

SKAIDRĪTE LASMANE
20. GADSIMTA
ĒTIKAS
PAVĒRSIENI



ZVAIGZNE ABC

126814

2004-4

309

Laijais lasojams
bibliotēkā

L
1

SKAIDRĪTE LASMANE
20. GADSIMTA
ĒTIKAS
PAVĒRSIENI



ZVAIGZNE ABC

17 (075.4)
La 725

Latvijas Nacionālā
bibliotēka

0304040610

Vāka noformējumam izmantots Huana Grisa darbs
"Kafejnīcā sēdošā figūra".

Skaidrīte Lasmane

20. GADSIMTA ĒTIKAS PAVĒRSIENI

Redaktore *Irēna Auziņa*

Apgāds Zvaigzne ABC, SIA, K. Valdemāra ielā 6,
Rīgā, LV-1010. Red. nr. S-396.

A/s "Poligrāfists", K. Valdemāra ielā 6, Rīgā, LV-1010.

© Skaidrīte Lasmane, 2004

© Apgāds Zvaigzne ABC, 2004

ISBN 9984-36-263-9

Nekas nekad nav stabils.

(Mišels Fuko)

IEVADS

20. gadsimts kļuvis par pagātnes faktu. Par kārtējo laika nogriezni, ar kuru mērīt vienaldzīgi plūstošo laiku. Tikai tad, kad ir iegūts priekšstats par pašu mēru, var mērīt gaistošu, mainīgu, pārvērtībām pakļautu laika plūdumu, to iedalot gadskaitļos, gadu desmitos, simtos. Mērījums nedaudz sastindzina laiku, bet tieši tāpēc ļauj veikt salīdzinājumus.

Simt gadi, kas nedaudz pārsniedz cilvēka mūža vidējo ilgumu, šķiet pavisam īss un pārredzams laiks savā teoriju dažādībā un savstarpējo saikņu un kontaktu niansētībā, skatoties no tuva tāluma, no 21. gadsimta sākuma. Formālajā, bet relatīvajā pabeigtībā atsedzas domas kustība un jaunu nozīmju pieteikums. Atklājas 20. gadsimta nemierīgais un nervozais, bieži – alogiskais notikums, kas grūti atveidojams iepriekšējo gadsimtu normatīvajās vārdnīcās: ievilkti negaidīti domas virzieni, dzēsta klasiskā normatīvisma noteiktība un skaidrība, piedāvāts kaprīzs un izaicinošs normas diskurss bez seku paredzējuma. Atklājas jaunu dzīves un domāšanas veidu meklējumi, norit atgriešanās un atkārtošānās, kas pati kļūst par vērtējuma un apceres tematu.

Ne vienu reizi vien pagājušā gadsimta ētiskās domāšanas vērtējums piedzīvos pārvērtējumu. No lielāka attāluma, no 22. un citu gadsimtu skatījuma tas liksies pavisam citāds nekā aculiecinieka un laikmeta līdzdzīvotāja acīm tvertais un piedzīvotais. Taču pagaidām jāsamierinās ar maz distancētu kopainu, pieļaujot, ka tā varētu būt arī citāda vai pavisam atšķirīga no piedāvātās.

Pavērsienam tuvs ir notikuma jēdziens. Katrs pavērsiens uzskatāms par notikumu, un katrs notikums virza pavērsienu – cita virziena kustību, kas bieži norit esošajai pretējā virzienā. Savi notikumi un pavērsieni ir katra gadsimta ētikai, un to veido dažāda asuma un stipruma pārmaiņas, kuras atbilstīgi Tomasa Zāmuēla Kūna (*Kuhn*) apzīmējumam parasti sauc par paradigmu nomaiņu.

Nav un nevar būt vienprātības attiecībā uz pavērsienu apzīmējumiem un nosaukumiem. Daudz kas atkarīgs no skatījuma un interesēm. Meklējot postmetafizikas pazīmes, Jirgens Hābermāss (*Habermas*), piemēram, filozofijā nosauc četrus pavērsienus – analītisko, fenomenoloģisko, marksistisko un strukturālo. Taču ētikai ir savi apzīmējumi, kas tikai daļēji saskaras ar filozofisko jēdzienu līnijām, kaut arī nepastāv gluži nošķirti no tām. Pati ētika kā praktiskā jeb darbības filozofija arvien, īpaši – kopš Aristoteļa, zināmā mērā izrādījusies postmetafiziska tādā nozīmē, ka tā novērsusies no tradicionālās esamības ontoloģijas un izziņas teorijas (epistemoloģijas), lai, vairāk vai mazāk attālinoties no esošā, tuvotos jābūtībai.

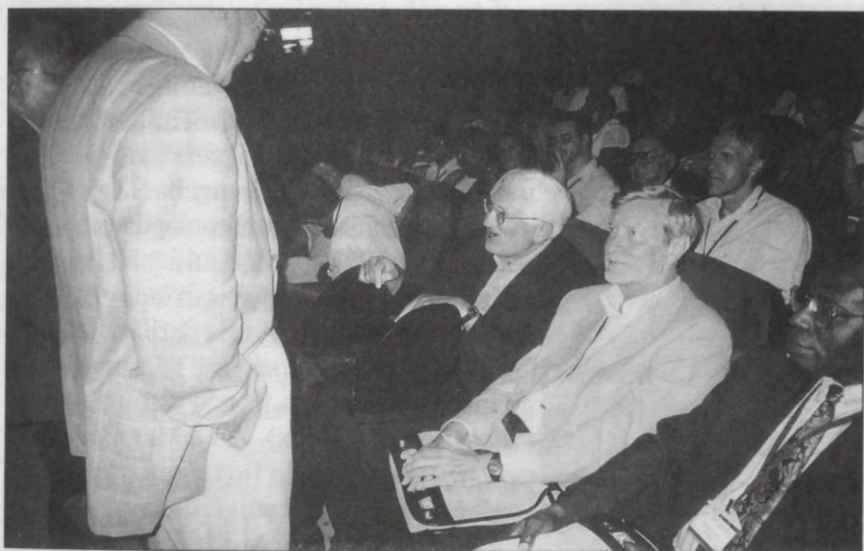
Hābermāsa izpratnē metafizika izsaka atziņas par universālo, nemainīgo un nepieciešamo. Arī ētiku ietekmē universālā, nepieciešamā un mazmainīgā konteksts, kurā formulēta tās mērķu pasaule un pilnīgākas izvēles piedāvājumi. Taču tikumu vēsturiskums rada šaubas par universālā imperatīva pretenzijām uz mūžīgumu, lai cik lielas pūles tiktu ieliktas tā izveidē.

Grāmatā skatītas piecas dažādas **ētiskās refleksijas ievirzes, ko apzīmē vārds “pavērsieni”**.

Pirmā ir saistīta ar racionālāko un akadēmiski noturīgāko **analītiskās** domāšanas virzienu, kas savu pārvērtībām pilno pastāvēšanu saglabājis gadsimta garumā. To mēdz atzīt galvenokārt par angļu un amerikāņu domāšanas veidu pretstatā kontinentālajā Eiropā raksturīgiem domāšanas virzieniem. Taču analītiskā ētika atstājusi iespaidu



Oksfordas Universitāte



*Jirgens Häbermāss 21. Pasaules filozofu kongresā 2003. gadā Stambulā.
Pa labi no viņa – Dž. Vatimo, K. Viredū, stāv – H. Lenks. (E. Bucenieces foto)*

gan uz Francijas ētisko diskursu, gan Vācijas hermeneitisko ētiku. Anglijā – Oksfordā un Kembridžā – radies lingvistiskais pavērsiens sakņojas tās valodas, kurā izteikti ētikas un morāles jēdzieni, spriedumi un izteikumi, pētniecībā. Tieši analītiskā domāšana, iespējams, visjaušamāk ietekmējusi 20. gadsimta domāšanu vispār un arī morālā normatīvisma priekšstatu, pati būdama pakļauta diskusijām, pret-runām, pārvērtībām.

Salīdzinājumā ar zinātnes valodas analīzi, ar kuru sākas analītiskā tradīcija, par jaunu analītiskās ētikas elpu atzīstama ikdienas valodas analīze. Šeit kā spilgtāko prātu var minēt Ludvigu fon Vitgenšteinu (*Wittgenstein*) un viņa valodas situācijas domājumus, kas vienlaikus norāda uz pašu valodas izteikumu iespējām un uz to robežām.

Tradīciju turpina 80.–90. gadu tikumu ētika. Tās pirmsākumi saistīti ar Elizabetes Anskombas (*Anscombe*), Filipas Fūtas (*Foot*) un citu Oksfordas un Kembridžas morāles filozofu darbiem. Mūsdienās to turpina attīstīt Rodžers Krisps (*Crisp*) un citi. Tikumu ētiku sākotnēji mēdza saukt par postvitgenšteina ētiku, reizēm tai velta neoaristotelisma vai pilnības ētikas (perfekcionisma) apzīmējumu, kuru lieto Tomass Hurka (*Hurka*).

Otrais ētiskās domāšanas pavērsiens saistāms ar **eksistenciālo fenomenoloģiju**. Edmunda Huserla (*Husserl*) apziņas fenomenoloģijā saskatāms pamats, uz kura būvēta 30.–50. gadu eksistenciālā



Rodžers Krišps. Autores foto

fenomenoloģija – savdabīga cilvēka esamības un dzīves refleksija. 20. gadsimta beigu domāšanai šis pavērsiens gan vairs nešķiet tik aktuāls kā gadsimta vidus domāšanai, taču vēsture paliek vēsture, pat ja tā kļuvusi sveša un patāla.

Eksistenciālo fenomenoloģiju pieņemts saistīt ar 1927. gadu, kad iznāk Martīna Heidegera (*Heidegger*) cilvēka eksisten-ces būtības atveidojums darbā “Esamība un laiks” (“*Sein und Zeit*”). Tam seko talantīgu un spilgtu franču autoru – Žana Pola Sartra (*Sartre*), Žaka Maritēna (*Maritain*), Simonas de Bovuāras (*Beauvoir*), Albēra Kamī (*Camus*) un citu cilvēka situācijas strukturējums līdz ar jaunas, samērā kategoriskas jēgbūtības formulē-

jumiem. Pēdējie gan samērā radikāli atšķiras no apgaismes imperatīvās ētikas ar palielu nenoteiktības un divdomības devu, taču iedvesmojums brīvai un atbildīgai izvēlei bez pat aptuvenu normu aprises ir samērā nepārprotams vai pat kategorisks. Eksistenciālais pavērsiens visplašāk no visiem pavērsieniem pazīstams arī latviešu intelektuālajā vidē, īpaši – dailliteratūrā un tās pētniecībā. Tas zināmā mērā ietekmējis vienu no radikālākajām pārmaiņu izpausmēm – vēlmju jeb dekonstruktīvo ētiku, kuru sauc arī par postmoderno ētiku.

Dekonstruktīvisms (vēlmju jeb postmodernā ētika) uz laiku pieklusina cēlo un universālo atbildīgas brīvības jēdzienu jeb figūru. To aizstāj cita brīvība – personisku vēlmju spontāna vitalitāte, atsvabināta no normas tradīcijas, no kristietības grēka un baiļu atbalss, no racionāli loģiskas kārtības un universāla prāta vadāmības. Vienlaikus tā liek saklausīt citu atbildību – ne mazāk nozīmīgu un dramatisku – par vēlmju brīvības sekām, bikli izvīrnot jautājumu par jaunu mērenību jaunā vēstures situācijā un jaunu pašierobežošanu.

Ar vēlmju spēlēm, brīvību un tās refleksiju saistītais pavērsiens, protams, citādi, tomēr lielā mērā saistāms ar Sartra “brīvības ceļa” turpinājumu. Un ne tikai tāpēc, ka tas veidojies franču tradicionālajā domāšanā un valodā, kur to veido Žils Delēzs (*Deleuze*), Fēlikss Gvātāri (*Guattari*), Mišels Fuko (*Foucault*), Žans Fransuā Liotārs (*Lyotard*), Žaks Deridā (*Derrida*), kas saukti skandalozajā un provokatīvajā postmodernistu vārdā, bet arī brīvības pakāpes pieauguma dēļ. Liela loma

vēlmju pavērsiena tapšanā pieder psihoanalīzei, īpaši – tās franču versijai, kas saistāma ar Žaka Lakāna (*Lacan*) teorētisko un praktisko darbību. Minētajam dekonstruktīvajam pavērsienam piepulcināma Alena Badjū (*Badiou*) ētika.

Vēlmju individuālajai provokatīvajai brīvībai seko ierobežojumi, kas veido **ceturto pavērsienu, kurā individuālo brīvību problematizē cits, otrs**, saikne un mijiedarbība ar citu, citādo, komunikācija un intersubjektivitāte. Tajā ietilpināmi dažādi citu iesaistes mēģinājumi: gan Emanuela Levina (*Levinas*) radikālā cita un citādības refleksijs, gan Hābermāsa racionālā komunikācija un diskursa ētikas universālisms, gan daļēji arī feministiskās ētikas atzars, kas vērsts pret solipsisma, ārpussubjekta ētiku – kā tas izpaužas Kerolas Giligenas (*Gilligan*) opozīcijā racionālam un individuālam morālas attīstības skaidrojumam. Pēdējo pārstāv ne tikai klasiskais Kerolas Giligenas darbs “Atšķirīgā balsī” (*In a Different Voice*), bet arī Edītes Višogrodas (*Wyschogrod*), Anetes Baieres (*Baier*), kā arī atsevišķu franču feminisma pārstāvju balsis.

Par savdabīgu nostāšanos viņpus individuālisma, pašpilnveides un pievēršanos kopienai uzlūkojams piektais pavērsiens, kuru mēdz apzīmēt ar **komunitārās (kopienas) ētikas** vārdu. Tā tapšana galvenokārt saistīta ar Ziemeļamerikas intelektuālo telpu. To pārstāv Čārlzs Teilors (*Taylor*), Alesdairs Makintairs (*MacIntyre*), Maikls Volzers (*Walzer*) un citi, un tas veidojas diskusijās ar liberālismu, kura principus aizstāv un pamato Ronalds Dvorkins (*Dworkin*), Roberts Noziks (*Nozick*), Džozefs Rāzs (*Raz*) un citi.

Minētos pavērsienus var kārtot arī citādi, piemēram, nenodalīt dekonstruktīvismu no Levina ētikas, nošķirt tikumu ētiku no analītiskās tradīcijas un pamatot tās patstāvīga virziena statusu, var feministiskajai ētikai piešķirt patstāvīga pavērsiena nosaukumu, var nošķirt Rortija postpragmatismu no vēlmju ētikas utt. 21. gadsimtā tiem klāt nāks jauni virzieni. Viens no tiem, iespējams, būs pavērsiens uz Visuma ētiku. Pēdējā jāsaprot nevis mistiskā nozīmē, bet kā apskaidrība par to, ka cilvēka ienākšana Visumā var izraisīt pārmaiņas, kuras var traucēt dzīvības attīstībai, – tās formu daudzveidībai un to saglabāšanai. Taču pagaidām pievērsīsimies tam, kas jau bijis un kas turpmāk tiks vērtēts, pārvērtēts, papildināts un atmests, centrēts un decentrēts. Ētikas vēstures stāsts, kā jau stāstam pieklājas, parasti seko notikumam, kas jau pagājis, tāpēc pārstāstāms citādi, kritizējams, papildināms un pārveidojams.

Stāsti veido vēstures vielu, turklāt ikreiz citādu. Nekad nebūs atkārtojams tāds stāstu salikums, kāds tas bijis 20. gadsimtā ar diviem pasaules kariem, komunisma un fašisma eksperimentu, jaunu tehniku un tehnoloģiju, nepieredzētu labklājību, postošu nabadzību, komunikatīvo tehnoloģiju un virtuālas kibervides ietekmētu cilvēku. Var izvēlēties arī pavisam citas zīmes, lai stāstītu par to, ko pašreizējā vēstures stāstā sauc par 20. gadsimtu ar tam raksturīgajām izpausmēm tehnikā, ekonomikā, politikā, mākslā un morālē. Turklāt par visu minēto un neminēto var stāstīt ar sajūsmu, cildinot cilvēka spējas un varenumu, var akcentēt nostalgiju pēc nepārveidota dabiskuma, var runāt pravietiskā dramatismā par vislielāko pagrimumu vai priecāties par cilvēka brīvības iespējām.

Filozofija un ētikas vēsture būtībā ir kolektīvs darbs, ko dara gan kāds izcilāks, izaicināt spējīgāks prāts, gan tā daudzie pieminētie un nepieminētie akadēmiskie un neakadēmiskie skaidrotāji, kuri padara uzskatāmāku oriģināldomātāju jeb pirmsācēju apzināto un pusapzināto domu. "Viņa valoda nebūtu tik krāsaina, ja viņš būtu skaidri zinājis, ko mēģina pateikt (*trying to say*), bet tad viņš nebūtu bijis tik oriģināls domātājs," raksta Artūrs Danto (*Danto*) (18, 13–14) par Niči, un to var attiecināt arī uz citiem domātājiem.

Ne tikai ideju un normu sācēji, bet arī uzskatu apstrādātāji palīdz jaunpieteiktai idejai tapt skaidrākai. Kad tā kļūst daudz maz apjaušama, idejas jaunais laiks uzskatāms par pagājušu. Tiek meklēti citi vārdnīcas jēdzieni, jauni teksti un konteksti, lai atkal citādi izteiktu to, kas notiek gan šaipus, gan viņpus filozofiskās domas un valodas lauka.

20. gadsimta ētikas vēstures pētījumus veikuši vairāki pazīstami teorētiķi, kuru analītiskais un kritiskais skatījums palīdz orientēties ētiskās domas dažādībā un kustībā. Viņu vidū minami Alesdairs Makintairs, Čārlzs Teilors, Zigmonts Baumans (*Bauman*), Džons D. Kaputo (*Caputo*) u. c.

Par vienu no spilgtākajiem 20. gadsimta ētikas vērtētājiem atzīstams A. Makintairs. Grāmatā "Kad tikums beidzies" (*After virtue*, 1981) viņš pamato atteikšanos no Kanta universālisma, jo atzīst relatīvu pilnīgas dzīves mērķi par ētikas mērķi vispār. Laimīgas, pilnīgas dzīves mērķis nenoliedz atsevišķas, savas, personiskas un individuālas intereses, kas ir pretrunā ar Kanta kategoriskā imperatīva universālismu. No nearistotelisma pozīcijām kritizēti Ničes un viņa sekotāju uzskati par to nesaistību ar sociālo praksi, kura uzsvērtā Aristoteļa polisas ētikā un teleoloģijā, kā arī marksismā, vienlaikus

apšaubot apgaismes laika un racionālo morāles teoriju pietiekamību 20. gadsimtā un meklējot atbildi uz jautājumu, kāpēc vajadzēja sarukt apgaismes projektu pievilcībai.

Līdzīgi arī Č. Teilors grāmatā "Patības avoti" ("*Sources of the Self*") atspēko 20. gadsimta beigu tendenci novērsties no sociālā pamatojuma meklējumiem un atteikties no piederības kopienai, kā arī no kopīgi veidotiem morāles horizontiem ētikā.

Atšķirību daudzveidības sapratnei un 20. gadsimta 70.–90. gadu pavērsiena pašrefleksijai piepulcināmi Džona D. Kaputo, Ričarda Rortija (*Rorty*), Edītes Višogrodas, kā arī Zigmonta Baumana u. c. darbi. Bijuši arī nozīmīgi raksti 90. gadu periodiskajos izdevumos ("*Philosophy Today*", "*European Journal of Philosophy*", "*Philosophical Review*", "*Ethics*", "*Theory, Culture & Society*" u. c.).

Latvijā Rietumeiropas ētikas vēstures pētījumiem viens no pirmajiem pievērsies Vilis Olavs, vēlāk atsevišķu problēmu vērtējumi sastopami Teodora Celma, Zentas Mauriņas, Konstantīna Raudives, Paula Jureviča darbos, kā arī Jūlija Studenta grāmatās par ētiku un tās vēsturi. Par mūsdienīgākām ētikas vēstures parādībām 20. gadsimta beigās rakstījuši Jānis Vējš (analītiskā ētika), Andris Rubenis (fenomenoloģija, psihoanalīze), Māra Rubene (70.–90. gadu franču filozofija), Igors Šuvajevs (psihoanalīze, M. Fuko, V. Šmids u. c.), Vija Sīle (Ē. Fromma uzskati), Velga Vēvere (R. Rortijs), Maija un Rihards Kūļi (M. Heidegers, hermeneitika), Elga Freiberga (Ž. Lakāns), Ansis Zunde u. c.

Liels publikāciju skaits mūsdienās veltīts ar postmodernismu apzīmētajam domāšanas veidam, kas paralēli fenomenoloģiskajai ievirzei visvairāk apcerēts rakstos un grāmatās par 20. gadsimta filozofisko domāšanu Latvijā. Pateicoties mūsdienu vācu domātāja Vilhelma Šmida darbu tulkojumiem un lekcijām Latvijas Universitātē, kā arī I. Šuvajeva u. c. publikācijām un Irēnas Auziņas tulkojumiem, pieejama M. Fuko dzīves estētika jeb tehnika, saukta arī par dzīves mākslu. Dzīves mākslas idejas šķietamā vienkāršība, ieteikumu praktiskā lietojamība (īpaši V. Šmida variantā), ko apliecina arī populārais dzīves mākslas apzīmējums, darījis to gana pievilcīgu un saprotamu plašai auditorijai. Taču tā ir tikai viena no daudzajām ētikas izpausmēm, un interese par to Latvijā saistāma ne tikai ar iespējamo nejausību, ko izraisījusi pārorientācijas steiga no postkomunisma uz Rietumu ētikās domas neapgūto daudzveidību, bet arī ar tās šķietami vieglo uzveri, kas ir svarīga publikas intereses piesaistei sākumā. Sarežģītākas

teorētiskās konstrukcijas prasītu laiku un būtu daudz ilgstošāk apgūstamas. Līdz ar to iepazīšanās gaita ieilgtu un tiktu kavēta mūsdienu Rietumeiropas domāšanas apguve, kas ir neatliekama, lai Latvijas kultūra un humanitārā domāšana ātrāk iekļautos mūsdienu Rietumeiropas morāles filozofijā un ētikā, gan neatsakoties no tradicionālā mantojuma izpētes turpināšanas.

Dzīves mākslas iepazīšanu Latvijā pašsaprotami pavada psihoanalīzes pētījumi un ar to saistīto darbu tulkojumi latviešu valodā, sākot ar Z. Freidu, K. G. Jungu un beidzot ar Ž. Lakānu. Psihoanalīze uzskatāma par vienu no izteiktākajiem 20. gadsimta ētikas ģenēzes faktoriem.

Otrs ģenēzes avots – marksisms, kas atzīst cilvēku par sociālo attiecību kopumu, tātad bezsubjekta identitāti, Latvijā ir pietiekami apgūts pēdējā piecdesmitgadē, kaut gan par tā ētisko aspektu trūkst nopietnu teorētisku pētījumu. Var minēt Vilmas Plēsumas darbu "Morālā spēka avoti", kas veltīts marksistiskās ētikas tapšanai Latvijā 19. gadsimta 90. gados. Tas gan neatvieglo 20. gadsimta ētikas un Rietumeiropas marksisma uztveri un apguvi, jo tapis 60. gados, kad tālaika Rietumeiropas intelektuālā ievirze neatbalsojās Latvijā ideoloģiskās noslēgtības dēļ, taču nepieminēt to kā marksistiskās ētikas faktu nebūtu pareizi.

Nozīmīgākais teorētiskais mūsdienu filozofijas un nedaudz arī ētikas iepazinums ir Māras Rubenes monogrāfijā "No Tagadnes uz tagadni", kā arī doktora disertācijas kopsavilkumā "Mūsdienu franču filozofijas ģenēze: ētiskās atbildības un taisnīguma meklējumi" (Rīga, 1996). Tajos galvenokārt apcerēts mūsdienu franču filozofijas diskurss un metafizikas "pārvarēšana" tajā, meklējot jaunu taisnīguma pamatojumu, kā arī atbildību par radīto. Māra Rubene pievērsusi uzmanību tādām atšķirību izpausmēm kā laika un vēsturiskuma dimensija, kuru ģenētiski saista ar Anrī Bergsona uzskatiem, ar pavērsienu uz valodu un centra un universālisma dekonstrukciju. Ģenēzes meklējumi Kirkegora, Ničes uzskatos padziļināti atklāj dzīves daudzbalstības un daudzveidības iespējas, kuras teorētiski un praktiski ir grūti savienojamas un pakļaujamas klasiskai taisnīguma ētikai, kas taisnīgumu saista ar rīcības atbilstību likumam.

Atsevišķas 20. gadsimta domāšanai raksturīgas iezīmes uzsvērtas arī A. Rubeņa veidotajos mācību līdzekļos "Ētika", "20. gadsimta teorētiskā ētika", kā arī Augusta Milta, M. un R. Kūļu, Ellas Bucenieces, Elgas Freibergas un citu latviešu autoru esejās un teorētiskajos darbos, kuri iekļaujas 20. gadsimta ētikas diskursā. Taču, pirms ielūkoties

20. gadsimta ētikas teoriju daudzveidībā, nedaudz jāpakavējas pie paša ētikas jēdziena, lai ieskicētu tā aprises.

ĒTIKAS TEORIJU STRUKTŪRA

Ētika tradicionāli tiek atzīta par filozofijas nozari, kura nodarbojas ar refleksiju par morāli un tikumību. Ētikas vēsture ietver filozofisku refleksiju, kurā salīdzināti, noliegti, atzīti, papildināti un atmesti dažādi uzskati par samērā tradicionālo morāles filozofijas priekšmetu. To parasti veido trīs savstarpēji saistītas struktūras jeb elementi – cilvēka priekšstats (tēls), jābūtība (iespējamība, ideāls, programma, projekts), tehnika (tehnoloģija, darbība, māksla, metode, veids, kā īstenot iespējamību). Minētās struktūras un to dinamisms ļauj atšķirt ētiku no citām filozofiskās domas sastāvdaļām – ontoloģijas, epistemoloģijas, estētikas utt.

Īpaša loma nošķiršanā piemīt **jābūtības** struktūrām jeb ideālajai realitātei, ko izstrādā katrs jauns ētikas virziens, kura pieteikums ļauj runāt par jaunu ētikas pavērsienu. Jābūtības struktūras būtiski piemīt morāles filozofijai un lielā mērā palīdz to nošķirt no citām filozofijas un zinātnes nozarēm. Jābūtība raksturo projektu, programmu, – mērķi uz ko tiek ties, lai esošo, vienmēr pietiekami nepilnīgo īstenību padarītu nedaudz citādu – pilnīgāku, labāku, pareizāku. To veido vērtības, ideāli, normas, principi un citi pilnīgāku nodomu un mērķu izteicēji, kuru nošķirumu galvenokārt nosaka to dažādās obligātuma pakāpes. No jaunu jābūtības priekšstatu konstrukcijas atsakās analītiskā ētika, ar savu nostāšanos viņpus ideālās realitātes diskusijām iegūdamā metaētikas apzīmējumu.

Jābūtība nav uzskatāma tikai par normatīvu piespiedu līdzekli, bet gan drīzāk par vēlamību, kuras pamatojums saistās ar saprātīgumu un labumu – sev un citiem. Vēlamība izteikta vai nu dievišķas autoritātes likumu (Dieva baušļi, Kristus Kalna sprediķis) veidā, transcendentālas brīvības (Kants) imperatīva formulā, utilitārisma labumā (baudas, laimes lielumā), vēlmju aicinājumā, pieredzes un tradīciju vērtībās, vai individuālu dzīves projektu daudzveidībā (eksistencialisms, dzīves māksla).

Cilvēktēls parasti veidots tā, lai tam pieskaņotu vēlamās rīcības programmas – kā rīkoties un dzīvot pēc iespējas pilnīgāk, pareizāk, labāk, saprātīgāk, jēgpilnāk, efektīvāk. Tas vai nu pazemina paša cilvēka spējas kā kristīgajā ētikā, lai tās dalītu ar Dieva žēlastību, kuru cilvēks izlūdzas ticībā, vai atzīst cilvēku un viņa spējas par pietiekamu

saprātīgas rīcības pamatu, kā to darījuši, piemēram, humānisti vai Kants. 20. gadsimta ētika gan izvairās no kaut cik noteikta antropoloģiska cilvēktēla, taču tas neizpaliek. Jauni viņa vaibsti parādās Freida aizpažināšanas teorijā. Sartrs, Delēzs, Rortijs un citi tos saskata identitātes plūdenumā un pretrunībā. Feministiskās teorijas norāda uz dabisku saikni ar otru, kas tādējādi noārda pašpiespiešanas un atteikšanās “sodomozohismu” (Rortijs). 20. gadsimta cilvēktēlā akcentēta sarežģītība, daudzskaitlība, pārejas, kas veicina tradicionālo priekšstatu dekonstrukciju. Brūk racionālā un emocionālā, ārējā un iekšējā bināro opozīciju skaidri būvētās robežas.

Ētika ierosina vēsturiskajai situācijai atbilstošu jēgpilnāku (pilnīgāku, pareizāku, labāku – citādu) *tehniku*, t. i., ceļu, kas ejams, lai tuvinātu jābūtības projektus. Tehnikas padomi sasaista jābūtību ar īstenību tā, lai uzlabotu izvēli, rīcību, dzīvi kopumā saskaņā ar dažādajiem projektiem. Aristoteliskā vingrināšanās tikumībā, Romas stoīķu nesatricināmā miera treniņš, kristīgās ētikas lūgšanas, prāta lietojuma metodika utt. piedāvā patības tehniku jābūtības īstenojumam.

Pastāv dažādi kritēriji, pēc kuriem noteikt vērtību, normu jēgu kā pilnīgākas rīcības zīmi. Vienošanās šajā ziņā nav viegli panākama, par to liecina ētikas vēsture. Pilnīgāka izvēle skar gan pašu patību, gan citus cilvēkus, lietas, citas dzīvas būtnes, pat Visumu, visu to, ar ko veidojas attiecības un kā pastāvēšana un attīstība ir lielā mērā atkarīga no ikviena cilvēka izvēles un darbības. Izvēle ietekmē gan citus, gan paša dzīvi kopumā. Tā ir atkarīga no ikviena domāšanas, gribas un motivācijas rezervju iesaistes, ko ētika paplašina, kultivē, stimulē un aktivizē. Jēgpilnāka izvēle savukārt paplašina pieredzes robežas, vienlaikus meklējot zināmu saderību ar visu to, kas ir viņpus patības. Ētika iedibina ietekmīgu, dinamisku saikni un attiecības ar sevi pašu un ar visu to, ko izsaka apzīmējums “pasaule”.

Ētikas priekšmetā ietilpst arī seku prognozes, kuras kalpo par motīvu un rīcības stimulu, īpaši – teleoloģijā jeb mērķu ētikā, kur seku iztēle vienlaikus saplūst ar mērķi, lai ietekmētu izvēli.

Ētika savā dinamiskajā cilvēkīstenības, jābūtības, tehnikas vienībā pārvērsta par **domu priekšmetu**, veidojot morāles un tikumu filozofijas nozari. Vienlaikus tā pati veido un bagātina motivācijas, kā arī saprātīgas un jēgpilnas rīcības vidi. Tāpēc ētika nav skatāma kā parasts pieredzes apraksts, bet gan kā tāds diskurss, kas stimulē un aktivizē praktisko darbību un veicina tās motivāciju cerībā uz dinamismu un pārveidi ar paša cilvēka līdzdalību.

Ētika aizstāv darbību, kurā ir mazāk kaitējuma kvalitatīvai dzīvei un dzīvībai. Klasiskā ētika šo kaitējumu sev, citiem, dzīves kvalitātei, dzīvei apzīmē ar ļaunuma jēdzienu. Mūsdienu ētika uz ļaunumu skatās funkcionālāk. Citādi, citā vārdnīcā izteikta ļaunuma tematika veido neatņemamu ētiskās domāšanas sastāvdaļu un struktūrvienību, kas kā ēna pavada jebkuras tematizāciju, atgādinot par racionālā dzīvnieka izturēšanās pretrunību, vajadzību dažādību, konfliktiem, kuri ne vienmēr atrisināmi saderībā ar skaistu un tikumisku saprātību.

Ļaunums sevi atgādina arī 20. gadsimta ikdienā kopā ar veltīgām pūlēm pilnīgi no tā atbrīvoties. Saukts par terorismu, karu, grēku, nesaprātību, vajībām, visatļautību, nolemtību vai citādi, nepilnīgas un kaitīgas vai bezjēdzīgas rīcības variants pastāv, vienmēr gatavs lietošanai. Tas piepildās ar arvien jaunu saturu, ko diktē jaunas tehnikas, situācijas un apstākļu piedāvājums un pieprasījums.

Ētika norāda uz citām iespējamām izvēlēm salīdzinājumā ar tām, kuras tiek praktizētas ikdienā. Pašsaprotami, ka tajā sabiedrībā un pasaulē, kurā norit patības dzīve, pastāv alternatīvi izvēles varianti. Iespējama cita domāšana, izvēle, rīcība. Ētika vienmēr tieši un netieši norādījusi uz pilnīgāku, saprātīgāku un kvalitatīvāku izvēli, piedāvādama jaunas vai atgādinādama bijušās vērtības, alternatīvus dzīves stilus, citu dzīves kvalitātes izpratni. Tā aicina no jauna pārdomāt rīcību, izvēli un sevi pašu, iepazīt sevi tapšanā un virzīt tapšanai. Dažādas ētikas teorijas norāda atšķirīgas, nereti pat pretrunīgas iespējamības, taču ar nolūku tapt, mainīt priekšstatus un dzīvi pašu.

Apzīmējumi **nepilnība/pilnība**, ko lieto, lai vērtētu izvēli, drīzāk ir pārveides norāde, nevis loģiskā nepretrunībā veidots skaidrs norādījums. Pastāv dilemmas, kuru risinājumā pilnība/nepilnība nav skaidri izmērāma. Bieži tā ir intuitīvi nojaušama. 20. gadsimta valodas pētījumi gana norādījuši uz morālās valodas nenoteikto, racionālu zināšanu valodā grūti ietveramo iedabu. Iespējams, tieši tādēļ, ka katra situācija un izvēle vērtējama no dažādiem viedokļiem, tik daudz un tik nepabeigti tiek domāts par morāles jautājumiem. Morālā jebkura ir tikai horizonts, kas, kā jau horizonts, nekad nav aizsniedzams, kā tas ir izdarāms nekustīgas robežas gadījumā. Nenoteiktība un nepabeigtība ir pastāvīga ētiskās refleksijas un ar to saistītās aktivitātes pavadpazīme. Tā norāda uz procesu, kas arvien ir nepabeigts, turpinās ieguvumu un zaudējumu nelīdzsvarotībā un identificējams ar dzīvi kopumā.

Ētiskā refleksija atšķiras no zinātniskās izziņas vai tehniskas domāšanas. Tā nenodarbojas ar faktiem, to klasifikāciju, likumdošanu.

Par refleksīvajiem spriedumiem rakstījis Kants, norādot, ka tie saistīti ar dziļāku ontoloģisku nozīmju un jēgu meklēšanu/atrašānu. Arī Hēgelis un Huserls norādījuši uz refleksīvas attieksmes atšķirībām no izziņas. Refleksijai nepiemīt ikdienišķu, acīmredzamu zināšanu triviālais raksturs. Vienlaikus tā nenozīmē svētdienīgu nošķirtību no darbības vispār. Ne velti tai dots praktiskās filozofijas apzīmējums. Tā gatavo fonu un kontekstu, kurā norit situatīvi praktiskā izvēle. Refleksiju veicina gan apraksti, gan priekšraksti, kas ietverti ne tikai filozofijas diskursā, bet arī daiļliteratūrā un mākslas darbos vispār – visur tur, kur atklājas cilvēks, izvēle, tās alternatīvas – citādības iespējamība – vienalga, vai tā tiek vai netiek izmantota īsajā cilvēka esamības laikā.

APVĒRSUMS PIRMS APVĒRSUMA: HJŪMS, KANTS UN 19. GADSIMTS

“Taču vēlmes un impulsi – tikpat lielā mērā kā uzskati un ierobežojumi – ir pilnīgas cilvēkbūtnes daļa.”

Džons Stjuarts Mills, “Par brīvību”

Kaut gan 20. gadsimta ētika tiek skatīta kā opozīcija un pretstats klasiskajai normatīvajai ētikai, tā liecina par saikni ar iepriekšējo ētisko domājumu. Tieši vai pastarpināti samanāma tās pēctecība un saistība ar iepriekšējo refleksiju. Tā uzskatāma par loģisku, kaut arī citādu iepriekšējo tematu turpinājumu. Saikne pastāv jau tīri formāli: arī tad, ja kaut kas tiek apstrīdēts un dekonstruēts, apstrīd un dekonstruē iepriekš izveidotos priekšstatus – domāto un rakstīto. Turpmāk sniegts īss pārskats par dažām 20. gadsimta ētikā vairāk izmantotajām un minētajām teorijām, kuru sākums meklējams tuvākā vai tālākā ētiskās refleksijas pagātnē, bet kuras guvušas turpinājumu iepriekšējā gadsimta ētikā.

Īpaša nozīme piedēvējama apgaismes universālajai ētikai, kā arī atsevišķām 19. gadsimta nervozajām improvizācijām. Bez tām 20. gadsimta pavērsieni būtu mazāk saprotami, tāpēc ielūkosimies priekšvēsturē, par kuru uzskatāmi Hjūma, Kanta un Hēgeļa ētiskie uzskati, kā arī 19. gadsimta – Dž. S. Milla, K. Marksa, S. Kirkegora un F. Ničes – ētiskā domāšana. Tieši šie iepriekšējo gadsimtu domātāji visvairāk saistīti ar 20. gadsimta pavērsieniem: bez Kanta racionālisma kritikas grūti iedomāties 20. gadsimta dekonstruktīvismu, bez Milla nav priekšstatāma liberālisma un komunitārisma diskusija, bez Kirkegora – eksistenciālā esamības izpratne, bez Marksa un Ničes – galvenokārt postmodernā domāšana, bez Hjūma – analītiskā ētika utt.

1.1. DEIVIDA HJŪMA MORĀLES FILOZOFIJA

Skotu filozofs un vēsturnieks **Deivids Hjūms** (*David Hume*, 1711–1776) – cilvēks, kurš lepojies ar to, ka lielākajā mūža daļā ne reizi



Deivids Hjūms

(līdz pat 1763. gadam – vēstniecības sekretāra amata piedāvājuma pieņemšanai) nav lūdzis pasaules vareno palīdzību, bet izticis ar to, ko ienesušas viņa rakstītās vēstures grāmatas un filozofiskie traktāti, – atzīstams par apgaismes skeptiķi. Viņš ir viens no ietekmīgākajiem morāles dievišķās cilmes un vienlaikus arī tās vienpusīga racionāla pamatojuma apšaubītājiem. Pamats, uz kura balstās viņa argumentācija, galvenokārt rasts skotu empīrismā un britu morālo jūtu teorijā.

Hjūma domas un pierādījumu spēku apbrīnojis Bērtrands Rasels (*Russel*,

1872–1970), bet Alfreds Aiers nosaucis viņu par visu laiku izcilāko filozofu; viņa darbi piedzīvojuši daudz un dažādas interpretācijas. Ne mazums pētnieku saskatījuši pretrunas starp Hjūma sapratnes teorijas skepticismu un ētiku, kurā tas daļēji izpaliek. “Traktāta par cilvēka dabu” (*“Treatise of Human Nature”*, 1739) trešās daļas “Par morāli” priekšvārdā autors pats norāda uz zināmu šīs daļas neatkarību no pirmajām divām – par izziņu un par afektiem, taču tajā pašā laikā cer, ka pārdomas par morāli apliecinās abu iepriekšējo daļu atziņas. Nevar nepamanīt atšķirības paša filozofa uzskatos – agrīnajos un vēlākajos pētījumos. “Traktāta par cilvēka dabu” idejas pārskatītas darbā “Morāles principu pētījums” (*“An Enquiry Concerning the Principles of Morals”*, 1751), kā arī pēc nāves publicētajos “Dialogos par dabisko reliģiju” (*“The Dialogues Concerning Natural Religion”*).

Kā apgaismes domātājam parasts, Hjūms atzīst prāta lomu, taču viņa skepticisms attiecas uz prāta robežām. Pastāv šaubas par cilvēka spēju izzināt un ietekmēt tikumību un pasauli kopumā: tikumību nelemj zinātne un filozofija, tās galvenokārt apzinās pastāvošo pieredzi, turklāt apzināšanās pati nav tikai prātam vien pieejama: “.. tikumība nav prāta priekšmets” (46, 177).

Ar cilvēka sapratni saistītās atziņas galvenokārt attiecas uz sajūtu – ārēju un iekšēju – sakārtošanu ar prāta vai gribas starpniecību. Pastāv divu veidu uztvērumi (*perceptions*) – pirmkārt, stiprākie un dzīvākie iespaidi (*impressions*), otrkārt, vājākie uztvērumi jeb idejas. Šo dalījumu Hjūms attiecina arī uz morāli, iekļaujot tajā visu, kas saistīts

ar gribas cēlonību, proti, netikuma un tikuma nošķiršanu, kā arī tam tuvu stāvošo kādas darbības vērtējumu – atzīt to par labu vai nosodīt.

Iepriekšējā morāles filozofija neapmierina Hjūmu abstraktuma dēļ sakarā ar to, ka tikumības priekšstats izmantotas idejas, nevis ikdienas pieredze un tās iespaidi. Nošķiramas divas lietas – priekšstats par tikumību un gribas pakļaušana tai, proti, empīriskā pieredze, kura izpaužas rīcībā, no tās racionālas apzināšanās un izteikšanas. Tikumi un pienākumi rodas pirms to racionālas apzināšanas, tāpēc nepietiek tikai ar vispārējo normu pierādījumu: jānoskaidro attiecības starp pārindividuālu tikumu pamatojumu un individuālu gribu. Rīcība nav atkarīga tikai un vienīgi no morāla nosacījuma, svarīga ir pieredze kopumā. Pēdējais atzīstams par tik būtisku nosacījumu, ka bez tā nav domājams “pareizi organizēts gars” un tā ietekmēšana. Ar prātu drīzāk var atklāt un izpētīt, nevis izraisīt morālu pienākumu un tikumisku rīcību vispār.

Turklāt nošķirams teorētisks prāts no ikdienišķiem spriedumiem: pieredzes valoda ir daudz saprotamāka par ideju valodu. Pieredze balstās uz izdevīgumu un baudu: tikums ir izdevīgs, tāpēc to ieaudzina bērniem un vēlas tam sekot. Morālie spriedumi iziet ārpus “saprātnes rāmjiem un viendzīgajiem spriedumiem” (46, 167) un filozofu veidotajām fikcijām.

Prāts atzīstams par pārāk bezspēcīgu afektu priekšā, bet afekti un to diktētā pašierobežošanas vajadzība dod vielu morāles priekšstatiem un vērojumiem. Prāta inertumam un neaktivitātei Hjūms pretstata morāles aktivitāti, tā pamatojot, kāpēc no inertajiem fakti spriedumiem nav izsecināmi morāli aktīvie vērtējumi. Prāts ir pārāk pasīvs un nevar, būdams pasīvs, izraisīt aktivitāti, kāda piemīt tikumiskai darbībai. Morāles atšķirības neizriet no spriedumu patiesuma vai nepatiesuma (fakta), bet gan no vēlmes apmierināt savu iekāri vai kaisli, kā arī no nepieciešamības dzīvot kopīgā organizācijā, ko sauc par sabiedrību. Taču saprāta loma nav noliedzama. Zināmā mērā tas spēj stāties pretī afektiem, jo distancēti ļauj apsvērt situāciju un rāmi ietekmē (*calm determination*) mūsu kaislības un intereses.

Dabiskie afekti ir regulējami, lai pastāvētu sabiedrība, un tā top sociālā pieredze ar tai atbilstošām jūtām un mākslīgiem, cilvēku radītiem tikumiem. Sabiedriskā interese attīstās pieredzē, kur to nostiprina dažādas vienošanās, līgumi un solījumi. Regulācija nebūtu iespējama bez prāta (*understanding*) līdzdalības. No pieredzes, kura veidojas dabisko afektu un prāta saistībā, izveidojas taisnīguma un

netaisnīguma, kā arī īpašuma, tiesību un savstarpēju pienākumu idejas, kuras būtu pilnīgi nesaprotamas bez pieredzes.

Morāles filozofijas izejpunkts ir universāla cilvēka daba ar tai piemītošām britu sentimentālismam raksturīgām dabiskas simpātijas jūtām. Ne velti vienu no pamatdarbiem sauc "Traktāts par cilvēka dabu". Morālu rīcību virza ne tikai pieredze, prāts un loģika, bet arī morālās jūtas, kurām piemīt universāls raksturs. Jūtas palīdz nošķirt labo no ļaunā. Prāts ir – un tam ir jābūt – jūtu un kaislību kalps. Tas, kā jau norādīts, drīzāk atklāj morāles pastāvēšanu, kura izpaužas pienākumos un sekošanā tiem, nevis vada cilvēka rīcību, jo, pamatojoties uz radikālu empīrismu, prātam nevar būt nekādas tiešas ietekmes uz praktiskiem mērķiem, kurus vada citi – daudz ietekmīgāki pieredzes nosacījumi: intereses, kaislības, jūtas. Zināšanas, šī prāta sfēra, vien nespēj vadīt praktiskās rīcības motīvus. Tos nosaka pati empīriskā dzīve ar tai piemītošajām patikas un nepatikas dabiskajām izjūtām. Taču vienlaikus norādīti tie subjektīvie principi, ar kuru starpniecību iespējams iziet viņpus empīriski pastāvošā un sajūtās dotā.

Pievērsta uzmanība valodai, kurā nosaukti morāles fakti, kā arī izteikts morāli pievilcīgais un nosodāmais. Sev par pārsteigumu britu filozofs ievērojis, ka ētikas teorijās tikpat kā nav darbības vārda "būt" īstenības izteiksmē, bet visur tas izteikts jābūtības un vēlējuma izteiksmē. Turklāt pāreja no faktu spriedumiem uz jābūtību notiek it kā nemanot, bez jauno kopsakarību pamatojuma. Minētais it kā nenozīmīgais vērojums novedis pie faktu un vērtību spriedumu nošķiruma, pie secinājuma par neiespējamību izsecināt jābūtību no esošā, ko apzīmē ar Hjūma likuma jēdzienu. Kā paredzējis pats likuma autors, konstatējumam ir pavērsiena nozīme. Paredzējums patiešām piepildījies: Hjūma likums radis plašu turpinājumu 20. gadsimta analītiķu diskusijās, iedibinot jaunu analītisko virzienu ētikā.

Ir vēl kāds vērojums, kuram lemts turpināties 20. gadsimtā un iedibināt t. s. emotīvo ētiku. Tas ir jau minētais britu ētikai tradicionālais secinājums par to, ka morāles vērtējums balstās uz jūtām un ka tikumu no netikuma nevar nošķirt tikai ar prāta palīdzību un ideju salīdzinājumu. Tikumi tādējādi uztverami empīriskā pieredzē – mēs tos drīzāk izjūtam, nevis spriežam par tiem. Minētais secinājums savukārt izvirza jautājumu par tikumisko izjūtu raksturu un to, kādā veidā notiek to iedarbība uz mums.

Atbilde rasta patikas un nepatikas izjūtās (*sense*), un atkal tā ir mūsu empīriskā pieredze, kura mūsos izsauc šīs izjūtas un kurā mēs par tām pārliciecināmies. Cēla un augstsirdīga rīcība izsauc mūsu

simpātijas un baudu, cietsirdīga – riebumu, nicinājumu un sāpes. Tikums sagādā baudu līdzīgi skaistumam un citām izjūtām, bet netikums rada ciešanas. Caur šo izjūtu pieredzi un savdabīgo subjektīvo uztvērumu notiek tikumiski labā un tā pretstata izziņa, kuras rezultātā iegūstam to nošķirumu.

Nākamais Hjūma solis attiecas uz tikumu baudas nošķirumu no jebkuras citas baudas, tā nonākot pie subjektīvisma pastiprinājuma, proti, iesaistot personisko interesi un afektus (lepnums un pazemojums, mīlestība un naids). Baudu vai ciešanas izsauc tas, kas attiecas uz mums pašiem, nevis tas, kas uz mums neattiecas. Kā redzams, tikumu sfēra ir nepamatoti sašaurināta un līdz ar to krietni vienkāršota, īpaši "Traktāta" trešajā daļā. Taču empīrisms ļauj apgaismes garā izslēgt neskaidri un neizskaidrojami abstrakto, dievišķo, padarot tikumību, lai arī vienkāršotu, tomēr dabiski saprotamu, nedivdomīgu un skaidru. Nav uz pasaules nevienas tautas vai cilvēka, kam nepiemistu tikumiskās izjūtas, ar kuru palīdzību notiek rīcības vai rakstura atzīšana un pieņemšana vai novēršanās un nopēlums. Tikumu, tāpat netikumumu jušana ir tikpat dabiska un nepieciešama kā siltuma, aukstuma un citas sajūtas.

Vēl viens Hjūma nošķirums turpinās līdz mūsdienām, un tas attiecas uz ārējā un iekšējā diferenci. Iekšējie motīvi izpaužas ārējā rīcībā, kas uzlūkojama tikai par ārēju zīmi iekšējiem motīviem, kuriem atvēlēta izšķirošā loma tikuma vērtējumā. Motīvs piešķir rīcībai tikuma/netikuma raksturu, tāpēc tikai iekšējs tikumisks motīvs var izsaukt atbilstošu ārēju rīcību. Motīvs balstās uz universālām un dabiskām tikumiskām jūtām – tādas ir dabiska pieķeršanās vai cilvēkmīlestība, tāpēc tiek noraidīts pienākuma motīvs. Pārāk cēli motīvi neizraisa Hjūma uzticību, jo tiem nespēj sekot cilvēku vairākums, kura empīrisks vērojums palīdz veidot viņa teoriju. Savtīgi motīvi, personiska interese un patmīlība parasti cilvēka rīcību ietekmē stiprāk par cēliem un tāliem, ar sabiedrības interesi saistītiem motīviem un principiem. Skepticismam ir pakļauta kristīgā mīlestība pret cilvēci, neatrodot tai vietu cilvēka dabā.

Nespēdams visu tikumisko motīvu daudzveidību izskaidrot tikai ar dabiskiem, uz personisko interesi un afektiem balstītiem principiem, Hjūms pieļauj mākslīgus tikumus, kas iegūti ar līgumiem, audzināšanu un prāta apsvērumiem, pie kuriem pieskaitīts gan minētais pienākums, gan godīgums un taisnīgums. Mākslīgais pamatots ar cilvēku kā bezspēcīgu būtni, kura dīvainās daudzās vajadzības, neraugoties uz bezspēcību, tiek veiksmīgi apmierinātas tāpēc, ka pastāv

sabiedrības organizācija. Vairojas spēks, prasmes un drošība, pieaug vajadzības. Mākslīgie principi labo dabisko afektu nepilnības.

* * *

Hjūma pētnieki 20. gadsimtā akcentē viņa cēlonības izpratni. Hjūms šaubās par morāles faktu noteiktību, proti, par to, vai to cēloņi ir nosacīti. Kā uzskata A. Aiers darbā par Hjūmu (1, 92–93), Hjūms diez vai ir atzīstams par deterministu morāles izpratnē, jo viņš uzsver morālo jūtu nenoteiktību, kas apgrūtina stingras cēlonības līniju saskatīšanu – nav skaidri saredzama kopsakara starp raksturu un empīrisku jūtu izpausmēm, kā arī starp jūtu iedarbību uz rīcību. Motīvus un darbību, kā arī raksturu un rīcību drīzāk saista varbūtība, nevis skaidri paredzama noteiktība. Paša notikuma noteiktību gan Hjūms neapšaubā. Šaubām pakļauta iespēja skaidri noteikt dažādu cēloņu sadursmes un krustošanos, kuru rezultāts ir tā vai cita rīcība. Jūtu, izjūtu nejaušība un apslēptība ir viens no acīmredzamākajiem varbūtības pastiprinātājiem.

20. gadsimta analītiķu ideju sākotne meklējama Hjūma traktātos. Hjūma naturālisms, viņa radikālais empīrisms, īpaši – šaubas par cēlonību modinājušas no dogmatiskas snaudas Kantu un iedvesmojušas viņa transcendentālo filozofiju, kā arī praktiskā prāta refleksiju. Kādi ir šīs atmodas rezultāti?

1.2. I. KANTS: BRĪVĪBAS CĒLONĪBA UN PATOLOĢISKĀ ĪSTENĪBA

Morāles teoriju dažādībā arvien nošķiramas divas ievirzes. Viena no tām uzsver morālo autoritāti, kas ir ārpus cilvēka, un tie parasti ir dievišķie likumi vai tradicionālās normas. Otra tradīcija saistās ar cilvēka autonomu pašvadi.

Imanuela Kanta (*Immanuel Kant*, 1724–1804) morāles teoriju nepārprotami iedvesmojusi ikviena indivīda racionālas pašpārvaldības spēja, kā jau tas apgaismes domāšanai pieklājas. Teorētiski tas neapšaubāmi ir drošākais pamats, uz kura veidot ētikas teoriju, ko pierāda arī Kanta “Tikumu metafizikas pamatprincipi” (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785), “Praktiskā prāta kritika” (*Kritik der praktischen Vernunft*, 1788), “Tikumu metafizika” (*Die Metaphysik der Sitten*, 1797) un citi darbi. Atšķirībā no Hjūma Kantam apgaismota morālā persona rīkojas atbilstoši racionālam principam, un tas nozīmē – pati uzņemas pienākumu, kurš turklāt spēj atbilst un tam ir jāatbilst universālām interesēm.

Kanta ētika rakstīta visiem, kas ietilpst jēdzienā "cilvēce", tomēr šī ētika uzrunā nevis nenoteiktu veselumu, bet ikvienu veseluma daļu – atsevišķu indivīdu. Tā vēršas pie visiem un pie ikviena paša, iekļaujoties Eiropas liberālisma tradīcijā un to nostiprinot.

Universālas cilvēces jēdziens sastopams jau minētā skotu filozofa Hjūma darbos, kuros nošķirtas visai cilvēcei kopīgās jūtas – tās, kuras izsaka tādi epitēti attiecībā pret otru kā ļauns (*vicious*), pretīgs (*odious*) vai izvirtis (*depraved*), no tām izjūtām un valodas, kādā mēs izsakām tīkamu attieksmi pret otru, kuras pamatā likta mīlestība pret sevi jeb patmīlība (kad cilvēks otru sauc par savu ienaidnieku, sāncensi vai pretinieku, viņš runā patmīlības valodā). Hjūms norādījis arī uz privātas situācijas nepieciešamu nošķirumu no visiem kopīgās jeb universālās, kur visu jūtas (*sense*) sakrīt ar manām jūtām un attiecas ne tikai uz mani vienu pašu. Šīs jūtas Hjūms sauc par universālām jūtām. Kants pārraksta dabisko morālo jūtu valodu, kas piemīt ikvienam un visiem, vācu apgaismes racionālajā vārdnīcā: nevis jūtas, bet prāts piemīt ikvienam un visiem.

Lai nonāktu pie universāla racionālisma, ir jānorobežojas no visa, kas nepieļauj cilvēku uzrunāt **brīvības un autonomijas valodā**. Galvenais šķērslis ir cilvēka īstenība, kura vairākkārt nosaukta patoloģiskas īstenības vārdā: tajā neskan un samērā bieži nav sadzirdama pašiem sev dotu pavēļu saprātīgā balss. To vada dabiskas vajadzības, tieksmes un kaislības. Kāds, tikai ne Kants, vēlmju, tieksmju un dziņu spontanitāti atzīst par brīvību un priecājas par vēlmju nejaušām spēlēm. 18. gadsimtā vēlmju brīvība ir galvenais prāta spēka pielietojuma lauks, lai to apvaldītu un ierobežotu, cik vien cilvēks to spēj, un neatstātu to dabiskuma patvaļas ziņā.

Kants neatbrīvo cilvēku no ārējiem un iekšējiem apstākļiem, ko sauc par dabisko cēlonību, bet drīzāk no apziņas, ka no šīs cēlonības nav iespējams atbrīvoties. Viņš individuāli vēršas pie ikviena un visiem, paļaudamies uz atmodināmo universālā prāta balsi. Spēks meklējams un rodams sevī, nevis ārpusē, kur valda Dieva vai dabisko likumu nosacītība, kas dara cilvēku pārlietu atkarīgu no ārpus viņa pastāvošajiem nosacījumiem. Cilvēkam tiek atgādināts par viņa paša spēka rezervēm, kuru klātbūtnes efektam ticot, var droši klausīties vēlmju un laimes vilinājuma pievilcīgo sirēnu balsis, nešauboties, ka prāts pasargās no to varas tad, ja to vadīs universālais morālais likums sevī.

Viss ir, viss notiek ar cilvēku kā ar ikvienu būtņi, kura dzīvo telp-
laikā un ir atkarīga no tā likumībām. Pastāv pakļautība ekonomiskiem,

fiziskiem, telpas un laika nosacījumiem, vēlmju un vajadzību varai, stingrai cēlonībai, kurā valda nosacītības nepielūdzamā kārtība: ja ir nosacījumi A, tad nepieciešami tiem sekos B, nevis C, D un citas iespējas. Tā tas ir ar fizikas likumiem, kuru atklāšana iedvesmojusi ne vienu vien filozofu pārskatīt pasaules kārtību. Cilvēks ir iekļauts dabas cēlonībā un pakļauts tās nosacījumiem. Viņš ir atkarīga būtne un var tāda palikt, ja viņu nav aplaimojis prāta un pienākuma universālais likums un brīvības cēlonība. Brīvība pastāv racionālā un universālā gara spēkā, kas vienīgais ļauj atrauties no dabiskās cēlonības patoloģiskā pievilksanas spēka.

Kanta ētika ir tik smalks domas pinums, ka viss tajā saausts tā, ka, vienu ideju izceļot vairāk, var pazust kādas citas krāsas nianse, un līdz ar to tad viss domas audums zaudē savu saskaņīgo vienreizību. Lai tas saglabātos, nākas norādīt uz vienu no nozīmīgākajām idejām, proti, norādi uz diviem **cēlonības** veidiem. Pretstatā teleoloģiskai ievirzei ar tās orientāciju uz augstāko labumu Kanta teorijas pamatā galvenokārt ir cēlonības attiecības. Cēlonības izpratne apgaismībā norāda uz procesualitāti un notikumu, jo notikums izraisa sekas – ietekmes un pārmaiņas. Tāpēc ir divas cēlonības: viena ir tā, kura ir iesaistīta nosacītības un nepieciešamības ķēdē – brīvībai tajā ir iluzors raksturs. Otra – brīvības cēlonība (*Kausalität aus Freiheit*) iespējama kā nepieciešamības ķēdes pārrāvums, kā spontanitāte, kā jauna sākuma iespējamība.

Morāle ir radišana. Dabas cēlonība tādējādi netiek atmesta, bet tikai papildināta ar brīvības cēlonību, kuru raksturo spontanitāte, spēja sākt jaunu notikumu rindu, pēkšņums un radošums. Šāda cēlonība nepiemīt nedz dabai, nedz arī cilvēkam kā tās daļai. Tā piemīt tīrā praktiskā prāta vadītai patībai. Cilvēks ir vienīgā būtne, kas pakļauta divām atšķirīgām cēlonībām, no tā izriet, ka viņam piemīt spēja izvēlēties rīcības motīvus.

Cēlonība pastāv ne tikai parādību jeb fenomenālajā, bet arī noumenālajā ideju pasaulē, kas ir viņpus laika un telpas attiecībām. Tajā valda brīvie, bezgala brīvie prāta likumi. Hjūms, kura ētiskie priekšstati, kā jau norādīts, modinājuši Kanta interesi, atzīst, ka rīcību izraisa mūsu jūtas un vēlmes. Kants domā, ka pastāv ne tikai dabiskas, bet arī inteligiblas vēlmes, un tās ir brīvi nosacītas jeb pakļautas brīvības cēlonībai – spējai sākt jaunu notikumu rindu, pārtraucot dabisko, stingri noteikto cēlonību.

Brīvības cēlonības likums (*Das Gesetz der Kausalität aus Freiheit*) pamatojas uz tīrā prāta vadību – viņpus esošā un empīriskās tagadnības

patoloģijas robežām. Brīvības cēlonība sakņojas tīrā praktiskā prātā, uz kura pamatiem būvēts tikumiskais domāšanas veids, ko nevirza nekas cits kā vien stingrais, dievišķais, racionālais kategoriskais pamatprincips, kas "nenovēršami veido sākumu" (54, 45), bet kuram nav citu nosacījumu, kā vien brīvība. No šī sākuma, no faustiskās pašvirzes kustības, kura iestrādāta kategoriskajā pienākuma likumā, ir atkarīga cilvēces nākotne.

Te varētu saskatīt zināmu pragmatismu, taču prāta spēju atzīšana ietver brīvību, kas tiek atzīta par vienīgo morālā likuma nosacījumu. Divi pārējie postulāti – Dieva un nemirstības ideja – attiecināti nevis uz morālo likumu, bet uz tīrā prāta praktisku lietojumu. Brīvība kā cēlonība ir viens no Kanta apvērsuma būtiskākajiem raksturotājiem, lai atbildētu uz jautājumu: kas nosaka gribu un tās motīvus? Kamēr cilvēks ir iesaistīts cēloņseku virknēs un pakļauts ārējo likumu saistībām, viņš nevar būt aprīnojams kā cildens un varens radītājs. Dabiskā cēlonība sasaista stingrā vēlmju atkarībā, un cilvēks rīkojas tā, kā daba un patoloģiskā īstenība pieprasa. Par patoloģiju tā atzīstama tieši nepieciešamības un atkarības dēļ. Cilvēks pats nespēj sevi atbrīvot, kamēr dzīvo tikai pieredzes, fenomenālu, heteronomu dzīvi. Jānāk teorētiskai atbrīvošanai, lai iedvesmotu praktisku gribu būt nesalīdzināmi brīvākai, pat pilnīgi brīvai Kanta stilā.

Kāpēc Kants nevar iztikt ar brīvi virzītas gribas spēku? Kāpēc vajadzīga **brīvības cēlonība**, kas izsauc acīmredzamu pretrunu, kura izteikta brīvības un nepieciešamības antinomijā? Cēlonībā taču izpaužas likumsakarīga stāvokļu secība, kura norāda uz stingru nepieciešamību un sekām.

Brīvības cēlonībā nepieciešamība vienlaikus pastāv un nepastāv. Brīvības kauzalitāte nepaliek bez sekām, taču tās neizriet no iepriekšējā stāvokļa, bet ir dabiskās nepieciešamības pārrāvuma rezultāts, kas to radikāli nošķir no esošā, dabiskā stāvokļa patoloģijas. Būtiska ir cilvēka rīcības virziena maiņa un tās sekas, kuras neatkārtoto esošo, bet rada jaunus notikumus un stāvokļus, ko vēsture vēl nav pieredzējusi, kā tas ir ar Kanta iecerēto tūkstoš gadu miera valsti. Apgaismē piedāvā jaunu spēka izpausmi – universālu prātu, un tieši tas ļauj pieteikt un uz tā būvēt jaunu cēlonības veidu – minēto brīvības cēlonību, kura tiek atzīta par vienīgo drošo dabiskās cēlonības patoloģijas pārvarējuma nosacījumu. Prātam, intelektam Kanta ētikā ir piešķirta dievišķa vara pār miesiskām un telplaiciskām vēlmēm. Pastāv noumenālā inteligiblā pasaule, kura rada likumus pati savai gribai, un tās varenums pamato ticību brīvai izvēlei kopā ar racionāli

cildenu jauna likuma pamatojumu. Ar brīvības cēlonību Kants paplašina tīrā prāta spējas, no neauglīgiem sholastikas priekšmetiem tās pavēršams tīra praktiskā prāta vadītas gribas virzienā. (54, 44).

Brīvības cēlonība nerodas pati no sevis, bet ir pastāvīgas pašpārvarēšanas process, ko Kants necenšas atvieglot un atalgot. Vienīgais atalgojums par grūto un cildeno pašradīšanu ir gandarījums par tās rezultātu – autonomu, uz cieņu un pašcieņu balstītu izvēli un, kas ir viens un tas pats, – morālu cilvēkbūtni. Bez grūtā sevis radīšanas darba nav gandarījuma un prieka. Jo vairāk dabiskās pretestības, jo lielāka pašpiespiešana, jo lielāks gandarījums un prieks.

Līdzīgi Spinozas radītajai dabai (*natura naturata*), Kanta ētika veido cilvēku, kurš pats spēj sevi noteikt un radīt – citādu, nekā viņu veidojusi daba. Zināmā mērā racionālā pienākuma ētika līdzinās kristietības shēmai ar ticības stipro pili, tikai bez dievišķi pārpusaulīgās transcendences; tās vietu ieņem racionālas subjektivitātes cildenā imanence.

Kad šāda, divējādām pasaulēm – heteronomai un autonomai – un divējādām cēlonībām – dabiski nepieciešamai un brīvai – pakļauta cilvēkbūtne teorētiski ir izveidota, atliek tikai formulēt likumu, kas vada autonomi un tīrā praktiskā prāta piepūlē izvēlētu mērķu pasauli. Top Kanta **kategoriskais imperatīvs**: “Rīkojies tā, lai tavas gribas maksima vienmēr vienlaikus varētu noderēt par vispārēju likumdošanas principu” (“*Handle so, das die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne*”) (53, 36). Dieva un tradīciju morālo autoritāti aizstāj universāla, apriora un racionāla motivācijas formula, kuru nostiprina brīvības, Dieva un nemirstības transcendentie postulāti, lai pēc iespējas pastiprinātu to morālās autoritātes formu, kāda kādreiz piemītusi Dieva autoritātes balstītai morālei.

Prāta lietojuma paplašinājums 18. gadsimta domāšanas paradigmā pieprasa jaunu likumu, kas ietekmē un maina gribas virzienu. Kategoriskais imperatīvs jeb morālais likums ikvienam pavēl rīkoties tā, lai gribas maksima būtu universāla – t. i., noderētu par likumu vienmēr un visur. Tieši “vienmēr” un tieši “visur”, kas kategoriski pavēl gribēt nevis to, ko pieprasa ikviena dabiskās vēlmes, bet to, kas cilvēku dara pašapmierinājuma un laimes cienīgu.

Empīriskajā fenomenālajā pasaulē vispārējība nav iespējama sakarā ar vēlmju dažādību, tāpēc likumi, kuri ietver vispārējumu, rodas apriorā prāta radošas sintēzes spējā. 18. gadsimta filozofi savā domas ainā balstās uz universālu likumu struktūrām, tic to atklāšanas spēkam un, ticības iedvesmoti, ka tas izdarāms, iespējams, atklāj šos

likumus vairāk nekā citos gadsimtos. Ticībai dabas likumiem seko domāšana par likumiem cilvēku attiecībās – valsts un sabiedrības dzīvē. Minētajai domāšanas tradīcijai raksturīga vispārēju likumu strukturējoša noteiktība un skaidrība. Likumi ne vienmēr ir zināmi, taču tie pastāv, uz tiem balstās pasaules un cilvēka dzīves kārtība. Līdzīgi dabai, arī cilvēks ir pakļauts likumiem, taču, kā jau minēts, viņu vada divējādi noteikumi: dabas stingro empīrisko kauzalitāti papildina universālais **kategoriskais brīvības likums**. Tas palīdz lemt viņpus dabas spēlēm ar cilvēku un iziet viņpus dabas nosacītās nepieciešamības.

Tā tiek izmantota ētika jeb tīrā praktiskā prāta iespējas, lai ar to starpniecību būvētu varenu un cildenu cilvēci caur ikviena cilvēka paša brīvi vadītu pašpārveidi atbilstoši apriorajam tīrā prāta likumam.

Kanta morālais likums radikāli atšķiras no ikvienas līdzšinējās teorijas. Vispirms jau ar to, ka noteiktu normu vietā tiek piedāvāta tikai formula jeb shēma. Par radikāla apvērsuma izpausmi uzskatāma arī jaunā individuālas **autonomijas** un brīvības pakāpe, bez kuras minētā darbības formula nav īstenojama. Ne velti “Praktiskā prāta kritiku” caurauž nepārtraukts brīvības atgādinājums, jo bez brīvības nav domājama autonoma un racionāla morālā lemšana, ko pieprasa kategoriskā imperatīva shēma. Turklāt pastāv divi brīvības veidi – negatīvā un pozitīvā brīvība: pirmā ir neatkarība “no katras likuma matērijas”, “turpretim šī tīrā un kā tāda praktiskā prāta *paša likumdošana* (*eigene Gesetzgebung*) ir brīvība *pozitīvā* izpratnē” (54, 62).

Morālais likums kopj mērķu pasauli, ko Kants pamato “Praktiskā prāta kritikā”, tā paplašinot cilvēka tīrā prāta spējas, kas izziņas sfērā ir reālistiski sašaurinātas, jo nākas rēķināties ar sapratnes priekšstatu gūzmu, kas nāk no lietu pasaules. Fenomenālajā lietu pasaulē nav iespējama brīvība, kas aizrautu un ļautu atbrīvot radošo garu. Tas, kas sašaurinājumu izsaka, ietverts prāta maldos un aizklīšanā “pāri savām robežām” – nesasniedzamu priekšmetu vai savstarpēji pretrunīgu jēdzienu domāšanā.

Likumam jābūt universālam un svētam, ko Kants uzsver un pierāda vēl un vēl, liekot lietā valodas daiļrunību un poētiskumu, lai, līdzīgi vinjetēm, pušķotu sava pašformulētā likuma skaistumu un cildenumu. Mērķu sfēra, kura no misticisma un teoloģijas pārcelta uz racionālu jābūtību, tādējādi ir pasargāta no pragmatiska lietīškuma, morālas aritmētikas aprēķina, prakticisma un ikdienišķas šaurības vispār. Tā it kā piezemējas, bet tomēr paliek transcendentā, jo ienāk nevis no empīrijas, bet no prāta spējas radīt jaunu notikumu ķēdi, jaunu sevi pašu, jaunu cilvēci un galu galā arī, iespējams, tūkstoš gadu miera

valsti. Racionālo principu pavada īpašas **prāta jūtas** – pienākums, cildenums, cieņa, kas noder par stimulu saiknei starp likumu un gribas motīvu.

Par nepietiekamu tālumu no empīriskās īstenības kritiku saņem visa iepriekšējā ētikas vēsture. Norobežošanās no tās ir absolūta – gan no laimes un baudas ētikas, gan labā un ļaunā kā seku ētikas teorijām, gan arī no augstākā labuma meklējumiem laimē un baudā, gan no misticisma, lai paļautos tikai uz prāta apriori formulēto likumu, kuram jālemj un jāvada saprātīga pienākuma dzīve.

Kāds jautās – vai tā ir **dzīve**, kurā visas dabiskās vēlmes – pēc labuma, ērtībām, laimes utt. apspiestas un pārmāktas? Vai pietiek ar pilngadību – drosmi patstāvīgi izmantot prātu – bez bērnības naivuma un jaunības estētiskuma, kas izteikta, piemēram, Kirkegora pavedēja nereflektētajā azartā? Kāds jautās – vai tā ir brīvība, kurā cilvēks pakļauts autonomi izvēlēta likuma varai? Vai tā ir radīšana vai nomākšana? Pretī skan vienīgi samērā vājš pretjautājums: bet vai tā ir dzīve, ja tajā nav saprātīgu normu un vispārēju morāles principu? Ja nav rīcības un dzīves pārvaldības stimulu? Ja nav prieka, kas gūstams tikai un vienīgi pašatteikšanās smagumā? Ja nav prāta jūtu un to pretostatījuma kaislību un iekāres spontānajai nejaušībai?

Parastā apgaismes domāšanas tematika šodien izraisa ne tikai apbrīnu par domāšanas vērienību, bet zināmā mērā rada arī ilūzijas iespaidu. Iluzoro raksturu novērš ticība līdzekļiem – prāta spējām, kuras ir divējādas: no vienas puses, tīrā praktiskā prāta lietojums, lai radītu mērķu un jābūtības pasauli, no otras puses, lai iedarbotos uz gribas maksimu un iesāktu jaunu notikumu rindu ar jābūtības un pienākuma likuma vadītu brīvas izvēles pavērsieni.

Kanta cilvēks tādējādi nav atstāts bez **līdzekļu** piedāvājuma. Labi izstrādātas ētiskās teorijas vienmēr piedāvā tehnē – tehnoloģiju, kā panākt citādību sevī un attiecībās. Tā tas ir ar stoiķu askēzi, kiniķu brīvības izvēli, Epikūra ataraksiju, Aristoteļa autarķiju vai Kristus ticības tehniku. Kants meklē tehnē pamatu cilvēka prāta spēju daudzveidībā: tīrais prāts un praktiskais, spriestspējas prāts papildina viens otru, šķērsojas un norit paralēli. Heteronomā cēlonība nozīmē stingru nosacītību un atkarību no iedibinātā un esošā, turpretī brīvības cēlonība rada iespēju pārtraukt esošo norišu nosacītību, pārraut heteronomiju, sekot likumam, kas paša brīvi radīts un īstenots pienākuma un cieņas pilnā rīcībā attieksmē pret autonomo noumenālās, ne pieredzes pasaules likumu. Turklāt **pienākums un universālums** pastiprina autonomijas un brīvības likuma rigorozitāti, lai atpakaļceļa iespēju un šaubu būtu mazāk.

Ar morāles starpniecību īstenību var radīt un pārradīt. Nevis no *ex nihilo*, bet no prāta būvētām idejām un likumiem, kas īstenībā nav nemaz tik tālu no līdzības ar dievišķo *ex nihilo* radīšanas brīnumu. Apzināta izvaire no morāles atkarības iedrošina radikāli maināmai īstenībai, citādībai un palielina racionālās autonomijas autoritāti. Imperatīvam jāiedvesmo, lai pārskatītu tradīcijas un ticības lietas.

Kanta ētika neiet pāri motīvu sliekšnim, un tas pamato viņa racionālo universālismu. Morālā likuma spēks darbina "gribas maksimu" jeb, izsakoties mūsdienu valodā, motivāciju, tātad paliek apziņas (prāta) robežās: īstenība un darbības rezultāti daudz mazāk ir atkarīgi no cilvēka, kurš tiek iesaistīts cēloņu–seku ķēdē un nevar nejust atkarību no tās. Viņpus morālā dzinēja paliek bīstami staignā vajadzību, vēlmju, dziņu, tieksmju patoloģija, kura, līdzīgi kā grēks kristietībā, traumētu gribas racionālo un brīvo lemšanu.

Ne vienreiz vien 20. gadsimta ētikā, kurā brīvība galvenokārt saprasta kā izvēle plurālisma situācijās, norādīts uz to, ka kategoriskais likums atbilst metafizikas tradīcijai, kura **daudzveidību pakļauj vienībai**. Daudzveidīgās mērķu pasaules koncentrējums vienā motivācijas likumā it kā pakļauj un iznīcina iespējamās rīcības brīvību. Taču nedrīkst aizmirst, ka kategoriskais imperatīvs atzīstams tikai par formulu, ar kuras palīdzību risināt bezgala daudzus atšķirīgus situatīvus un kontekstuālus uzdevumus. Formula neizslēdz daudzveidību. Uz to norāda arī Jirgens Hābermāss: "Metafiziskā vienības prioritāte pār daudzveidību un kontekstuālā daudzveidības prioritāte pār vienību ir noslēpumainas sabiedrotās. Mana refleksija norāda uz tēzi, ka saprāta (*reason*) vienība ir pieņemama, tikai un vienīgi pastāvot balsu daudzveidībai, proti, kā iespēja principā pāriet no vienas valodas citā; lai cik netverama būtu šī pāreja, tomēr tā ir prātam aptverama. Šī savstarpējās saprašanās iespējamība, kas ir garantējama vienīgi procedūras ceļā un ir saprotama vienīgi savstarpējās pārejās, veido pamatu pastāvošajai dažādībai, kurā noris sadursmes vai pat nespēja saprast otru." (42, 116–117)

Visā ētikas vēsturē arvien ticis meklēts kāds jābūtības atbalsts, lai pilnveidotu cilvēka izvēli. Kants to neatklāj no jauna. Viņš to tikai izsaka ciādi un maksimizē. Pirmoreiz domas vēsturē tik spilgti izceltas ikviena cilvēka paša spējas un spēks būt **saprātīgi brīvam**, veidot sevi, lai caur individuālo brīvību nonāktu pie uzlabotas cilvēces, kas ir Herdera, Hēgeļa un Kanta, arī franču apgaismotāju mērķis. Neapmierina ne laimes, ne baudas, ne lielākā labuma, ne sociālo jūtu (Šāftsberijs, Hačesons) teorijas, kurās pārāk maz iedvesmojuma jābūtībai, kuras uzdevums ir virzīt gribu. Turklāt šīs teorijas kavējas

tikai pie cilvēka individuālās pārveides un vairāk atgādina grieķu askēzi, nevis apgaismes vareno cilvēces un vēstures virziena maiņu. Platona romantiskais ideāls, kurš varētu līdzināties Kanta un apgaismības domāšanas dižajiem mērogiem, pieminēts reti. Vai tajā par maz izmantots prāta dzinējspēks? Vai tajā pamaz tehnē ticamības? Savukārt Aristotelis ar akrātiskas rīcības reālismu par maz maksimizē cilvēka iespējas būvēt sevi un gūt no šīs jaunbūves, kura neprasa īpašus kapitālieguldījumus, gandarījumu. Kants tiktāl maksimizē cilvēka pašradīšanas spēku, ka tas vienlaikus, citā laikmetā un situācijā, protams, spēj iekustināt citādei, humānākai eksistencei ne tikai individu, bet visu cilvēci kopumā. Tā var iedrošināties domāt tikai apgaismes cilvēks – līdzīgi Gētem, Monteskjē, franču enciklopēdistiem. Līdzīgi Kantam. Iedrošināties radīt tik lielus projektus, kas skar visu cilvēci, turklāt veidu, kā tos piepildīt, rast ikviena indivīda brīvā pašpārveidē saskaņā ar morālo likumu, kas mūsdienu attieksmei šķiet iluzori patētisks vai pat utopiski vecmodīgs. 18. gadsimta lielās un darbīgās idejas nodotas praktiskam lietojumam, lai mainītu īstenību, nevis lai paliktu romantiskas metafizikas jūsmā vai aristokrātiskā idejas vērojumā.

Dievišķās transcendences pieredze kādreiz vēsturē izraisījusi līdzīgu iedrošināšanos, kuras pamatā likts cits dzinējspēks – ticība dievišķajam atbalstam. Taču cilvēks ar savu grēcīgo dabu nav atstāts viens pats; viņam palīgā sūtīta pasakaina vara – absolūta un autoritatīva. Kanta cilvēks atstāts pats savā ziņā, lai ar savām daudzpusīgajām prāta spējām bez dievišķās transcendences sasniegtu maksimālu morālu brīvību. Pārcilvēciskais saglabāts, lai ar Dieva postulāta starpniecību teorētiski stiprinātu morālā likuma autoritāti: kā nekā 18. gadsimts vēl negrib/nespēj būt pilnīgi brīvs no to vispārīgo priekšstatu varas, kuri tik ilgi vadījuši cilvēci transcendences virzienā.

Lai idejas padarītu par patiesiem dzinējspēkiem un lai sociālais projekts iedvesmotu virzību pretī pilnīgākam stāvoklim, ar piezēmētu un parastu argumentāciju vien ir par maz. Vajadzīgs varens prāts, lai ideju pilis būvētu, un ne mazāks prāts, lai tās ļautu apdzīvot citiem. Prāts, kas iedrošinātos uzrunāt cilvēci, piederēdams tikai cilvēkam, nevis Mozum vai Kristum – šiem Dieva sūtītiem izredzētajiem kādas tautas vai cilvēces glābšanai.

Kanta morāles stiprā pils balstās uz cilvēka prāta spēju, kura teorētiski veidota ar dievišķas atribūtiskas līdzekļiem, taču tikai tādēļ, lai iedarbinātājspēks maksimizētos un tā autoritāte vairotos: viņa laika cilvēkam autoritāte nozīmēja ko vairāk nekā divus gadsimtus

vēlāk universālistam Jirgenam Hābermāsam vai franču postmetafiziķiem – Mišelam Fuko, Žilam Delēzam un citiem.

Universālisms – normas attiecinājums uz ikvienu cilvēku, neraukoties uz dzimumu, vecumu, nācijas piederību, ir tas domas priekšmets, kuru gan tieši, gan netieši ārda 20. gadsimta ētika. Otrais uzbrukuma priekšmets ir racionālisms, kas pamato universālismu. Prāta un loģikas valodu saprot un vienādi lieto ikviens cilvēces pārstāvis. Tajā izteikta Kanta ētikas sistēma, kas izrādās nepārtulkojama 20. gadsimta plurālisma valodā.

Ar Kantu rēķinās 20. gadsimta ētika un rēķināsies arī 21. gadsimta ētika. Bez Kanta nevar un nevarēs iztikt pat tad, ja ļoti gribēs viņam nepiekrīst. Viņš iedibinājis savus principus un pamatojis tos tik nopietni, ka tie ir cienīgs pretinieks pat pilnīgi pretēju uzskatu situācijā. Kad ir tādi domu partneri kā Kants, inteligiblās brīvības pasaulē var tikai labi justies – neatkarīgi no tā, vai to sajūsmā atbalsta, kas 20. gadsimtā šķiet ne visai iespējams, vai – biežāk – velta tai kritiku. Kanta uzskati ir kontekstuālā radikālisma (Liotārs) cienīgs priekšmets. Viņa universālisms ļauj Jirgenam Hābermāsam būvēt diskursīvo realitāti. Kantu var neatzīt, bet nevar iztikt bez viņa valodā pārvērstās morāles un tās filozofiskā pamatojuma.

Gan Kanta universālisms, gan kategoriskā racionalitāte, gan cerības uz prāta vai prāta jūtu lomlu cilvēka atbrīvotībā no savas nepilnības, gan pienākuma jēdziens svītrots no 20. gadsimta ētikas vārdnīcas, lai tuvinātu morāli cilvēka reālajām iespējām, kuras izprastas vai nu marksisma ekonomisko vajadzību, vai psihoanalīzes neapziņāto dziņu kontekstā. Prāta regulatīvo sistēmu vara tiek aizstāta ar spēju sevi brīvi radīt, nepakļaujoties prāta normām vai, labākajā gadījumā – kā Hābermāsam – vienojoties par normu, nevis paļaujoties uz tās dievišķo vai filozofa formulēto autoritāti. Brīvība paplašinās, bet ne vairs racionāla pienākuma likuma vadīta. Vai velti sasniegta labklājības, patēriņa un baudas dzīve, ja no tās būtu jāatsakās tieši tad, kad atbrīvošanās no ierobežojošo normu varas tik strauji guvusi panākumus un kad baudu iespējas daudziem tik neiedomājami paplašinājušās.

1.3. G. V. F. HĒGELIS UN RELATIVIZĀCIJAS SĀKUMS

Georgs Vilhelms Frīdrihs Hēgelis (*Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, 1770–1831) gan tieši, gan netieši ir viens no starpniekiem starp Kanta tīro praktisko prātu un 20. gadsimta praktisko filozofiju. Tieši viņa ietekme jūtama franču eksistenciālismā un poststrukturālismā –

šo ietekmi sekmējušas Aleksandra Koževa (*Kožève*) lekcijas Parīzē (1933–1939). Netieši Hēgeļa ietekme aizsniedz nākamo gadsimtu galvenokārt ar Kārļa Marksa un Sērena Kirkegora kritisko starpniecību.

20. gadsimta kontekstā par nozīmīgāko ir uzskatāms, pirmkārt, Hēgeļa morālās īstenības jēdziens un, otrkārt, skatījuma vēsturiskums. Abi uzskati atvirza perifērijā absolūtās un universālās jēgtības stāstu, vienlaikus tomēr saglabājot vairākas tā izpausmes. Morāles īstenība un tās vēsturiskums tādējādi liecina par zināmu relativismu, kas turpinās Kirkegora un Ničes uzskatos un kļūst par aksiomātisku priekšstatu 20. gadsimtā. Turklāt abi principi jeb pieejas ir savstarpēji saistītas: bez mainīgās tikumu (morāles īstenības) vēstures nebūtu iespējams to dialektiskais maiņas un dinamisma (vēsturiskuma) pamatojums.

Mūsdienu Latvijas filozofija parasti nemēdz Hēgeļa vārdu saistīt ar ētikas teoriju. Iespējams, tas skaidrojams ar marksistisko pusgadsimtu, kurā dominē t. s. gnozeoloģijas un vēstures filozofijas problemātika. Morāles filozofija nav minēta vispār vai arī ir pakļauta Hēgeļa domāšanas triādēm – tam, ko sauc par domāšanas sistēmu, kurā galvenā vieta pieder izziņai: “Pēc Hēgeļa domām, nepastāv principiāla atšķirība starp izzinošo, tīro prātu un praktisko prātu. Citiem vārdiem runājot, tas nozīmē, ka Hēgelis saplūdinā izziņu ar morāli. Tātad izziņnātājam ir jābūt ne tikai drošticamam un vispārīgam, bet arī patiesam, labam un īstenam.” (60, 318)

Patiešām, vācu filozofam nav atsevišķa morāles pētījuma, kur jau tā virsrakstā skaidri tiktu norādīta interese par ētikas jautājumiem. Izņēmums ir vienīgi agrīnais darbs “Tikumības sistēma” (1802–1803), kurā likti pamati nākamajai tiesību filozofijai. Taču viņa sacerējumos morāles tematika ir pastāvīga, un būtu netaisni to ieplūdināt izziņas filozofijā vai pakļaut tai. Hēgeļa ētika iepazīstama gan “Gara fenomenoloģijā” (“*Phänomenologie des Geistes*”, 1807), gan “Filozofisko zinātņu enciklopēdijas” (“*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*”, 1817) trešajā daļā ar nosaukumu “Gara filozofija” (“*Philosophie des Geistes*”, 1817), gan “Tiesību filozofijā” (“*Grundlinien der Philosophie des Rechts*”, 1821), kuru var uzskatīt par ētisko uzskatu kopsavilkumu, un citos darbos. Turklāt jāpiebilst, ka gan “Filozofisko zinātņu enciklopēdija”, gan “Tiesību filozofija” tapušas kā mācību līdzekļi studentiem (sk. Hēgeļa “Tiesību filozofijas” priekšvārdu, 44, 3), kas tādējādi tiecas mainīt tradicionālo spekulatīva pierādījuma stilu, lai izvestu filozofiju no “tā apkaunojošā pagrimuma stāvokļa, kurā tā mūslaikos atrodas” (44, 4).

Kas attiecas uz "saplūdināšanu", vācu filozofa dialektikā viss skatīts kopsaistē un pārejās. Dīvaini, ja tas neattiektos uz morāles un izziņas kopsakaru. Tas, ka viss – kā atzīst daudzi vācu filozofa skaidrotāji – iekļauts idejā, neļauj ideju identificēt ar izziņu, jo ideja vienlaikus ietver gan īstenību, gan tās domāšanu. Tas attiecināms arī uz morāles izziņu.

Morāle ir viena no gara brīvas un bezgalīgas tapšanas liecībām. Gars (*Geist*) tā vēsturiskajā pašattīstībā, par kuras virzību liecina brīvības pieaugums, īstenojas, vienlaikus pārvarot savu ierobežoto esamību. Hēgelis paplašina morāles izpratni, par ko liecina viņa triāde – ētika, morāle, tikumība, kas izmantota arī mūsdienu latviešu ētikā (A. Milts u. c.). Morāli veido ne vien normatīva jēbūtība, kura, kā vairākkārt uzsvērts, atzīta par abstraktu vispārējības formu, bet arī tikumība – jēbūtības īstenojums ģimenē, pilsoniskajā sabiedrībā un valstī. Par apziņu – mērķu, motīvu un nodomu pasauli – ne mazāk svarīgs ir konkrēti empīriskais rīcības akts, ar kura starpniecību norit morāles īstenojums. Darbība ir starpnieks starp jēbūtību un tās īstenību. Minētais secinājums ļauj Hēgeli tuvināt Aristotelim, bet vienlaikus atzīt viņu par jaunas tradīcijas iedibinātāju jauno laiku ētikā. Morāle nav atzīstama tikai par tīra praktiska prāta sfēru, ne arī individuālu dzīves mākslu vien. Tā ir saprātīgās īstenības daļa un atrodas mijdarbībā ar citām parādībām. Šo ideju tālāk attīsta marksisms, gan sašaurinot apstākļu spektru un koncentrējot uzmanību galvenokārt uz ekonomiskajām jeb bāzes attiecībām.

Akcentu netiek likts uz motīvu brīvību vien kā Kanta ētikā, bet arī uz īstenību. Netiek noliegts, ka rīcība ir subjekta ziņā, taču daudz kas ir atkarīgs pirmām kārtām no tā, ko subjekts apzinās – neaizmirsīsim triādi, kuru iziet apziņas attīstība: apziņa kā tāda, pašapziņa un saprāts. Kaut arī subjektīvā gara pakāpē labais atzīstams par absolūtu mērķi un par subjekta pienākumu, tam, pirmkārt, ir jātiek saprastam, otrkārt, padarītam par savu nodomu un, treškārt, īstēnotam konkrētā rīcībā. Rīcība savukārt ietekmē citus cilvēkus, notikumus, likteņus. Tā noved pie daudzpusīgiem sakariem un jaunām ietekmēm, kuras vairs nav paša subjekta ziņā. Tādējādi ne tikai apzināšanās, bet objektīvā gara iemiesojums, proti, attiecības, saikne, mijdarbība un mijiedarbība, otrkārt, nosaka to, ka sekas bieži atšķiras no motīva.

Motīvu loma netiek noliegta, taču tā tiek papildināta ar sekām un, kā tas Hēgeļa domāšanai ir raksturīgi, atcelta sekās, vienlaikus saglabājot motīvu lomu un padarot to par saprātīgās īstenības daļu. Morāles īstenība – rīcība un apstākļi – ļauj Hēgeļa ētiku atzīt vienlaikus

gan par motīvu, gan par seku ētiku atšķirībā no Kanta motīvu ētikas. Ne jau tikai nodomi un motīvi, bet tieši reāla rīcība visvairāk ietekmē citus cilvēkus un viņu likteņus, kā tas ir atbilstības un mājas dedzināšanas gadījumā – no tā cieš arī citu, nevainīgu cilvēku īpašums, kā norādīts “Vēstures filozofijas” ievadā.

Morāle tādējādi paplašinās, un tās sarežģītība pieaug, kad tā no jāvītības pārvēršas par saprātīgu un īstenu **procesu**. Tajā saskatāmas neskaitāmas pretrunas, kad tā pastāv nevis kā abstrakta jāvītība jeb kā absolūts labais sevī, bet kā īstens, pretrunīgs individuālās un sociālās dzīves process. Veidojas kolīzijas starp dažādām labā izpausmēm.

Kā jau tas dialektiskajai domāšanai pieklājas, Hēgelis neatsakās no absolūtā labā un nepretstata to subjekta brīvās gribas noteiksmēm vai rīcībai, bet to paplašina, atdzīvina un, iesaistot kustībā, padziļina. Te saskatāma Hēgeļa opozīcija Kantam, kurš tic universāla prāta radītā morālā likuma spēkam un norobežojas no īstenības ietekmēm. Minētā norobežošanās izraisījusi vistiešākos Hēgeļa iebildumus: var jau skaisti runāt par pienākumu, taču ar laiku tas apnīk. Absolūtais nav iespējams citādi kā iesaistījumā un mijdarbībā ar vēsturisku vidi, darot to saprātīgāku un tikumiskāku. Līdzīgi filozofijai, arī tikumībai jānonāk tuvākā saskarsmē ar īstenību, lai tā kļūtu par “ietiekšanos saprātīgajā” (44, 14), atveidojot un mainot tikumiskās īstenības dabu. Morāle tādējādi tiek izprasta triādiskā, nevis duālu bināru opozīciju domāšanā. Arī tas norāda uz citu sarežģītības un dinamisma pakāpi.

Mērķu jeb jāvītības pasaule veido “absolūtu esamību, kuras tomēr tajā pašā laikā vēl nav” (43, 493). Noliegums vienmēr satur kādu apliecinājumu, tāpēc runa ir par atcēlumu kā nolieguma procesa daļu vai izpausmi. Atcēlums, kas var notikt vienīgi darbībā, nozīmē gan noliegumu, gan saglabāšanu vienlaikus. Hēgeļa nolieguma un nesamības tematika guvusi turpinājumu Sartra uzskatos.

Brīvība. Ikvienas morāles filozofijas daļa ir brīvības refleksija. Arī Hēgelim brīvība ir viena no būtiskākajām cilvēka un viņa tikumības pazīmēm. Brīvība ir process, tāpat kā viss, kas ir īstens un saprātīgs, un tas izteikts bezgalīgās niansēs. Tas, kas Hēgeli atšķir no citiem brīvības teorētiķiem, ir minētā izpausmju daudzveidība, pārejas, kā arī vēsturiskais skatījums. Katrā sabiedrībā un laikmetā brīvībai ir citas substanciālās izpausmes.

Skaidrs, ka brīvība saistāma ar cilvēka gara dzīvi, un tikai tur tā var būt bezgalīga: cilvēks var būt atkarīgs, taču tas viņam neliedz būt lepnam un apzināties savu brīvību. Kantam cilvēka cieņu nosaka spēja pildīt morālo pienākumu. Hēgelim pašapzinīga gara brīvība ir tas, kas ļauj pieprasīt cieņu pret sevi kā pret brīvu esamību sev.

Līdzīgi kā Paskālam, kuru Hēgelis mēdz citēt, arī Hēgelim cilvēks ir vājš un pārejošs, taču tieši brīvība, kas gara telpā ir neierobežota un bezgalīga, ir tas, kas izsaka cilvēka dižumu, izraisa apbrīnu un lepnumu un vienlaikus pieprasa un pieļauj cilvēka cieņu. Hēgelim, līdzīgi kā tas ir Kantam, norādīts cieņas pamatojums – brīvība ietver īpašu piepūli sevis veidošanā: cilvēks ir brīvs sevī, taču, lai viņš būtu brīvs arī sev, viņam sevi jāveido atbilstoši saprātam jeb jābūtībai, tikai tad viņš top par cieņas vērtu, lai būtu brīvs. Hēgelim brīvība – tāpat kā Kantam pienākums – ir atkarīga no paša cilvēka.

Tā kā brīvība Hēgelim tomēr galvenokārt saistīta ar garu un gribu, tad galu galā iznāk, ka viss ir atkarīgs no cilvēka: piespiest var vien to, kurš grib atļaut sevi piespiest (44, 90). Minētā atziņa turklāt attiecināta uz tautu, ne tikai uz indivīdu.

Vienlaikus brīvība saistīta ar īpašumu un pašapziņu, kas iegūta īpašuma attiecībās. Pašapziņas vērtība izpaužas tādējādi, ka ļauj cilvēkam just savu atbilstību tam, kādam viņam ir jābūt. Nevis pašpiespiešana un pienākums, kā Kantam, bet saprātīga brīvība ir Hēgeļa atzītais cilvēka cieņas pamats.

Pakļautība. Brīvības un cilvēka cieņas sakarā viens no pastāvīgas intereses priekšmetiem ir kunga un verga attiecību dialektika, kas tālāk attīstīta gan Ničes, gan Sartra, gan Fuko u. c. darbos. Brīvība iespējama tur, kur pastāv tiesību un pienākumu vienība. Vergam nav tiesību, tāpēc nav pienākumu un līdz ar to nav brīvības. Kunga un verga attiecības izslēdz brīvību, tāpēc ka tikai tam, kas pats ir brīvs, brīvi ir arī citi. Kungs atšķirībā no Ničes dižciltīgā nav brīvs, jo verdzība ietekmē ne tikai verga, bet arī viņa kunga apziņu un attiecības. Divas gribas saskaras, ietekmējas, pāriet viena otrā. Nebrīvības un despotisma apstākļos dzīvojot, neviens nevar būt brīvs. Tikai tam, kurš pats ir brīvs, arī citi ir brīvi. Taču minētais apgalvojums teikts īpašuma sakarā, un īpašumam ierādīta visai nozīmīga loma brīvības realitātē, jo brīvība ir saistīta ar pašapziņu, ko dod arī īpašums. Franču revolūcijas atbalss nenoliedzami jūtama kunga un verga brīvības/nebrīvības refleksijā.

Tieši tāpēc, ka gan verga, gan kunga identitāte top savstarpējās attiecībās, nav iespējama nemainīga identitāte. Pastāv daudz nianšu un veidu, kādos izpaužas abas it kā skaidri noteiktās identitātes. Vergs nav tikai tas, kas vardarbīgi pakļauts, bet arī tas, kurš grib verdzību, lai savas vajadzības nodotu kunga ziņā. Vergam, kuru apmierina viņa stāvoklis, brīvība nav mērķis. Ja brīvība nav mērķis, vergs sevi neapzinās kā cilvēku, jo brīvība ir cilvēka būtība. Taču vienlaikus vergam

ir kādas pastāvīgas tiesības, pat tad, ja viņš dzimis kā vergs, un tās ir tiesības uz brīvību (atšķirībā no Aristoteļa, kurš antīkā laikmeta situācijā atzina par taisnīgu verga no dzimšanas stāvokli). Savukārt kungs izjūt apmierinājumu, jo vergs ir viņa īpašums un, kā jebkurš īpašums, tas apmierina vajadzības un tādējādi sniedz zināmu labsajūtu, taču, neraugoties uz to, viņš nav atzīstams par brīvu.

Lai cik dialektiski pārejošas būtu kunga un verga attiecības, par taisnīgām tiek atzītas nevis pakļautības attiecības, bet līgumattiecības, kurās pārstāvēta abu līgumslēdzēju pušu griba. Aizstāvētas arī vergu (pakļauto) tiesības, ko izsaka subjektīvās brīvības jēdziens. Valsts nedrīkst to ignorēt: despotisms atzīstams par vienu no nicināmākajām parādībām. Turklāt piespiešana nav atzīstama par absolūtas gribas izpausmi un tāpēc nav attaisnojama no tiesību viedokļa.

Taču pastāv ne tikai atkarība no kunga varas, kas atsvešina, bet, kā jau Hēgeļa domāšanai raksturīgi, sastopamas arī daudzas citas atkarības formas. Viena no būtiskākajām izpaužas modernajā ražošanā un darba dalīšanā, kurā, visu laiku izpildot tikai vienu un to pašu operāciju, cilvēks tiek pakļauts tehnikai, top pilnīgi vienpusīgs, un "gars notrulinās". No šejienes atsvešinātības sākums un cilvēka vērtības kritums, to aizstājot ar tehniku un darba organizāciju.

Pastāv vēl viena autoritātes forma, kuras uzrādījums ir īpaši nozīmīgs 20. gadsimta ētikas kopsakarā, un tā ir atkarība no sevis paša. Pat tad, ja cilvēks ir atkarīgs tikai un vienīgi no sevis paša, viņš var tikai nomainīt autoritātes formu – ārējo dievišķo autoritāti aizstāj subjektīva patvaļa, kas padarīta par autoritāti, no kuras cilvēks ir atkarīgs. Jūsmai par pilnīgu neatkarību tādējādi nav iemesla – pastāv tiesību un pienākumu vienība, kura uzskatāma par brīvības pamatu. Un, kaut gan tas ir apgalvots, lai attaisnotu valsts autoritāti, kurai jāaizstāj dievišķā autoritāte, tomēr tik dziļi pamatots kritiskums attiekmē pret neierobežotu individuālistu sastopams reti. Tik plašā kopsaistē paraudzīties uz individuālo brīvību nav spējuši daudzi citi filozofi.

Dialektiku var atzīt par tehniku, ar kuras starpniecību būvēts ceļš uz morāles relativismu. Tiek noārdīta identitāšu stabilitāte. Viss pāriet cits citā, atstāj ietekmes, pārmaina, jo viss ir mijdarbībā un kustībā. Viss vērtējams cita kontekstā un kopsakarā. Arī patiesība, ko izteikuši vieni, tiek noliegta un aizstāta ar citu atzītajām patiesībām. Taču morāles relativisms nenozīmē patvaļu, bezatbildību, robežu nojaukšanu "starp tikumu un netikumu, godu un negodu, zināšanu un nezināšanu" (44, 13), kas tikumības likumus atzīst par vienkāršu

“viedokli un subjektīvu pārliecību” un kas noziedzīgus principus ne-nošķir no tikumiskās pasaules (44, 13). Atšķirībā no mūsdienu relatīvisma, kuram bieži pietrūkst dziļas dialektiskās domāšanas un vērtību aizstāvības, Hēgeļa relatīvisma pamatojums – pastāvīgās pārējas un dinamisms, pastāvīgs dialektiskais noliegums un atcēlums – ietver iepriekšējo, to atceļot, bet vienlaikus saglabājot. Relativizācija nav tas pats, kas relatīvisms.

Mobilā, pārsteigumu pilnā Hēgeļa pasaule tapusi racionālisma tradīcijā, taču ne bez dziļa valdošo priekšstatu jeb pašapziņas tapšanas vērojuma. Un ne tikai priekšstatu, bet tai sekojošas darbības vērojuma. Ticība un uz to balstīta tikumība nenozīmē lielu gara briedumu. Tikai tad, kad rīcība gūst attaisnojumu dialektiskā domāšanā, tā kļūst par nepieciešamu saprātīgās īstenības daļu. Taču vienlaikus tā ietver jābūtības refleksiju, kas ir tas, kas cilvēku likumus un pasauli atšķir no dabas likumiem, kuriem cilvēks spiests pakļauties. Kas attiecas uz tiesību un tikumības pasauli, Hēgelis atzīst pakļaušanos saprātīgiem, prāta pārbaudītiem likumiem.

Saprāts ir tas, kas liek atzīt vispārnozīmīgo, labo, pareizo, taisnīgo – visu to, ko ietver morāles principi un vērtības. Atsevišķais morālē attaisnojams vien tad, ja tas neiziet ārpus vispārnozīmīgā, kura autoritāte, kā jau norādīts, uzticēta visam, kas īstens, – veselajam saprātam, tikumiem, tiesībām un valstij.

Ne viens vien Hēgeļa kritiķis, arī marksistiskās orientācijas pārstāvji tieši te saskata valsts un tās īstenības apoloģiju.

Tam tomēr nevar pilnībā piekrist: Hēgelis nebūt nesaplūdina īstenību un jābūtību. Brīvība, nepakļaušanās, cīņa jau valodas ziņā norāda nevis uz represijām, bet uz ne ar ko nesalīdzināmo brīvības vērtību, kas likta pamatā cilvēces progresam. Tieši morāles izpratne neļauj pievienoties apvainojumam īstenības un visa represīvā apoloģijā, jo objektīvs iemiejums nenozīmē, ka jāpakļaujas tam, kas pastāv. Kas attiecas uz morāli, vienmēr ir īstens nepiepildītais, jābūtība, citādība, tā ir saprātīga, taču, kā teiktu Hēgelis, tikai bezgalīgā progresā īstenojama. Minētais apgalvojums neliecina ne par pieticību, ne par īstenības apoloģiju.

Hēgeļa filozofija turpina Eiropas tradicionālo subjekta ētiku, to paplašinot ar apstākļu iesaisti. Otra, cita iesaistījums vēl apzināti konceptuāli nenotiek. Tā klātbūtne pastāv, taču tikai subjekta vainas un sirdsapziņas kopsakarā. Viss aprobežojas ar sevi un sevī, uz ko norāda arī pastāvīgais iedalījums – esamība sevī un esamība sev, kuru turpina Sartra eksistenciālā fenomenoloģija.

Kas attiecas uz plaši skaidroto labā un ļaunā dialektiku, "ļaunais pāriet labajā un labais – ļaunajā" (44, 126). Ļaunais pastāv, lai norādītu tikumības robežu. Labais savukārt nav dabas dots, bet, kā jau redzējām, brīvā saprāta darbībā tapusi izvēle, kurā ietverta laba darīšana sev, savai dzīvei, rūpes par ģimeni utt. Labā un ļaunā tāpatība nav iespējama citādi kā tikai bezgalīgā progresā. Ja labais kā mērķis tiktu sasniegts, tad nebūtu ne subjektivitātes, ne subjekta brīvības, ne morāles.

Tikumības prasības attiecinātas arī uz filozofiju. Hēgelis nepieļauj paviršību un nejaušību domāšanā, kas balstās vienīgi uz subjektīvu pārdzīvojumu vai izjūtu, kā arī patvaļīgu oriģinalitāti, kas par katru cenu atšķirtu no citiem, bet atzīst uzticību "domu un jēdzienu attīstībai, kas ir zinātnes pamatā" (44, 9). Filozofiskās idejas nenoliedzami pieskaitāmas saprātīgajam, kam ir jāīstenojas. Filozofijas akmens ir meklējams nopietnā, zinošā domas darbā, un galu galā tas nepieder nevienam, kurš pretendē uz tā atrašanu. Tas meklējams arī morāles filozofijā un tās vēsturiskā turpinājumā.

1.4. SOCIĀLĀ ĒTIKA: MARKSISMS

Parasti ētikā pieņemts saistīt Hēgeli ar Marksu un marksismu. Uz to, ka šī saikne pastāv, norāda arī pats **Kārlis Markss** (*Karl Marx*, 1818–1883) un viens no nozīmīgākajiem viņa sekotājiem – **Frīdrihs Engelss** (*Friedrich Engels*, 1820–1895). Hēgeļa progresa ideja, kas izpaužas brīvības pakāpes pieaugumā, vēsturiskums, sociālo faktoru mijdarbība utt. plaši izmantota arī Marksa teorijā.

Taču ne mazāk būtiskas ir atšķirības. Galvenā no tām saistīta ar Hēgeļa un viņa sekotāju – jaunhēgeliešu kritiku par apziņas primaritāti. Atšķirībā no Hēgeļa, kurš progresu skata kā apziņas un domāšanas progresu, Markss vienpadsmitajā tēzē par Feuerbahu atzīst, ka pasaule ir pietiekami apzināta un izskaidrota. Ir pienācis laiks to pārveidot. Tādējādi hēgeliskais filozofijas tuvinājums īstenībai novests līdz galējai konsekvencei, kurai seko aicinājums to piepildīt, gan ne tik daudz morāles sfērā kā ražošanas veida un politiskās varas nomaiņā. Lielākais vēstures eksperiments veikts vairs ne paša Marksa vadībā, bet pateicoties viņa sekotāju aktivitātēm 1917. gada revolūcijā Krievijā un citur pasaulē.

Sociālismā, ko pusgadsimtu kopš 1940. gada pieredzējusi arī Latvijas sabiedrība, par marksistisko ētiku un tās pārākumu pār citām ētiskām teorijām uzrakstīti neskaitāmi sacerējumi, taču ideoloģiski slavinājumi nav pieļāvuši marksisma izvērtējumu, par kritikas

klātbūtni nemaz nerunājot. Nākas ieklausīties marksistu balsīs 19. gadsimta Latvijā, kā arī Rietumeiropas marksisma skaidrojumos un izmantojumā.

Latvijā 19. gadsimta beigu intelektuāļi, kuri iepazinušies ar marksismu un popularizē to galvenokārt "Dienas Lapā", īpaši – Aleksandrs Dauge (1868–1937) un Janis Jansons Brauns (1872–1917), vērtējami kā padziļināta un polemiska morāles skatījuma pieteicēji. Viņi atzīst, ka nepietiek tikai ar morāles sludināšanu, vajag mainīt apstākļus, kas novestu pie daudzu sociālu netikumu, tostarp arī žūpības mazināšanas: ".. lai cik gudras pamācības, tās nekad nepārvarēs egoismu, vecāku necienību, netiklību. Vainojama šeit dzīve un ne viņas nelaimīgīe upuri" (51, 73). No mūsdienu viedokļa, minētie uzskati uzlūkojami par pārāk vienkāršotiem, īpaši tādēļ, ka izslēdz individuālu līdzdalību un atbildību, taču 19. gadsimta beigās tie piesaka jaunu cēlonības izpratni skatījumā uz sabiedrību un morāli vispār: ekonomiskā un politiskā vide maināma, lai uzlabotu tikumību.

Latviešu marksistu aizrautība ar jauno sociālo teoriju daudzkārt noved pie vienpusības. Tā raksturīga arī Marksam, kura darbos bieži vienkāršota Hēgeļa idejas izpratne. Atbilstoši Hēgeļa uzskatiem ideja ir tas, kas ir īstens, un tā ietver sevī gan jēdzienu, gan klātesamību, gan garu un miesisko. Īpaši nozīmīga šī gara ietilpība izrādās attiecībā uz brīvību, īpašumu utt., kur gars nav tikai tukšs priekšstats, bet tam jābūt priekšmetiskam un reālam. Markss atmet idejas bagātību, kas, kā viss Hēgeļa domāšanā, ietver pārejas, pretstatus un to vienību. Viņš atstāj tikai priekšmetisko, īsteno un mēģina attiecināt uz to hēgelisko dialektiku. Galu galā priekšmetiska materialitāte politiskajā ekonomijā iegūst centrālo izpausmi ražošanas jēdzienā. Arī Hēgeļa apstākļu jēdziens, kā jau norādīts, sašaurināts līdz ražošanas veida jēdzienam. Šādai garīgās dzīves vienpusīgai atkarībai no ekonomiskajām attiecībām savulaik latviešu kultūrā pretojies Rainis.

Ražošanas veids ir ražošanas spēku jeb tehnikas un tehnoloģijas, kā arī ekonomisko attiecību kopums, kas vēsturiski mainās. Ražošanas, t. i., īpašuma, maiņas, patēriņa, sadales attiecības atzītas par pamatattiecībām. Tas nosaka pārējās attiecības, arī politisko, morālo, tiesisko utt. virsbūvi. Taču arī virsbūvei piemīt relatīva patstāvība, un tā var veicināt vai kavēt tehnoloģiju un attiecību progresu – minētā sakarība gan izpaužas kā blakusparādība, nevis centrālais attīstības noteicējs – ražošanas veidu maiņa.

Cilvēks Marksam ir sociālo attiecību ansamblis jeb kopums, un tas iespaido morāles izpratni, kura zaudē savu ietekmi un individuālas

pilnveides lomu, kad gars un pašpilnveide tiek atzīta par sekundāru un atvirzīta nomalē. Morāle ir atkarīga no vēsturiskām sociālekoniskajām attiecībām, tātad tai ir pasīva loma, un pat nav saprotams, kāda ir tās funkcija. Marksu un viņa sekotājus vairāk interesē realitātes tūlītēja, praktiski politiska pārveide, kurā morālei patiešām nav izšķirošas lomas.

Vienīgā skaidrība par morāles nozīmi atklājas, kad tā piedalās savu laiku nodzīvojušā apzināšanā un agrāves veicināšanā. Šo domu lasām Marksa līdzgaitnieka F. Engelsa darbos, kur, sekojot Hēgeļa saprātīgā un īstenā dialektikai, viss ar laiku top nesaprātīgs un pelna agrāvi. Morālā refleksija piedalās nesaprātīgā saredzējumā, virzot un pātrinot tā atmešanu. Tātad morāle piedalās galvenokārt tikai destrūkcijā, nevis konstrukcijā. Tur, kur "cilvēku galvās radītais" (F. Engels) saprātīgais tiecas pēc tapšanas par īsteno, morāles loma vairs nav izšķiroša.

Par vēstures subjektu atzītas šķiras un šķiru cīņa. Daudz augstāk par valdošo šķiru morāli vērtēta pakļautās šķiras morāle. Tādējādi kunga un verga attiecības, kas filozofiski izteiktas Hēgeļa uzskatos, atklājot to savstarpējo pāreju nianses, papildītas ar šķiru un to cīņas dialektiku un padarītas par vēsturi virzošu spēku. Arī hēgeliskā absolūtās idejas pašattīstība aizstāta ar šķiru un to cīņas vēsturi, kas mainās sabiedriski ekonomisko formāciju vēsturiskā secībā, kur ar formāciju saprasta uz noteikta ražošanas veida pamata (bāzes) būvēta tam atbilstoša virsbūve, pie kuras, kā jau minēts, pieder arī morāle.

Kas attiecas uz apziņu un sava stāvokļa apzināšanos, patiesība atzīta par neiespējamu, jo virsbūve un ideoloģija slēpj sociālos likumus, maskējot īstenību. Tas, kas patiešām attiecas uz ētiku, ir Marksa un viņa līdzgaitnieka Frīdriha Engelsa veidotā kapitālisma valdošās šķiras buržuāzijas tikumības aina un tās degradējošās ietekmes pozitīvistiski faktoloģiskais atveidojums ar nolūku atklāt ideoloģijas kā melīgas apziņas aizklāto patiesību. Tā ir zināma liecība par 19. gadsimta vidus tikumību, kura skatīta šķiriski un pilnīgi atšķirīgi zīmēta dažādu šķiru robežās. Turklāt patiesība atklāta vienpusīgi un, par spīti ideoloģijas kritikai, ideoloģiski un tendenciozi, kur ļaunais ir pārejošais kapitālisms un viss labais ieraugāms komunistiskajā nākotnē un visas pasaules proletariāta solidaritātē.

Īsais ieskats Marksa un marksisma uzskatos ļauj secināt, ka piedāvāts jauns, sociāls morāles skaidrojums, taču pati morāle atvirzīta tālā perifērijā, un faktiski tai atvēlēta otršķirīga loma. Paliekošais ir sociālo – politisko un ekonomisko – faktoru un apstākļu iesaiste

tikumības izpratnē, Hēgeļa aizsāktā tikumības vēsturiskuma turpinājums un 19. gadsimta tikumisko attiecību patiesības fragmenti, ko tomēr vienkāršo jaunās, komunistiskās ideoloģijas konteksts. To, ka marksistiskais radikālisms ir tikai ideja, bet ne īstenojamība, pierāda samērā vieglais un pašsaprotamais sociālisma sistēmas sabrukums 20. gadsimta noslēgumā. Tomēr pirms tā marksistiskā domāšana samērā ilgstoši ietekmējusi gan franču intelektuāļu – Sartra, Fuko, Liotāra, Delēza u. c. uzskatus, gan Frankfurtes skolas domātājus Adorno, Horkheimeru, Hābermāsu, kā arī Makintairu viņa marksistiskās domāšanas posmā un citus.

Kā norāda Hābermāss, “marksisms-ļeņinisms apstrīdēja objektīvistiskās zinātnes un subjektīvistiskās brīvības abstrakto nošķirumu, taču par tādu cenu, ka tikai starp citu tiek pieminēti *ir* un *jābūt*, teorija un prakse, zinātne un ētika, lai paļautos tikai uz vēstures metafiziku.” (39, 74–75)

1.5. DŽ. S. MILLA INDIVIDUĀLĀS BRĪVĪBAS TEORIJA

Indivīda loma tiek novērtēta un uzsvēta liberālisma tradīcijā, par kura spilgtāko izteicēju 19. gadsimta ētikā atzīstams angļu domātājs un darba “Par brīvību” radītājs **Džons Stjuarts Mills** (*John Stuart Mill*, 1806–1873). Viņa ietekme uz 20. gadsimta ētiku atklājas divējādi. No vienas puses, britu ētiskā tradīcija grūti iedomājama bez atieksmes pret utilitārismu un lielākā labuma (baudas, laimes utt.) principu. No otras puses, ar vēlīno darbu “Par brīvību” (“*On Liberty*”, 1859) Mills pamato Eiropas liberālisma pamatprincipus, kuriem ir būtiska nozīme arī 20. gadsimta politiskajā un morālajā praksē, kā arī teorijā, ko pārstāv Džona Roulza (*Rawls*) taisnīguma konstrukts, Ronalds Dvorkina (*Dworkin*), Roberta Nozika (*Nozick*), Džozefa Raza (*Raz*) u. c. liberālisma teorētiķu uzskati. Milla un liberālisma ētika ar brīvības un individuālisma principu aizstāvību vienlaikus nozīmē opozīciju elitārismam, saskaņā ar kuru vēsturi un cilvēku likteņus nosaka vadoņi, institūcijas un lozungi, nevis ikviena brīva griba izteikt savus uzskatus un darīt darbus, lai brīvā daudzveidībā rastos rezultātīvi individuāli un sociāli projekti. Liberālisms izceļas ne tikai ar uzticēšanos cilvēku saprātam, bet vēl vairāk ar vēlmi novērst despotismu. Kāda politiskā grupējuma vai indivīda idejas, kas atzītas par vienīgo patiesību, kurai sekot, nevis kritiski apšaubīt tās tiesības, draud ar totalitārismu, kura praksi pārlieku skaidri parādījusi 20. gadsimta politikas vēsture.

Varbūt tieši minētās sociālās un politiskās ievirzes dēļ Milla brīvības un indivīda neatkarības idejas mazāk pierasts analizēt ētisko teoriju, vairāk – ideoloģiju un politisko ideju vēsturē. Kā zināms, Mills ir viens no ievērojamākajiem 19. gadsimta sociālajiem domātājiem, un viņa darbiem “Loģikas sistēma” (“*System of Logic*”, 1843) un “Politiskās ekonomijas principi” (“*Principles of Political Economy*”, 1848) mēdz piedēvēt nozīmi, kura pielīdzināma Aristotelim viduslaikos vai Hēgelim vācu universitātēs (73, 10). Arī pats liberālisma pamatu veidotājs savas grāmatas “Par brīvību” ievadā norobežojas no metafiziskās gribas brīvības un to aizstāj ar sociālo jeb pilsonisko brīvību, ar kuru saprot “tās varas iedabu un robežas, kura var tikt likumīgi atzīta sabiedrības attiecībās ar indivīdu” (73, 59). Kanta transcendentālisma ietekmei mazinoties, kad skats vairāk tuvinās praktiskām attiecībām, nevis ētisku teoriju būvniecībai, rodas alternatīvu meklējumi, uz ko balstīt kārtību un likumību sabiedrībā, kuru vairs nevada bailes no dievišķas autoritātes vai tradīcijas kanoniem.

Uzticēties ikvienam ar viņa nepilnīgajām vai pat sociāli bīstamajām vēlmēm, neierobežojot tās? Brīvības ideja ir tik kontekstuāli sarežģīta un tomēr tik kārota, vienlaikus iesaistīta iracionālu vēlmju tīklā un racionālos pamatojumos, ka tai patiešām grūti rast vienu formulu. Tā pieprasa pamatojumu, lai cilvēkam pašam ļautu attīstīt savu patību. Ja to ierobežo, pašattīstība minimalizējas. Mills kaislīgi aizstāv **prasību dot ikvienam individuālas brīvības tiesības**, lai īstenotos savdabīgas patības attīstība, lai katram cilvēkam būtu iespēja tapt par vienreizīgu, no cita atšķirīgu būtni. Tā liberālisms nonāk pie likumīga individuālisma apstiprinājuma, ko parasti atzīst par Rietumu civilizācijas lielāko savdabību un vērtību.

Katram cilvēkam tiek piešķirta brīvība izvēlēties. Pastāv brīvība iegūt informāciju par citu izvēli iespējām (vārda brīvība). Liberālisms ļauj radikāli mainīt mērķus un dzīves stilu, kā arī rīcības izvēles virzienu.

Racionālisms – trešā liberālisma vērtība blakus brīvībai un individuālismam – nosaka izvēles attaisnojumu – tas nevar būt pretrunā ar morāli – labo, taisnīgumu, kā arī citām dzīves vērtībām un saprātīgiem mērķiem, visā jēdziena “saprātīgais” nenoteiktībā. Attiecībā uz ticību liberālisma brīvība izpaužas atļaujā “meklēt jaunus piederīgos savai ticībai (pievēršana ticībai ir pieļaujama) vai pakļaut jautājumam savas baznīcas doktrīnu (ķecerība ir pieļaujama), vai vēstīt savu ticību visur un pāvērst to citā ticībā vai ateismā (atteikšanās ir pieļaujama). (61, 82).

Sākums šādai neatkarībai no sabiedrības vai kopienas paradumiem, protams, nav rodams tikai Milla uzskatos. Arī Kants uzsvēris indivīda autonomiju, un brīvības postulāts nodrošina izaicinājumu dzīvot brīvi

un racionāli, tikai, protams, pienākuma likuma ietvaros. Bez Kanta nav domājama Milla brīvības ētika, kas izmantota liberālisma politiskajās doktrīnās un likumdošanā. Milla novitāte ir jebkuras autoritātes, arī morālā likuma varas pār individu ierobežojums, ļaujot lemt daudz neatkarīgāk, nekā to pieļauj Kanta praktiskā filozofija.

Par brīvības vērtību un vajadzību Eiropā sen vairs nestrīdas. Strīdi un domstarpības sākas, kad runa ir par brīvības robežām, un tie izriet no situatīvās prakses. Tie skar tādas lietas kā pornogrāfija, seksuālā brīvība, pieļaujama un nepieļaujama iejaukšanās cita cilvēka privātajā dzīvē, attieksme pret vardarbību utt. Cik tālu pieļaujamas brīvības robežas, un kad attaisnojams ierobežojums un aizliegums? Milla atbilde ir vispārzināma un teorētiski nevainojama: manas brīvības robežas ir otra brīvība. Ikvienam ir tiesības uz savas brīvības paplašinājumu, tāpēc nav pieļaujama šo tiesību ierobežošana, kamēr mana brīvība netraucē otram. Par mērvienību kalpo no utilitārisma aizgūtais rīcības seku raksturojums: morāle nebalstās uz akliem impulsiem vai tikai uz nejaūšu izvēli, bet gan uz pēc iespējas lielāku labumu, kvalitatīvu baudu, prieku un patīku. Seku izvērtējums kalpo par morālo spriedumu pamatojumu un argumentu. Labais saistīts ar aprēķināmu labsajūtu un prieku (*pleasant, pleasure*), kas ir daudz vienkāršāks, demokrātiskāks mērķis un kas ir pieejamāks ikvienam salīdzinājumā ar Kanta pienākuma stingrību. Par labā kritēriju uzlūkojama patīkamība un prieks (patīkamais), kas gan Milla variantā vērtējams no kvalitātes viedokļa salīdzinājumā ar utilitārās domāšanas ievirzītāju Džeremiju Bentemu, kuru Mills popularizējis.

Nav jābaidās no brīvības lomas pārvērtēšanas. Individīda brīva attīstība atzīstama par labklājības, civilizācijas, kultūras nozīmīgāko izpausmi. Lai pamatotu brīvības funkciju paplašinājumu, Mills atsauca uz Vilhelmu fon Humboltu (*Humboldt*, 1767–1835): cilvēka uztvere, spriedumi, mentālā aktivitāte, pat morālā izvēle tiek vingrināta brīvā izvēlē, tāpēc Mills ierobežo paradumu lomu – tradīcijas un kanoni neveicina izvēli. Tie samazina praktisku spēju izvēlēties pašu labāko. Saprāts, līdzīgi muskuļu trenīnam, attīstās vingrināšanā, arī jūtas un raksturs top inerts un kavēts (*torpid*), aktīva un enerģiska pozīcija vājinās, ja brīvas izvēles pieredze ir ierobežota (60, 122–123). Milla darbos aizstāvēta enerģijas pārpilnība un stipru impulsu pārbagātība: “.. draudi cilvēka dabai nenāk no personisko impulsu un priekšroku došanas pārmērības (*excess*), bet gan no to nepietiekamības” (73, 125).

Darbā “Par brīvību” ne tikai nosauktas, bet arī pārliecinoši pamatotas Eiropas liberālisma pamatvērtības – brīvība, individuālisms, racionālisms, izmantojot viktoriānisma laikmeta zinātnes atziņas un

protesta pieredzi, kas gūta Franču revolūcijā un 19. gadsimta plašajās masu kustībās. Taču Mills neaizstāv masu darbību, bet gan ikviena indivīda vienreizību: "Cilvēka daba nav pielīdzināma mašīnai, kuru var uzbūvēt atbilstoši kādam modelim un likt darboties saskaņā ar noteiktiem priekšrakstiem, bet tā ir līdzīga kokam, kurš prasa augšanu un attīstību pats saskaņā ar savu iekšējo spēku tendencēm, kas to dara dzīvu." (73, 123) Tāpēc novirzes no automātiskas sekošanas kādam noteiktam paradumam ir labākas par mehānisku piederību kopienai ar tās tradīcijām. Savukārt vienreizīga, stipra un enerģiska patība var dot masai daudz vairāk nekā pakļauties un sekot spējīga inerta būtne. Šie uzskati izriet no Milla neapmierinātības ar īstenību, kur indivīds pazūd masā un pūlī, kurā ģēniji netiek atzīti praksē, bet tikai teorijā, kur masa nozīmē viduvējību. Jūtama līdzība ar Nīči un viņa kaislīgi aizstāvēto "iz sevis augšanas" vērtību.

Taču vēlreiz nākas piebilst, ka būtu kļūdaini domāt par brīvību bez ierobežojumiem. Mills vienlaikus norāda uz dažādiem sociālās kontroles mehānismiem un atzīst to lomu. Valdība drīkst sodīt ne tikai tos, kuri patiešām nodara ļaunumu citiem, bet arī tos, kuriem ir tikai nosliece darīt ļaunu. Ir pieļautas tiesības sodīt vecākus, kuri nemāca savus bērnus lasīt, kā arī uzsvērta nepieciešamība aizkavēt šķiršanos ģimenēs, kurās ir bērni. Par ļaunuma izpausmi atzīta arī slikta sevis paša higiēna, kas aizskar citus, tāpēc higiēnas dēļ iespējami brīvības ierobežojumi. Turklāt vēra ņemta arī kristīgā ētika, kura atzīst altruismu, kas padara brīvības iespējamību problemātiskāku, taču nenozīmē atteikšanos no tās. Taču līdzās altruismam norādīts uz kristīgās ētikas centrētību uz indivīdu, ko pierāda tās mērķis – individuālā svētlaime un mūžīgā dzīvošana debesu valstībā. Milla mērķi salīdzinājumā ar tiem ir daudz pasaulīgāki un praktiskāki.

Liberālisma brīvības idejas ietekmē lielā mērā veidojusies Rietumu taisnīguma izpratne un likumdošana 1848. gada revolūcijas kontekstā, nacionālo kustību, Internacionāles un streiku gadsimtā. Indivīda brīvība pilnā mērā turpina pastāvēt arī 20. gadsimtā – turklāt ne vairs tikai liberālisma teorijās, bet daudzos juridiskos, ar likumu noteiktos cilvēktiesību dokumentos.

1.6. EKSISTENCIĀLĀ LAIKA SĀKUMS: SĒRENA KIRKEGORA IDENTITĀTES NENOTVERAMĪBA

20. gadsimta domāšanai raksturīgo sarežģītību, dilemmas un paradoksus, kā arī daudznozīmību, kas saistās ar cilvēka un viņa esamības

norisēm, izteicis dāņu rakstnieks un domātājs **Sērens Kirkegors** (*Søren Kierkegaard*, 1813–1855) savos eksistenciālās pieredzes vēstījumos.

Kirkegors ir tik daudz pieminēts un skaidrots, ka, šķiet, nav palikusi neviena citu vērtējumam nepakļauta domu šķiedra, tomēr vienlaikus tas atstāj noslēpuma iespaidu un vielu citādi interpretācijai – īpatnais stils, pseidonimitāte, ironija joprojām saglabā brīva skaidrojuma iespējas. Viņam piemīt identitātes netveramības un tās robežu neskaidrības pieteicēja pozīcija, ko apzināti turpina konstruēt un izspēlēt 20. gadsimta literatūra, māksla, filozofija.

Identitātes netveramību nodrošina, pirmkārt, eksistenciālā laika pieteikums. Neatkārtojams un vienreizīgs dzīves mirklis tiek aizstāvēts pret laika fizikālā ritējuma un skatījuma bezpersoniskumu vai vispārinošo metafizisko jēdzienu spēlēm, kurās vienreizība nav saglabājama. Parasti uzsver viņa domāšanas intelektuālo kontekstu – vēlino romantismu, Hēgeļa spekulatīvo filozofiju un pietismu –, taču ne saskaņā, bet pastāvīgā opozīcijā ar katru no šiem virzieniem. Rezultāts ir dāņu rakstnieka un filozofa būvētais eksistenciālais domu lauks, kura ietekmē tapusi Heidegera, Sartra un citu intelektuāļu eksistenciālā fenomenoloģija. Otrkārt, ikviens unikāls eksistenciāls notikums skatāms daudznozīmīgi – gan no estētiska baudītāja, gan no ētiski nobrieduša un pieauguša cilvēka, gan no reliģijas viedokļa. Treškārt, pastāv ikviena cilvēka savdabīgā individuālā uztvere: neviens cits tieši tā nekad vairs neuztvers un nepārdzīvos gaistošo dzīves mirkli. Pārdzīvojuma niansas ir bezgalīgas, taču tām ir vienreizīgs un pārejošs raksturs, ko arī apliecina pseidonimitāte jeb daudzo pseidonīmu lietojums – daudznozīmīgas pieredzes un skatījuma paudums.

Gan paša eksistenciālā mirkļa, gan tā pārdzīvojuma un vērtējuma stadiālā un individuālā nejaušība izraisa nejaušību un nestabilitāti, vairojot un sakāpinot gaistošā mirkļa vērtību un palielinot uztvēruma relativismu. Taču tas pastiprina interesi par sevi kā savdabīgu situācijas uztvērēju. Arī dažādie Kirkegora pseidonīmi literāri atveido redzējuma (perspektīvas) dažādību, kas atkarīga no paša vērotāja. Vēlīnā romantisma laikmetā šis pētījuma priekšmets nerada izbrīnu, jo atsauc atmiņā romantisko ģēniju ar tā savdabību. Pats Kirkegors ne vienreiz vien sevi identificē ar minēto laikmeta tēlu un ne vienreiz vien pakļauj to ironijai. Eksistences jēdziens izsaka vienreizības ontoloģiju un specifisku cilvēka esamības veidu. Vienreizība neizsaka normu, ne arī pareizo jābūtību un pilnību. Tā pauž aktuālo, esošo, kas neatkārtojas un nelīdzinās citai dzīvei, patībai, mirklim un redzējumam. Tā nebūt nepieprasa apstādināt dzīves mirkli tāpēc, ka tas

būtu skaistākais, kā Gētes "Faustā", bet tāpēc, ka tas pasargājams savā gaistošajā autentiskumā tāds, kāds tas ir un atklājas īstenībā. Bruņnieciski sargāt tā vienreizību un gaistošo autentiskumu pret zinātnes un filozofijas vispārinājumu neiejūtību un dabas likumu jeb fizikālo laiku ir mākslinieka un intelektuāļa uzdevums: īpašs nolūks ir pasargāt patības savdabību no spekulatīvās filozofijas, sevišķi – Hēgeļa definētā cilvēka abstrakcijām.

Dzīve atklājas izvēles grūtībās, dilemmās un loģiski neatrisināmā sarežģītībā. Kirkegora darbā "Vai nu – vai arī" un daudzos turpmākajos sacerējumos izspēlētas dilemmas un trilemmas, kas veidojas cilvēka dzīves notikumā, kurš sastāv no pārdzīvoto mirkļu gaistošā blīvuma – mīlestības un kaisles, ģimeniska rāmuma vai Abraāma ceļa kopā ar Īzāku uz Morijas kalnu, lai, atsaucoties Dieva aicinājumam, upurētu ticībai savu mīļāko jaunāko dēlu. Taču vienlaikus ar dzīves faktualitāti viss pāriet un zūd, jo viss norit laikā. Zudība ir absolūta, kad dzīve netiek pakļauta refleksijai, kā tas izpaužas estētiskajā stadijā, kur cilvēks ļaujas baudai ar visu savu būtņi, bez apceres un vērtējuma, kā par to vēstīts "Pavedēja dienasgrāmatā".

Vispārzināmas ir Kirkegora trīs dzīves stadijas, pie kurām viņš atgriežas vēl un vēl, taču ne vienmēr tās sistematizē. Katrā no tām pastāv savs izvēles modelis un tā pamatojums. Sīkpilsoniskais dzīvesveids it kā pieļauj izvēli un saskata tajā jēgu, taču īstenībā skaidrība izrādās pašapmāns: Kirkegora "vai nu – vai arī" norāda uz vienām un tām pašām sekām, kaut gan izvēle nav viena un tā pati. Īpaši jēgas meklējumi apcerēti dīkdienā estētiskajā stadijā, kurā par bezjēdzīgu atzītas abas alternatīvas – dibināt vai nedibināt ģimeni, ticēt otram vai neticēt, izdarīt vai neizdarīt pašnāvību utt. Šādi raksturota izvēle norāda uz tās jēgas zudumu vispār.

Estētiskā dzīvē par pieņemamāko atzīta ironiska attieksme pret visu, ar ironiju saprotot galēji individuālu norobežošanos no ikdienišķā, parastā, visiem vairāk vai mazāk kopīgā. Ironija ļauj nošķirties un saglabāt patību, kas zūd normativitātē un kanonu ievērošanā. Taču, izvēloties ironiju, jēga netiek atgūta. Dzīve pārvēršas spēlē un netiek ņemta nopietni. Var spēlēt jebkuru lomu, jo spēlei nedraud izvēles seku nopietnība. Par otru, kas iesaistīts spēlē, ironiskais estēts domā vismazāk. Viņu virza īsts, kaislīgs pavedēja azarts, kā tas izteikts jau minētajā "Pavedēja dienasgrāmatā". Pretrunas mazina spēles vieglums: jebkurā brīdī to var pārtraukt. Nav vainas apziņas un nožēlas, kā tas ir ar Johannu, kurš paved un atstāj Kordēliju, kad pavedēja mērķis sasniegts. Seko kaislīgās iekāres nomaina ar melnholiju un splīnu, ko atkal uz laiku pārtrauc jauna spēle, un tā līdz pat nāvei.

Līdzās estēta spēļu aizrautībai vienmēr pastāv un sevi atgādina ētiskā dzīve, kas rada sarežģījumus estēta ironiskajā spēlē. Ētiskās dzīves konteksts pastāv, kaut arī tajā, tāpat kā estēta dzīvē, nav saskatāma pilnīga izvēle, kā tas ir ar Abraāma upuri, – abos gadījumos izvēle ir nepilnīga – gan tad, ja Dieva pavēle tiek pildīta, taču tad upurētājs pārvēršas Kainā, gan tad, ja Dieva pavēle netiek pildīta un jādzīvo pastāvīgās bailēs no soda. Taču šāda dilemma pastāv tikai tad, ja to saredz no estēta viedokļa. Pats tiesnesis Vilhelms, kas veidots ar nolūku pārstāvēt ētisko dzīvi, sajūt apmierinātību un prieku kopā ar savu ģimeni, pienākumu, bērniem. Viņš nedzīvo neapzināti, kā sīkpilsonis, kā filistietis. Viņa izjūtas un pienākuma prieks it kā būtu iespējams tieši ētiski stadiālajā pakāpē ar vienu nosacījumu, ka to nepavada dāņu filozofa ironija, uz kuras klātesamību tekstā norāda atsevišķas zīmes.

Arī reliģiskā stadija var pastāvēt tikai zināmā dzīves posmā kā loma, ko cilvēks pats izvēlas. Kirkegoram Dievs ir augstāks par cilvēku eksistenci un morāli. Netiek saskatīta amoralitāte Dieva kaprīzajā lēmumā, liekot Abraāmam upurēt savu mīļāko dēlu kā ticības apliecinājumu. Reliģiskā stadija ir hierarhiski augstāka ne tikai pār estētisko, bet arī pār ētisko. Minētā hierarhija ļauj piedot Dievam ļaunumu un neuzskatīt viņa pieprasīto upuri par cietsirdību.

Neviena no dzīves stadijām nav identificējama ar citu. Nav iespējams dzīvot visās stadijās vienlaikus vai sintezēt tās.

Kirkegors norāda uz vēl vienu ilūziju, ko izvērsīs 20. gadsimta postdeterminisms, – proti, tā ir tikai ilūzija, ka cilvēks pats lemj. Šo ilūziju Kirkegors izsaka ar pareizā sīkpilsoņa ētisko dzīvi, ar to aizsākot bezpersoniskas, bez-patīgas būtnes tēlu, kura turpinājums būs Heidegera *das Man*, Ortegasa i Gasetas masas cilvēks, Zentas Mauriņas vidusmēra cilvēks, Raiņa smilšu graudu līdzība utt. Minētā cilvēktipa dzīvi lemj apstākļi, nevis viņš pats, taču viņš lemj citu likteņus un slāpē vienpatību.

Kirkegora ētiku caurvij komunikācijas (ne)iespējamības problemātika. Var runāt par diviem komunikācijas veidiem – tiešo un netiešo. Tiešā komunikācija iespējama tikai ar to vēsti, kas vārdos izsakāma, savukārt netiešā komunikācija atklājas teksta daudznozīmībā un daudz balsībā un nozīmē sastapšanos ar mīklaino, apslēpto. Nepasakāmais pats sevi neizsaka, jo, tikko izteikts, tas zaudē nepasakāmību. Ikdienišķā tiešā komunikācija izslēdz noslēpumainību, ko kompensē subjektīvā domāšana mākslā un filozofijā. Mīlestība ir nepasakāma, un var saprast Kirkegora mīlestību pret noslēpumu, maskēšanos, kura nav pilnībā saprotama un pasakāma.

Eksistence ir noslēpums, kas nav atklājams tiešā komunikācijā, – Kirkegora mūžs un viņa darbi neizpauž eksistences noslēpumu, bet drīzāk aizsedz to, padarot dzīvi par racionāli nepasakāmu parādību.

1.7. VIŅPUS KLASISKĀS MORĀLES: NĪČES IMPERATĪVI

Uz racionālas skaidrības ilūziju attieksmē pret dzīvi norādīts arī vācu filozofa un rakstnieka **Frīdriha Nīčes** (*Friedrich Nietzsche*, 1844–1900) darbos.

Arī par Nīči rakstīts daudz. Viņam veltīti ne tikai komentētāju darbi un bibliogrāfiski pārskati, bet arī izcilāko 20. gadsimta filozofu teksti – M. Heidegera lekcijas, amerikāņa Artura Danto skatījums no analītiskās filozofijas viedokļa, Žila Delēza interpretācija 1962. gada darbā “Nīče un filozofija” u. c. Tajos atklājas trīs ievērojamu 20. gadsimta filozofijas virzienu – fenomenoloģijas, analītiskās filozofijas un postmodernās domāšanas – skatījums.

It kā atšķirīgais vērtējums tomēr atklāj arī vienojošo. Tas izpaužas vienprātībā par Nīčes ideju pamatlīnijām un viņa nebeidzamajām improvizācijām. Danto centrā izvirza nihilisma ideju, pamatojot to ar budisma tukšuma tēmu, bet tikpat labi var centrējumam izvēlēties jebkuru citu no Nīčes idejām, kuras atkārtojas viņa darbos un filozofijā – māksliniecisko radītspēju, vitalitāti, valdītgribu, mūžīgo atgriešanos, kuru gan Nīče pats, gan Martīns Heidegers atzīst par galveno atziņu. Var, sekojot Delēzam un postmodernajai paradigmai, necentrēt uzskatus vispār, jo, kā redzam, katrs centrs tikpat labi var tikt aizstāts ar kādu citu. Līdzīgi kā Nīčes kompozīcijas, arī viņa darbus Danto sauc par improvizācijām bez noteiktām teorētiskām struktūrām. Tie neizceļas ar labi strukturētu un stingru arhitektoniku kā Kanta filozofija: “Tie patiešām līdzinās improvizācijām par marginālu filozofisku tēmu..” (18, 23)

Nīče atzīstams par neokantisma, Hēgeļa dialektikas, kā arī marksisma un citu bagātīgo 19. gadsimta ideju dzīvei nepiederīgu, tāpēc jaunā un citādā ienesēju tajā. Viņš uzskatāms par Vindelbanda, Rikerta u. c. skaisto prelūdiju un objektīvo vērtību pretdomātāju. Viņa vērtību nomadisms (Delēzs) saistīts ar apvērsumu, kas it kā ved pie neskaidrības, kura tomēr izrādās neciešami skaidra: aktīvajam, vitālajam, paštopošajam, nevis reaktīvajam dota priekšroka. Mūžīgā atgriešanās iespējama ar aktīvā vitālo valdītgribu pār reaktīvo. Nīčes varas griba sasniedz augstāko izpausmi mūžīgās atgriešanās varenajā ietekmēšanā. Tā palīdz pārvarēt esošo vērtību gravitācijas spēku un

radīt jaunas, lai novestu pie mūžīgās atgriešanās un pie jauna sākuma.

Sakarā ar noliegumu un tukšuma tēmu Ničes atbilde uz Eiropas romantisma austrumniecisko pesimismu par dzīvi kā ilūziju un sapni ir apliecinoša. Viņš drīzāk atbild dzīvei ar "jā". Viņa filozofija ir augstākais domātais un izteiktais dzīves apliecinājums. Pasaule bez robežām, tātad – bez noteiktības, bet arī bez ilūzijām. Tā ir Ničes pasaule, kurā vajadzīga pavisam cita drosme dzīvot nekā ticības un paradumu pasaulē, kur ilūzija un ieradums uztur gribu. Ničes darbos tiek piedāvāta un pieteikta bezilūziju mīlestība uz likteni. Bez atvieglojuma, bez rūpēm un gādības, bez atbalsta. Bez stingras likumdošanas un normas, bez autoritātes, bez soda, bailēm un godības. Tā patiešām ir skarba pieauguša cilvēka dzīve, kaut gan pavisam atšķirīga no Kanta pilngadīgā cilvēka rigorozās nopietnības. Tā atšķiras arī no Fuko šaubām par pilngadīgo dzīves mākslu, kurai diemžēl, nākas atzīt, pietrūkst kalnu gaisa, virsotņu vientulības un dižciltīgo plašumu. Pēc Ničes domām, pieauguša cilvēka dzīvi raksturo nepārtraukta radītspēja, kas ļauj pastāvīgi atgriezties pie jauna sākuma. Ne tik daudz racionāls prāts, cik vitāls spēks vajadzīgs, lai dzīvotu diēniskajā radīšanas skurbumā bez atlikuma un pašam savu dzīvi.

Izrādās, arī tā var dzīvot – kalnos, alās, laiku pa laikam uzrunājot pūli, kā Zaratustra, lai vēl un vēlreiz pamanītu nepārvaramo bezdibeni, kas it kā saista divas savstarpēji distancētās grupas – aktīvos un reaktīvos. Un ticot, ja vispār ticības apzīmējums šeit ir vietā, pavisam citam – ne Dievam, ne Kanta racionāli pilnveidotam pienākuma cilvēkam – cilvēces daļai, bet vērtību jaunradei distances patosa ietvarā. Vārdu "cilvēce" 19. gadsimtā pamazām aizstās ar racionāli pārveidojamas sabiedrības (Markss) priekšstatiem vai darviniskās evolūcijas norisēm vai svītros pavisam, paliekot liberālisma individuālās brīvības ielokā. To, ka cildenais cilvēks un cilvēce vairs nesaglabāsies arī 20. gadsimta modernajās vārdnīcās, daudzkārt ir sekmējis Niče.

Ničes nervozo pārcilvēku, kurš mūžam nav idents sev, jo top, var atzīt par pirmo acīmredzamo identitātes ticības iedragājumu. Domāšanā, protams. Neparasti, it kā metafizikas solidumu apdraudoši vārdi rodami, sākot no "Tragēdijas dzimšanas" un beidzot ar "Morāles genealogiju", izceļot dzimšanu, dzemdēšanu, jaunā un tā radīšanas vērtību, kas norāda uz identitātes netveramību, kā tas izpaužas arī vēlnajā darbā "Tā runāja Zaratustra".

Kas ir kopīgs visam Ničes pārdesmit gados uzrakstītajam? Iedrošināšanās pateikt sevi citādi, atklātāk. Atklāt sevi savu ne-universālo

kaislību un vājuma tiešumā. Sava neparastuma atkailinājumā. Savā ne-cēlumā. Atklāt sevi, konstruēt sevi. Ne tikai izzināt vien (Sokrats) vai zināt (Kants).

Nīče raksta savu morāles genealogiju. Tās vērtība nav jauna universāla pareizuma vai pilnības formulas meklējums. Tās centrā ir dzīvotspējība un radoša aktivitāte. Tā nav notverama loģiskā pierādījumā, kā teiktu Anrī Bergsons, kurš min divus morāles avotus – organiskā pienākuma un universālā cilvēciskuma spontāno ētiku. Zaratustras autors iedrošina nostāties viņpus radītajām vērtībām – viņpus racionālas morālas skaitļošanas, tik raksturīgas utilitārismam, viņpus kristīgās normas bezgrēcīgajai pareizībai. Vitalitāte ir mūžīgas pārtapšanas spēks, un tad morāles normu ierobežojumi pašsaprotami zaudē nozīmi, jo nesader ar spēkpilno dionīsisko paštapšanu un radīšanas kaisli.

Tā noris pati iz sevis, tāpēc ne vienu reizi vien minēti romiešu rakstnieka Terencija vārdi: "Topi par to, kas tu esi!" Nevis no jau esošā, to citādi variējot, var radīt jaunu sākumu, bet gan no sevis paša, vispirms uzturot spēkpilnu gribu radīt. Dzīvot nozīmē radīt jaunas vērtības no sevis paša. Minētā doma saistījusi arī Raiņa uzmanību.

Intelektuāla graušana padara plašāku brīvības lauku. Eiropas tradīcija tādējādi saglabājas – paliek uzdrošināšanās brīvība, individuālisms, autonomija, spēks domāt kritiski utt. Taču brīvības grožu atlaišana vaļīgāk svītro bijību vai rada vienaldzību pret paradumu. Nav iepriekšdota dzīves projekta, kuram sekot, tāpēc pastāvīgi uzturams spēks dzīvot un radīt. **Griba uz varu ir griba gribēt dzīvot un radīt.**

Nīčem viss ir tapšana. Tā ir augstākā vērtība, kaut arī savā nejaušībā līdzinās metamo kauliņu spēlei. Mūžīgā kauliņu mešana un mūžīgā spēle, kurai pievērš uzmanību Delēzs, norāda uz fatālā un nejaušā ciešo saistību vienotā tapšanas notikumā, kurā dzimst jaunas vērtības. Tieši dzimst, jo dzimšana ir viens no radikālākajiem tapšanas izpaudumiem. Nīče neskopojas ar dzimšanas un dzemdēšanas metaforām.

Jauno vērtību vidū vispirmām kārtām minama dzīve un dzīvība, par kuras simbolu izraudzīts dionīsiskais apskurbuma dabiskums un īstums. It kā nojaušot 20. gadsimta diskursa pārmērības un dzīvības daudzveidības sarukumu, Nīče patiešām pravieto vitalitāti kā nākotnes nozīmīgāko vērtību. Ne grēcīgumu, bet pilnasinību, nebremzētu dzīvības izpaudumu, kura atgriešanos tik nepārprotami pauž varas

gribas akts un mūžīgā spēja atgriezties (mūžīgā atgriešanās saskaņā ar Heidegeru nozīmē mirkļa padarīšanu par mūžību varonīgā gribas aktā). Par pārliecinošu Ničes imperatīvu var saukt vitalitāti jeb dzīvotspēju, no kuras izaug radītspēja.

Ir kāda divaina pazīme, kas Niči atšķir no daudziem citiem filozofiem. To var nosaukt par intelektuālu nepracticismu, savveida transcendenci, un tā atklājas augstu vērtētajā mākslinieka radīšanas nozīmē. Kā raksta Arturs Danto, Ničem bija 19. gadsimtam raksturīgais priekšstats par mākslinieku – “drudžains, dēmonizēts mākslinieka tēls” (18, 36). Mākslinieks nav domāts tikai kā profesionālis, bet gan kā mākslinieciski radošs subjekts vispār (*als künstlerisch schaffendes Subjekt*) (18, 45). Mākslinieciski radošajam ir jābūt klāt visur.

Tādējādi par nepamatotu atzīstams uzskats par Ničes nihilismu. Attieksmē pret normu un radīto – jā, bet ne pret to, kas vēl nav tapis. Netapušais nav tukšums. Tā ir perspektīva tapt, būt par jaunā sākumu. Tāpēc vajadzīga dzīves griba tās intensīvākajā veidā, lai netapušu iesaistītu tapšanas notikumā. Ničes nihilisms tādējādi radikāli atšķiras no destruktīvās, ciniski noliedzošās intelektuālās modes – tās, kura ir saskatāma Turgeņeva “Tēvos un dēlos” (1861) un kura ir nākusi no nihilisma Pēterburgas stilā – nihilisma, kurš, noliedzot ticību, pašu noliegumu padara par jaunu ticību (18, 29). Danto nosauc 19. gadsimtu par ticības gadsimtu, kad reliģijas vietā ienāk ticība zinātnei, izglītībai, revolūcijai, evolūcijai, sociālismam, uzņēmējdarbībai vai vēlāk – seksam (18, 29).

Ticība saistīta ar pārliecību un kaisli. Šādā nozīmē arī Ničem piemīt ticība. Tikai tās virziens nav saistāms ne ar vienu no nosauktajiem priekšmetiem, bet gan ar vitalitāti un gribu uz varu. Niče apliecina mīlestību mūžībai. Nevis negatīvais, bet tapšana, citāda, apliecinājums, dzīve nozīmē mūžīgo atgriešanos nevis pie tā paša, bet arvien jauna sākuma. Noliegums apliecina sākuma iespējamību. Tad tas pārvēršas par varas formu attiecībā uz visu, kas jau radīts un kas jau tapis, t. i., uz esošo, ontoloģisko esamību.

Mūžīgo atgriešanos Delēzs skaidro kā patiesas tapšanas un sākuma apliecinājumu, nevis kaut ko, kas pusgribēts un kam tādējādi tikai viendienīgs liktenis. Viņš pievērš uzmanību askēzei un sirdsapziņas pārmetumiem, saskatot tajos reaktīvo, verdzisko muklāju, kurā sliktst griba, t. i., vitalitāte, spēja sākt to, kas mūžīgi būs sākums.

Delēzs norādījis četrus veidus, kā svītrot Ničes savdabību, un šie norādījumi attiecas uz pamatideju interpretāciju: 1) domāt par Ničes

vergu, kurš meklē sev kungu; 2) domāt par gribu valdīt kā par varas-kāri; 3) domāt par mūžīgo atgriešanos kā atgriešanos pie tā paša; 4) domāt par pārcilvēku kā augstākās rases pārstāvi un kungu (19, X–XI). Arī Ničes uztvērums Latvijā ne vienu reizi vien hrestomātiski atbilda minētajam standartam.

Tādi domātāji kā Niče nav grūti saprotami, bet ir viegli pārprotami, tāpēc ka viņi ienāk paši ar savu, nepieradinātu jēdzienu saturu, ar savu vidi un kustību, kura nav identa ar to, kas mums jau ir zināma, ar jaunu saturu, ko tie ieliek savu vārdnīcu zīmēs un nozīmēs.

Izcilākās 19. gadsimta personības – Bodlērs dzejā, Niče, Kirkegors – uz robežas starp filozofiju un literatūru – attur cilvēku no ilūzijas par skaidrām un pārredzamām normu līnijām, kurām cilvēks spēj sekot, lai iegūtu saprātīgu rezultātu. Sarežģītība, nejaušība, neparedzamais, psihes dziļi neapbrēķināmais dziļums vienmēr pavada cilvēka rīcību tad, ja tā grib un var būt radoša. Cilvēka dzīvē ir pārāk daudz nejaušības, lai tā būtu prātam pakļaujama un racionāli vienreiz un uz visiem laikiem pārliecinoši izsakāma un vadāma. 19. gadsimta domātāji uz citiem pamatiem veido cilvēktēlu un jēbūtību, kas tik cerīgi ieskicēta apgaismes humānisma projektā. Nav vairs vienas vadošās, universālās un skaidrās, turklāt pārliecinoši īstenojamas perspektīvas. Radīta opozīcija skaisti paredzamās un racionāli pārdomātās morālās būves projektam un tā viennozīmīgajai paradigmai. Veidots ideju tīkls, kurš ved pretī citādam – sarežģītākam, daudznozīmīgākam priekšstatam par cilvēku un viņa iespējām.

ANALĪTISKĀ TRADĪCIJA ĒTIKĀ

“Secinājums, ka nav saprātīgi nosodīt cilvēkus, kuru izvēle nav brīva, pamatojas nevis uz noteiktu morāles vērtību kopumu (ko cita kultūrvidē var noraidīt), bet uz konkrēto saikni starp aprakstošiem un vērtējošiem jēdzieniem, kuri valda mūsu lietotajā valodā un domās.”

Jesaja Berlins, “Četras esejas par brīvību”

Par vienu no 20. gadsimta ētikas pazīmēm atzīstama uzmanības pievēršana valodai, kurā tiek runāts par morāles lietām. Pievēršanos sekmē gan Hjūma filozofija, gan arī 19. gadsimta hermeneitiskā tradīcija. Pretstatā pozitīvisma objektivitātes un neitralitātes ievirzei hermeneitiskā izskaidrojuma (*Erklaren*) un sapratnes (*Verstehen*) domātāji (Frīdrihs Ernsts Dāniels Šleiermahers (*Schleiermacher*), 1768–1834; Vilhelms Diltejs (*Dilthey*), 1833–1911, u. c.) neatstāj nepamanītu valodu un tās daudznozīmību, ievadot semantikas un semiotiskajā problemātikā. Konstruktīvisma priekšstatiem nomainot atveidojuma jeb reprezentatīvo (priekšstatījuma, atspoguļojuma, atveidojuma, at-tēlojuma) domāšanu, norisinās lingvistifikācija (Naidžels Plezents (*Pleasant*)), kad valoda vairs neatklājas tikai kā starpnieks starp nosaucamo objektu un teicēju – subjektu, bet pati tiek atzīta par apziņas displeju, darbības un īstenības līdzveidotāju. Valodas pētījumi pamazām izstumj un aizstāj apziņas metafizisko refleksiju, izmantojot paša vārda un tā virknējumu faktiskumu un vienlaikus uzsverot valodas aktivitāti un līdzdalību izziņā un komunikācijā. No pasīva starpnieka valoda ievirzīta patstāvīgās domas un darbības partnerattiecībās. Tā zaudē pasīva domas izteicēja lomu un iegūst funkcionālu paplašinājumu. Pasaule gan vairs nešķiet tik karteziāniski skaidra un noteikta, kad valodai un jaunām vārdnīcām (R. Rortijs) ļauts radīt jaunas īstenības, taču ikvienu jaunu sarežģītību parasti pavada nepieradinātas svešatnības izjūtas.

Pašā gadsimta sākumā – 1902.–1903. gadā – vienlaikus tapuši un grāmatu virsrakstos ietverti divi “principi”. Bētrands Rasels (*Russell*, 1872–1970) formulējis “Matemātikas principus” (“*The Principles*

of Mathematics”), bet Džordžs Eduards Mūrs (*Moore*) – “Ētikas principus” (“*Principia Ethica*”).

Abu principu pirmsākumi gan meklējami 19. gadsimtā – Frēges valodas un loģikas kopsakara pētījumos, tomēr īpaši Mūra darbs uzskatāms par pamatu, uz kura attīstījusies analītiskā tradīcija ētikā. Tā nenodarbojas ar tradicionālo ētisko normatīvismu, proti – normu, principu, vērtību sistēmu radīšanu un izvērtējumu, bet pievēršas valodas pētniecībai, – tai valodai, kuru lietojam, lai izteiktu vērtības, normas, ētiskos principus, valodai, kura atšķiras no faktu izteikumiem, no dabaszinātņu loģikas – patiesības, ticamības un tās pierādījuma veida. Šī tradīcija atjaunota Vīnes intelektuāļu kopā 20. gados (Rūdolfis Karnaps (*Carnap*), Alfreds Šliks (*Schlick*) u. c.), līdz nonākusī pie emotīvās ētikas (Alfreds Aiers (*Ayer*)) un Čārlza L. Stīvensona (*Stevenson*) mērenā emotīvisma uzskatiem darbā “Valoda un ētika” (“*Language and Ethics*”, 1937).

Analītisko filozofiju 20. gadsimta gaitā mēdz iedalīt trijos galvenajos posmos: loģiskais reālisms (Džordžs Eduards Mūrs (*Moore*)), Vīnes pulciņa loģiskais pozitīvisms, ikdienas valodas jeb lingvistiskā analīze (Ričards Mervins Heārs (*Hare*), Alfreds Aiers, Č. L. Stīvensons (*Stevenson*) un citi). No šīm modifikācijām uz ētiku mazāk attiecas vienīgi loģiskais pozitīvisms, kas saistāms ar Vīnes loģiķu, īpaši – Rūdolfā Karnapa u. c. darbību un vērsts uz zinātnes valodas pētījumiem un epistemoloģiju. Pārējie analītiķu loģikas eksperimenti ekspluatē morāles jēdzienus un izteikumus, lai pierādītu vērtību spriedumu dīvainības un nepakļāvību loģiskai vai faktoloģiskai verifikācijai jeb pārbaudei. Jāatzīst, ka no šīs “eksploatācijas” zināms labums ir arī morāles pašizziņai.

Kopīgais abos ar morāles valodas analīzi saistītajos pavērsienos – reālismā un emotīvismā – ir tas, ka notiek uzmanības pievēršana jēdzienu un spriedumu analīzei, kuras rezultāts attiecībā uz ētiku ir divu veidu spriedumu – faktu un vērtību – nošķīrums, ar kuru saistās aprakstošās (deskriptīvās) un vērtējošās (preskriptīvās) jeb priekšrakstu un jābūtības ētikas nodalījums. Jau Hjūma skepticismā ieskicēta divu veidu izteikumu – faktu un vērtību – robeža. Analītiķi izvērš un pamato aprakstošā jeb faktu pasacījuma nošķīrumu no vērtējošās valodas lietojuma. Vērtējums ietver salīdzinājumu un attieksmi, kura ietver emocijas. Vērtējums un valodas emotīvais lietojums tādējādi ir savstarpēji saistīti, jo salīdzinājumu it bieži pavada labsajūta, prieks, naid, skaudība, bailes utt.

Analītiskā ētika pieskaitāma lingvistiskajam pavērsienam, par kura sākumu parasti atzīst Ferdinanda de Sosīra (*Saussure*) darbus valodniecībā (nav visai pieņemts saistīt minēto valodnieku ar analītisko filozofiju) un Gotloba Frēges (*Frege*) darbus loģikā. Abi pieteikuši problēmu lauku semiotikā – nozīmes un jēgas novadā: pirmkārt, ar nozīmes publiskumu un, otrkārt, ar nozīmes struktūru.

Gotloba Frēges devums norāda uz vācu ideālisma apstrīdējumu par tā kontaktu zaudējumu ar objektīvu un nemainīgu, stabilu patiesību un lietu realitāti, kad priekšplānā izvirzās subjektīvs redzējums un ideja. Tā vietā Frēge aizstāv loģiski pamatojamu saikni, kas meklējama valodā. Teikums “šis zāles stiebrs ir zaļš” neapzīmē nekādu subjektīvu ideju, bet gan zāles stiebra klātbūtni (98, 20). Analītiķi parasti iedalīti divās grupās atkarībā no patiesības pierādījuma. Tā kā ētiskie sacījumi nesatur zināšanas, tie nav ne patiesi, ne nepatiesi – tā uzskata nonkognitīvistī –, jāmeklē cits to ticamības un spēkā esamības (validitātes) pierādījums. Konatīvā (*conative*) jeb par un pret attieksme aizstāj kognitīvo uzskatu, kas meklē patiesības pierādījuma iespējamību.

Lingvistiskās analīzes ietvaros vērtējami Ludviga Vitgenšteina izteikumi un “Lekcija par ētiku”.

No minētās valodas analīzes 20. gadsimta beigās izveidojas tikumu ētika – gan opozīcija analītiskajai ētikai, gan tās turpinājums. To pārstāv Tomass Hurka (*Hurka*), Elizabete Anskomba (*Anscombe*), Filipa Fūta (*Foot*) u. c.

Analītiskā ētika atzīstama par metaētiku un iedalāma četros savstarpēji saistītos posmos: jēdzienu analīze, ikdienas valodas pētījumi, Vitgenšteina ētika un tikumu ētika.

2.1. DŽ. E. MŪRA JAUNIE ĒTIKAS PRINCIPI

Par valodas pavērsiena aizsācēju ētikā (un filozofijā vispār) pamatoti pieņemts atzīt **Džordžu Eduardu Mūru** (*George Edward Moore*, 1873–1958) un viņa “Ētikas principus” (1903), kur analizētas daudzu labā definīciju “dabiskie maldi” (*naturalistic fallacy*, ko J. Vējš tulko kā “alošanās”), lai galu galā nonāktu pie secinājuma par labā definēšanas neiespējamību: labais nav pakļaujams loģiskai, stingri zinātniskai analīzei. Angļu 18. gadsimta ētikas, īpaši Hjūma tradīcija Mūra “Ētikas principos” atklājas samērā nepārprotami. Jau Hjūms norādījis uz normatīvo diskursu, kas spēj izteikt mūsu morālās jūtas – piekrišanu, nepiekrišanu, padomu, priekšrakstus, novērtējumu un veikt

citas normatīvas darbības. Labais, tāpat kā Hjūmam, atzīts par jībūtības novadu, kas nav izsecināms no faktu spriedumiem, kuri ir empīriski pārbaudāmi: "vajag" nav izsecināms no "ir". Ētiskie spriedumi, kas attiecas uz jībūtību un saistās ar labo, nav izsecināmi no empīriski pārbaudāmiem faktu spriedumiem, piemēram, patīkamām izjūtām, universāla baudas principa kā Džeremija Bentema (*Bentham*) utilitārisma, izdzīvošanas veicināšanas vai kāda apriora metafiziska principa kā Kanta ētikā. Mūrs neturpina jaunu normu meklējumus vai jaunu normatīvisma pamatojumu, kā tas pieņemts klasiskajā ētikā.

Lai pierādītu dabiskos maldus labā jēdziena izpratnē, Dž. E. Mūrs liek lietā dziļu un asu loģisku redzi – loģiskas analīzes un precīzu pamatojumu spēju, iedibinot tā saucamo metaētiku, proti, teoriju, kas ir viņpus klasiskās normatīvās ētikas. Viņa ētikas principi attiecas uz morālās filozofijas problēmu pareizu risinājumu, meklējot atbildi uz jautājumu: "Kas tas ir, ko cilvēki dara, pētot morāles filozofiju" (75, 52). Šo pavērsienu apzīmē ar loģisko reālismu, valodas analīzi, analītisko ētiku utt., un tas sākumā saistīts ar morālo jēdzienu, bet vēlāk 30. gadu ētikā – arī ar ikdienišķu izteikumu loģiskas pareizības pārbaudi (kuru tie, pēc analītiķu domām, protams, neiztur).

Dabiskie maldi, kurus labā definīcijā meklē Dž. E. Mūrs, rodas, izmantojot kādu dabisku īpašību, piemēram, patīkamo, derīgo, lai noskaidrotu jēdziena saturu. Par dabiskām Mūrs pirmām kārtām sauc īpašības, kuras pastāv telpā un laikā. Labais nav dabiska īpašība, jo tā nelīdzinās nevienai no dabiskām, t. i., telpā un laikā pastāvošām īpašībām, tāpēc arī uz tās definējumu attiecināta dabiska maldīšanās (*naturalistic fallacy*).

Otrkārt, labais nav definējams, tāpēc ka tas nepieder salikto īpašību grupai: tas atzīstams par vienkāršu īpašību līdzīgi, piemēram, dzeltenas krāsas definējumam. Krāsa gan ir definējama, izsakot to gaismas vibrāciju vai viņņu terminos, taču šādi definēta, tā tomēr atšķiras no vispārēja un pieredzē gūta priekšstata par dzeltenumu, ko mēs atzīstam par šīs krāsas identitāti ikdienas apziņā un darbībā. Labo definējot, tas būtu sadalāms sastāvdaļās, kuru attiecības varētu izmantot līdzīgi, piemēram, saliktas īpašības definējumam. Taču attiecinājums uz kādu tās daļu būtu loģiskā pretrunā ar vienkāršas īpašības konstatējumu. Turklāt tādējādi tiktu pārkāpts "organiskās vienības princips", kurā veselais un tā daļa nav atzīstami par atbilstošiem. Tā, piemēram, noziegums un sods kopā veido veselumu, kas neatbilst tā atsevišķu daļu vērtībai. Morāli labais ir vienkārša (*singular*) īpašība, ko nevar izsecināt no citām īpašībām.

Treškārt, labais atklājas kā īpašība un ir apzīmētāja lomā, nevis lietojams kā patstāvīgs lietvārds, un morāles izteikumos tas izmantots galvenokārt tā parastajā nozīmē un kā pašsaprotams, jo, kā jau norādīts, loģiskas zināšanas un patiesuma loģiski pareizi un nevainojami pierādījumi nav iespējami vērtību jēdzienos. Labais kā īpašības vārds nav idents lietvārdam, un līdz ar to tie nav savstarpēji aizstājami jēdzieni.

Mūrs nošķir labumu no labā, kas, kā jau norādīts, nav dalāms un nav attiecināms uz kaut ko citu. Lai to pierādītu, samērā sofistiski izmantots atklātā jautājuma arguments (*open question argument*): ja kāds apgalvo, ka kāda īpašība ir laba, tad var jautāt, vai šī īpašība pati par sevi un kā tāda ir laba. Uzdodot šādu jautājumu, sevi piesaka morāla pretruna, kuru rakstā "Morālās filozofijas daba" (1922) Mūrs izsaka ar Aristoteļa piemēru par to, kas ir labs cilvēkam un kas ir augstākais labums jeb "pats labākais cilvēkam" (75, 62): "Visai bieži, nosaucot kādu lietu par labu, mēs tai nepiedēvējam nevienu tādu īpašību, kas tai piederētos, ja tā eksistētu gluži viena un ja no tās neko citu necerētu atvasināt; mēs drīzāk apgalvojam, ka tā ir tāda lieta, no kuras faktiski tiek gūtas citas labas lietas, vai arī ka tā ir tāda, kas citu lietu pavadījumā veido veselumu, kas nosaucams par "labu" aristoteliskā nozīmē, lai arī viena pati par sevi tā tāda nav. Tādējādi, piemēram, cilvēks var būt "labs" un viņa raksturs var būt "labs", un tajā pašā laikā neviens no šiem lielumiem nav "labs" šajā fundamentālajā nozīmē, kurā labums ir kaut kas tāds, kas piederētu lietai arī tad, ja tā eksistētu viena pati" (75, 63).

Sakarā ar šīm un citām pretrunām un loģiskām kļūdām, kas veidojas labā definīcijās, labais, tāpat kā ar mākslu un reliģiju saistītie jēdzieni, nav definējams. Mūrs nenoliedz, ka šie jēdzieni izsaka zināšanas, kurām liela nozīme vispārēju priekšstatu (*common sense*) veidošanā, taču tās uztveramas un lietojamas intuitīvi. Intuitīvais Mūra izpratnē apzīmē vispārnozīmīgus, vispārpieņemtus priekšstatus, kas atšķiras no empīriski acīmredzamā un pierādāmā.

Neraugoties uz labā nedefinējamību, tas tomēr atzīts par ideālu, uz ko tiek ties darbībā. Ētiskais ideāls ir iekšēji labais augstākajā pakāpē, proti, tas satur lielāku to īpašību daudzumu, kurām ir pozitīva vērtība, un tādu lietu stāvokli, kurā ļaunums vai indifERENCE nepastāv. Nav grūti šajā apgalvojumā saskatīt līdzību ar utilitārisma domāšanas veidu. Jāatceras arī, ka Mūrs nošķir normu no ideāla: normatīvā jābūtība ietver varēšanu, turpretī ideāls to nepieprasa un norāda tikai uz "vajag".

Saskaņā ar Mūru ētikai vajadzētu atbildēt uz diviem jautājumiem: “Kāda veida lietām vajadzētu pastāvēt pašu šo lietu dēļ?” un “Kāda veida darbības mums ir jāveic?”. Pirmais jautājums saistīts ar iekšēji labo (*intrinsically good*), kas pastāv kā pašmērķis, nevis līdzeklis kāda cita mērķa sasniegšanai un pieprasa zināšanas par labo, kas arī uzskatāms par vienu no ētikas uzdevumiem – formulēt, ko nozīmē labais. Kas attiecas uz otru jautājumu – par veicamo darbību, kurai dodama priekšroka, – Mūrs, līdzīgi utilitārisma, pievēršas sekām. Priekšroka dodama rīcībai, kura rada daudz vairāk labā Visumā nekā iespējamā tās alternatīva.

Pēdējā izteikumā ir ietverts galvenais, ko piedāvā “*Principia Ethica*” attiecībā uz jaunu jābūtības domājumu. Kā jau norādīts, Mūrs nepēta morāli tās tradicionālajā normatīvajā nozīmē, viņš nerada vēl vienu jaunu alternatīvu izvēles programmu, bet gan iedziļinās valodā lietoto morāles terminu nozīmju atšķirībās. Viņa loģiski asais prāts pirmoreiz ētikas vēsturē uztvēris daudzas morāles apzīmējumu un nozīmju nianšes, kurām ir būtiska loma morāles iedabas izpētē. Rakstā “Morālās filozofijas daba” nošķirti negatīvie un pozitīvie normatīvie izteikumi, pienākuma normas un ideāla normas. Tā nebūt nav vienkāršota morāles izpratne, kas akcentē psiholoģiskos stāvokļus vai jūtas. Morāle nozīmē daudz vairāk nekā tikai apziņas stāvokli: tā ietver arī darbību, kas, protams, Mūru galvenokārt interesē vairāk precīza un skaidra valodas izteikuma sakarā. Tiek meklēts loģiski pamatots nošķirums starp modālajiem darbības vārdiem, kuri izsaka jābūtību (vajadzēt), un varēšanu vai vēlamo, turklāt to kopsakars tiek skatīts visdažādākajās attiecību kombinācijās.

Mūra metaētikai ir sveša moralizēšana: ar valodas analīzes starpniecību tā cenšas pēc iespējas neitrālāk saprast esošo – morāles valodā izteikto, arī jābūtīgo un to, kas ne vienmēr atrodas mūsu gribas kontrolē, kā tas atklājas morālos sacījumos. Viņš cenšas pēc iespējas precīzāk aprakstīt to valodu, kādā izsakāmi morāles un morāles filozofijas jēdzieni. Tā, piemēram, morālā pienākuma ideju var izteikt “arī citādos vārdos. Man šķiet, sacīt, ka man ir morāls pienākums darīt kādu noteiktu lietu, ir tas pats, ko mēs parasti izsakām, apgalvojot, ka man to vajag darīt vai ka man tas jādara. Citiem vārdiem – morālā pienākuma ideja ir identiska ar morālo “vajag” un ar jābūtību.” (75, 53) Tā Kanta apriorais pienākuma princips pārvērsts ikdienišķā valodā un darbības vārdu lietojumā, kur tas zaudē savu romantisko un dievišķo cēlumu, bet valodas kontekstā iegūst jēgas precizitāti un lielāku nozīmes skaidrību. Daudz citu smalku un būtisku nianšu

atklājas Mūra valodas analizē, kas uzskatāma par prasmīgas un skaidras loģiskas argumentācijas paraugu.

Taču vienlaikus atsedzas arī fakts, ka pat izcilam prātam nav pa spēkam savaldīt morāles izpausmju – jēbūtības, ideju, jūtu, izjūtu, darbības – neaprēķināmo stihiju, kas tikai daļēji iekļaujama valodas loģiskajā skaidrībā. Intuīcija, ar kuru apzīmēts ikdienišķi pašsaprotamais jēdziena saturs (*sensus communis, common sense*), sakarā ar minētajām izpausmēm drīzāk uzskatāma par neziņas piesegumu, nevis pārliecinoši skaidru morāles sarežģītības diagnozi. Morāle izpaužas daudzpusīgāk un bagātāk par tās izteikumu valodā un pēdējās loģiski nevainojamu analīzi.

20. gadsimta beigās intelekta aprītē ienāk vārdos neizteikto zināšanu (*tacit knowledge*) jēdziens kopā ar Maikla Polaņi (*Polanyi*) gandrīz par aforismu kļuvošo: “Mēs zinām vairāk, nekā mēs varam pateikt.” (81, 4) Tas izvērš un paplašina Mūra praktiski zināmā apjēgumu: Mūrs atzīst parasto, vispārpieņemto izjūtu sfēru, kurā ietvertas pašsaprotamas, vārdos nenosauktas zināšanas. Vēlāk sociālais teorētiķis Entonijs Gidenss (*Giddens*) norādījis, ka pastāv triju veidu zināšanas: diskursīvās jeb teorētiskās, kas ir iegūtas eksplicīti, praktiskās, kuras “zina, kā” atšķirībā no “zina, ko”, kā arī neapzinātās zināšanas. (80, 58–59) Gidenss atzīst neizteiktās zināšanas, noteikumus, kuri nav vārdos izteikti, bet kuri vada cilvēku. Taču sākums jautājumu virknei par nozīmju, arī vārdos neizsakāmo, analīzi ētikā saistāms ar Džordžu Eduardu Mūru: viņu var kritizēt, nepieņemt, bet nevar noliegt viņa kā pirmatklājēja nozīmi. Ne tikai mākslā vien, bet arī filozofijā oriģināla vērtība ir lielāka nekā reprodukcijas vai atdarinājuma vērtība.

2.2. EMOTĪVISMIS

Mūra intuitīvismu kritizējis **Alfreds Aiers** (*Alfred Jules Ayer*, 1910–1989) darbā “Valoda, patiesība un loģika” (1936), kurā turpinās Mūra iesāktā morāles valodas analīze. Atšķirībā no Mūra labā analīzes Aiers pievēršas nevis **jēdzienam**, bet **izteikumam** jeb sacījumam. Norit morālo sacījumu patiesuma/nepatiesuma pārbaude. Tā vēlreiz noved pie atziņas, ka morālie, tāpat kā estētiskie un reliģiskie sacījumi ir dīvaini, jo tie nepakļaujas parastai spriedumu loģikai un līdz ar to – analīzei.

Aiers ir viens no radikālākajiem morālo izteikumu atšķirīguma pamatotājiem. Pamatojumu viņš meklē argumentos pret ortodoksālo subjektīvismu, kurā rodams apliecinājums tam, ka morālie pasacījumi

gan izsaka jūtas, taču tos nevar uzskatīt par apgalvojumiem, kuri var būt patiesi vai nepatiesi, jo tie nesatur zināšanas (angļu *cognition* – zināšanas, no kurienes atvasinājums – kognitīvisms). Emocionāls pasacījums pretstatīts racionālam faktu izteikumam un objektīvi argumentējamam spriedumam. Par vērtībām parasti nestrīdas, jo tās izsaka nevis faktus vai apgalvojumus, bet attieksmi un jūtas.

Saskaņā ar loģiskā pozitīvisma argumentāciju spriedums ir jēgpilns divos gadījumos: 1) ja tas ir analītisks, t. i., paties vai nepatiesa pēc loģiski pareizas definīcijas, nevis faktuālās informācijas; 2) ja tas ir empīriski pārbaudāms sajūtās un vērojumā. Verifikācija jeb pārbaudīšana ir process, kurā notiek sprieduma piederības noteikšana analītiskiem vai sintētiskiem spriedumiem, t. i., jēgpilno apgalvojumu grupai.

Var strīdēties vienīgi par jēgpilniem spriedumiem, nosakot, vai tie ir patiesi vai nepatiesi, bet morālie vērtību izteikumi nav nedz loģiski pamatojami, nedz arī empīriski pārbaudāmi. Tie ir sacījumi, nevis spriedumi un apgalvojumi. Tie vai nu pauž kādas jūtas (emotīvā funkcija), vai arī ir veidoti ar nolūku izraisīt kādu atbildes reakciju (priekšrakstu funkcija). Ar sacījumu, kura patiesums/nepatiesums nav pārbaudāms, citu cilvēku nevar pārliecināt loģiskas argumentācijas ceļā vai ar faktu palīdzību, īpaši, ja viņš nāk no atšķirīgas vides un kultūras, kurā apguvis tās paradumu un priekšstatu nosacītību. Tad raksturīgi pavisam citi vērtību priekšstati un tiem atbilstošs darbības vērtējums, ko Aiers atzīst par argumentācijas pamatu: argumentācija par morāles jautājumiem ir iespējama tikai tad, ja kāda vērtību sistēma ir iepriekšpieņemta (2, 115).

Morālie izteikumi atzīti par atšķirīgiem gan no loģiskai patiesuma analīzei pakļaujamiem analītiskiem un sintētiskiem spriedumiem, gan no parastajiem un pieredzē pārbaudāmajiem faktu sacījumiem. Līdzīgi Hjūmam un Mūram, morālie izteikumi atzīti par nepārbaudāmiem, jo tie nav pieskaitāmi nevienai no abām iepriekšminētajām pārbaudāmības (verificējamības) grupām. Mūra intuitīvisms emotīvismā papildināts ar emocijām – tāda pieeja atzīstama par parastāku un izslēdz intuīcijas noslēpumainību, vienlaikus saglabājot līdz galam nepasakāmības mīklainību, kas pavada morāles valodu.

“Valodā, patiesībā un loģikā” izmantota jau minētā Deivida Hjūma ideja par morālajām jūtām (atcerēsimies arī angļu sentimentālismu vispār un Frānsisa Hačesona (*Hutcheson*, 1694–1746) morālo jūtu teoriju), kā arī par faktu un vērtību spriedumu nošķirumu attiecībā uz morāles izteikumiem. Morālie izteikumi satur jūtas un priekšrakstus

un nav pieskaitāmi nedz empīriski, nedz loģiski pārbaudāmu zināšanu izteikumiem. Uzskatu pierādījumam izmantota izteikuma "tu darīji slikti, tu zagi" analīze. Pierādāms ir vienīgi zagšanas fakts, turpretī tā morālais vērtējums nesatur neko vairāk kā tikai emocijas. Izteikumu var aizstāt vai nu ar žestiem, balss noskaņu, vai pievienojot rakstītajam teikumam izsaukuma zīmes, kas pastiprina izteiksmīgumu un norāda uz minētās darbības nosodījumu un nepieņemšanu. No šejienes emotīvisma jeb emotīvās ētikas apzīmējums, ar kuru parasti mēdz raksturot Aiera ētiku. Morālo spriedumu analīze rezultējas Aiera secinājumā par to, ka morālās pieredzes fenomenus nevar pienācīgā veidā izmantot kādas racionālistiskas vai metafiziskas doktrīnas pamatojumam. Ir tikai izjūtas, kuras turklāt atšķiras viena un tā paša fakta kopsakarā. Morālie izteikumi nav empīriski pārbaudāmi kā citi faktu spriedumi, jo tie nesatur zināšanas, par kurām var teikt – patiesas/nepatiesas. Tie ir emocionāli vērtību izteikumi. Tikpat labi tos var aizstāt ar izsaukmes vārdiem, kas izsaka sajūsmu vai pretīgumu. Emotīvā ētika akcentē vienu vērtējošo spriedumu īpašību – emotīvismu, ekspresivitāti, proti, saikni ar emocijām, kuru lietojums ietekmē un veido noteiktu attieksmi līdzīgi reliģiskiem vai estētiskiem izteikumiem.

Aiera valodas analīzei raksturīgs vēl viens nošķīrums: ētiskie apgalvojumi par jūtām (*to assert a feeling*) nošķirti no morālo jūtu paušanas (*to express a feeling*). Kā atzīst klasiskais subjektīvisms, ētiskie izteikumi nesatur sintētisku spriedumu par kādām mūsu emocijām. Ja morālie izteikumi būtu atzīstami par morālo jūtu spriedumiem jeb – precīzāk – spriedumiem par morālajām jūtām, tad tie būtu pārbaudāmi kā faktu spriedumi. Tādā gadījumā ētika pārvērstos par parastu morāles psiholoģiju vai socioloģiju, taču morāles izteikumi paši pauž kādas jūtas ar nolūku izraisīt noteiktu attieksmi. Tādējādi Aiers atīsta tālāk Bētranda Rasela uzskatus par to, ka morālās valodas simboli izsaka zināmu vēlamību, vai Rūdolfā Karnapa viedokli par to, ka morālie izteikumi nepasaka neko patiesu vai nepatiesu, tie pilda kādu citu funkciju – pavēl darīt vai nedarīt (31, 105). Ir bezjēdzīgi strīdēties par vērtību izteikumu patiesumu/nepatiesumu. Neviens arguments nevar apliecināt manas vērtību sistēmas pārākumu pār citu vērtību sistēmu, jo mans vērtējums pats ir tikai vērtību pateikums, tāpēc tā patiesums nav pierādāms. Morālie sacījumi atrodas viņpus loģiskas argumentācijas un patiesuma pierādījuma. Absolūta neargumentējamība piedēvēta morāles sacījumiem un par nedefinējamiem pseidojēdzieniem atzītajiem ētiskajiem jēdzieniem: strīdēties

var tikai par faktu jautājumiem, bet tādi nav rodami lielā daļā estētisko (skaists, neglīts), teoloģisko vai morālo sacījumu. Vienīgais veids, kā saprasties, ir vienoties par kopīgu vērtību sistēmu un pierādīt, ka apspriežamā rīcība pieder noteikta tipa darbībai un pieskaitāma tieši šim tipam. Tad tā būs faktu, nevis vērtību valoda. Loģisks vai empīrisks fakta pierādījums neatbilst morālo strīdu risinājumam.

Ne ētiskās, ne estētiskās, ne reliģiskās zināšanas tādējādi nav iespējamas. Metafiziskie izteikumi nav ne patiesi, ne maldīgi. Tie ir viņpus argumentācijas un pārbaudāmības, un tas pamatots jau Mūra "Ētikas principos". Teologa, tāpat kā morālista "apgalvojumi nevar nekādā gadījumā būt pareizi, bet arī nepareizi tie nevar būt" (2, 120). Vērā ņemama pētījuma iespēja attiecināma vienīgi uz faktiem un to aprakstiem, piemēram, par kādas personas vai cilvēku grupas morālajiem paradumiem vai jūtām un to cēloņiem. Taču šāda deskripcija jeb apraksts uzskatāms par sociālo vai psiholoģisko pētījumu, nevis ētikas uzdevumu. Liela ētisko teoriju daļa izzūd, pārvēršdamās par iepriekšminēto pētījumu sastāvdaļu. Bailes vai laimes izjūta vada morālos paradumus un ir tās imperatīvu pamatā. Pāris rindās Aiers cenšas ietvert ētisko imperatīvu raksturu, kas tomēr bezgala vienkāršo morāles dabu. Aiera analīzes priekšmets ir morāles izteikumi un nevis pati morāle, tās piepildījums cilvēka rīcībā, turklāt skatīts tikai valodas loģiskās analīzes kopsakarā.

"Valoda, patiesība un loģika" ir Aiera jaunības gadu sacerējums. Vēlākajos gados, rakstos pēc Otrā pasaules kara, emotīvisma kategoriskums nedaudz mīkstināts, uzsverot ne tikai izteikumu emocionalitāti un neatbilstību faktu spriedumu prasībām, bet arī to lietojumu jeb funkcijas – morālie spriedumi nosaka attieksmes (*determine attitudes*), proti, vai nu norāda uz labvēlīgu attieksmi pret rīcību, vai arī izsaka lēmumu to neatzīt, novērst un neatkārtot. Morāles problēmas saistītas ar jautājumiem: kas man ir jādara? Kādam attieksmei man jābūt? Morālie spriedumi šajā ziņā ir norādes (*directives*).

Aiera radikālā emotīvisma vājinājumu parasti mēdz saistīt ar amerikāņu analītiķa Č. L. Stīvensona uzskatiem. Viņa darbā "Valoda un ētika" pausts mērenāks, ne tik galējs emotīvisms. Arī Stīvensonam morālie spriedumi izsaka attieksmi, kura izraisa vai sagaida līdzīgu atbalsi otrā (te nevajadzētu pārprast: ar intersubjektivitāti Stīvensona otram ir mazs sakars; otrs parādās kā klausītājs, uzklausītājs, un tam ir sekundāra nozīme Stīvensona ētikā). Darbojas tā sauktais morālā hipnotisma jēdziens, proti, spriedumu spēja veidot attieksmi un ietekmēt rīcību. Turklāt atšķirībā no Aiera Stīvensons saskata zināmu

morālo spriedumu noteiktību. Tā atklājas pārlicībā par pilnīgāku rīcības rezultātu (pragmatisms), kas arī kalpo par argumentu morālas rīcības izvēlē. Epistemoloģiski nevar pamatot labāku un pilnīgāku rezultātu (sekas), tomēr morāle var atturēt otru no netaisnas, nepareizas utt. rīcības. Savu morālo attieksmi mēs pasakām ētikas spriedumos, kuriem nav tikai nejaušs vai pilnīgi neizmērāms raksturs, jo tie ir saistīti ar rīcības sekām, kas savukārt izraisa noteiktu attieksmi. Šajā apgalvojumā ietverta amerikāņu pragmatisma tradīcija, kurā akcentēta darbība un tās sekas, nevis tikai valoda un refleksija. Piekrist vai nepiekrist var faktu spriedumiem, turpretim morālie spriedumi izsaka attieksmi, kuru var mainīt, nevis par kuru var vienoties piekrītot vai nepiekrītot.

Morāles izteikumiem piemīt dinamisms, uz ko norādījis jau amerikāņu pragmatisma domātājs Džons Djūijs (*Dewey*, 1859–1952). Tie sava emotīvā rakstura dēļ afektīvi atbalsojas citos cilvēkos un iespaido viņu rīcību. Pēdējais ir amerikāņu pragmatisma galvenais saturs, proti, kādas teorijas nozīme mērāma ar praktisku efektu, ko tā izraisa.

Morāles izteikumi ir dažādi. Vieni no tiem aicina rīkoties saskaņā ar principu, piemēram, darīt labu, citi satur emotīvu aprakstu jeb deskripciju, kas ietekmē attieksmi pret parādību. Katrā ziņā morālie apraksti (deskripcijas) atšķiras no empīrisku faktu apraksta, jo satur vērtējumu. Pašam Stīvensonam tiek piedēvēta ne tikai Mūra, bet arī jau minētā amerikāņu pragmatika Dž. Djūija ietekme (71, 255).

Nav grūti pamanīt, ka emotīvisms sniedz morāles relativisma aprakstu un pamato to. Ja izteikumu patiesums nav pārbaudāms, ja tie nesatur zināšanas, pat pilnīgi pretēji spriedumi var tikt vienlīdz atzīti un pieņemti. Kritēriji nepastāv, un to neesamību vai neiespējamību nosaka pati morālo spriedumu par emotīvu atzītā iedaba. Nav pierādāms vienu uzskatu pārākums pār citiem. Pats Aiers gan uzskata, ka emotīvisms iestājas pret relativismu ar prasības izvirzījumu pēc nopietna faktoloģiska vai loģiska pamatojuma, taču pamatojuma neesamība un neiespējamība pieļauj pat pilnīgi pretēju uzskatu attaisnojumu, jo, kā jau norādīts, kritēriju, lai izvēlētos, pamatojot izvēli, nav. Morālās normas, vērtības, principi, kas veido ētisko teoriju saturu, nav salīdzināmi ar citiem principiem, un tiem nav rodams ne attaisnojums, ne noliegums. Līdz ar to pati ētikas priekšmeta pastāvēšana tiek apšaubīta. Stīvensona utilitārisma/pragmatisma nianse maz ko var mainīt šajā emotīvajā neverificējamības absolutizējumā.

Taču nenoliedzams ir fakts, ka, vienalga, pārbaudāmi vai nepārbaudāmi, patiesi vai nepatiesi, morālie izteikumi kādu ietekmē. Tiem

ir sekas, vai tas būtu Kanta cēlais imperatīvs vai Sartra izvēles brīvība. Šo faktu analītiskā ētika, īpaši – Stīvensona emotīvisms, atzīst, un tas vēl vairāk sarežģī, nevis atrisina morāles un tās valodas īpatnību jautājumu.

Emotīvisma izraisītajās diskusijās par morāles valodu iesaistīti daudzi Oksfordas, Kembridžas un citu universitāšu mācībspēki. To vidū minams arī oksfordietis Ričards Mervins Heārs (*Richard Mervyn Hare*, 1919–2002) ar darbu “Brīvība un saprāts” (*“Freedom and Reason”*, 1963), kā arī vēlināku sacerējumu “Morālā domāšana” (*“Moral Thinking”*, 1981). Viņš nošķīris priekšrakstus no aprakstu valodas un iedibinājis tā saukto preskriptīvismu. Priekšraksti satur imperatīvus darīt vai nedarīt to vai citu. Tie ir jābūtības spriedumi, par kuru pirmatklājēju un loģiskas analīzes veicēju attiecībā uz tiem atzīst pašu Heāru. Viņa nopelns ir imperatīvā jābūtības diskursa loģiska analīze. Iebildumi pret Heāra analīzi un tās nepilnībām sastopami Filipas Fūtas (*Philippa Foot*) darbos, kuros analizēti jēdzieni “nepieklājīgs”, “rupjš”, “spēcīgs” un “drosmīgs”, kā arī Pītera Gīča (*Peter Geach*) tekstos, kuros norādīti vairāki kritēriji labā lietojumam.

2.3. L. VITGENŠTEINA VALODAS SPĒLES

Gan emotīvismu, gan lingvistiskās analīzes ētiku (un ne tikai ētiku: arī filozofiju kopumā, kā arī sociālo teoriju, lingvistiku, psiholoģiju utt.) skāris **Ludviga Vitgenšteina** (*Ludwig Wittgenstein*, 1889–1951) savdabīgais domāšanas veids, kura mērķis ir pēc iespējas precīzāk izteikt, saprast nozīmi, pārbaudīt to, bet visvairāk gan – jautāt par valodā izteikto un izsakāmo, nevis censties izteikt nepasakāmo. Nepasakāmais ietver individuālas pieredzes zināšanas, kuras grūti konceptualizējamas un izteicamas epistemoloģiskā terminoloģijā. Ja arī tas ir paveicams, izteikšanas sarežģītība vienkārši neatmaksājas, kā tas, piemēram, ir ar rokas kustības aprakstu. Valodas patiesības dramatisms, moka un godīgums raksturīgs Vitgenšteina valodas spēlēm, kuras paliek pāri pēc tam, kad notikusi atteikšanās pateikt nepasakāmo.

Ētika kopā ar estētikas un reliģijas izteikumiem top par vienu no līdz galam nepasakāmiem lielumiem: augstais valodas skaidrības un loģiskuma ideāls nonāk pretrunā ar smalko cilvēka izjūtu zirnekļa tīklu, kas nepakļaujas vienotas domāšanas loģikai un dzen izmisumā skaidra atveidojuma (reprezentācijas) patiesību medniekus.

Vitgenšteina pamatdarbos – “Loģiski filozofiskais traktāts” (*“Tractatus Logico-Philosophicus”*, 1919) un “Filozofiskie pētījumi” (*“Philosophical Investigations”*, 1953) – interese par morāli pastāv it kā tikai

starp citu (tāpat kā sociālās teorijas, kuru atklāšanu Vitgenšteinam piedēvējis, piemēram, Pēteris Vinčs (*Winch*)). Profesionālā filozofiskā prakse pārsvarā saistīta ar valodu un tās sarežģītajām attiecībām ar pasauli ārpus tās, kā arī ar vārda nozīmes tapšanu. Taču pats Vitgenšteins vairākkārt uzsvēris interesi par morāles tematiku. Tā izpaužas viņa 1929. gadā lasītajā "Lekcijā par ētiku". Piezīmes, kas pēc nāves sakārtotas burtnīcās un izdotas, arī ietver vairākas atziņas par ētiku, reliģiju, sabiedrību un mākslu, taču tās ir savdabīgi izteiktas, tikpat savdabīgi, kā Vitgenšteina valodas un loģikas izpratums vispār. Kopš Pēteris Vinčs atzinis Vitgenšteinu par sociālu domātāju ("*Idea of Social Science*", 1958) un aprakstījis valodas un morālas darbības kop-sakaru ("*Ethics and Action*", 1972), pastāv pat apzīmējums post-Vitgenšteina ētika.

Vitgenšteins tiek uzskatīts par vienu no visdažādāk saprastajiem 20. gadsimta filozofiem, par kura uzskatiem, tāpat kā par dzīvi, pastāv dažādas versijas (sk., piemēram, J. Vēja darbu "Versija par Vitgenšteinu"). Jautājums "Ko īsti Vitgenšteins ar to domājis?" paliek neatbildēts, vismaz viennozīmīgi ne, galvenokārt tāpēc, ka viņš pats pastāvīgi un no jauna meklējis precīzāku atveidojumu valodā, nevis atzinis ētisku vai sociālu teoriju pabeigtības iespēju. Viņš meklējis veidu, kā izteikt valodas vienreizīgo notikumu, zīmju domāšanu.

Kā pamatojis Naidžels Plezents, pats Vitgenšteins nav atzinis gatavu un iepriekšdotu filozofisko teoriju nozīmi, kaut gan saskatījis iespēju ar to starpniecību noskaidrot ikdienišķiem priekšstatiem nepieejamas lietas un dziļumus. Viņa pieeja saistās ar zīmējumu, ainas veidojumu vārdos (valodā). Viņš zīmē dzīves situācijas, kurās valodai ir noteikta loma, jo bez tās zīmējums nebūtu iespējams pat visā tā divdomīgumā un nenoteiktībā. Šīs ainas, protams, nav tapušas bez filozofiska izgaismojuma, uz ko norāda grāmatu virsraksti – Vitgenšteina dzīves laikā izdotais "Loģiski filozofiskais traktāts", pēc nāves – "Filozofiskie pētījumi". Taču tās nav atzīstamas par teorijām, uz ko norāda rakstība piezīmju formā – tie drīzāk ir tikai pētījumi, domas, jautājumi.

Vitgenšteina mokošā vēlme pateikt pēc iespējas precīzāk, kā "lietas ir" pasaulē, it viegli ved solipsismā. Ne velti solipsisms interesējis pašu domātāju. Solipsists tikai savu pieredzi atzīst par reālu: vienīgi es redzu vai dzirdu. Vitgenšteins pasniedz faktus, kā tie atsedzas atsevišķai atomārai apziņai un valodai, bet neuzskata par iespējamu tos pilnīgi atveidot (pārstāvēt, reprezentēt, rast atbilstību) visā situāciju bezgalībā: valodas aina vienmēr veidojas noteiktā

skatījumā un dzīves gadījumā. Vitgenšteins apšaubā universālas teorijas iespējamību, vienlaikus atturoties no abstraktiem teorētiskiem pieņēmumiem. Lielāka uzmanība pievērsta attiecībām starp vārda nozīmi un tās lietojumu valodas situācijā nekā vārda un īstenības saiknei vispār, kas nav pasakāma vienā vienīgā veidā. Katru jaunu teoriju atzīstot par jaunu apzīmēšanu, jeb, kā teiktu Ričards Rortijs, – jaunu vārdnīcu, notiek izvairīšanās no vienas teorijas pārākuma atzīšanas pār citām. Pasaule pati ir daudz sarežģītāka un daudzveidīgāka nekā tās atveidojums valodā. Vārda nozīme rodama valodas lietojumā.

Loģiskā pozitīvisma kontekstā uzdotais jautājums par valodas nozīmi ievada veselu virkni citu analītiskās ētikas jautājumu. Pastāv dažāda veida nozīmes un dažāda veida valodas lietojums – aprakstošais un vērtējošais. Pastāv ģimenes līdzība, ko nevar uzskatīt par būtības atzīšanu, jo ģimeniska līdzība mainās, papildinās, kaut gan uz zināmu kopību galu galā tā tomēr arvien norāda.

Kas atliek? Vērot valodas darbību ētikā, pievēršot uzmanību lietoto vārdu nozīmei un izteikumu jēgai, proti, tam, kā valoda darbojas? Atzīt, ka “filozofija ir cīņa pret mūsu sapratnes noburtību ar mūsu valodu”? (101, 54) Tie ir jauni jautājumi salīdzinājumā ar Dž. Mūra izvīzītajiem (Mūra un Vitgenšteina savstarpējās attiecības un ietekmes jāatzīst par visai sarežģītu parādību). Valodas darbība, valodas situācija atkārtojas. Ir tikai kādi paraugi, kuri puslīdz līdzīgi “dažādās variācijās atkārtojas dzīves raibajā audumā” (101, 179). Morālie spriedumi nebalstās uz dabisko empīrisko faktu aprakstu. Meklēt kopīgo norisēm, ko sauc ne tikai par valodas spēli, bet arī par sāpēm, par ideālu? Bet sāpju izjūtas ir tik individuālas, ka to atveidojums vienā un tai pašā vārdā “sāpes” ir tikai aptuvenība. Atklāt sarežģīto līdzību tiklu, necerot uz atveidojumu un nesaucot to par identitāti, bet tikai par ģimeniski līdzīgo, tāds ir viens no Vitgenšteina secinājumiem par valodas iedabu un iespējām. Viņa filozofiskajos jautājumos, kuri dominē pār secinājumiem, atklājas valodas un “dzīves formu” izjūtu neatšķetināmais savijums.

Atzīta indivīda refleksivitātes spēja, kas izpaužas valodas spēlēs, kuras cilvēks apgūst mūža garumā. Bērns izsaka sāpes dabiski (izjūtu veidā) un tikai vēlāk apgūst prasmi tās izteikt valodā. Tā veidojas izturēšanās (*behavior*) sāpēs. Tā ir jauna pakāpe salīdzinājumā ar pirmsvalodas izturēšanos. Salīdzinājumā ar vienkāršām sāpju izjūtām un to paušanu sāpju izteikšana pārvēršas par sarežģītu Vitgenšteina refleksijas priekšmetu tāpat kā viss, kam viņa doma meklē atveidojumu valodā, un nākas atzīt, ka ne vienmēr to atrod. Taču meklējumi

rada filozofiskus jautājumus, kas ir svaigi, iepriekš nejautāti tieši tādā veidā, tāpēc maina domāšanas virzienu, liekot pievērst uzmanību it kā pašsaprotamām lietām. Vitgenšteins provocē un lauž ierasto filozofiskās refleksijas veidu.

Domas par valodas spēļu un dzīves formu daudzveidību būtiski iekmējušas 20. gadsimta plurālistisko un izkļiedēto domāšanu. Vitgenšteinam atšķirībā no Mūra vārds notiek. Viņu interesē ne tikai vārdu forma, bet tas, kas notiek ar vārdu valodas situācijā, kad sākas valodas spēle. Ar valodas lietojuma iesaisti Vitgenšteins norobežojas no Mūra. Valoda ir kādas lielas darbības grupas sastāvdaļa. Vārds pats, piemēram, labais, skaistais, neko neraksturo. Tā raksturojums atklājas lietojuma situācijās. Sākam ar situāciju un darbību, nevis vārdu arī tad, kad iepazīstamies ar svešas cilts vai pat planētas valodu.

Katrā laikmetā spēlētas savas, atšķirīgas valodas spēles. Vitgenšteins turpina Dž. Mūra tematiku, balstoties nevis uz loģisku definīciju analīzi, bet uz vārda notikumu. Viņš apraksta, kas notiek, kad lietojam kādu īpašības vārdu, ar kuru parasti, pēc Vitgenšteina domām, izteikta ētika, estētika, reliģija. Ētiskie apzīmējumi, līdzīgi estētikai, izsaka vērtējumu – vai nu atbalstu, vai arī noliegumu un nepieprišanu. Vārds var tikt atzīts par attiecīgas sejas izteiksmes vai žesta aizstājēju.

Tieši uz ētiku attiecas Vitgenšteina piezīmes 1929. gadā nolasītai lekcijai, kura pazīstama ar nosaukumu "Lekcija par ētiku". Tajā visā pilnībā izpaužas Vitgenšteina noslēpumainais domāšanas stils. Atšķirībā no Mūra ētikas kā vispārīga pētījuma par to, kas ir labais, Vitgenšteins saprot ētiku daudz plašāk, proti, kā valodu, kurā izteikt to, kas ir vērtīgs un patiesi nozīmīgs vai ar dzīves jēgu saistīts, vai to, kas padara dzīvi dzīvošanas vērtu vai norāda uz dzīvošanas pareizību.

Katrā no morāles sacījumiem viņš saskata divas pilnīgi atšķirīgas jēgas (*senses*) – parasto jeb relatīvo un ētisko jeb absolūto jēgu. Parastā jēga veidojas ikdienišķā pieredzē, pamatojoties uz nejaušu, konkrēti izvirzītu mērķi un salīdzinot to ar citu līdzīgu, samērā nejaušu pieredzes parādību. Savukārt ētikas termini izsaka pārsituatīvas un absolūtas vērtības. Ar ētiski absolūto savukārt Vitgenšteinam saistās noslēpuma izjūtas, kas nav zinātniski izpētāmas un vārdos pasakāmas. Vienlaikus ar neizzināmību un nepasakāmību ētiskie, tāpat reliģiskie izteikumi nav atzīti par niekiem un bezjēdzību. Tieši otrādi, tie tikai norāda uz noteiktām valodas iespējām un to robežām. Līdzīgi Kanta nospraustajām prāta robežām, Vitgenšteins norāda uz

valodas ierobežotību, noslēdzot lekciju ar bieži citēto atziņu par absolūti bezcerīgo vēlmi zinātniski izpētīt un izteikt absolūto, taču vienlaikus apliecinot dziļu cieņu ētiskajam kā cilvēciskās apziņas tendences liecībai (102).

Vitgenšteins izaicina, provocē un lauž ierasto filozofiskās refleksijas veidu. Domas par valodas spēļu un dzīves formu daudzveidību būtiski ietekmējušas 20. gadsimta plurālistisko un izkļiedēto domāšanu, kura nepretendē uz vienotas universālas formulas un veseluma aptveršanu, bet izkļiedē nozīmju un normu stingrību.

TIKUMU ĒTIKA

Analītiskās ētikas attālinājums no cilvēka un viņa rīcības neapmierina daļu no Oksfordas un Kembridžas profesūras, un top tikumu ētika. Tikumu ētikas nošķirumu no citām teorijām apgrūtina tikuma jēdziena nenoteiktība. Ar tikumu saprasts dabisks cilvēka spēju kumps.

Līdz ar to norit atgriešanās pie Aristoteļa ētikas un notiek morāles psiholoģijas atdzīvināšana. Morāle izprasta cilvēku rakstura kopsakarā. Uzsvērta rīcības veicēja (*agent*) loma, tādējādi pārvietojot akcentu uz cilvēka īpašībām; nevis uz morāles normu vai seku pētniecību.

Par tikumu ētikas (*virtue ethics*) aizsākumu tiek uzskatīts Elizabetes Anskombas (*Elisabeth Anscombe*) raksts "Modernā morāles filozofija" (1958). Vitgenšteina skolniece kritizē ētikas aizraušanos ar principu analīzi, kuras rezultātā novārtā atstāta cilvēka iekšējā pasaule, rīcība un patība. Taču pastāv arī plašāka tikumu ētikas izpratne, ietilpinot tajā daļu no feministiskās ētikas. Pēc Daniela Steitmana domām, te, piemēram, minamas tādas autorees kā Kerola Gilligena (*Gilligan*), Nela Nodingsa (*Noddings*), Anete Baiere (*Baier*) u. c.

Vienu no analītiskās ētikas kritikas atzariem mūsdienās pārstāv Filipa Fūta (*Philippa Foot*) Oksfordas un Kalifornijas Universitātes profesore, kura aizstāv dabiskā labuma un labā ideju. Viņa neidentificē cilvēku ar jebkuru dzīvības formu vispār, bet arī nenorobežo no augu un dzīvnieku pasaules, ar kuru to saista zināma līdzība un dažādas vajadzības. Uzsvērta racionalitāte, kas ietekmē izvēli, par kuru cilvēks atbild.

Fūta tuvina jābūtību (*ought, should*) iespējamībai: "Faktiski "jābūt" ir ļoti tuvs "varētu būt", un, ja mēs runājam par "morālu kontekstu", tas parasti vienkārši norāda uz tāda darbības iemesla klātbūtni, kurš vairāk attiecas uz citu nekā uz tevi pašu." (28, 80) Pastāv dabiska normativitāte, kurā izpaužas gribas orientācija uz laba darīšanu.

Viņas opozīcija izteikta apgalvojumā, ka “nav pareizi meklēt tādu neatkarīgu praktiskās racionalitātes kritēriju, kuram labais un darbība kaut kādā mērā pakļautos. Tā vietā racionāla izvēle jāskata kā cilvēciski labā aspekts, kas drīzāk liekams tikumu būtībā nekā ārpus tās.” (28, 81) Dabiska normativitāte izteikta tikuma jēdzienā.

Kā jau analītiskajai tradīcijai klājas, viena no būtiskām atšķirībām rasta un atzīta valodas spējā. Turklāt valoda nevēsta tikai par cilvēka vajadzībām, bet arī par to, ko viņš/viņa gatavojas darīt, tātad par mērķiem un nodomiem. Pēdējiem savulaik veltīts Anskombas darbs “*Intention*”: “Bērns sākotnēji nonāk līdz vārda lietojumam, lai ne tikai iegūtu to, ko grib, bet arī lai pateiktu, ko viņš grib darīt; un nonāk pie tō idiomu saprašanas un lietošanas, ar kuru starpniecību apsvērtā izvēle un izskaidrota, attaisnota un ieteikta darbība.” (28, 55)

Filipa Fūta izvērš Anskombas uzskatu par aristotelisko tikumu nepieciešamību, tādējādi akcentējot cilvēka dabu. Labais balstās uz dabisku nepieciešamību, nevis valodas loģiku. Nepieciešamība atklājas augu un dzīvnieku pasaulē. Cilvēku attiecībās nepieciešamība ir daudzveidīgāka. Tas, ko cilvēks grib, un tas, kas ir nepieciešams, nav viens un tas pats. Tikums atvasināts no nepieciešamības. Attīstības vai reproductīvās spējas zudums atzīstams par defektīvu gan attiecībā uz augu un dzīvnieku pasauli, gan attiecībā uz cilvēku pasauli. Filipa Fūta nevienādo abas, taču nenoliedz zināmu līdzību starp tām. Viņa aizstāv dabisko labumu un labo. Tikumu ētiku pārstāv Rozalinda Hērsthauša (*Hursthause*), Rodžers Krisps (*Crisp*) un citi.

Tikumu ētiku turpina arī Tomass Hurka (*Hurka*), Kventīns Smits (*Smith*) u. c. Balstoties uz modālo loģiku, minētie filozofi no jauna pievēršas dzīves jēgas un pilnīgāka dzīves mērķa jautājumiem. Kventīns Smits par augstāko cilvēka mērķi uzskata dzīvības attīstīšanu Visumā, atzīstot dzīvības svētumu. Turklāt ar svēto viņš saprot visu, kas pasaulē šobrīd pastāv, vienlaikus “padarot svēto iespaidīgāku un mazāk šausminošu. Tādējādi tas nozīmē maksimizēt visu lietu dabas attīstību” (93, 228).

Tomass Hurka savukārt attīsta pilnības ideju: “Šo morāles teoriju es saucu par pilnības ētiku (*perfectionism*), un ideāls, kas to atšķir no citām teorijām, ir cilvēka pilnība. Pieļaujami arī citi termini šīs teorijas apzīmējumam: “naturālisms”, “humānisms” un “eudaimonisms”, kā arī jēdzieni “uzplaukums” (*flourishing*) un “pašrealizācija” ideāla apzīmējumam.” (47, 3) Par pilnības teorijas veidotājiem Hurka atzīst Aristoteli, Akvīnas Tomu, Spinozu un Leibnicu, bet par galveno mērķi – cilvēka dabas attīstīšanu, maksimizējot tās pilnību, kas nav

iespējama bez morāles starpniecības. Tiek runāts par moralitātes maksimizēšanu (*maximizing morality*). Teorija neakcentē labo, jo atzīst to par pārāk subjektīvu (atkarīgu no vēlmju apmierinājuma, ko pavada pozitīvas izjūtas), bet uzsver pienākumu pret sevi. Plašākā skatījumā pilnība nozīmē attīstīt zināšanas, draudzību un citus stāvokļus neatkarīgi no tā, vai tie sniedz baudu un prieku vai ne, jo tie paši par sevi ir labi. Šaurākā nozīmē pilnība saistīta ar cilvēka dabas realizāciju: ja zināšanas, draudzība palīdz realizēties cilvēka dabai, tās uzskatāmas par pilnīgām. Šī teorija zināmā mērā atjauno cilvēka dabas ētiku; tā analizē nevis indivīda, bet cilvēku dabas pilnības maksimizāciju.

Analītiķu diskusijas par to, vai jābūtība ir/nav izsecināma no esošā, no "ir", joprojām turpinās. Pīters Singers (*Singer*) to raksturo ar jautājumu par to, vai iespējami darbības cēloņi, kuri nav atkarīgi no to personu, uz kurām tie attiecas, vēlmēm. Argumenti gūti no valodas loģikas. Singers atzīst to par praktiski nozīmīgu lietu – kā faktu spriedumi saistīti ar morāles spriedumiem. Morālie spriedumi rodas no faktiem, bet darbība neseko morāles spriedumiem, bet gan izriet no cilvēku rakstura, pārliecības un citām iezīmēm.

Analītiskā tradīcija atzīstama par noturīgāko visā iepriekšējā simtgadē. Tā modificējas, bet pastāv, pētot un problematizējot valodu, kas iesaistīta morālās īstenības tapšanā. Citi pavērsieni uz kavējas pie augstajām morāles teoriju debesīm daudz īsāku laiku.

EKSISTENCIĀLĀ FENOMENOĻĪJA

“.. izvēles nejaušība ir tās brīvības apvērsta puse.”

(*Žans Pols Sartrs*)

Eksistenciālisms savulaik izraisīja skandālu. Samērā vieglā pieejamība daiļliteratūras formas dēļ paplašinājusi eksistenciālisma auditoriju, no šauri filozofiskas teorijas ļaujot tam pārtapt par intelektuālu ideoloģiju, kas īpaši iedvesmojusi mākslinieku vides domāšanu un sevišķi izpaužas daiļliteratūrā. Mākslas brīvība un ideju brīvība radusi atbalstu franču eksistenciālajā fenomenoloģijā. Pateicoties Žana Pola Sartra (*Sartre*, 1905–1980) ideoloģiskajai orientācijai un piederībai pie komunistiskās partijas, viņa darbi daļēji nonākuši arī dzelzs priekš-kara Austrumu pusē daudz agrāk nekā citi Rietumu ētikas virzieni, kaut gan franču rakstnieka un filozofa attiecības ar marksismu, kuru viņš atzīst par 20. gadsimta filozofiju, – turpretim eksistenciālismu reizēm sauc tikai par ideoloģiju, – ir daudzveidīgas, mainīgas un grūti vispārināmas.

Skandāls nemēdz būt ilgstošs. Arī eksistenciālais skandāls. Tā atstātās pēdas turpina dzīvot patstāvīgu dzīvi, cik nu patstāvīga tā spēj būt. Skandāla ēnā palikuši dziļāki un mazāk apgūti eksistenciālisma, īpaši – Sartra filozofijas slāņi jeb struktūras, kuriem ir paliekošāka nozīme par eksistenciālisma ideoloģiju tās vispārpieņemtajā hrestomātiskajā izpratnē, īpaši tajā, kas pausta pazīstamajā darbā “Eksistenciālisms ir humānisms”. 21. gadsimtā brīvība vairs nepārsteidz – piemēram, brīvība attiecībā uz dzimumorientāciju, kad izvēle atbrīvota un paplašināta daudzkārt vairāk nekā “Sartra gadsimtā” (pazīstamo Bernarda Levi darbu par Sartru sauc “Sartra gadsimts”).

Eksistenciālisms atzīstams gan par intelektuālu, gan par dumpiniecisku pieminekli Otrā pasaules kara priekšvēsturei un vēsturei, kā arī nedaudz pēcvēsturei ar saasinātu, dzīvībai vai nāvei lemtu izvēli, dumpi pret nolemtību un likteni. Tas attiecas galvenokārt uz Sartru, jo minētais virziens izrādās neviendabīgs, ja to no ideoloģijas pārvērš par filozofiju. Tas, kas vieno šā virziena spilgtākos domātājus,

kā liecina pats nosaukums, ir mūžīgais, katrreiz citā vēstures situācijā jautātais: “Kā dzīvot?” – tas ir jautājums, kas krietni atvirzīts nomalē valodas analītiskajās nodarbēs vai avangarda mākslas manifestos.

Eksistenciālisms izaug no Kirkegora un Ničes uzskatiem, kā arī no Huserla fenomenoloģijas. Taču vienlaikus to var saprast kā zināmu opozīciju fenomenoloģijas tendencei visu pārvērst par apziņas priekšmetu. Eksistenciālais pavērsiens notiek, kā liecina pats virziena nosaukums, darbības un dzīves intences virzienā. Nevis bezpersoniska objektu pasaule, bet cilvēka dzīve pakļauta fenomenoloģiskās refleksijas darbībai, arī ētiska rīcība, liekot iekavās visu, kas viņpus tās, un Huserla stilā koncentrējoties uz cilvēka būtību, kā tas ir Heidegera darbā “Esamība un laiks” un Sartra darbā “Esamība un nekas”. Divi vadošie eksistenciālisma teorijas darbi sākas ar esamību, jēdzienu, kas izsaka fenomenoloģiskās būtības tvērumu apziņā. Viss notiek apziņā, viss pārvērsts par apziņas priekšmetu. Viss tematizēts transcendentālās apziņas vērstībā jeb intencē. Komunikācija un otrs cilvēks šādā Ego apziņas koncentrējumā kļūst par nejaušību: cits un otrs pastāv tikai kā manas apziņas intences priekšmeti. Eksistenciālisms seko Huserla monoloģismam un monādismam, taču atšķirībā no Huserla – cilvēka dzīves pasaules virzienā, kur tas gribot negribot spiests reizū reizēm iziet arī viņpus apziņas.

3.1. M. HEIDEGERA CILVĒKA ESAMĪBAS AINA

Par eksistenciālisma sākuma zīmi 20. gadsimtā uzskatāms **Martīna Heidegera** (*Martin Heidegger*, 1889–1976) darbs “Esamība un laiks” (1927). Tas koncentrējas uz cilvēka esamības analīzi (*Daseinsanalytic*), proti, cilvēka esamību tās klātbūtnē, kas veikta ar fenome-



Martīns Heidegers

noloģiskās redukcijas, t. i., norobežošanās no psiholoģiski nejaušā, starpniecību, to izgaismojot (grieķu *phainesthai* – no tā fenomenoloģijas apzīmējums, – tas, kas sevi atklāj, tas, kas atklājas) apziņā.

Līdzīgi Huserlam, kurš visu pārvērš par intencionālu apziņas priekšmetu, viņa asistents Heidegers cenšas saprast esamību caur cilvēka esamību, koncentrējoties uz to domāšanā. Gan instrumentāli priekšmetiskā, gan savstarpējo attiecību pasaule, gan attieksme pret nāvi kā neesamību ir tās pieredzes sfēras, kas veido cilvēka esamību

(*Dasein*) kā galīgu un situatīvu eksistenci salīdzinājumā ar esamību (*Sein*) vispār.

Kāpēc Heidegers neliek virsrakstā "cilvēka esamība", "klātesība" (*Dasein*), bet "esamība" (*Sein*)? Cilvēka esamība atklājas, eksistējot pasaulē, pieredzē, un veidojas kā esamība pasaulē. Tā ir eksistenciālas pieredzes pasaule, kurā ietverts viss, kas ir netrascendentāls, un tā atšķiras, piemēram, no pašu par sevi pastāvošu telpisku lietu pasaules, kā Dekartam, kur objektīvi pastāvošais skaidri un noteikti nošķirts no subjekta. Cilvēku un apkārtējo pasauli vieno praktiska pieredze, kurā lietas kalpo kādam praktiskam mērķim. Grāmatas "Esamība un laiks" pirmajā nodaļā Heidegers apcer cilvēka un lietas atšķirību būtību, norāda uz lietu instrumentālo lomu tajā, kā arī skata dažādus cilvēka un lietas attiecību veidus. Pieredze raksturo eksistenciālas līdzdalības un iesaistes pasauli, kurā lietas kalpo noteiktiem praktiskiem mērķiem un atbilst Huserla dzīves pasaulei, vēl netrascendentalizētai un netematizētai.

Cilvēka esamības pasauli (*Dasein*) izsaka darbības vārdi – būt nodarbinātam, ražot, kārtot, stiprināt, lietot, ziedot, būt saistītam, sekot, pētīt, jautāt, vērot, runāt par kaut ko vai piekrist (103, 1870). Darbībā veidojas pieredze, kura nepastāv viņpus vai ārpus, bet nešķiramā saistībā starp cilvēku un lietām. Pirmkārt, tā ir mana instrumentālā pasaule jeb apkārtne (*Umwelt*) un, otrkārt, sociālā jeb cilvēku pasaule (*Mitwelt*).

Apkārtne veidojas kā instrumentāla pasaule, kurā lietas atrodas pa rokai (*Zuhandenheit*), nevis pašas par sevi. Līdzīgi Huserla apziņai, kurā viss pārvēršas par apziņas priekšmetu, Heidegera cilvēka klātesamība pasaulē pārvērš lietas par dzīves un mijdarbības priekšmetu. Ikdienas priekšmeti nav neitrāli telplaiciski objekti ar tiem piemītošām fiziskām īpašībām. Tie ir iesaistīti cilvēka esamībā. Bez instrumentālās ir vēl otra iesaistītās lietas nozīme – būt izzināmai (*Vorhandenheit*), kad dabas lieta atklājas kā izzināma un analizējama parādība. Lietām cilvēka dzīves pasaulē tādējādi piemīt abas minētās nozīmes. Līdzīgi āmuram, tās, no vienas puses, ir instrumentāli priekšmeti (*Zuhandenheit*) – šajā pieredzes līmenī zināšanas un darbība, saprašana un darīšana nav nošķirtas. Kā aprakstāmais un izzināmais objekts āmurs, no otras puses, atklājas ne tikai kā instruments, bet tiek pārvērsts arī par teorētiskas konstrukcijas priekšmetu, kurš ir analizējams, bet ne lietojams. Abos gadījumos lietas un mijdarbība ar tām kalpo arī cilvēka esamības izziņai, kura var būt autentiska vai neautentiska. Mijdarbību ar ikdienas lietojuma objektiem apzīmē tehnoloģijas, t. i., sarežģītu funkcionālu attiecību

jēdziens. Tehnoloģiskajām aktivitātēm ir savi mērķi, kuru ielenkumā dzīvojot tiek vājināta autentiska pašsaprātne. Tehnika un lietas pakļauj cilvēku, kad tās pārvēršas par pašmērķi. Zināšanas un pašsaprātne savukārt mazina tehnogēno struktūru ietekmi.

Ne tikai lietas, bet arī citi cilvēki ir iesaistīti cilvēka esamībā un to veido. Citu iesaisti cilvēka esamībā apzīmē kopesamība (*Mitwelt*) kā priekšmetiskās vides, apkaimes (*Umwelt*) papildinājums. Kopesamība apzīmē esamību kopā ar citiem cilvēkiem, ne tikai lietām un instrumentiem. Taču kopības pasaule nenodrošina cerēto autentiskuma mērķi. Koppasaule saņem smagnēju raksturojumu, kas izriet no eksistenciāla skatījuma uz tagadnes cilvēku, kurš pārvērsts anonīmā būtņē, lai sadzīvotu ar citiem. Heidegers izvērš Kirkegora problematizētās indivīda un sabiedrības attiecības un fenomenoloģiski tematizē tās. Cilvēks ir pārvērsts par instrumentālu parādību – lietu vai priekšmetu – ne tikai attiecībās ar lietām, bet arī saiknē ar otru cilvēku koppasaulē. Viņš ikdienišķojas paradumos, konvencijās un pieņēmumos, kas ir visiem kopīgi. No tiem izvairījās Huserla transcendentālais Ego, nodrošinot radošu apziņu un tās brīvību. Heidegers turpina fenomenoloģijas intelektuālo paradumu kritiski uztvert konvencionālo normu pasauli, apšaubot paradumu normalitāti. Koppasaulē ar citiem cilvēks pārvēršas par vidusmēra būtņi, par kādu (*das Man*), kas dara, domā, jūt to pašu, ko citi, nevis patstāvīgi. Šī vidusmēra cilvēka tēma, kas, kā jau minēts, kritiski skatīta Kirkegora un Ničes darbos, pievērsusi arī 30. gadu latviešu esejistu, īpaši Zentas Mauriņas un Konstantīna Raudives uzmanību.

Kritiskā attieksmē pret kopesamību Heidegers izvērza citu – patstāvīgas un atbildīgas, autentiskas dzīves ideālu. Tas atklājas cilvēka esamības struktūru aprakstā, kur izcelts faktiskums – bažas, rūpes un eksistencialitāte, kurā cilvēka esamība atklājas gan kā praktiskajās struktūrās iesaistīta, gan arī kā projekts un potencialitāte. Esamība var projektēt sevi dažādu iespēju virzienā, turklāt atšķirīgos veidos. Projektēšana ir atkarīga no pašsaprātnes, t. i., no zināšanām par sevi, kuras ir pirmsideoloģiskas un kurām piemīt caurredzamība (*Durchsichtigkeit*). Pašsaprātne un zināšanas par sevi nenozīmē kādu noteiktu saturu, bet gan savu paša spēju projekta iespējamību. Līdzīgi Kanta morāles likumam ar tā norobežotību no patoloģiskās īstenības, arī Heidegera pašsaprātne ar pašprojektēšanas spēju atvirza no iekļaušanās ikdienas praktiskajā pasaulē un padara iespējamu neatsvešinātu autentiskumu. Kaut gan parasti klātesamība (*Dasein*) ir pakļauta neautentiskai pašsaprātnei, kura apgrūtina spēju

sevi autentiski saprast, atvērtība nākotnes iespējām un projekta stāvoklis savukārt kompensē atkarību un "atceļ" to.

Ikdienas praktiskās eksistences izpaušmei radīta vēl viena eksistenciālā struktūra – kritums, kurā reducēta patība. Noriets izpaužas tenkās, ziņkārībā un divdomībā – cilvēka esamībai tādējādi parasti pietrūkst būtiskas pašsapašanas, zinātkāres un dziļuma. **Faktiskums, eksistenciāli un kritums** veido trīs ontoloģiskas cilvēka esamības struktūras, kurām tomēr nav lemts galīgi svītrot nākotnes projekta un autentiskuma ideālu.

Pret klātesamību, kāda tā atklājas Heidegera cilvēka esamības ainā, veidojas noteikta attieksme, ko, turpinot Kirkegoru, apzīmē satraukuma (*das Angst*) jēdziens – satraukums, bažas nav tas pats, kas bailes no kaut kā konkrēta. Satraukumu pastiprina neesamības neizbēgamība, kas izsaka priekšstatu par cilvēka galīgumu: cilvēks dzīvo pretī nāvei. Satraukums liecina par pirmst teorētisku sava galīguma apjaušanu, galīguma, ko nevar pieredzēt pārdzīvot, ne arī pilnīgi konceptualizēt, jo tam nav objekta. Nāve un galīgums, kas atklājas pieredzē, izraisa atbildību pret dzīvi sakarā ar to, ka cilvēka iespējas vienmēr ir ierobežotas dzīves galīguma un laika dēļ, tāpēc ka nāve ir cilvēka dzīves daļa. Atbildība izpaužas sirdsapziņas un vainas izjūtā – tās turklāt nav uzskatāmas tikai par morāles īpašībām, tās pastāv kā cilvēka galīguma un neesamības, kā arī satraukuma par to noteiksmes. Cilvēks ir iemests un vienlaikus pamests pasaulē (*Geworfenheit*), viņš pastāv laikā, kas izteikts jau minētajā norieta jēdzienā.

Heidegera fenomenoloģija nav uzskatāma tikai par neitrālu cilvēka esamības ainu jeb tās deskripciju – aprakstu. Filozofs aizstāv autentisku esamību, nostājas pret anonimitāti un patības redukciju, kurā nav ne pagātne, ne nākotne, kā arī pret cilvēka pārvēršanu par instrumentālu, objektam līdzīgu pētniecības un lietojuma priekšmetu. Heidegers, līdzīgi Kirkegoram, uzsver cilvēka eksistences laika vienreizīgumu, savdabīgumu un ne ar ko citu nesalīdzināmo kvalitāti, kas gan pausta citādi nekā Kirkegora mirkļu fotogrāfijā un pseidonimitātē. Izcelts klātesamības autentiskuma ideāls, kas iespējams tad, kad cilvēks apzinās personālās esamības laika vienreizību jeb unikālo kvalitāti, kur pagātne un nākotne integrēta, pagātņi atceroties un drosmīgi uztverot nākotni, kuras noriets ir neizbēgams. Tagadnē cilvēks dzīvo norieta ēnā. Viņa spēja apzināties sevi rada izvēles iespējas. Pašizziņa un pašrefleksija ir autentiskas eksistences nosacījums.

Klātesamību var izprast kā apziņas – refleksijas un pašsapratnes klātesamību, kura var mazināt neautentiskumu un vairot autentiskumu.

Ontoloģija izvairās no cēlonības, to aizstājot ar horizonta refleksiju. Horizonts, arī transcendentālā laika horizonts, izsaka esamības virzību un atvērtību, nevis notikušas darbības kauzalitātes izziņu. Ar tā starpniecību domāšanā pasvītrotas esamības pārvērtības un pārvarēta platoniskā esamības formu nemainība. Viss ir tapšana, eksistence, kustība, arī cilvēka esamība, kura pavērta pašsapratnei un nākotnei. Cilvēka esamības sapratnei ir savs horizonts, kurš veido cilvēka esamības pamatraksturojumu.

1927. gadā ieskicētā cilvēka esamības aina turpmākajā Heidegera darbībā netiek izvērsta. Filozofu vairāk interesē citu lietu fenomenoloģiska atveide – tehnika, valoda, poēzijas un mākslas būtība, kā arī Ničes filozofija, kurai veltītas lekcijas 30. gados. Turpmāk atgriešanās pie cilvēka dzīves fenomenoloģijas vairs tieši nenotiek. Atvadas un apzināta norobežošanās izteikta netiešajā polemikā ar Sartra publikāciju “Eksistenciālisms ir humānisms”, kura ir pazīstama ar nosaukumu “Vēstule par humānismu” (1946).

Eksistenciālismu turpina franču filozofija. Tās popularitātē lielākie nopelni ir Žanam Polam Sartram.

3.2. Ž. P. SARTRA SUBJEKTIVITĀTE: DZĪVE BEZ ILŪZIJĀM VAI ILŪZIJU DZĪVE?

Liieldarbu “Esamība un nekas” (1943) franču filozofs **Žans Pols Sartrs** (*Jean-Paul Sartre*, 1905–1980) pabeidz ar solījumu nākamajā darbā atbildēt uz jautājumiem, uz kuriem atbildes var atrast tikai “ētiskā plānā” (88, 628). Taču, tāpat kā nav tapusi solītā ceturtdā daļa romānam “Brīvības ceļš”, nav tapis arī speciāls darbs ētikā, ja vien par tādu neuzskata arī latviešu valodā pārtulkoto un labi pazīstamo “Eksistenciālisms ir humānisms” (1946). Šo darbu var atzīt par populāru eseju, bet ne gluži par Sartra uzskatu kopsavilkumu. Nav jāaizmirst, ka “Eksistenciālisms” neapmierināja pašu Sartru: viņš atzinis to par kļūdu. Publikācija “Eksistenciālisms” ir radusies pēc uzrunas kādā klubā (*Club Maintenant*) 1945. gadā un gadu vēlāk publicēta ar nosaukumu “Eksistenciālisms ir humānisms”. Tā nav uzskatāma par “Esamība un nekas” līdzīgu teorētisku darbu, kur analīzi pavada pamatojums, šaubas un nianses. Uzrunas publicējumā jābūtība dominē pār dziļu filozofisku refleksiju.

Taču, neraugoties uz tieši ētiska rakstura darbu minimumu, visu Sartra filozofiju var skatīt kā ētisku tādā nozīmē, ka tajā ir pievērsta uzmanība cilvēka esamības ontoloģijai, kura nenovēršami ietver sevī izvēli un līdz ar to vedina refleksijai par izvēles vērtību. Zināmā mērā ētiku var definēt kā notikušas un vēl nenotikušas, bet iespējamās izvēles teoriju: lai cik liela brīvības pakāpe tiktu pieļauta, rīcības un tās izvēles vērtējumam ir jānotiek, lai nošķirtu vēlamo no nevēlamā, pieļaujamo no nepieļaujamā, nepieciešamo no nejaušā utt. Bez vērtību refleksijas, bez pilnīgs/nepilnīgs nošķiruma ētika zaudētu jēgu, jo pieļautu jebkuru rīcību. Un, lai gan no ontoloģijas, kā to atzīst pats Sartrs, nav izsecināma jābūtība, pats neizsecināmības apjēgums kopā ar izsecināmības meklējumiem pārvēršas ētiskā problēmā.

Sartra atstātajos tekstos savijušies vairāki nolūki, un to izpausmes nav vienveidīgas. Arī paša rakstnieka un filozofa uzskatos atsedzas viņa patības daudznozīmība un dažādie "citi" – identitātes, kuras cita citu papildina un nomaina vai sarunājas savā starpā viņa daiļdarbos – romānos, novelēs, lugās un filozofiskajos sacerējumos.

No vienas puses, franču filozofa mantojumu var atzīt par Otrā pasaules kara izraisītu intelektuāli atbildīgu notikumu, par intelektuālu dumpi (J. Kristeva) pret apstākļu pārmērīgu uzsvērumu okupācijas un kara situācijā, kad šķiet dabiska un normāla izjūta – lemj vara, liktenis, nejaušība kā likteņa sinonīms. Neaizmirsīsim, ka Sartra lieldarbs "Esamība un nekas" tapis Otrā pasaules kara laikā. Arī minētā īsā un spilgtā uzruna, kā arī citi darbi tapuši tiešā kara un pretošanās kustības pieredzes kopsakarā.

Pats kara notikums ikvienu saasināti nolemj liktenim, kas vai nu nes nāvi, vai arī saglabā dzīvību. Skaidrāka, radikālāka un galējāka izvēle nav domājama. Laikā, kad apkārt skan militārās pavēles un izvēle starp dzīvību un nāvi nav tikai dabas vai cilvēka paša, bet arī šāviņa tehnoloģijas lemta, par iedrošināšanos un dumpi uzskatāms ikviens pretošanās mēģinājums varai, kas atceļ cilvēka lemtspēju. Sartra ētiskā pozīcija kalpo noteiktai misijai – iedrošināt un uzmuntrināt brīvai, bet atbildīgai lemšanai. Iespējams, tieši šī nolūka dēļ viņš savu filozofiju sauc par ideoloģiju (ja šis apzīmējums nav nejaušs un situatīvs vai arī nav tapis kā "šaubīgas ticības" ilustrācija, par ko vēl runāsim vēlāk). Kā zināms, ideoloģijas mērķis ir ietekmēt.

No otras puses, pastāv filozofiska pamatojuma un uzskatu loģiskas nepretrunības uzdevums, bez kura intelektuālās idejas zaudētu uzticamību. Kaut gan Sartra uzskatos pretrunu netrūkst, tas nenozīmē,

ka autors to novēršanu nebūtu atzinis par uzdevumu, kā tas atklājas uzrunā "Eksistenciālisms ir humānisms". Viņa filozofija tapusi arī kā intelektuāla opozīcija filozofiskajām sistēmām, ar kurām Sartram iznācis visvairāk saskarties. Vienlaikus tā ir opozīcija, kas izriet no patstāvīgas un savdabīgas domāšanas, nevis no sakaitinātas un neiecietīgas citu uzskatu noliegšanas. Pirmkārt, tā ir opozīcija "metafiziskajam materiālismam" (91, 105), bet ne marksistiskajam vēsturiskajam materiālismam, ar kuru Sartram saistās cilvēka aktivitātes priekšstati. "Metafiziskais materiālisms" padarījis cilvēku par "nosacītu reakciju kopumu, kas nekādā veidā neatšķiras no tā kvalitāšu un parādību kopuma, kurš veido galdu vai krēslu, vai akmeni" (91, 105). Otrkārt, tiek izvērstā Kirkegora iesāktā un Heidegera turpinātā cilvēka esamības izpēte. Tā ir atšķirīga no Martīna Heidegera izstrādnes, īpaši – attiecībā uz neesamības priekšstatījumu. Treškārt, tā ir opozīcija Dekartam un viņa cilvēka realitātes sasaistei tikai ar domāšanu – *cogito ergo sum*, kā arī duālismu, kaut gan Sartrs sevi arvien atzinis par kartēzieti. Visbeidzot, Sartrs pilnībā nepievienojas arī Huserlam, kura domas klātbūtne ir acīmredzama un nepārprotama Sartra domāšanā. Huserla ietekme izpaužas gan metodes (fenomenoloģiskā redukcija, apziņas intence, transcendēšana utt.) izvēlē, gan brīvības pamatojumā, gan arī kā pastāvīgs opozīcijas priekšmets – gan pret pārāk izteiktu apziņas centrējumu un par maz ievērotu apziņas spontanitāti, gan pret pasaules pārvēršanu par apziņas noemātiskā stāvokļa korrelātu (88, 4), kuras rezultāts atklājas darbības redukcijā, gan pret transcendentālo Ego.

Nav atstājams novārtā un ignorējams Sartra mākslinieciskais devums – jau minētā triloģija "Brīvības ceļi" (1945–1949), noveles ("Siena", "Vadoņa bērniņa", "Intīms" u. c.), lugas, īpaši – "Aiz slēgtām durvīm", kur norit cilvēka esamības izspēlējums dzīves situācijās un tēlos, ne tikai Ego transcendences intuīcijā. Visbeidzot, liels ir viņa literatūras pētnieka devums, meklējot atbildi literatūras un vairāku rakstnieku – Kamī, Flobēra, Bodlēra, Ženē (*Genet*) utt. skaidrojumam.

Šīs un citas Sartra mantojuma izpausmes apliecina vairākas identitātes – filozofa, rakstnieka, politiķa, psihologa, literatūras pētnieka, ētikas filozofa u. c., kas papildina cita citu un tomēr bez īpašas piepūles ir žanriski nošķiramas. Turklāt par to nepārprotamo nošķirumu liecina Sartra diskursu dažādība, sākot no zinātniski akadēmiska teorētiska teksta un beidzot ar eseju, romānu vai dramaturģijas mākslinieciskajiem tēliem. Devums, kas strukturējams šajās žanriskajās vai tematiskajās noteiktībās, liecina par noturību un zināmu pastāvīgumu –

veselumu, kurš, lai arī atzīstams par metastabilu, lietojot paša Sartra jēdzienu, vai plūdeni (fleksibli) – pastāvīgi tematiski saistīts, pāriet citā, pārplūst pats sev pāri un plūst viņpus sevis, taču vienlaikus liecina par kādu apjaušamu identitāti. Visu aspektu plūdenajā saskaņojumā top fenomēns, ko sauc par Sartra eksistenciālismu.

Filozofijas, ideoloģijas un daiļliteratūras apziņa ir konfliktu un pārvērtību pilns notikums, brīvs un neatkarīgs savā autentiskajā plūdenā, kurā refleksīvam jautājumam pakļauta cilvēka esamības (realitātes, īstenības) pasaule, filozofiski jēdzieniskā un mākslinieciski tēlainā domāšanā meklējot atbildi un veidojot tās tēlu. Tas, ka šis uzdevums nav atrisināms tikai loģiskas analīzes ceļā, atskārsts jau vienā no pirmajiem Sartra darbiem – grāmatā “Ego transcendence” (1936). Tajā rodams brīvas radīšanas no nekā pamatojums, kā arī atklājas pati brīvas improvizācijas un apziņas pieredze. Tās apjēgums turpinās 1940. gada darbā “Iztēlojamais” (“*L'Imaginaire*”), kā arī jau vairākkārt pieminētajā “Esamība un Nekas” (“*L'Etre et le Néant*”), kuru tomēr grūti atzīt par Sartra filozofijas noslēgumu. Sekojošā “Dialektiskā prāta kritika” (“*Critique de la raison dialectique*”), kā arī pēc nāves publicētās “Morāles burtnīcas” (“*Cahiers pour une morale*”, 1983) u. c. darbi apliecina šaubas un meklējumus, kas liedz atkarītošanos un turpina papildināt, noliegt, ironizēt par sevi, padziļināt jautājumus par cilvēka būtību, brīvību, izvēli.

Sartru nevar uzskatīt par kādas eksistenciālas dogmas izteicēju. Viņš tikai meklē. Viņš vienmēr it kā plūst pats sev pāri. Viņu var saprast tikai pastāvīgu meklējumu kontekstā, bieži pretrunīgu, taču mērķtiecīgi vērstu uz vienu un to pašu – neiespējamās skaidrības gūšanu par cilvēka izvēli un rīcību un tās pateikšanu netveramajā un sarežģītajā identitātes plūdenā un disonansē. Tā tas ir ar iztēles domāšanu, tā – ar ego un patības izteikšanu, ar eksistences filozofiju kopumā.

Arvien no jauna meklēts veids, kā pateikt cilvēka dzīvi, kura atšķiras no lietu īstenības (esamības sevī) un atklājas, kad to pārvērš par refleksijas priekšmetu (esamību sev).

Šajā pārvēršanā jūtama gan Anrī Bergsona ilgmes pieredze, gan fenomenoloģiskās metodes klātbūtne, proti, redukcijas procedūra. Tā it kā atbrīvo no saistībām ar citām teorijām un pieredzēm, pieprasot to likšanu iekavās jeb Sartra vārdnīcā, neantizējot jeb padarot par neko. Tomēr, kā liecina Sartra devums, pilnībā atbrīvoties no citām teorijām nav iespējams pat tad, ja tas ir apzināts norobežošanās mērķis, kas pauž opozīciju: opozīcija arī ir savdabīgs saiknes veids.

Attiecības ar Huserla fenomenoloģiju. Atšķirībā no Huserla Sartram ar apziņu vien ir par maz, tāpēc izmantota Hēgeļa un Marksa darbības teorija, kas ļauj no fenomenoloģiskās apziņas filozofijas pāriet uz darbību un tādējādi uz ētiku, kura kopš Aristoteļa tieši darbības kopsakarā dēvēta par praktisko filozofiju.

Fenomenoloģiskie pamati Sartra uzskatos ir pietiekami stipri un caurauž viņa eksistenciālismu, kaut arī doma vienmēr plūst pāri gan Huserla eidētiskajai intuīcijai, gan pati sev – no pirmajiem darbiem 30. gadu beigās līdz eksistenciālisma teorijas kulminācijai “Esamībā un nesamībā”. Pat ja tā ir opozīcija fenomenoloģijai, tā izaug no fenomenoloģijas, no epohē, no eidētiskas intuīcijas, no apziņas intences, kuru Sartrs iepazīs, vispirmām kārtām pateicoties Emanuela Levina doktora disertācijai – šīs disertācijas izraisītās intereses mudināts, viņš studējis fenomenoloģiju Vācijā 30. gados. Sartra doma plūst pāri Huserla transcendentālismam, vienlaikus to ietverot sevī.

Ar jebkuru radošu un spēkpilnu domātspēju ir tā, ka doma iet tālāk savu ceļu – viņpus, kā Ničes valodā, vai pāri, kā Sartra priekšstats. Pārplūsme sākas 30. gadu vidū, īpaši darbā “Ego transcendence” (1936), ko mēdz uzskatīt par teorētisku pamatojumu Sartra patstāvīgajai eksistenciālajai fenomenoloģijai, kurā viņš akcentē Es, ego un *moi* (latviešu valodā grūti atveidojams: atbilst “es” vienskaitļa datīva un akuzatīva formai) refleksiju Huserla apziņas totalitātes kopsakarā.

Huserlam viss, arī iekšējie apziņas stāvokļi pārvēršami par apziņas fenomenu, kas ir transcendentāls, iegūts eidētiskā intuīcijā, liekot iekavās nejaušo, un tāpēc it kā pasargāts no empīriskās nejaušības. Sartram apziņa daļēji aizstāta ar ego un vēlāk – ar eksistenci un darbību. Turklāt tā nošķirama no ego: apziņa nav ego. Ego ir ārpus apziņas. Sartrs mēģina nostāties tā ego, kas ir viņpus apziņas, kas ir spontāns, individuāli nejaušs un plūdens, aizstāvja pozīcijā. Ego ir apziņas stāvokļu, darbības un noteiktu īpašību kopums, turklāt reāls. Tā realitāte gan nošķirama no citām laikā un telpā pastāvošām parādībām vai no matemātiskām patiesībām. Ego līdzinās olim upes dibenā, – ir klāt, bet nav skaidri saskatāms. Ego ir un nav pielīdzināms vienkāršai esamībai sevī. Tā ir psihiska realitāte, kas pakļaujama modifikācijām, tāpēc to var saukt gan par reāli eksistējošu, gan ideālu veidojumu.

Sartru interesē refleksīvā akta transcendentais objekts Es, kas ir eksistējošs, nevis tikai kartēzistiski domājošs vai fenomenoloģiskai apziņas spējai pakļauts. Šeit izpaužas viņa galvenā atšķirība gan no Dekarta, gan no Huserla. Viņu saista cits cilvēka aspekts salīdzinājumā

ar izziņas metafiziku – patība, tās tapšana, tās darbība, kas pārplūst pāri apziņas fenomenam un ir kas vairāk nekā transcendentālā apziņa, kura iegūta, norobežojoties no empīrisko nejaušību un vienreizības pasaules, ko sauc par dzīvi.

Tieši pēdējās dēļ pastāv vajadzība filozofisko refleksiju papildināt ar daiļdarbiem, kuros iespējams izteikt nianses un nejaušo patības-sevī eksistenci, arī viņpus apziņas pastāvošu, daļēji nerefleksīvu – it kā pielīdzināmu Kirkegora estētiskajai apziņai.

Subjektivitāte. Ētikas teorijas pamatā arvien likts kāds absolūts princips, kā tas ir Kantam (kategoriskais imperatīvs) vai Sartra vairākkārtīgi piesauktajam Dekartam ar viņa *cogito ergo sum* – domāšanas lietojumu eksistences pierādījumam. Principam turklāt jābūt maksimāli vienkāršam (89, 36). Sartra principu var saukt par subjektivitātes principu.

Subjektivitāte ir nepieciešams ētikas fons un izejpunkts. Tā pausta vairākos jēdzienos, bet īpaši esamības sevī un esamības sev nošķīrumā, kura mērķis ir pasvītrot cilvēka eksistences atšķirību no priekšmetiskās sevī esamības: “Mēs pavisam noteikti vēlamies iedibināt cilvēku nozari kā no materiālā novada atšķirīgu vērtību kopumu.” (89, 37) Šī atšķirība izteikta pastāvīgā esamības sevī (*l'être-en-soi*) papildinājumā ar esamību sev (*l'être-pour-soi*) jeb apziņas spēju.

Subjektivitātes princips noved pie subjekta – objekta duālisma pārvarējuma līdzīgi Huserla Ego apziņas transcendencei. Sartrs atmet subjekta – objekta duālismu, ko atzīst par apziņas radītu loģisku konstrukciju, un pievēršas izvēles un darbības tematikai.

Saskatāma “intelektuāla hipertrofija” (tas ir Huserla apzīmējums) attiecībā uz subjektu – darbību – izvēles brīvību, kā arī atbildību. Taču bez tās nav iespējams jauna – eksistenciāla pavērsiena pieteikums. Vai gan citādi, bez zināma pārspīlējuma, vispār ir iespējams radīt jaunu ētisku programmu un pie tās citus pieradināt? Te nākas atzīt par nepārspīlētu Huserla vispārinājumu: “.. visas patiesības un esamības problēmas, visas metodes, hipotēzes, visi rezultāti, ko šīs problēmas aptver – vienalga, vai attiecībā uz pieredzes pasauli vai uz metafiziski augstākām pasaulēm –, savu augstāko skaidrību un savas bezjēdzības acīmredzamo jēgu var iegūt vienīgi caur šo tā saukto intelektuālo pārspīlējumu.” (27, 370)

Cilvēka subjektivitāte izsaka un pamato brīvību un izvēli: principiālās subjektivitātes dēļ morāla norma nepalīdz izvēlēties, – ne kristiešu doktrīna, ne Kanta kategoriskais imperatīvs, kā tas ir Sartra aprakstītā studenta gadījumā darbā “Eksistenciālisms ir humānisms”,

kur jāizvēlas starp atbildību pret vienu cilvēku – savu māti – un piedalīšanos karā pret nacismu: jaunais karotājs paļaujas uz saviem instinktiem, uz jūtām, kas virza tai vai citā virzienā. Vērtības un normas ir atsvešināta esamība sevī.

Līdzīgi Huserla fenomenoloģijas skaidrojumam, kur viss ir monistisks apziņas priekšmets, kura būtība iegūstama fenomenoloģiskā redukcijā, Sartram nekas, arī morālās vērtības, nepastāv ārpus subjektivitātes. Viss ir subjektivitātē vērsts, arī vērtības. Nav vērtību transcendences, jo vērtības pastāv rīcībā un atklājas tajā, nevis kā neokantismā pastāv objektīvi. Darbības veicējam (*agent*) vērtības ir viņa esamība, pateicoties kurai tās pastāv. (88, 627)

Subjektivitāte ir plašāka par apziņas pasauli, plūst tai pāri, un to izsaka jau minētie agrīnās filozofijas apzīmējumi – Es, Ego, *me*.

Sartra Es ir citāds nekā Dekarta vai Huserla solipsiskais izziņas un apziņas Es. Pretstatā Dekarta “Es domāju” un pretstatā Huserla transcendentālajam Ego Sartrs ar Ego, Es, mani izsaka subjektivitātes sfēru, to paplašinot. Paplašinājums notiek, ieviešot **spontanitātes** jēdzienu. Absolūta eksistence savā spontanitātē plūst pāri refleksīvai apziņai. Es vienmēr ietver un satur spontanitāti, kuru palīdz izteikt dzejnieks Rembo: “Es ir kāds cits” (91, 97). Spontanitāte no Es neizzūd, tā pastāv kā kaut kas nepersonisks. Spontanitāte, kas nav pārvēršama personālā un individualizētā apziņā, ir bezpersoniska un, līdzīgi Freida aizapziņai, nosaka eksistenci. Es nav apziņas daļa, kā tas ir Huserlam, kura solipsisma pārvarējumu paša Huserla darbos Sartrs atzīst par nepietiekamu. Viņš palīdz to pārvarēt. Pārvarējuma rezultāts ir identitātes plūdenuma pieteikums, kas apzināti un daudz radikālāk turpinās 20. gadsimta beigu ētikā, īpaši – franču postmodernismā.

“Cilvēks nav nekas cits kā tas, ko viņš no sevis izveido.” (89, 15) Viņš ir pastāvīgs projekts, plāns, turklāt neapzināts, tīra nākotne un atvērtība tai – bez debesīm, bez Dieva un bez iepriekšzināmas būtības un identitātes. Viņš ir nekas, taču nevis kristīgā cilvēkaniecības nozīmē un nevis nekas kā tukšuma nozīmē. Viņš ir atbrīvots no visa, kas varētu mazināt viņa paļaušanos uz sevi kā uz apzinātu patību un izvēli. Subjektivisms attiecināts uz visu cilvēka esamību kā veselumu, ne tikai uz apziņu, kura atzīta tikai par esamības kodolu. (88, 70) Sartra cilvēks atšķirībā no Huserla nav vis apziņas, bet izvēles un darbības totalitāte. Ego funkcija – maskēt apziņai tās spontanitāti. Apziņa sevi it kā hipnotizē ego priekšā. Refleksīvā līmenī apziņa sevi rada, absorbējot ego sevī un bēgot no ego spontanitātes. Šajā līmenī

nav atšķirību starp iespējamo un reālo, kas ir ļoti svarīgi, lai saprastu Sartra ētisko subjektivitātes principu – nav robežu, kas šķir apziņu no sevis pašas. Tai piemīt psihastēniskums – apziņa baidās no sevis pašas.

Indivīds (Ego, Es, *me*) kā subjekts un nevis tikai apziņa ir ētikas izejpunkts galvenokārt (bet ne tikai) filozofiska pamatojuma apsvērumu dēļ. Apstākļu atmetums un cilvēka teorētiska iemūrēšana viņa paša subjektivitātē vairo un pamato daudzveidīgās izvēles iespējas, spēju iesaistoties mainīt situācijas, no kurām veidota dzīve kopumā. Tiek pavairota bezrobežu cerība jebkurai apstākļu nenosacītas darbības iespējamībai. Viss pierādāms rīcībā, viss top izvēles spontanitātē, arī cilvēka esamība. Viss ir nedroši divdomīgs, spontāns un nenoteikts kā pati subjektivitāte. Cilvēka eksistence nozīmē tapšanu, kustību, izvēli pastāvīgā esamības sevī neantizācijas procesā.

Identitātes nenoteiktība. Viss teiktais par Sartra subjektu, subjektivitāti nerada stabilas patības un identitātes iespaidu.

Stabilas identitātes neiespējamību Sartrs risina ar neīstas, šaubīgas ticības jeb neuzticības (franču val. *mauvaise foi*, angļu val. *bad faith*) palīdzību, ar apzīmējumu, kurš lietots galvenokārt pārliecinošas ticības antitēzes nozīmē.

Uzticēšanās identitātei nav iespējama divu apstākļu dēļ. Pirmkārt, pastāv faktiskuma un transcendences disonanse un pārpļūsmes un, otrkārt, esamības sevī un esamības sev neekvivalencē, ko atkārtoti vēsti Sartra ne vienreiz vien izteiktie vārdi: “Saskaņā ar neuzticēšanos cilvēka realitāte ir veidota kā tāda esamība, kura ir tas, kas tā nav, un nav, kas tā ir.” (88, 63) Šis nedaudz sofistiskais izteikums samērā precīzi apzīmē pastāvīgu kustību – identitātes pārbīdi, pārpļūsmi dinamiskā eksistences procesā.

Faktiskums un transcendence ir viena no raksturīgākajām cilvēka metastabilā stāvokļa un pārejām pārpilnās un divdomīgās esamības izteicējām. Transcendence ir apziņas radīta, turpretī faktiskums iespējams tāpēc, ka kaut kas reāli pastāv viņpus apziņas. Pat mīlestībā saskatāma šī dīvainā “daudz vairāk nekā mīlestība” (88, 56), kas neliecina par uzticēšanos un mīlestības noteiktību. No vienas puses, faktiskums, kas izpaužas divu ķermeņu saskarē, greisirdībā, savstarpējā cīņā utt., no otras, – transcendence, kas ir Platona Erotā, kurš pastāv viņpus faktiskuma un psiholoģiskām situācijām, tā ietiekdamies metafizikā. Mums ir pastāvīga iespēja “jebkurā laikā pāriet no naturālistiskās tagadnes klātesamības uz transcendenci – un otrādi” (88, 57).

Tā veidojas pastāvīga divdomība, kas izteikta minētajā šaubīgās ticības apzīmējumā jeb zīmē un attiecināma uz jebkuru identitāti – “es neesmu tas, kas es esmu” (88, 57). Te izpaužas neantizācija – transcendence noliedz faktiskumu – un otrādi. Faktiskums nekad nav tas pats, kas transcendence, tie pāriet viens otrā, veidojot metastabilitāti. Refleksija par tēla būtību ir pavisam kas cits nekā kāda tēla apraksts. Pāreja no viena stāvokļa otrā rada nenoteiktību vai varbūtību dekartiskās noteiktības vietā.

Esamības sevī un esamības sev nošķirums, tāpat kā faktiskums un transcendence, liecina par esamības divējādību un identitātes sarežģītību pat tiktāl, ka “Esamības un nekas” noslēgumā Sartrs atzīstas, ka saikni starp tām ir visai sarežģīti iedibināt, jo pastāv bažas par iespējamu un nepārvaramu duālismu (88, 617). Esamība sev – “kas ir tas, kas tas nav, un kas nav tas, kas tas ir” (88, 617) – un esamība sevī – “kas ir tas, kas tas ir” – pastāv kā divas tikai cilvēka realitātei piemītošas izpausmes. Nošķirums liecina par atšķirību no Huserla apziņas – noēmas monisma. Pastāv apzināta esamība sev un ārpus apziņas esamība sevī (radikāla esamības nošķiršana no esamības apziņas, kas izteikta esamības sev jēdzienā) (88, 620). Vienaldzīgo esamības sevī faktiskumu papildina esamības sev brīvība, kas izriet no izvēlēto mērķu konteksta, kurā esamība sevī ir izgaismota apziņā. Atainojums apziņā izteikts trimdas, izsūtījuma tēlā, kas norāda uz autentiskuma noliegumu. Esamībai sevī nav ne mērķa konteksta, ne neesamības kopsakara, un tas padara dzīvi par izraidījumu nebrīvā, noslēgtā brutālās eksistences telpā.

Taču Sartru vilina ne tikai brutālā izraidījuma apraksts, ne tikai faktiskais un esošais, bet, līdzīgi Kantam, veidu meklējumi, kā faktiskumu atbrīvojot dialektiskai kustībai, ko iespēj darbība. Kantam neesamības klātbūtni pauž apriorais kategoriskais imperatīvs, ko pamato brīvības, nemirstības un Dieva postulāts, Sartram – galvenokārt apziņas aktivitāte, iztēle un brīvība izvēlēties. Vienmēr ir esošais, situācija un vienmēr pārvarējuma iespējamība, kā pārvērst nebrīvprātīgu izsūtījumu (trimdu, eksilu) brīvības projektā, kas aktivizē, izraisa konkrētas pārmaiņas situācijā un izgaismo situāciju kopā ar izvēlēto mērķi. Turklāt bez esamības sevī esamība sev pārvēršas abstrakcijā līdzīgi tam, kā krāsa varētu pastāvēt bez formas vai skaņa – bez atbalss un priekšmets bez ēnas.

Esamība sevī un esamība sev veido sintēzi un viena bez otras pastāv tikai kā abstrakcija. Apziņa ir radikālas pārvēršanās nosacījums, jo citādi esamība sevī pati bez esamības sev līdzdalības nevar

iesaistīties tapšanā: nepieciešamais pārvērtību sākuma nosacījums rodams esamības sevī pārvērtībā par esamību sev, tām abām pārejot vienai otrā, bet nesaplūstot vienotā identitātē. Pārvēršanās atzīta par "absolūtu notikumu" (88, 620). Pateicoties absolūtam notikumam kā procesam, vienaldzīgā esamība pārvēršas cilvēka eksistencē, dinamiskā pašcēlonībā, kurā apziņa jeb esamība sev spēlē galveno lomu salīdzinājumā ar esamību sevī un apstākļiem. Absolūts notikums ir sevī pārvēršanās par sev. Ar absolūto notikumu jeb esamības sevī pārvēršanos esamībā sev saistīta vēl viena no Sartra pamatkategorijām – padarīšana par neko jeb nihilācija vai – lietojot franču cilmes vārdu – neantizācija. Tā skar esamību sevī, lai pārvērstu to par esamību sev, kas pastāv kā jau minētais absolūtais notikums. (88, 620)

Neantizācija (nihilācija, pārvēršana par nekas) nav noliegums kā Heidegera dzīvības noliegums nāves priekšā. Neantizācija ir pastāvīga cilvēka eksistences daļa un notikums. Tā kalpo par savdabīgu dekonstrukcijas apzīmējumu – patības un pasaules dekonstrukcijas izteikšanas veidu, kaut gan pats dekonstrukcijas jēdziens ienāk tikai ar strukturālismu un ar poststrukturālismu 60.–70. gados.

Nekas ir līdzīgs klusumam, kas neizbēgami seko melodijai un skaņai. Klusums uzskatāms par skaņas neesamību, kas iestājas, melodijas akordam izskanot. Klusums ir izprotams tikai skaņas klātbūtnē. Neantizācijas jēdziens apzīmē pārvēršanu citādībā. Vispirmām kārtām tā ir realitātes pārvēršana apziņā. Pārvēršana par neko cilvēkam ļauj brīvību, proti, – būt par cēloni sev pašam (88, 620). Esamība tiek radīta *ex nihilo* (Sartrs lieto teoloģijas jēdzienu par Dievu, kas rada *ex nihilo*, un tā ir augstākās radošās darbības formula – radīt no nekā). Cilvēks pielīdzināts Dievam savas esamības radīšanā Sartra ateistiskajā eksistenciālismā, un viņš tiecas pēc līdzības ar Dievu sevis paša brīvā radīšanā no nekā – *ex nihilo*.

No tā, kas cilvēks nav, izriet projekts, kādam tam vajadzētu būt. Ar nekas ienāk citādība, kuras raksturojumam izmantots Platona "Sofists". Citātais iespējams kā iekšējs noliegums jeb negācija, kas norit apziņā. Ir jābūt esamībai sevī, lai taptu par esamību sev, tādā veidā Sartrs izsaka nolieguma pozitīvās tiesības. Esamība sevī pārtop par nekas (*néant*), kas nepārtraukti atrod savas esamības neesamību (88, 619), tādējādi pārvēršoties dinamiskā, nenoteiktā identitātē jeb pastāvīgā identitātes jeb būtības noliegumā un jaunas identitātes iespējamībā. Identitāte vienmēr ir pakļauta jautājumam: tās spēju uzdot jautājumus nosaka tas, ka pati identitāte vienmēr pastāv kā jautājums: identitātes esamība nekad nav dota, bet gan atlikta, jo tā

vienmēr ir šķirta no sevis sakarā ar citādības neesamību. Priekš sevis (sev) vienmēr ir neziņa, tāpēc ka tās esamība ir nepārtraukta atlikšana.

Atšķirībā no Platona Sartra esamība ir individuāls veidojums – “konkrēta un atsevišķa totalitāte” (88, 617). **Tā ir notikums un tapšana, nevis stabila un statiska esamības struktūra** (88, 620).

Nekas (*néant*) un ar to saistītais nolieguma (neantizācijas) jēdziens ir īpašs veids, kā pateikt cilvēka brīvību un izvēli. Dzīve kā projekts iespējama, apziņā brīvi noliedzot lietu esošo stāvokli. Nekas raksturo attiecības ar esošo (*être*). Tas ir redzes leņķis, kā skatīt cilvēku realitāti, kas atzīta par kaut ko citu pretstatā neesošajam ne-kam. Nekas ir viena no Sartra domāšanas kategorijām, kurai ir liela nozīme arī ētikas skaidrojumā, ne tikai identitātes metastabiluma vai esamības divu struktūru – esamības sevī un sev – pāreju skaidrojumā. Neesamība ir realitātes komponents, tās citādība, tās sastāvdaļa, kas dara iespējamu brīvu izvēli un pamato to. Tā papildina esamību, būdama tās daļa, un ļauj tai dinamiski tapt. Tādējādi nekas nav bezjēdzīgs vai baidīgs tukšums, bet, līdzīgi Gētes Mefistofelim, virza tapšanu par citu. Tā pārvērš esamību sevī dinamiskā un topošā citādībā, savas sākotnējības noliegumā (neantizācijā). Esamības identitāte tiek pārtraukta, pateicoties neesamībai jeb tam, kas nav esamība. Bez neantizācijas cilvēks nespētu būt pats sev par cēloni. Viņš nespētu būt pats savas citādības izraisītājs. Esamība sev ir apzināšanās, kura pastāvīgi ietver sevī dinamisku iepriekšējās identitātes noliegumu un norāda pastāvīgu tapšanas virzienu. Taču, kā jau uzsvērts, tā neietver sevī progresu: tapšanas nejaušība padara pašu tapšanu moderni nejaušu, turklāt bez dogmatiska, iepriekšnoteikta mērķa, par kādu ētikā tiek atzītas normas un vērtības.

Līdzīgi izsakāmas arī esamības un neesamības attiecības. Esamība ir atvērums uz neesamību – un otrādi. Tā norit, pirmkārt, attālinot īstenību no apziņas domāšanas procesā un, otrkārt, pastāvot nākotnes projektam, tā transcendencei un iztēlei, kuras kontekstā tiek izgaismota esamība un vienlaikus noliegta tās identitāte sev. Identitātes atzīšana nepieļautu pārejas un pārmaiņas. Esamība sev iespējama saistībā ar pastāvīgu nekas klātbūtni, kas izraisa pārplūsmi pāri esamībai sevī un rada apvērsumu tajā.

Neantizācijas ievirze, kā daudzi Sartra prāta gājieni viņa domu spēlē, meklējami gan Hēgeļa studijās, iespējams, jau minēto Koževa lekciju variantā, gan Huserla fenomenoloģijā, kur nepastāv objekta un subjekta atšķirības, kur viss ir manas apziņas priekšmets, kā tas galu galā izvēršas Sartra filozofijā, kurā esamība sevī tiek pārvērsta

par neko, pateicoties apziņai, jo arī sev ir “tas, kas tas nav, un nav tas, kas tas ir” (88, 507), tā nonākot pie brīvības pamatojuma un jebkādas apstākļu ietekmes nosvītrojuma.

Vai cilvēka pilnīgu atbrīvošanu no jebkādu apstākļu ietekmes uzskatīt tikai par deklarāciju? Par romantisku poēziju? Par aprioru ētisku imperatīvu? Dzejnieks Klāvs Elsbergs, piemēram, dumpinieciski atbalsta Sartra nenosacītību, kas neļauj novelt vainu uz apstākļiem, bet ļauj rēķināties tikai ar sevi pašu, kā arī atbildēt tikai pašam. Tā vai citādi, bet apstākļu neantizācija (pārvēršana par neko) iedvesmo maksimāli dzīvot pašam, brīvi izvēlēties, radīt un atbildēt, nepaļaujoties ne uz vienu citu, ne uz apstākļiem, ne Dievu, necerot ne uz viena palīdzību un nelolojot ilūzijas.

Izvēle. Sartrs liek iekavās visu, kas liedz cilvēkam brīvi izvēlēties situāciju. No apstākļiem atbrīvotam cilvēkam nekas cits neatliek kā pašam izvēlēties savu dzīvi.

Izvēlei ir universāla funkcija. Tā neattiecas tikai uz situāciju un darbību, bet arī uz cilvēka būtību vispār. Situatīvā izvēlē es pats/pati izvēlos savu būtību. Mana esamība ir pirms manas būtības – šo Heidegera ideju Sartrs atkārtoti savos darbos vairākkārt. Sevi izvēlēdamies, es veidoju universālo cilvēka būtību, nevis otrādi. Līdz ar to sākums būtībai ir rodams izvēles situācijā, kas padarīta par atomu, no kura veidota Sartra ētikas celtnē. Turklāt izvēlei jābūt pietiekami sarežģītai, pietiekami romantiskai, tādai, kurā ir daudz iespēju, intrigu un pretdarbību, lai tā iegūtu Sartra uzmanību (16, 79), kā tas atklājas Sartra novelēs, lugās un romānos “Nelabums” (*“La Nausée”*, 1938) un “Brīvības ceļi” (*“Les Chemins de la liberté”*, 1945–1949).

Cilvēks ir gandrīz vardarbīgi ieslēgts sava paša aktivitātē. Subjektivitātes princips viņu uzvelk kā atsperi, lai ļautu brīvi un atbildīgi darboties – pilnīgi patstāvīgi savā metastabilitātē, bez morāles normu atbalsta, savu mērķu, nevis vienaldzīgo apstākļu kontekstā.

No šejienes izriet pastiprināti absolutizēta **atbildība**, kas **teorētiski it kā nesaderas** ar Sartra Ego fenomenoloģiju. Mūsu apziņas stāvokļi un darbības veidojas spontāni, tie savā starpā ir vāji saistīti, un tas izraisa jautājumu par to, kā iespējama atbildība kā seku un kopsakara paredzējums. Taču, kaut arī nedefinēta, atbildība tiek uzsvērta, un cilvēks tai lemts tikpat neizbēgami kā izvēlei. Tā sagādā izvēles ciešanas un subjektivitātē “iemūrēto” mūžīgās elles mokas (“Aiz slēgtām durvīm”).

Nav iespējams atbildību dalīt vai atteikties no tās, vainojot iedzimtību, vidi, sabiedrību, nav atkāpšanās ceļa, jo nav ārēju apstākļu. Taču

pastāv iekšēji nosacījumi, kurus pretēji Huserlam Sartrs neuzskata par pārvēršamiem apziņas priekšmetos pilnībā. Nav ne bioloģiskas, ne sociālas ietekmes. Sartra pavēle dzīvot pirms būtības attiecas tikai uz sevi pašu un savu darbību. Līdzīgi tas ir Kantam, kurš atbrīvo cilvēku no patoloģiskās īstenības un liek kalpot paša radītajam universālam saprāta likumam. Atbrīvošanā no heteronomās pasaules un autonomijas deklarācijā arī rodas absolūtais atbildības likums.

Atbildību pastiprina tas, ka ikvienā izvēlē vienlaikus top cilvēka būtība (no tās Sartrs neatsakās, arī no identitātes ne, tikai no tās stabilitātes). Vēl vairāk, izvēloties savu būtību, cilvēks izvēlas cilvēci, kuras daļa ir viņš pats. Tādējādi viņš nav tikai par sevi, bet gan par visiem cilvēkiem un cilvēci atbildīgs. Tas izklausās pēc nepamatota poētisma, kas neizriet no subjektivitātes principa, kaut arī Sartrs norāda uz divām subjektivitātes nozīmēm – uz minēto pašizvēli un vienlaikus uz tās saikni ar otru: izvēloties sevi, es izvēlos “visus cilvēkus” (89, 17). Mēs vienmēr izvēlamies labo, un nekas nevar būt labs mums, nebūdamas tāds visiem (89, 17).

Nepārprotams deklarātīvisms pavada nejaušo iziešanu ārpus indivīda apziņas pasaules robežām. Savukārt izvēlē vienmēr rodas neparedzamais, kas sarežģī atbildību. Līdzīgi kā romieši savos tempļos rezervēja vietu nezināmiem dieviem, Sartra projektā paredzēta indeterminācijas robeža – neparedzamais (88, 507). Izvēle ir atvērts projekts, nekad līdz galam neparedzams un ietver sevī turpmākās, sākumā neparedzamās pārvērtības. Paredzamais vienots ar neparedzamo un veido Jāna divsejainību vai sienu, kurai ir divas puses. Sartra izvēle notiek uz nosacītā/nenosacītā robežām, kas izraisa pārsteigumu, kā arī iespējamu un iepriekš neparedzamu “neveiksmes koeficientu” (88, 508).

Šaubīga (nedroša, maldīga) ticība, nezticība (*mauvaise foi*). Kā dzīvot izvēles šaubu un nenoteiktības pilnajos brīvības ceļos? Lai atvieglotu dramatisko iekšējo neatbilstību (Sartrs pievērš īpašu uzmanību glēvulībai, cietsirdībai un nenormālajam (pederastija, lesbisms, sadisms, mazohisms utt.)), Sartrs lieto jau minēto, grūti latviskojamo *mauvaise foi* jēdzienu. Aptuveni tas būtu tulkojams kā neīstums vai pat maldīgums, kaut gan Sartrs nošķir neīstumu no *mauvaise foi*. Tā ir ilūzija par patiesību kā identu sev, jeb tas nozīmē esamības sevī patiesības apšaubījumu. Ar *mauvaise foi* Sartrs patiesību nenoliedz, tā tikai ir atzīta par nepilnīgu, daļēju, iespējamu un nenoteiktu. Tā balstās uz bieži citēto un dažādi skaidroto Sartra formulu, ka cilvēks ir tas, kas viņš nav, un nav tas, kas viņš ir.

Neīstums ir ticības jautājums, kā liecina tā tiešs tulkojums, kur *foi* nozīmē ticību: “Es ticu, ka mans draugs Pjērs jūt pret mani draudzību. Es tam nešaubīgi ticu. Es tam ticu, bet man nav nevienas pašsaprotamas intuīcijas, kas to apliecinātu, jo to nesniedz objekta daba. Es tam ticu, tas nozīmē, es ļaujos impulsiem, lai uzticētos. Es tam nolemju ticēt un uzturēt sevi šo lēmumu; un, visbeidzot, es iztuos tā, it kā es būtu pārliecināts par to, un tas viss veido vienas un tās pašas attieksmes sintētisku vienību.” (88, 69)

Sartrs norobežo ticības šaubas no ciniskiem meliem un melīguma vispār. Apšaubāmība noved pie neīstuma, kas bieži ir apzināts un izpaužas liekulībā. Taču, ja viss ir apšaubāms, kāpēc lai nebūtu apšaubāma arī šaubīgā ticība?

Arī pati apšaubāmā ticība tādējādi ir pakļaujama šaubīgai ticībai, kas neizslēdz zināmu tās patiesumu, bet tikai zināmu. Sartrs domā pārejās, un šaubīgums norāda uz šo divējādību tās grūti tveramajās pārplūsmēs, no kurām, tāpat kā no šaubām, nevar izbēgt. Tāda ir apziņas daba, ko pavada pastāvīga nenoteiktība, apšaubāmība, šaubīgas ticības risks sakarā ar pašas apziņas iedabu, kura vienlaikus ir tas, kas tā nav, un nav, kas tā ir.

Apšaubāma ticība pamato **kaunu un neuzticību** – attieksmi, kur tā vietā, lai apziņa vērstu savu noliegumu pret ārpasauli, tā vērš to pret sevi pašu un tādā mērķu kontekstā atklāj pašidentitātes šaubīgumu. Psiholoģiski šāds mērķa konteksts bieži identificējas ar neīstumu, kad cilvēks maldina pats sevi un apzināti vai – galvenokārt – neapzināti ir neīsts pats pret sevi dažādu apsvērumu dēļ. Viens no tiem ir bēgšana (bieži lietotais Sartra apzīmējums) no izvēles kļūdainuma un pašradītās glēvulības vai cietsirdības atzīšanas. Cits veids ir bēgšana no ikdienišķo situāciju neciluma un nepievilcības jeb faktiskuma cītesamībā jeb transcendencē, kas sola cieņu un cildenumu, kā tas ir lugā “Aiz slēgtām durvīm”, kur ellei nolemtais Garsēns savu glēvulību iztēlojas vai grib maskēt ar varonības stāstu, bet Estella savu lesbismu – ar altruistisku uzpurēšanos savas ģimenes labā, lai it kā glābtu to no nabadzības.

Varonīgas jebūtības sapņi nebūt nepasargā ikvienu no glēvas rīcības faktiskuma, ko Sartrs nepielūdzami un nesaudzīgi lemj ikviena paša izvēlei un atbildībai, tā nereti atstājot pat savdabīgu sadisma iespaidu. Melīgums nav sajaucams ar kļūdišanos vai neziņu, bet gan saistāms ar situāciju, kad cilvēks zina patiesību, bet slēpj to no sevis un no citiem. Viņš atsauca uz Heidegera melu izpratni, kur tie skaidroti ar otra klātbūtni – slēpt no otra savus nodomus. Sartrs skaidro

neīstumu ar transcendences un faktiskuma attiecībām. Tam ir jāpieliecina faktiskums, it kā tas būtu transcendence, un transcendence – it kā tā būtu faktiskums (88, 56).

Attiecības ar citu. Huserla fenomenoloģija un subjektivitātes princips palīdz pamatot brīvību tikai līdz zināmai robežai. Problēmas sākas, kad tapšanas brīvību ierobežo otrs, cits. Teorētiski cita klātbūtne ir viens no sarežģītākajiem uzdevumiem, kura atrisinājumam izmantots burvja tēls: “Mums apkārt pastāv maģiski objekti, kuri saglabā apziņas spontanitātes atmiņu, taču turpina pastāvēt kā pasaules objekti. Tādēļ cilvēks vienmēr ir otra cilvēka burvis. Patiešām, šī divu pasivitāšu poētiskā saikne, kurā viens otru spontāni rada, ir burvestības patiesais pamats.” (91, 82) Mēs esam burvji arī attiecībā pret sevi, attieksmē pret mani pašu. Ego ir pasīvs un var tikt ietekmēts; taču tas, ko Ego rada, ietekmē viņu, nobur. Burvis ietekmē noburdams.

Kā brīvība savienojama ar maģisko ietekmējamību, kas veidojas sevis paša un otra klātbūtnē?

Attiecības ar Otru ir viens no sarežģītākajiem un pretrunīgākajiem Sartra ētikas tematiem. Otrs acīmredzami var nonākt manas brīvības nosacījumu ķēdē, manas “brīvības ceļā” un tapt par tās ierobežojumu. Kā ar to tikt galā, saglabājot manas brīvības un autonomijas nevainību? Uzskati attiecībā uz Otru izstrādāti gan darbā “Esamība un nekas”, kur Otram veltīta vesela nodaļa, gan Sartra daiļdarbos, gan darbā “Svētais Ženē: komediants un mocekļis” (1952).

Otrs ir sekundārs, kaut gan jutekliski vienmēr ir blakus manai subjektivitātei un veido situatīvas jeb kontekstuālas attiecības ar to. Otrs ir sekundārs tāpēc, ka – tas izriet no lugas “Aiz slēgtām durvīm” (“*Huis clos*”) – elle ir paša cilvēka subjektivitāte, kas Sartram, kā jau norādīts, ir plašāka par viņa apziņu, jo ietver spontanitāti un rīcību. Visi lugas varoņi ir jau miruši, tāpēc nekas nav labojams, un visi uz mūžu nolemti otra klātbūtnē pat ellē, kura gan vienlaikus ir simboliska, jo elle ir pašā cilvēka subjektivitātē, un to ir radījis glēvums, naidis vai citas cilvēka eksistences izpausmes.

Citam, kā jau norādīts, atvēlēta sekundāra loma, jo primārs ir subjektivitātes princips. Cits manā vietā izvēlēties un atbildēt nevar. Kāda tad ir cita funkcija, pastāvot viņa faktiskumam? Tas atzīts par starpnieku starp mani kā esamību sev un esamību sevī un izpaužas kauna izjūtās vai neuzticībā.

Sartra uzskati attiecībā uz Otru dzīves laikā mainījušies. “Dialektiskā prāta kritikā”, sekojot marksismam, piemēram, notiek plašāks

un izvērstāks Otra atzinums. Teorētiski Sartrs to atrisina negaidīti – veidojot tā saukto iesaistīšanās jeb saistību jēdzienu: mana izvēle nepieder man vienam, tā ir citam un visiem cilvēkiem kopā sakarā ar šo saistību principu. Tātad izeja rasta jēbūtībā. No elles otrais nepārvēršas vis par debesīm, bet tikai par manas atbildības nosacījumu un pamatojumu vai pat mērķi. Otrs, cits un visa cilvēce ir atkarīga no manas izvēles. Man ir jārēķinās ar Otru un cilvēci savā izvēlē.

Sarežģīto nokāpšanu no jēbūtības debesīm attiecību ellē Sartrs neveic. Debesis paliek debesis. Ja pastāv izvēles brīvība un neatkarība, kāpēc lai nepastāvētu arī šāda izvēle. Es izvēlos tikai sevi, nevis otru, bet neignorēju otru ar savu izvēli.

Sartram otrs atzīts par neaizsniedzamu mērķi. Vēl vairāk – izvēles solipsisms atstāj vienīgi iespējamo attieksmi pret otru – svītrot, likt iekavās, neraugoties uz acīmredzamo otra pretošanos šādam vardarbīgam izraidījumam. Otrs ir bezilūziju dzīves spilgtākā liecība, kas bezmaz pielīdzināms šķiru cīņas pārnesei uz individuālajām attiecībām. Daiļdarbos Sartrs vēl mazāk kā filozofijā spēj no Otra izvairīties, taču attiecībās maz mīlestības, labvēlības, rūpju utt., bet, kā jau norādīts, vairāk psiholoģiska konflikta un cīņas.

Darbā “Esamība un Nekas” Sartrs analizē divas “fundamentālas attiecības” ar otru, no kurām nav iespējams izvairīties, – mazohismu un sadismu.

Vairākkārt atkārtojas kvietisma piesaukums: kvietisms ir tāda attieksme, kad paļaujas vairāk uz citiem, nevis uz sevi. Kvietisma formula “Ļauj citiem darīt to, ko nevaru darīt es” (89, 31) pašsaprotami negūst franču filozofa atsaucību un uzticību, jo viņš cenšas maksimāli, pat absolutizējot izvēli un savu darbību, samazināt to, ko cilvēks pats nevar darīt, tāpēc teorētiskie šķēršļi, kas veidoti vēsturiski – cilvēka daba, Dievs, Otrs –, atceļami, lai brīvības un izvēles situācijā apliecinātu maksimālu paša varēšanu. Un teorētiski tas ir iespējams. No šīs iespējas veidojas iedrošinājums rīkoties, lemt, atbildēt. Nav esamības ontoloģijas, ir situācija, kurā cilvēks izvēlas, pats būdams veselums. Turklāt Sartrs nesaista atsevišķas situācijas vienā kopīgā ievirzē vai dzīvē: ikviens ir atvērts citai, atšķirīgai izvēlei.

Dievs cilvēkam arī ir viena no vēlmēm sevi apzināties un tiekties īstenot projektu, kura mērķis – būt Dievam. Dievs ir tieksme pēc pilnības.

Izvirzās jautājums, vai Sartra uzskatus var atzīt par indeterminismu. Noteikta atbilde nav iespējama. Bezkompromisa izvēles nenosacītība neatceļ un pasauli nepadara par neko. Nav tā, ka apstākļu

un nejaušību vara nepastāv, ka tās nav vispār. Ikvienu skar nejaušība: es neesmu drošs, ka solītais piepildīsies, ka to neskarš nejaušība, taču tas tikai stiprina neviena nenosacītās manis paša izvēles nozīmi. Tas nozīmē, ka mēs varam rēķināties tikai ar to, kas ir atkarīgs no manis. Izvairīties no nejaušībām es varu tikai ar to, kas darināts no manis paša vai, Sartra eksistenciālās fenomenoloģijas valodā, no esamības priekš sevis. Iespējamība un varbūtība ir atkarīga no manis tikai tik daudz, cik mana darbība saskan ar šo iespējamību kopumu. (89, 29)

Jaunais universālisms. Tas, kas Sartru visvairāk saista ar 20. gadsimta beigu ētiku un kur tās franču variantā ir nepārprotama viņa ietekme, ir **universālisma atmetums** attiecībā uz cilvēka būtību, kas pastāvējis kopš apgaismes kā identitāte jeb **cilvēka dabas** izpratne: cilvēkam nepiemīt sastingusi, noteikta un nemainīga būtība, kas 18. gadsimta apgaismes uzskatos izteikta cilvēka dabas jēdzienā (Didro, Voltērs, Kants). Sartrs norobežojas no universālas cilvēka dabas (identitātes) uzskata, ka cilvēka būtība nosaka viņa eksistenci. Pārāk smagnēji un stabili skan apgaismes teorija, lai tā būtu pieņemama 20. gadsimta nervozajai un saraustītajai, pie citiem ātrumiem un pārmaiņām radinātajai domāšanai. Ienāk nenoteiktība, nestabilitāte, šaubas par identitātes noteiktību, turklāt tik stabili un nepārprotami, ka ne mazāk kategoriski ieņem noliegtā universālisma un stabilās stabilitātes vietu. Metastabilitāte pārvēršas par jaunu universalizācijas pamatu. Izstumtā būtība atgriežas, tikai citādi – būtības nolieguma universālismā un cilvēka metastabilās eksistences uzsvērumā. Sartrs pats vairākkārt atgādina vispārēju cilvēka būtību – subjektivitāti – apgalvojumā, ka, līdzīgi Dekarta *Cogito*, tā ir attiecināma uz visiem cilvēkiem. Dziļi un izteikti individuāla būdama, tikai paša cilvēka radīta, tā tomēr ir universāla tādā nozīmē, ka ir attiecināma uz visiem. Tādējādi stabilas cilvēka būtības noliegums un aizstājums ar metastabilitāti nepavisam neizslēdz universālismu.

Kanta universālais kategoriskais imperatīvs aizstāts ar ne mazāk universālu jautājumu sev: “Kas notiktu, ja ikviens skatītos uz lietām tādā veidā?” (89, 18–19)

Brīvības ceļi. Sartra ētikas nolūks ir vairojot cilvēka pašapziņu un cieņu, kā to darījis Kants. Taču atšķirībā no Kanta, kuram cieņas pamats rodams racionālā spējā pildīt kategorisko pienākuma likumu, Sartram imperatīvu aizstāj atbildīgi izvēlētie un ejamie brīvības ceļi, kuri ir dažādi, kā to pierāda trilogija “Brīvības ceļi”, kuras iecerētā tetraloģija izpalikusi (pēdējā daļa rakstīta 1949. gadā).

Brīvība attiecas uz apziņu un darbību, kurā notiek lietu pārkārtošana. Apziņas brīvība saistīta ar atbildes meklējumiem uz kantisko jautājumu “Kas ir cilvēks?”, kurš vairākkārt uzdots daiļdarbā, modificējot to Sartra subjektivitātes kontekstā. Tas attiecas uz triloģijas pirmās daļas “Saprātīgs vecums” (1945) varoni Matjē (*Mathieu*) un viņa jautājumiem: “Kas es esmu? Ko es esmu izdarījis ar savu dzīvi?” (87, 201)

Neierobežotības dēļ brīvība rada grūtības un sarežģījumus. Minētā daiļdarba persona Marsela pēc izvēles, ko grib noteikt Matjē griba, proti, aborta ieteikuma, norāda: “Tu gribi būt brīvs, absolūti brīvs. Tas ir tavs netikums.”

Rakstnieks meklē iespējami pilnīgāko (ētisko) risinājumu situācijā, kad Matjē grib iegūt četrus tūkstošus franku aizdevumu abortam, lai atbrīvotos no bērna, un ierodas pēc palīdzības pie sava brāļa Žaka. Notiek saruna, kurā brālis, buržuā, pārmet Matjē, ka tas gadiem ilgi neprec Marselu un “gadiem ilgi tur šo sievieti pazemojošā situācijā vienas vienīgas baudas dēļ – teikt sev, ka tu neesi nodevis savus principus” (87, 106). Žaks pārmet brālim brīvības principu egoistisko rezultātu – nežēlību un nejutību pret otru, kā arī bohēmismu, kas nepiestāv 34 gadu vecumā, ar bohēmismu saprotot drosmi būt ekscentriskam. (87, 108)

Pieaugušā brāļa izpratnē brīvība nenozīmē atbrīvošanos no otra, vienalga, sievietes vai bērna, bet gan atklātu un godīgu iesaistīšanos un atbildības uzņemšanos. (87, 106) Saprātīgais vecums, pieņemšanās prātā neļauj dzīvot tikai ar cēliem, transcendentiem abstraktiem principiem, pakļaujot tiem situācijas, bet gan pieprasa pielāgošanos situācijai. Taču pielāgošanās nozīmē ieklausīties otra vēlmēs, kas liek rēķināties ar otru sava brīvības ceļa izvēlē. Brīvība tiek ierobežota, bet Matjē principi to nepieļauj, tāpēc nolemj ciešanām otru, citu.

Tad, kad Matjē atbrīvojas no Marselas un Ivijas, kad viņš paliek viens, kad viņam rodas patiesa iespēja piepildīt brīvības imperatīvu, vienatne nedara viņu brīvāku. Matjē sarga savu brīvību no ģimenes saitēm, no bērna, no jebkurām attiecībām, taču nav brīvs. Kaut gan brīvības būtību nav viegli atklāt, skaidrs, ka tā nav rodama saistību noārdījumā un atbrīvotībā no tām.

Brīvībā un vientulībā Matjē var apcerēt morāles teorijas, kuras piedāvā viņam savus pakalpojumus – “bezilūziju epikūrismu, jauku toleranci, rezignāciju, vispārpieņemto, stoicismu – visu iespējamo palīdzību, lai cilvēks varētu iepazīt, līdzīgi baudītājam, minūti pēc minūtes, dzīves neveiksmi” (16, 71).

Transcendence un dzīves neveiksme – to nesakritība un griezīga disonanse top par ironijas priekšmetu. Brīvība bez darbības un paštapšanas ir neauglīga. Matjē žāvas norāda uz formālo un ironisko saprātīga vecuma iestāšanās konstatējumu, kas vienlaikus norāda uz sevis maldināšanu un krāpšanu.

Nākas kopā ar Sartru un Matjē jautāt: vai brīvība vispār pastāv? “Brīvības ceļi” drīzāk atklāj, kas tā nav, nevis – kas tā ir, radot aizdomas par brīvības ilūziju un frāzi īstas brīvības vietā. Tā brīvība tiek problematizēta un top par apšaubāmas ticības priekšmetu tāpat kā viss, ar ko saskaras Sartra doma, īpaši – viņa daiļdarbos, kur vispārēji principi tiek izspēlēti atsevišķās dzīves situācijās, kuru faktiskums zināmā mērā atklāj principu ticības šaubas.

Taču filozofs no brīvības neatsakās. Tieši sarežģītības, grūtuma un atbildības dēļ. Kļūdu un netikumības dēļ. Glēvulības un cietsirdības dēļ. Es, patība ir mana dzīve, kas dzīvota izvēles situācijās, kas paliek uz mūžu aiz slēgtām dzīves durvīm. Te Sartru var uzskatīt pat par kategoriski didaktisku: brīvības jābūtības pierādījumu aizstāj kaislīga pavēle būt brīvam. Cilvēks sajūt satraukumu nākotnes priekšā tāpēc, ka viņš nezina izvēles brīvības nejaušo rezultātu sakarā ar esamību, kas ir pirms būtības, taču viņš vienmēr ir iesaistīts situācijā, un vienlaikus viņš ir nolemts izvēlei, kas uzskatāma par atbildīgas brīvības nosacījumu.

Cilvēciskās situācijas jēdziens plaši raksturots Sartra “Pārdomās par ebreju jautājumu” (1946), kurā atkārtota gandrīz hrestomātiskā marksisma atziņa par apstākļu nozīmi cilvēka iespēju determinācijā. Taču atšķirībā no Marksa cilvēks pats nosaka situācijas jēgu ar savu izvēli. Atrasties situācijā ir nenovēršami, tikpat nenovēršami nozīmē izvēlēties rīcību un caur to arī sevi pašu un savu būtību. Cilvēki cits no cita atšķiras gan ar dažādām situācijām, gan ar savu izvēli, kuru neviens cits manā vietā nespēj izdarīt.

Autentiskums. Sartrs nenoliedz nosacītību (determināciju), kas izriet no cita klātbūtnes: “Cita eksistence ir faktiskā manas brīvības robeža.” (88, 523) Pastāv noteikta situācija, otra klātbūtnes fakts un otra brīvība – šo liberālās ābece patiesību Sartrs netaisās apstrīdēt. Viņa autentiskuma ideāls ietverts izvēles brīvībā. Atsvešināts ir tas, ko es neesmu izvēlējis/-usies. Saikni ar citiem, tāpat kā iesaisti situācijā, var noliegt un brīvi pieņemt. Cilvēks ir nolemts būt brīvs. Pat tad, ja pastāv otra brīvības siena, nāves siena, nejaušības siena kā robežzīme. Gan jāsaka, ka tā nebūt nav tik stabila un stipra, kā to varētu uzskatīt, ja pievienojas sienas metaforai. Sartra noveles “Siena”

("Le mur") persona grib atspiesties pret sienu, kura attālinās. Robežas sāk zaudēt savu noteiktību un skaidrību. Autentiskā brīvība, kas izriet no savas apziņas un eksistences, ir cita brīvība, kas brīvi pieņem saikni un sienu, kura, lai arī kustīga, tomēr ieņem zināmu vietu Sartra domas sistēmā. Atsvešinātais ir tas viss, ko es neesmu pārvērtis/-usi par esamību sev. Nevis normu un apstākļu nenosacīta izvēles brīvība, bet nosacītības izvēle novērš atsvešinājumu.

Kaut arī pastāv citu eksistences un ar to saistīto normu sienu, vienlaikus pastāv izvēle kā apziņas un darbības daļa. Brīvība ir veids, kā izteikt pārmaiņas lietu pasaules indiferentajā kārtībā, tās neparedzamībā, nejaušībā vai pat naidīgumā, ar brīvības projektu ienesot jaunu neparedzamību un nejaušību, tikai citu un citādu.

Sartra ētika koncentrējas uz cilvēka apziņas un darbības aktivitāti, liekot iekavās, līdzīgi Huserla fenomenoloģiskajai redukcijai, apstākļus kā kaut ko ārpus esošu un no cilvēka darbības neatkarīgu, ko nodrošina neantizācija, kas zināmā mērā aizstāj redukciju. Sartra brīvība brīvi izvēlas savas robežas. Kaut gan pasauli neveido vien manu mērķu nosacītās nozīmes, tomēr tajā, pateicoties pārvēršanai par neko, iespējama autentiskas izvēles brīvība, kaut arī to nav viegli izteikt un pierādīt. Nihilācija (pārvēršana par neko) ļauj lietas saredzēt no citu mērķu viedokļa. Mērķu pasaule ir dinamiska, mainīga un maināma. Tas ir izsecināms no nihilācijas glābjošā skatījuma uz nekustīgo un stabilo lietu pasauli.

Brīvas izvēles pārspilējums ļauj nošķirt autentisku dzīvi no neautentiskas. Pirmo raksturo spēja adekvāti novērtēt situāciju, apzināties to un uzņemties atbildību par savu izvēli un rīcību tajā. Autentiskums nozīmē savu tiesību aizstāvēšanu nelabvēlīgā un pazemojošā situācijā, tāpēc dzīvot autentiski nozīmē dzīvot drosmīgi. Neautentiskums nozīmē dzīvot pielāgojoties, neapzināti, noliegt savu situāciju – šķirisku vai etnisku vai censties aiziet no tās, kas tikai pierāda neautentiskumu.

Sartrs pielīdzina morālu izvēli mākslas darbam, kur pastāv radīšana un izgudrošana un kur iepriekš nevar paredzēt iznākumu, tāpēc neviena ētikas teorija, nedz arī gatavs padomu kopums, kas ietverts normās un kodeksos, neatbilst izvēlei un to nenosaka. Tikai izvēlēdamies cilvēks veido sevi, jo pat neizvēlēdamies viņš izvēlas.

Izvēle katrreiz norit jaunā situācijā, un nav iespējams to atrisināt, balstoties uz iepriekšpieņemtām un jau pastāvošām normām. Iepriekšējas vērtības, kuras noteiktu manu izvēli, viņam, līdzīgi Nīčē, nepastāv. Izvēle notiek katrreiz citā situācijā. Viss it kā ved uz tā saucamo kazuistiku – noteiktu normu un vērtību noliegumu – un

neētiskumu, ko Sartram pārmet kā ētiskā aizstāšanu ar estētisko. Vienīgais pretarguments, ar ko aizstāvēties un pie kā tverties, paliek atbildība. Cilvēks ir situācijas autors, un vienīgi atbildība atzīstama par viņa absolūtās brīvības ierobežojumu. Pat dzimšanas faktiskums apliecināms ar dzīvi, kas ir mana un ko es ar savu dzīvi un izvēli apliecinu kā savu un atbildu par to.

Dramatisms. Sartra brīvībai, kā jau norādīts iepriekš, piemīt ne tikai absolūtums, bet arī dramatisms. Tas atklājas pastāvīgā nolieguma stāvoklī, kādā atrodas apziņa. Dumpis ieskaitāms cilvēka vajadzību sarakstā.

Nenoliedzami Sartrs iedvesmo un stiprina cilvēka varēšanu. Ne gribu gribēt, bet gribu varēt – atbildēt par savu cietsirdību, par savu nevarēšanu, par savu gļēvulību. Bez atsaucēm uz kodeksu principiem, bez apstākļu ietekmes. Kategoriskais subjektivitātes princips nepieļauj ne atrunas, ne taisnošanos, ne attaisnojumu, kaut arī cilvēks esamības sev līmenī gatavs neīstumam, lai faktiskuma nepievilcību maskētu un sev slēptu. Izvēles fakts ir atstāts tikai cilvēka ziņā.

Nav grūti Sartru kritiski vērtēt kā sarežģītu jēdzienu spēles sho-lastu, jo viņa pirmie, agrīnie fenomenoloģiski psiholoģiskie sacerējumi, bet īpaši vēlākais filozofiskais lieldarbs “Esamība un nekas” to pieļauj. Nav grūti atnest to visu un pievērsties Sartram – psihologam ar dziļu iekšējo konfliktu atveidojumu, kurā transcendence un faktiskums disonē, nevis pastāv saskanīgā harmonijā. Taču nesaskaņa un pretrunas atzīstamas par normālu un neizbēgamu cilvēka esamības raksturojumu.

Sartra ētikai raksturīgs dramatisks dinamisms un fleksibilitāte, kas pakļauta galvenajam mērķim – iedrošināt individuālai izvēlei, kas tikai šķietami ir nenozīmīga, bet īstenībā tā lemj gan sevi, gan cilvēci. Nekas nav neizmaināms, un no individuālas izvēles atkarīgs pārmaiņu saturs un virziens. No ikvienas izvēles. Pat tad, ja izvēlas neizvēlēšanos. Ar izvēles atbildīgumu ētika varētu kalpot par morālās ekoloģijas pamatojumu: viena īsredzīga vai tuvredzīga izvēle var novest pie ļaunuma, kas skar cilvēci vai tās grupu, kā tas ir ar ekoloģiskām norisēm vai ar modernāku notikumu – amerikāņu tragēdiju 2001. gada 11. septembrī vai Irākas karu – kas arī ir izvēle un tās īstenojums, un tie varētu arī netapt par tragēdijas sākumu un nepārtapt nu jau vēsturiskā faktiskumā.

“Iztēlojamajā” (“*L'Imaginaire*”) un citos darbos Sartrs nošķir divas parādības – objekta percepciju (uztvērumu) un iztēli, kā arī tās refleksiju. Pirmā vienmēr ir norobežota no objekta paša veidotajām attiecībām, kuras ir bezgalīgas, bet kuras apziņā tvertas tikai daļēji. Otram vispār izpaliek objekta realitāte. To raksturo iedomātā objekta pastāvēšana un reālā objekta nepastāvēšana. Uztverē objekts ir klāt, kaut arī dzīvo savu objekta dzīvi, kas ir atšķirīga no uztveres. Iztēle rada gan vispār neesošu, gan tikai klāt neesošu objektu: tā nepieprasa objekta klātbūtni. Tā rada objektu no nekā. Kā atzīst J. Kristeva, Sartram iztēle veic realitātes nolieguma (neantizācijas) funkciju: vīzija ir reālās tēzes neantizācija (58, 193). Tai piemīt sava, radīta realitāte. Sartrs rada vīziju par cilvēka iespējām. Tas, ka nekas nenosaka manu būtību, ir izteikts ne tik daudz aprakstošā, cik jābūtības nozīmē, kā jau tas ētikai parasts: nekas nedrīkst ietekmēt manu būtību.

Sartrs nav izveidojis standartu un normatīvu ētiku, kā to nav veicis neviens no vērā ņemamiem 20. gadsimta ētikas virzieniem. Taču viņa ētika liek domāt par normu, par robežām, par atbildību brīvībā, ko palielina nenormativizētā eksistence. Tā atbrīvo tikai no vispār-atzītas normas, bet ne no ikviena individuālās normas robežām, par kurām liecina kauns un vainas apziņa, kas nebūt nav atzīstama tikai par brīvības un izvēles ilūziju. Daudzas Sartra pēckara eksistenciālisma idejas lielā mērā kalpo par atslēgu postmodernajai vēlmju ētikai.

DEKONSTRUKTĪVĀ ĒTIKA

“Brīvība ir tikai viena no daudzajām vērtībām,
un to nevar īstenot bez likumiem un ierobežojumiem.
Taču sacelšanās (dumpja) brīdī tas nenovēršami tiek aizmirsts.”

(Jesaja Berlins)

“Mēs esam daudz jūtīgāki pret ciešanām – to varētu saprast arī tādējādi,
ka mēs drīzāk negribam par tām dzirdēt nekā pārvērst tās atveseļojošā rīcībā.”

(Čārlzs Teilors)

Intelektuālis (domājošais) nejūtas labi Rietumu labklājības situācijas mierā, it kā beigušos cīņu un bezprotesta situācijā, un nespēj miermīlīgi piedalīties patērēšanas kaislībās. Postmodernā ētika veidojas kā **pretošanās** kustība jaunajām varām, kuru šķietami neredzamais tīkls nesāpīgi un skaisti pakļauj, lai baudītu, nevis koptu savu patību vai rūpētos par cilvēciņas lietām. Labklājības labsajūta, patēriņa un reklāmas vadītas dzīves vara neizraisa sāpes un pazemojumu, kas raksturīgs atklātai vardarbībai, tās ļauj rāmi dzīvot zem labklājības un pārpilnības debesīm ar tām pieskaņoto domāšanu, politiku un estētiku.

Dumpja situācija pašā vispārējākā nozīmē saprotama kā atklāts un izaicinošs citādības pieteikums, lai stātos pretī un apstrīdētu vēsturiski kāroto un beidzot iegūto apmieru un labklājību, kuru pamatu veido drošība un materiāla pārpilnība. Eksistenciālisma pieteiktā brīvības izjūta un atbildība par kara notikumu uzskatāma par pagājušu. Jaunas dumpja situācijas virziens, kas veidojas 70.–80. gados, vērstis nevis pret skaidri saskatāmu pretinieku kā kara situācijā, bet pret 20. gadsimta beigu materiālu un normatīvu pašapmieru un apmierinātību, pret vienveidīgu rāmumu un notikuma vienreizības zudumu. Mainās dzīves stratēģija, brīvības saturs, un tas prasa jaunu apzināšanos radikāli citā situācijā, kurā trūkst notikuma, noteiktu negatīvi iezīmētu pretestības objektu, nopietnu vēsturisku konfliktu.

Jaunatnes nemieri 60. gadu beigās piesaka dumpi, pieprasot jaunu izglītības sistēmu un jaunu ideoloģiju. Vispilgtāk un visnoteiktāk tā rodas Francijā. Saskatīt varu tur, kur citi redz normu un normalizāciju vai kur pastāv neproblematizēta – triviāla – īstenības pieņemšana, no jauna problematizēt brīvības robežas – tas iespējams, nostājoties viņpus jau tā pietiekami destabilizētajai normai un tradīcijai, viņpus samērā nenoteiktajai vispārpieņemtajai līnijai un vienlaikus apzinoties normas vēsturisko, pārejošo un samērā nejaušo raksturu. Taču protesta izpausme pati top par jaunu intelektuālu notikumu, kuram ir noteiktas sekas komunikācijas procesā.

Rolāns Barts (*Barthes*, 1915–1980) un **Mišels Fuko** (*Foucault*, 1926–1984), **Žans Fransuā Liotārs** (*Lyotard*, 1924–1998), **Žils Delēzs** (*Deleuze*, 1925–1995) kopā ar **Fēlikšu Gvatāri** (*Guattary*, 1930–1992) u. c. modri seko un atzīst par totalizējošām daudzas ar varu un centra privilēģiju totalitārismu līdz tam nesaistītas un nepamanīts normas. Smalkais, neredzamais kapilārais varas tīkls apgūstams, lai ar zinātgrības starpniecību noskaidrotu, kā ar varas palīdzību cilvēks tiek vadīts, disciplinēts un pakļauts – nevarmācīgi un nemanot. Žans Fransuā Liotārs aizstāv spontanitāti un pagānisku vitalitāti, Žils Delēzs (kopā ar Fēlikšu Gvatāri) ironizē par Freida oidipālā trijstūra neproduktīvo aizliegumu un aizstāv vēlmju radošo spēku un produktivitāti, Mišels Fuko no jauna domā par antīkās ētikas un dzīves mākslas nozīmi, raksturodams normas diskursa vēsturisku konstrukciju, utt. Minētie Francijas filozofi 70. gados iesāk pavērsienu, kas izsakāms vai nu vēlmju, vai arī dekonstruktīvās jeb postmodernās ētikas jēdzienā, apzinoties šāda apzīmējuma aptuvenību.

Veidojas diskursīvs dumpis, kas pēta, aizstāv vēlmes un to brīvību. Kāpēc tieši tās? Uz to atbildi daļēji sniedz vēlmju brīvības aculiecinieks Jesaja Berlins 60. gadu beigu dumpju iespaidu vispārinājumā: “Ir grūti paredzēt šī dumpja (pēc tāda izskatās) efektivitāti, jo tas ir tikko sācies. Tā cēlonis ir izjūta, ka cilvēku tiesībām, kas sakņojas ticībā, ka cilvēki ir specifiski cilvēcīgi vēlmju, jūtu, uzskatu, ideālu, dzīves stila ziņā, netiek pievērsta pietiekama uzmanība “globālajos” aprēķinos un plašajās ekstrapolācijās, kas vada politikas veidotāju plānus un tādu milzīgu operāciju izpildītājus, kurās piedalās valdības, korporācijas un dažādas savstarpēji saistītas elites.” (9, 40) Labklājība netiek apšaubīta un ierobežota, bet paplašināta ar individuālu vēlmju vitalitāti un daudzveidību, nevis tikai ar ierobežošanas un pašierobežošanas askēzi. Turklāt vēlmju virziens izcelts un apjēgts citādi nekā kristietības askēzē.

Vēlmes jēdziens ienāk no Hēgeļa (Dekombs), no Bergsona, no psihoanalīzes, īpaši tās franču pārstāvja – Žaka Lakāna (*Lacan*), kura uzskatos ar vēlmi saprasta simboliski apspiesto un tādējādi atsvešināto tieksmju un vajadzību izpausme. Tieksmju un vajadzību izteiksme vienmēr ir strukturēta. Ikviens ir pakļauts šai strukturēšanai un kodifikācijai, tādējādi nebūdam savu tieksmju un vajadzību aktīvs autonomis subjekts. Vēlmes norāda uz neatbilstību starp vajadzību un normu. Vēlme dzimst no tieksmju un normu neatbilstības. Parasti vēlme norāda uz kaut kā neesoša, bet vajadzīga klātbūtni – gan tāda, kas izzudis pagātnē, gan tāda, kas vēl tikai sagaidāms nākotnē. Vēlme ir saistīta ar neko, ar neesamību. Vēlmes nav artikulējamas skaidru prasību valodā. To pamatā ir atsvešinātas un apspiestas vajadzības, noteiktu prasību valodā neizteikta psihe neapzināta aktivitāte. Vēlmes ir jāatšķir no vajadzībām un prasībām, tām tiek piedēvēts skandalozs, ekscentrisks, paradoksāls un dumpiniecisks novirzes raksturs. Ne tikai kvantitatīvs, bet arī kvalitatīvs: “Fenomenoloģija, kāda tā atklājas analītiskajā pieredzē, uzrāda paradoksālo, novirzes, kļūdaino, ekscentrisko, pat skandalozo vēlmes raksturu, ar kuru tā nošķirama no vajadzības.” (62, 286) Vēlme Lakānam nav ne tas pats, kas tās apmierināšanas kāre (*appetit*), ne arī kaut kā neesoša prasība, bet gan abu minēto parādību diference.

Šajā triādē – vajadzība (*need*), prasība (*demand*), vēlme (*desire, das Begehren*) – veidojas noslēgts vēlmju lauks, kurā nenovēršami jāieienā otram, kas piedalās vēlmes apmierinājumā kā tās priekšmets. Tas tad arī ļautu veidoties komunikācijai. Taču komunikatīvo attiecību vietā veidojas vēlmju estetizācija. Ar tās starpniecību labklājība no patēriņa tiek pārvērsta par mākslu, kas vairota arī baudas pieredzē.

Ar vēlmju jēdzienu apzīmēts “neticami intensīvais” (Fuko) – tas, kas nav savienojams ar racionālo, tāpēc atrodas viņpus logocentrisma. Vēlmes izsaka ekscesu, kas pārtrauc racionālā diskursa universālismu. Freids uzskata par nepieciešamu ierobežot un sublimēt dabiskos impulsus, turpretim Lakāns un poststrukturālisms restaurē un atbalsta dabisko tieksmju un dziņu spontanitāti. Vēlmes ielaužas, iebrūk kā simptoms kādam maz vērā ņemtam spēkam, kas galu galā ietekmē *ratio*. Dabiskais ielaužas kā ekscentrisms un ekscess, un ne pēdējoreiz ētikas vēsturē. Katreiz dabiskuma rehabilitācija ir citādi izteikta, taču arvien tā nostājas pret pārlieku prāta un gribas varu pār vēlmju un jūtu dabiskumu. Tā tas ir 18. gadsimta sentimentālismā, kas rodas kā opozīcija racionālismam, kurš licis paust uzskatu par

dabisku kaislību spēka ierobežošanu Dekarta "Pārrunā par metodi" un kaislību pētījumā grāmatā "Par afektiem". Dabiskuma rehabilitācija vērsta arī pret ieilgušo apgaismes racionālismu.

Jaunais pavērsiens briest poststrukturālās domāšanas plūdenajā paradīgā. Poststrukturālisms pēta jau radītus tekstus vai **diskursu**, veltot mazāk uzmanības tam, uz ko tie attiecas un ko tie atveido jeb pārstāv. Diskurss pastāv kā valodas īstenība tās lietojumā. Līdzīgi savulaik izaicinošajai Kanta vai Huserla apziņas aktivitātei, poststrukturālais apzīmētājs un valodas zīme ieguvusi aktivitāti un spēj ietekmēt rīcību, apmierināt "zinātgribu" un veidot notikumu. Diskurss – runa, saruna, teksts, teiktais, teikšana, valodā izteiktais – kopā ar vēsturiskām instancēm, kas to rada, regulē, kontrolē, pārvērsts par pētījuma priekšmetu un veido M. Fuko "zinātgribu", šo nozīmīgo diskursa politikas daļu. Līdzīgi arī R. Barta grāmatā "Mīlētāja diskursa fragmenti" sekss, mīlestība, vēlmes utt. padarītas par alfabētiskā kārtībā sakārtotiem diskursa fragmentiem, kuru avots ir pārsvarā Gētes, Šekspīra, Ničes tekstu, nevis dzīves notikumu fragmenti. Diskurss ietekmē izvēli un rīcību vai pat vada to: kādas pārādības izteikšana valodā nav uzskatāma par neitrālu īstenības atveidojumu (reprezentāciju), bet atzīstama par ietekmēšanas līdzekli un varas formu. Līdz ar to atmesti patiesības kritēriji.

Vēlmju ētika lielā mērā uzlūkojama par diskursa varas pētniecību un vienlaikus tā izpausmi. Varas tehnikas – prakses un stratēģijas – ir centrālais Fuko modrības un pētījumu objekts, taču uz to norāda arī Deridā, Delēzs un Gvatāri, Liotārs u. c.

Tiek piedāvāts cits domāšanas veids. Rietumnieciski nepretrunīgo, logocentrisko domāšanu (starp citu, opozīciju logocentrismam pārņem arī feministiskā filozofija, saistot logocentrismu ar vīriešu domāšanu) aizstāj plūdenākas un perifērākas, kā arī fragmentārākas formas, kurās iesaistīta, piemēram, garīgi slimo, seksuālo minoritāšu, arī cietumnieku domāšana. Universālais aizstāts ar singulāro (Delēzs), vēsturiski unikālu notikumu (Fuko) tā ģeonealģijā un arheoloģijā, bet vienlaikus ar nejaušo, pārejošo, perifērijā atvirzīto.

Paplašinās diferences uzsvērums, par kura spilgtu izpausmi atzīstams Sartra negativitātes jēdziens, kas apliecina brīvību tapt citādam darbībā. Diference savukārt aizstāj hierarhiju, arī vērtību kārtību. Negativitāte tiek aizstāta ar atšķirīgā diskursu.

Tiek dzēstas daudzas robežas, arī robeža starp normu un novirzi jeb normālo un nenormālo. Robežu noārdījums panākts ar noklusētā un perifērā analīzi un aprakstu, izmantojot diskursu, kurā tiek

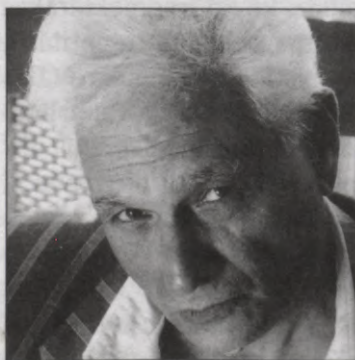
izklīdēta, ekscentrēta dominējošās nozīmes varmācība, kas atklājas totalizējošā, vienai racionāli vispārējai nozīmei pakļaujošā valodā. Pretošanās universālām normalizējošām sistēmām un to dekonstrukcija uzskatāma par jaunā pavērsiena būtisku pazīmi.

4.1. Ž. DERIDĀ DEKONSTRUKCIJAS

Ar Žaku Deridā (*Jacques Derrida*, 1930) filozofijā un ētikā kopš 60. gadu vidus ienāk dekonstrukcijas jēdziens, lai, apstrīdēts un pieņemts, paliktu tur ilgāku laiku nekā citi ekscentriski domājumi. Jāatzīst, ka dekonstrukcija attiecināma ne tikai un pat ne tik daudz uz ētiku, kā uz teksta interpretācijas stratēģiju un Rietumu filozofiskās domāšanas tradīciju vispār. Ar dekonstrukciju apzīmēta akcentu maiņa kāda teksta vispārpieņemtā izpratnē, pārvietojot tā nozīmes centru jeb to ekscentrējot: kāda parādība vai priekšmets nav tas, ko par to domā, ka tas tā ir.

Kā norāda Kristīna Hovela (*Howel*), Deridā, tāpat kā Sartrs, Levins un citi mūsdienu domātāji, sāk savu karjeru fenomenoloģijas krīzes laikā. Huserla apziņas filozofija, kā zināms, apraksta transcendentālo apziņu – apziņu, kura eidētiskās redukcijas rezultātā ir atbrīvota no visa empīriski nejaušā un līdz ar to – no empīriski reālā, naturālā. Deridā dekonstrukcija neatgriežas atpakaļ pie empīriskā, tā nepaliek transcendentālo būtību pasaulē, bet mēģina rast izeju valodas daudznozīmībā, taču nevis savrupā lingvistiskā neitralitātē, bet politiskā ieinteresētībā, kas sevišķi atklāti izpaužas viņa 90. gadu darbos.

Deridā ienāk filozofijā ar Edmunda Huserla darba “Ģeometrijas sākotne” (1962) tulkojumu, kuru papildina kritisks ievads. Tam seko agrīno darbu cikls: “Balss un fenomēns” (*“La Voix et le phénomène”*),



Žaks Deridā

“Rakstība un diference” (*“L'Écriture et la différence”*), “Par gramatoloģiju” (*“De la grammatologie”*) (visi trīs darbi iznāca 1967. gadā) un nākamā trilogija – 1972. gadā: “Izklīde” (*“La Dissémination”*), “Filozofijas robežas” (*“Marges de la philosophie”*) un “Pozīcijas” (*“Positions”*). Joprojām turpina iznākt jauni viņa darbi.

Iespējams, Deridā pašu vislabāk raksturo Platona svešinieka tēls, svešinieks, ko apzīmē grieķu vārds *xenos*,

kurš aprakstīts darba "Par viesmīlību" sākumā. Svešinieks "nes sev līdzī un uzdod jautājumus" (23, 11–12). Jautājumi problematizē pierasto, ikdienišķo, dabiski pašsaprotamo un aksiomātisko. Deridā uzdotie jautājumi nav naivi: tos izraisa "tehnopolitiski–zinātniskās mutācijas" (23, 25), un tie parasti ir saistīti ar politiku, tiesībām un ētiku – trim kopā minētām nozarēm.

Jautājumi savukārt sakārtoti tā, ka veido stilistiski pārdomātu uzdevumu: tie nav vērsti uz kādas jaunas, neitrālas patiesības atklāšanu, bet pārtop spilgtā un bīstamā ("bīstams, pat neciešams jautājums", 23 11) filozofiski semiotiskā izradē, kurā piedalās cilvēks kā politiska būtne. Jautājumu uzvedums ievirzīts tā, lai neatstātu pārliecību par skaidras, noteiktas un kategoriskas patiesības iespējamību. Kad viss, arī ētiskais normatīvisms un racionālisms, pakļauts divdomībai un nenoteiktībai, novirzīts robežstāvoklī, nekas neatliek, kā tikt uz mirkli iesaistītam žilbinoši nepierastas domas uzvedumā, kas, kā viss pārsteidzošais un talantīgais, nobur, paņem savā varā un līdziesaista spēlē. Vērtējums un atburtība sākas tikai pēc zināmas distancētības.

Uzvedumam jāpauž noslēpuma izjūtas – noslēpuma garša un tieksme. Vēl vairāk – aizstāvamās tiesības uz noslēpumu: "Man piemīt noslēpuma tieksme – tai jābūt skaidri saistītai ar nepiederību; manī rodas baiļu un briesmu impulss, saskaroties ar politisku telpu, piemēram, publisku telpu, kurā nav vietas noslēpumam. Jebkura prasība pēc tā, ka visam jābūt izstādītam publiskai apskatei un ka nav iekšēja foruma, man ir acīmredzama zīme, kura norāda uz demokrātijas totalitarizāciju. Es varu to pārfrāzēt politiskās ētikas terminoloģijā: ja netiek uzturētas tiesības uz noslēpumu, mēs atrodamies totalitārā telpā." (22, 59)

Noslēpumainība zūd, ja atzīst skaidru un nepārprotamu piederību kādai noteiktai vietai, laikam, kopienai, tradīcijai, tāpēc uzturama identitātes nenoteiktība: "Piederība – fakts par atzīšanos kādā piederībā vai kopībā – vienalga, vai tā būtu ģimene, nācija vai mēle, – nozīmē noslēpuma zaudēšanu." (22, 59) Norobežošanās no kādas noteiktas identitātes turklāt ir izteikta pilnīgi skaidri, noteikti, kategoriski un bez jebkādas divdomības vai noslēpuma. Nepiederība veicina svešinieka un viesā (Alžīrijā dzimuša ebreja, kurš par savu vienīgo valodu atzīst franču valodu un kurš bērnībā piedzīvojis traumu – izraidīšanu no franču skolas, ko savukārt pavadījis nicinājums pret ebreju kopienas skolu) noslēpumaino pozīciju.

Svešinieka un viesā pozīcija ļauj citādi skatīt un vērtēt Rietumu domāšanas tradīciju, kā arī franču strukturālismu ar tā universālismu

un racionālismu. Minēto tradīciju kā galveno kritikas objektu apzīmē logocentrisma jēdziens.

Jautājumam pakļauts grieķu tradicionālais logoss, ar kuru apzīmēta un par dogmatisku atzīta ontoloģija un patiesības filozofija. Svešiniekam ir jāsatricina jauno laiku paternālā loģika, tās autoritāte un jāatbrīvojas no tēva oidipālās varas (22, 5). Kā zināms no psihoanalīzes, atbrīvošanās iespējama patricīdā (tēva nogalināšanā). Patricīds vērsts nevis pret logosu (vārdu) vispār, bet ar īpašu nozīmi apveltīto logocentrismu, kas pieņemts par Rietumu, īpaši – grieķu filozofijas un jauno laiku Eiropas domāšanas zīmi, pretstatot to rakstīta teksta nenoteiktībai. Jāatzīst, ka arī pati Rietumu filozofija vienmēr sevi pakļāvusi kritiskai jautāšanai un attīstībai, ne vienreiz vien pati būtiski satricinādama savus pamatus.

Jautāšanas uzdevums apzīmēts ar dekonstrukcijas jēdzienu, kas atzīstams par centrālo un pastāvīgāko Deridā domas stratēģiju un daudzo darbu saturu: kā daudzu filozofu uzskatos, arī Deridā domas kustībā vērojama atgriešanās pie viena un tā paša, ko autors pats gan negrib atzīt par sistēmas zīmi, jo atzīšana nozīmētu dekonstruktīvā principa atcelšanu.

Dekonstrukcijas nolūks ir spilgtā paradoksālā rakstībā parādīt, ka nav iespējama patiesības klātbūtne, tās nenovēršamā tagadnība un tās balss: totāla klātbūtne nav iespējama. Tā koncentrējas vienotā visaptverošā centrā. Dekonstrukcijai ir jānorāda uz filozofisko sistēmu centra, hierarhijas un loģiskas kārtības izjaukumu – ekscentrētumu jeb dislokāciju: "Vai centrs, vai spēles un atšķirību neesamība nenozīmē nāvi?" (*"Is not center, the absence of play and difference, another name for death?"* 25, 297)

Lielās kanoniskās sistēmas centra autoritāte saistās ar Platona, Kanta, Hēgeļa, Huserla sistēmisko domāšanu. Sistēma nozīmē nejausā, perifērā, viņpus centra stāvošā apspiešanu, tāpēc doma atbrīvojama no racionāla centra autoritārās varmācības. Deridā piešķir balsstiesības nejausām piezīmēm, atsaucēm u. c. sistēmas spaidam pakļautām teksta izpausmēm. Kanoniskais dekanonizēts, protestējot pret "pārējo" viedokli, ārdot racionālas normas kārtību, hierarhiju utt. Filozofisko kanonu ārda arī literārie avoti, kuru interpretāciju bieži izmanto dekonstruktīvajā domāšanā. Filozofijai raksturīgās daudzas argumentācijas, tāpat kā literatūrā pastāv no filozofijas atšķirīga argumentācija.

Tāpat arī rakstība decentrē balss klātbūtni, atliek un diferencē to, vairojot noslēpumainu daudznozīmību un vārda nozīmju spēli.

Dekonstrukcija izsaka antisistemātisku domāšanu, pretošanos integrācijai, līdzdalībai sistēmā un vienlaikus cenšas apliecināt faktu par sistēmas neiespējamību (22, 4).

Dekonstrukcija veic dislokāciju – vēsturiskā laika periodizācijas izjaukumu – vai vienkārši apzīmē to, ko ietver hamletiskais “laiks izgājis no eņģēm” (24, 5). Tas nozīmē, ka nav apliecināma universāli racionāla morāla kārtība. No eņģēm izsistais laiks nav tāds, kādam tam vajadzētu būt, tas vairs neiet uz priekšu, ko franču valodā apzīmē *ça va pas*. Tagadnes dislokācija – iziešana no eņģēm, izsišana no ierastās kārtības – pauž aizdomas par visu to, kas savulaik atzīts par noteiktu secību – virzību no pagātnes uz tagadni un nākotni: “Mūsu laiks varbūt ir laiks, kurā vairs nav tik viegli teikt “mūsdienas”.” (24, 7)

Dislokācija un dekonstrukcija ir vērsta pret ierastā centra domāšanu. Decentrācija norāda uz dislokācijas spēku (24, 4). Centrs nav uzskatāms par dabisku, nepārbīdāmu vietu. Nekas nav nepārbīdāms: “Centrs nav centrs” (25, 279). Tas uzlūkojams par nevietu (*nonlocus*), kurā norit bezgalīga zīmju diferenciācijas un aizstāšanas spēle (25, 280). Centrs jādombā nevis kā dabiska vieta, bet kā funkcija. Diskursa domāšanā nav centrālā apzīmējuma, tā klātbūtne nav iespējama kā absolūta klātbūtne ārpus diferenču (atšķirīgā) sistēmas. Transcendentālā apzīmējumā novērsums vai pārvietojums, tā klātnēbūtne bezgalīgi paplašina signifikācijas (apzīmēšanas) spēles poststrukturālo brīvību. Tā izpaužas atšķirību jeb diferenču intertekstuālā konstrukcijā.

Dekonstrukcija pārbūvē vispārpieņemtus un tradicionālos centrējumus un hierarhijas, pavadot pārbūves ar pastāvīgu norādījumu, ka pastāv tikai kustība un jaunas attiecības. Ir tikai difference, kā Sosīra lingvistikas teorijā, kur valoda nav hierarhiskā kārtībā grupējama zīmju sistēma, bet izprotama tās novietojumā blakus atšķirīgām fonēmām, morfēmām, leksēmām. Ir tikai atšķirības bez hierarhijas un centra privilēģijām. Privilēģijas rodas no otra pakļaušanas un apspiešanas, no varas pār to.

Viena no noārdāmajām privilēģijām attiecas uz subjektu, kuram vairs nav atstāta tā nozīme, kas Dekarta metafizikā, ar kuru sākas jauno laiku domājošā *ergo sum* problemātika. Dekonstrukcija vērsta uz subjekta izkliedi, taču ne uz tā bezpēdu zudumu vai atmetumu. Subjekts nedrīkst būt autonomš, oriģināls, pašidentisks un centrēts radītājs. Deridā pretendē uz jaunu nehierarhizētu subjekta rakstību: teksti veido autonomu, transcendentālu lauku, kas nav atkarīgs no individuāli runājoša subjekta.

Ieviests gramatoloģijas jēdziens (*gramma* – grieķu burts vai rakstība). Rakstības pakļautība runai, balsij uzsvēta kā viena no patiesības totālas klātbūtnes zīmēm, kas ir jānovērš. Runa izsaka autora un viņa balss autoritāru klātbūtni (*présence*), samazinot nozīmju brīvību. Runas klātbūtne atzīta par represīvu. Darbā “Ģeometrijas sākotne” (1962) Deridā uzsāk Huserla transcendentālās fenomenoloģijas kritiku, apziņas filozofiju aizstājot ar valodas zīmju filozofiju un centrā liekot darbības vārdu *différer*, kuram jāaizstāj balss patiesība un racionālas viennozīmības domāšana. Rakstībā zaudēta tās personas klātbūtne, kura izsaka kanoniski parastu nozīmi. Rakstība aizstāj patiesības autoritāru klātbūtni un saistāma ar iemīļotu Deridā jēdzienu “pēdas” (*trace*): “Rakstība ir viena no pēdu pārstāvības izteicējām kopumā, tā nav pašas pēdas. *Pašas pēdas nepastāv.*” (22, 167) Pastāvēt nozīmē esamību, atveidojamību, noturību, bet pēdas nav neizdzēšamas: “Neizdzēšamas pēdas nav pēdas.” (25, 265)

Valoda piedzīvojusi logocentrisku represiju un pakļaušanos lingvistikai. To palīdz ilustrēt strukturālisms. Semioloģija pakļauta lingvistikai. Rakstība nozīmē atlikšanu, novirzi no dabiskā, no domas, ko atveido akustiskais tēls Sosīra strukturālajā lingvistikā, kur rakstība ir tikai valodas iekšējības ārējs atveidojums.

Dekonstrukcijas spēlē tiek grautas iepriekšējās, par samērā stabilām atzītās nozīmes un konstruētas citas, klievēdējot autora klātbūtni, uzsverot rakstības nozīmi un runas nozīmi jeb fonocentrismu samainot ar rakstības akcentējumu, utt. Tiek veidoti dekonstrukcijas stili, kuri izsēj nozīmi, noārda strukturālisma bināro opozīciju skaidrību, universālā logocentrisma vietā iesaista divdomīgu un pārsteidzoši paradoksālu spēli utt. Tā tiek pārvērtēta Rietumu tradicionālā vienības un identitātes prioritāte pār atšķirībām un distanci. Rakstītais vārds nodrošina diferenci un distanci no nozīmes šķietamās pašsaprotamības: nozīmēt nav ontoloģiski būt. Rakstība norobežo no balss pieredzes jeb logocentrisma klātbūtnes (*présence*) pieredzes, kas saistīta ar atveidojamību jeb reprezentāciju. Pretstatā tradīcijai, kurā rakstībai piedēvēta politiskā institūta vardarbības līdzība, atkārtoti norit sistēmas decentrācija: paradoksāli, ka no centra izvairīties tomēr nav iespējams, jo decentrācija ieņem centra, turklāt totāla centra vietu. Tā panākama ar reinterpretāciju, kuras skaidrojums spilgti atklājas darbā “No ierobežotas uz vispārēju ekonomiju” par Žorža Bataija Hēgeļa izpratni, darbu, kurā saskatīts vācu filozofa kanoniskās pašsaprotamības noārdījums. Padarīt nozīmi slidenu, plūdeni, ne-pašsaprotamu palīdz dekonstruktīvā ironija un diferences

domāšana: "Reinterpretācija ir simulēta hēgeliskā diskursa atkārtošana." (25, 260)

Decentrācijai jāatgādina un jānorāda totalizācijas robežas. Totalizācijas mērķis ir aptvert bezgalību. Totalizācija atzīta gan par nevajadzīgu, gan par neiespējamu – abi vārdi norāda uz robežām, kuru izteikšanai izmantots Kloda Levī Strosa strukturālisma piemērs. Totalizācija kā visaptverošs empīrisms – visu pasaules mītu un lietojamās valodas izmantojums – vienlaikus atzīta gan par nevajadzīgu (no nedaudziem teikumiem un mītiem var rast priekšstatu un izveidot valodas sintaksi, atklāt un uziet tās likumsakarības), gan par neiespējamu (cilvēku atmiņa nav pilnīga). Kas attiecas uz totāla empīrisma bezgalīguma neiespējamību un bezjēdzību, Deridā atsakās no tā, pievēršoties jau minētajām poststrukturālisma nozīmju spēlēm. "Tas, ka totalizācijai vairs nav jēgas, neizriet no tā, ka bezgalīgs lauks nav aptverams ar galīgu skatienu vai ierobežotu valodu, bet gan no tā, ka šī lauka – valodas un galīgas valodas lauka – daba izslēdz totalizāciju." (25, 289)

Totalizācija aizstāta un aizstājama ar atšķirību (diferences) spēli, t. i., nejaušību. Ir kāds formulas tips, kas ļauj veikt dekonstrukciju, tas atkārtojas un ir daļēji izsakāms līdzīgi Sartra atziņai – "cilvēks ir tas, kas tas nav, un nav, kas tas ir". Pēdējais attiecināms uz jau minēto Rietumu filozofijas universālo jēdzienu – "substance, klātbūtne, patiesība, norma, subjekts" utt. lietojumu un to nozīmēm.

Diference parāda vienlaikus iespējamu klātbūtni un klātnebūtni. Talkā saukta iztēle (*imagination*), kas pastāv literatūrā, līdztekus norādot uz tās divdomību – tā, no vienas puses, apdraud patiesību un ideju, bet, no otras puses, ir filozofiski un pedagoģiski nepieciešama, kā tas atklājas Platona tekstos par dzejnieku.

Deridā lieto auduma metaforu un tā sadiegšanu kā starpstāvokli, starpdarbību, kas savieno divus tekstila gabalus, izmantojot vārdu "teksts" un "tekstils" fonētisko līdzību: sadiegt kopā tekstus nozīmē tos dekonstruēt un uzsvērt to diferenci, kā arī atrast jaunas intertekstuālas nozīmes. Diferences spēle ietver nejaušību, kuras trūkumu Deridā saskata Kloda Levī Strosa darbos: tajos atmests laiks un tapšana, lai rastu struktūru kā iekšēju organizāciju, ignorējot nejaušību. Struktūra pieprasa nejaušu faktu atmešanu un laika atmešanu, lai koncentrētos uz totālu struktūras klātbūtni. Diferences spēle nozīmē papildinājuma kustību, kas veic totālas struktūras un nozīmes aizstājuma un pielikuma funkciju: "Apzīmēšanas kustība pievieno kaut ko, kas izpaužas faktā, kas vienmēr ir kaut kas vairāk, bet

ka tā pievienošana ir plūdena, jo tā tiecas veikt aizstājošu funkciju, papildināt kādas apzīmējamā daļas iztrūkumu.” (25, 289) Diferenču spēle “ir klātbūtnes pārtraukšana” (25, 292), nozīmes stabilitātes vājināšanas tehnika – tā lielā mērā balstās uz marginalitāti, kā arī uz jaunu un neparastu nozīmju meklēšanu, kurām atbilst Liotāra novācījas jēdziens: novācījas liecina par nevienprātību un iedrošināšanos nepakļauties vispārpieņemtajam.

No vienas puses, Deridā dekonstruē jauno laiku filozofijas racionālismu jeb logosu, pakļaujot to kritikai no valodas viedokļa. Taču, no otras puses, dekonstrukcijas mērķis iziet viņpus kritikas ar nolūku atklāt noklusēto, apslēpto, varmācīgi pakļauto, aizliegto, novārtā atstāto – visu to, ko apzīmē iepriekš bieži minētais jēdziens “atšķirīgais” jeb “diference”. Ar pēdējo norit diferences spēles, kurām jāaizstāj un jāpapildina “identifikācijas un totalizācijas neiespējamība” (24, 4), vienlaikus meklējot veidu, kā, “nepārtraucot būt filozofiskam, tomēr iespējams būt vairāk nekā filozofiskam” (24, 4). Minētais pielikums vai papildinājums ietverts domās par Fuko darbu “Ārprāts un civilizācija” – par to, ka “ārprāts nav pateikts, nevar būt pateikts šīs grāmatas logosā, bet ir netieši, metaforiski pasniegts kā *pathos* – lietojot šo vārdu tā īstajā nozīmē” (25, 37). Deridā nodarbina jautājums par klusuma artikulāciju jeb objektivizāciju valodā. Ārprāts klusē. To varmācīgi apklusina Rietumu valodas tradīcija. Pretstatīta Fuko darba atšķirība, vēlme un tieksme apiet tradīciju un izteikt ārprātu netieši, metaforiski, citādi. Deridā vairākkārt formulējis izteikšanas grūtības – kā pateikt klusumu Rietumu racionālajā runā un tās varmācībā pret klusumu, kuru var pateikt, tikai to pārtraucot.

Dekonstrukcija ir citādas domāšanas notikums, kas piedzīvots, citādi pārrakstot to, ko sauc par Rietumu logocentrismu, proti, strukturāli skaidru elementu nepretrunīgu un hierarhisku sakārtotību, kurā dominē noteikts centrs. Loģiska sakarība ir dekonstruējama un pārvēršama paradoksālā pretrunīgumā, kam kalpo “atkārtošana, aizstāšana, transformācija un pārmainīšana vietām” (25, 279). Dekonstrukcija ir centra hierarhizētās kārtības pārrāvuma notikums, esamības kā klātbūtnes un centra, kas vienlaikus ir veselums, pārrāvuma notikums: “Vajadzētu parādīt, ka visi vārdi, kas attiecas uz fundamentāliem jēdzieniem, uz principiem vai uz centru, vienmēr ir apzīmējuši invariablu klātbūtni – *eidōs*, *archē*, *telos*, *energeia*, *ousia* (būtību, eksistenci, substanci, subjektu), *alētheia*, transcendentalitāti, apziņu, Dievu, cilvēku un tā tālāk.” (25, 279–280) Arī 1972. gada izdevumos “Pozīcija” (“*Positions*”), “Robežas: par filozofiju” (“*Marges: de la*

philosophie") un "Izkliede" ("*La Dissémination*"), kā arī "Pastkarte: no Sokrata līdz Freidam un turpmāk" ("*La Carte Postale: de Socrate à Freud et au-delà*", 1980) un citos darbos dekonstruēta metafiziskā domāšana ar tai raksturīgajiem būtības meklējumiem, bināro opzīciju virknēm, kas sargā noteiktu identitāti pretstatā dinamiskuma un differences radītai robežu neskaidrībai, nenoteiktībai un pārejām. Nav nekā stabila, noteikta un imanenta.

Dekonstrukcija ir protesta zīme, kur protesta un kritikas virziens ir sistēma un sistēmiskums. Tā norāda uz jebkuras sistēmas nespēju darboties jeb uz disfunkciju, vienlaikus norādot uz neiespējamību noslēgt sistēmu. Taču nevar neatzīt, ka disfunkcijas atkārtota norāde un meklēšana "ne tikai pārtrauc sistēmu, bet arī pati norāda uz tādas sistēmas vēlmi, kura savu impulsu, *élan* gūst pārtraukšanā vai disfunkcijā" (24, 4).

Dekonstrukcija skar ne tikai strukturālismu un valodas lietas, ne tikai Rietumu filozofisko domāšanu, bet normas (likuma), grieķu *nomos* noteiktību vispār, arī morāles normas noteiktību, atzīstot to par varmācību pret citādo, pret svešinieku, kura traumatiskajā stāvoklī vainojama universāla jeb vispārpieņemta norma: ".. svešais (*étranger*) ir saprotams, balstoties uz ierobežoto *ethos* vai ētikas lauku, uz paradumu vai laiku, kas pavadīts kā *ethos*, uz *Sittlichkeit*, uz objektīvu morāli, īpaši – uz tās trim instancēm, ko nosaka likums Hēgeļa tiesību filozofijā: ģimeni, buržuā vai pilsonisko sabiedrību un Valsti (vai nācijvalsti)." (23, 43) Ne velti morāle arvien minēta kopā ar likumu un politiku, tādējādi uzsverot tās ierobežojošo, pret citādo, pret dažādību vērsto varmācību. Citu morāles funkciju – otra drošības un brīvību sargājošās lomas noliegums, pilnīgākas jeb kvalitatīvākas izvēles svītrojums sašaurina morāles izpratni, kas parādās līdzcietības, kurai veltīts Ruso (*Rousseau*) apbrīns, dekonstrukcijā darbā "Par gramatoloģiju", visspilgtāk izpaužas lekcijās par viesmīlību. Nav šaubu, ka šādi saprasta morāle, tāpat kā likums, nosaka robežas, kas nav Deridā aizstāvības, bet gan dekonstrukcijas objekts.

Platona un Vecās derības tekstu lasījums pārvēršas par politisku diskursu, pievēršot uzmanību viesmīlības paradoksam – laipnībai, bet arī uzņemtā svešinieka pastāvīgai kontrolei, lai uzvedība atbilstu viesmīlības normai un nepārkāptu to. Viesmīlība no ikdienas nozīmes pārvērsta par robežjēdzienu. Piesaucot vārda etimoloģijas skaidrojumu, tā sasaistīta ar svešinieku un tā paradoksu (latīņu *hostis*), bet vienlaikus ar ienaidnieku un naidīgumu (*hostilité*).

Deridā uzdod jautājumus par atbildību, taisnīgumu, piemiņu: vai ir vērts tik daudz enerģijas tērēt vienprātības sasniegšanai par vispārēju taisnīgumu, ja tā lietojums neatbilst šim principam pilnīgi? Ko dod universāla taisnīguma vienprātība? Drošību? Noteiktību? Vai arī tikai demokrātisku vienprātības izjūtu, kas pamatojas uz līdziesaisti normas pamatošanā, kura norāda uz izejas rašanu situācijā, kur normu nosaka nevis dievišķa vai politiska autoritāte, bet pašu pilsoņu demokrātiska saruna un tās vienprātīgs rezultāts attiecībā uz vispārēju taisnīgumu, kas stāv pāri empīrisku interešu un kaislību “patoloģijai”?

Darbā “Nāves dāvinājums” (“*Donner la mort*”), atsaucoties uz Kirkegoru, nošķirta universāla jeb vispārpieņemta morāle no absolūtas individuālas atbildības, kurai dota priekšroka salīdzinājumā ar parastu normas kanona ievērošanu. Individuāla atbildība un taisnīgums aizstāj Kanta kategorisko pienākuma likumu un citas universālas vērtības.

Dekonstrukcija piedāvā nozīmju un jēgu izkliedi jeb izsēšanos (*dissemination*), un šis plaši lietotais jēdziens attiecas ne tikai uz filozofiju vai daiļdarbu nozīmēm, bet arī uz morāles normām. Deridā atzīstams par vienu no izteiktākajiem un spilgtākajiem morālās identitātes priekšstatu ārdītājiem.

Uz jautājumu par pašas dekonstrukcijas ētiskumu Deridā atbilde skan pārliecinoši viennozīmīgi: “Dekonstrukcija ir taisnīgums. Savukārt taisnīgums ir nedekonstruējams.” (22, 56) Nenoteiktība, marginalitāte, paradoksalitāte, noslēpums patiešām savā nenoteiktībā un nepabeigtībā nav pārbūvējami, jo pārbūvēt mēdz pabeigto. Nepabeigtais ir noslēpumainas nenoteiktības nebeidzama izpausme jeb uzvedums.

4.2. M. FUKO MORĀLE UN ĒTIKA

Mišels Fuko pats uzsvēris trīs savu interešu un pētījumu virzienus jeb asis to savstarpējā saistībā: 1) zīmju sistēmu jeb zināšanu tehnikas; 2) varas tehnikas, kas vada un nosaka cilvēku uzvedību un attiecības citam ar citu; 3) sevis paša jeb patības tehnikas, kas ļauj “individui pašiem vai ar citu palīdzību ietekmēt savu ķermeni un garu, domas, rīcību, esamības veidu un visbeidzot sevi pārveidot, lai sasniegtu noteiktu laimes stāvokli, tīrību, gudrību, pilnību vai nemirstību” (29, 783). Sekojot marksisma tradīcijai, dažkārt Fuko aplūko minēto tehniku kopsaisti ar ražošanas tehnoloģiju jeb lietu ražošanu un pārveidi.

Trīs “problēmu tipi” jeb tehnikas, jeb prakses, to stratēģija un taktika (29, 697) – zināšanas, vara un individuālā rīcība (*conduit*) (29, 697) – attiecas uz trim savstarpēji saistītām pieredzes asīm jeb pieredzes laukiem: uz zināšanu ieguvī, uz varas attiecībām sabiedrībā un uz patību. Jebkura parādība – vājprāts, seksualitāte vai sodīšana utt. – organizēta kā zināšanas, kā politikas un varas klātbūtne un vienlaikus arī kā individuāla izvēle un morāla attieksme. Tās ir trīs asis, kurām pievērsta uzmanība, – gan katrai atsevišķi, gan to kopsakara daudzveidīgajām izpausmēm visdažādākajās vēsturiskās un mūsdienu pieredzes struktūrās un darbībā. Katrai no sfērām ir veltīti atsevišķi pētījumi. Pirmajai – zināšanu subjekta asij – “Klīnikas dzimšana” (*“Naissance de la clinique”*) un “Zināšanu arheoloģija” (*“L’Archéologie du savoir”*), varas subjekta asij – “Uzraudzīt un sodīt” (*“Surveiller et punir”*) un pēdējai – ētikas asij – “Seksualitātes vēsture” (*“L’Histoire de la sexualité”*), kā arī raksti un intervijas presē.

Fuko savos darbos nošķir trīs subjektus, kas atbilst trim novadiem, proti, cilvēks kā zināšanu subjekts, kurš atklājas dažādās patiesības un kļūdu spēlēs (*le jeu du vrai et du faux*), kā sociāls un juridisks subjekts, kurš pieņem vai nepieņem normatīvas varas noteikumus (29, 579), un kā attiecību ar sevi un citiem ētisks subjekts (*turpat*). Jāpiebilst gan, ka citu pieminēšana drīzāk ir nejauša un formāla: uzmanība veltīta galvenokārt attiecībām ar sevi pašu.

Trīs asis pētītas gan vēsturiski, gan kā aktuāla mūsdienu problēma. Tieši problēma, jo Fuko interesē problematizācija kā inovācijas avots. Apzināts veids, kā cilvēki problematizē savu izturēšanos – sodīšanas praksi, seksuālo aktivitāti, attieksmi pret ārprātu utt. Problematizācija ļauj labāk izprast bīstamību, ko slēpj viss, kas pārtapis par vispārpieņemtu vēsturisku praksi un ko vairs nepamana kā pārējošu varas formu. Tā, piemēram, pēc Fuko domām, sievietes baudai Grieķijā netika pievērsta uzmanība, jo pārsvarā bija pieņemts baudu uzskatīt tikai par vīriešu sabiedrības praksi. Tāpat tajā vairāk tika uzsvērtā draudzība, kas pastāv vīriešu attiecībās. Grieķi neņēma vērā ne sievietes, ne zēnu baudu – sievietes un zēni bija atzīti par pasīviem baudas vērotājiem. Parastais netiek uztverts ar pārmetumiem vai neizpratni, bet pieņemts par pašsaprotamu normu, kura neizraisa izbrīnu. Problematizācija nozīmē uzmanības saasinājumu uz normatīvo, parasto, uz nemanāmajām varas formām un vispārpieņemto, kas ierobežo patības brīvu pašizpaušmi.

Pētnieki norādījuši uz Fuko diskursa īpatnībām, kurā saaužas vēsturiskā erudīcija, personīgā iesaiste un kāda tagadnes notikuma

refleksija. Delēzs, kurš rakstījis par Fuko, šo savijumu apzīmē ar diagonālu līniju, kas savieno vēsturi un tagadni. Tā tas ir arī ar jau minēto "Seksualitātes vēsturi", kurā pētīts, kā seksualitāte (īpaši – homoseksualitāte, kuras normalizācijā zināmi nopelni pieder arī Fuko) pārvēršas par zināšanu un normativitātes sfēru (29, 579). Tāda attieksme pašam pret sevi, kurā cilvēks sevi apzinās kā seksualitātes subjektu un vienlaikus kā morāles subjektu un arī kā varas objektu, Fuko interesē šajā un citos pētījumos.

Triādes shematiskums atklājas **morāles un ētikas** nošķīrumā. Morāle ietver sevī normatīvi kodētu attieksmi, kas veidojas kop-saistē ar varas tehnoloģiju un tās panoptisko efektu. Ētika savukārt nosaka individuālu izvēli – pieņemt vai nepieņemt kādas attiecības, rīcību, politisku notikumu, normu – to, kas atzīts par normālu atšķirībā no tā, ko uzskata par nenormālu, perversu utt. Individuālā izvēle veido individuālu jeb singulāru attieksmi, jo lielas vispārinājumu sistēmas (piemēram, humānisms) var tikt izmantotas jebkura režīma interesēs. Vienmēr pastāv noteikta morālās uzvedības struktūra, kuru veido attiecības ar vienotas normatīvas un normalizētas uzvedības Panoptiku – uzraudzības torni, bet vienlaikus norit arī sevis paša kā morāla subjekta veidošana un "subjektivācijas veidi" vai askēze. Pēdējā turklāt attiecas gan uz domām, gan darbību. No vienas puses, uzvedība, aktivitāte pakļauta disciplināras varas tīklam un tā uzraudzībai, kārtības struktūru kopumam, bet, no otras puses, to rada individuāla dzīves māksla, kas balstās uz sevis, savu vēlmju iepazīšanu, pakļaušanu mērenībai un radošai stilizācijai. Gan jāpiebilst, ka askēzes un mērenības ievirze nereti nonāk pretrunā ar ķermenisiko baudu paplašinājuma pieredzi. Reizēm normatīva vadīšana un pašpārvaldība atzītas par diviem morāles aspektiem – abstraktu kodeksu un subjektivācijas formu attiecībām (29, 558–559).

Morāles un ētikas nošķīrums atbilst normalizācijas varas un nepakļaušanās tai jeb protesta formai. Morāla rīcība (*la conduite morale*) un ētika bieži lietoti arī kā sinonīmi, lai apzīmētu vienu un to pašu: "attiecības ar sevi un citiem" (29, 611), kas brīvas no normalizācijas. Morāle, kā jau norādīts, attiecināta uz varas formām, kas uzrauga, ierobežo un pakļauj. Turklāt ārējā uzraudzība ar laiku pāriet pašuzraudzībā. Bez pašvadīšanas nav īstenojami arī morāles kodeksi. Dažādos vēstures laikmetos priekšplānā izvirzās viena vai otra no abām formām vai arī tās pastāv vienlaikus, kā kristietībā. Starp tām reizēm pastāv sajaukšanās, sadursmes un konflikti, reizēm – pretrunas vai arī saskaņa (29, 559).

Morālā vērtējuma shēmas ietver zināšanas, kuras pakļauj un organizē indivīdu ētisko pieredzi. Ētiskā pieredze ietver uzmanības pievēršanu pašiem sev, savas iekāres un vēlmju iepazīšanu, sevis kā attiecību subjekta apzināšanos. Vērtējuma shēmas izsaka normalizējošo un tradicionālo domāšanu – zināšanu un varas tehnoloģiju panoptisko uzraudzības torni, kura ietekmē parasti veidojas cilvēka zināšanas par sevi un par normu. Domāšanas shēmas ne tikai atklāj kopīgus priekšstatus, kuri organizē pieredzi, bet vienlaikus uzrauga katru neparastāku un citādu izturēšanos, kura pauž atvirzi no vispārpieņemtā vērtējuma. Tās nosaka pašuzraudzības virzienu.

Domāšanas shēmas pielīdzināmas Heidegera neautentiskajām zināšanām, un tikai to apzināšanās, līdzīgi Heidegera autentiskumam vai Kamī "Mītam par Sīzifu", ļauj mazināt panoptiskās normativitātes iedarbību.

Grieķu un romiešu kultūrā vairāk akcentēta paštehnika, nevis kopīgi sargājamo normu sistēma. Pat tad, ja izcelts likuma un paradumu spēks, akcents likts uz individuālu likuma izpildi un lietojumu, nevis uz cieņu pret to. Paštehnika pasargā no vēlmju un baudu varas, lai neļautu tām gūt virsroku pār sevi (29, 560).

Savukārt morālē akcents likts uz sociālu normu – abstraktu kodeksu un tā autoritāti, kā arī sodu un pakļaušanas sistēmu. Ētikā jeb rūpēs par sevis subjektivāciju uzsvars likts uz subjektivācijas un patības individuālās prakses (*pratiques de soi*) formām, kuras līdzīgas Heidegera autentiskai pirms-ideoloģiskai eksistencei, kad "kodeksu un likumu sistēmai var būt diezgan rudimentāra loma" (29, 559).

Morāles un ētikas nošķirums netieši caurauž visas pieredzes struktūras, bet vistiešāk – attiecības ar sevi pašu, to veidošanos un veidošanu vēsturiski un vienlaikus aktualizēšanos tagadnē. Lai noskaidrotu dzīves stilu vēsturi, izmantota attiecību pret sevi stilizācija, uzvedības stils un attiecību ar citiem stilizācija, kas arī veido Fuko ētikas tematiku. Individuālās rīcības struktūrai, ko mēdz saukt par pašrūpi, patības tehniku, dzīves mākslu, eksistences estētiku jeb morālās pieredzes sfēru un ētiku, franču filozofs vairāk pievērsies tikai mūža beigās – 70. gadu vidū, bet īpaši intensīvi – 80. gadu sākumā. Tad arī norisinās viņa pārdomas par normu un individuālo dzīves stilu vēsturisko pieredzi, kā tā atklājas vienā no intīmākajiem attiecību veidiem – seksuālajās un īpaši – homoseksuālajās attiecībās.

Fuko pretstata normu, likumu un brīvu sevis un sava dzīves stila izgudrošanu. Tiklīdz tapusi kāda programma, tai ir tendence pārtapt par likumu, tā tad par varu. Likums savukārt nozīmē aizliegumu

izgudrot savu dzīves stilu jeb mākslu. Ētika ir viena no tehnē jeb mākslām dzīvot un izgudrot savu dzīvi nepārtrauktos patības identitātes un robežu eksperimentos un pašuzraudzībā, turpretī morāle ietver nejaušas vispārpieņemtās normas, kurās izpaužas disciplīnas un varas attiecības. Līdz ar kāda likuma un normas spēkā stāšanos notiek jaunu individuālo patības formu izgudrošanas aizliegums. Brīvā situāciju daudzveidība tādējādi tiek nolīdzināta. Morāle veido vienu no varas formām, tā ir saistīta ar politiskām struktūrām un zināšanām. Tās skaidrojumā samanāma Ničes ietekme, kura nesola atbalstu normatīvismam. Gan jāpiebilst, ka mūža beigās Fuko kategoriskums attieksmē pret morālo normu mazinās.

Paļaujoties uz antīkās pasaules elitāro domāšanu, kā tā izpaužas filozofijā, aprakstīta vēsturiska pašveides tehnika (tehnē), nevis gatavas tradicionālas normu sistēmas, kuras filozofiski domājošai elitei vienmēr bijušas kritiskas refleksijas un intelektuālas opozīcijas priekšmets. Tas, kā dzīvo daudzie, "par daudz daudzie", kuri nespēj nodoties individuālai dzīves teknikai jeb mākslai, nav pietiekami saistījis franču intelektuāļa interesi. Ir cita varas rezerve – vara pār sevi vai Ničes griba gribēt valdīt, par ko rakstīti elitāri sacerējumi filozofijā un ētikā. Pašveides programmas un projekti ir viena no elitārākajām nodarbēm, kas dara elitāru arī filozofiju. Darbība patības (sevis paša) kā morāla subjekta izveidei ietver zināšanas par sevi, kontroli, sevis uzlabošanu, pilnīgošanu, pārveidi.

Morāles sfērā Fuko nošķir morāles kodeksu un rīcību: "Rīcība vai uzvedība ir reāla cilvēku attieksme, saskaroties ar morāles priekšrakstiem, kuri tiem tiek uzspiesti. No šīs rīcības jānošķir kodekss, kurš nosaka, kura rīcība ir pieļaujama un kura – aizliegta, un dažādo attieksmju pozitīvā un negatīvā vērtība. Taču ir vēl kāds cits morālo priekšrakstu aspekts, kurš parasti netiek nošķirts kā tāds, bet kurš acīmredzami ir ļoti nozīmīgs: ir jānodibina attiecības ar sevi, šī *saijne ar sevi*, kura nosaka, kā indivīdam jāveido sevi par paša rīcības morālo subjektu." (29, 618)

Fuko vērs savu interesi uz faktoriem, kuru ietekmē notiek normu robežu pārbīdes, proti, uz dažādu prakšu mijdarbību. Patiesā aizrautībā viņš pēta varas formas, kuru ietekmē iedibinās un tiek pārceltas normalizācijas robežas. Uz robežu eksperimentu, tāpat kā uz normu, mūža beigās gan Fuko skatās piesardzīgāk, taču refleksija par robežām saglabājas. Runa ir par bīstamību pārkāpt robežas, par ko Fuko domā savā pēdējā darbā "Seksualitātes vēsture".

Vara. Laikā no 1971. gada līdz pat nāvei (1984) Fuko vadīja katedru *Collège de France*. Katedras nosaukums ir Domas sistēmu vēsture (*Histoire des systèmes de pensée*). Šajā laikā Fuko interese galvenokārt vērsta uz varas un disciplīnas pētījumiem, proti, to, kā veidojas cietumi un disciplinārā sabiedrība: 1975. gada februārī iznāk darbs par cietuma rašanos "Uzraudzīt un sodīt" ("*Surveiller et punir*").

Pēc Fuko, vara ir visur, tā rodas visās attiecībās un "ik mirkli, visos punktos vai drīzāk ikvienās attiecībās no viena punkta līdz otram" (33, 63). Tās kapilārais tīkls caurauž ne tikai valdošo institūciju darbību, bet visu, arī varai padotos un to attiecības. Fuko universalizē varas attiecības, saskatīdams tās visur un laika ziņā – vienmēr. Turklāt vara nav ārēja: "„ mēs nepieciešami esam varā "iekšā". " (33, 63)

Vara pati nav ne laba, ne slikta, tā ir "spēka attiecību daudzējādība, kas ir imanentas jomai, kurā tā īstenojas, un kas ir varas organizācijas veidotājelementi; spēle, kas nebeidzamu cīņu un sadursmju veidā tās pārveido, pastiprina, apvērš; atbalsts, ko šīs spēka attiecības rod cita citā, tādējādi veidodamas ķēdi vai sistēmu, vai – gluži pretēji – neatbilstības, pretrunas, kas tās izolē citu no citas; visbeidzot, stratēģijas, kurās tās gūst savu ietekmi un kuru vispārīgās aprises vai institucionālā kristalizācija iegūst apveidus valsts mehānismos, likumu formulēšanā, sociālajā virskundzībā" (33, 63). Vara ietver "pārkāpuma un soda rotaļu", pakļaušanos un paklausīšanu. Tai ir savs juridiskais institūts kopā ar ierobežojumiem, kas balstās uz aizliegumu un sodu. Fuko meklē varas "produktīvo iedarbīgumu, stratēģisko bagātību, pozitivitāti". Arī sekss ir vara, kura ietver vispārējo varas formu – likšanu, paklausīšanu, pakļaušanos un pakļaušanu.

Vara nav tikai represīvs spēks, jo tā ne tikai apspiež, bet arī izraisa pretdarbību, aktivizē jaunas dzīves formas un tādējādi atzīstama arī par radošu spēka attiecību tīklu. Tā pastāv ne tikai "negatīvajā un kārnajā aizlieguma formā" (33, 59), bet izsaka spēka un enerģijas potences. Tā īstenojas dinamismā, darbībā, spēka attiecībās, spējā atraisīt citus spēkus un darbības. Vara ir darbība, kas izraisa citas darbības – ierosināt, stimulēt, atlikt, aplusināt, noslēpt, savaldīt vai atraisīt, kaut ko atvieglot vai apgrūtināt, paplašināt vai ierobežot, padarīt par iespējamu vai neiespējamu. Tādējādi vara ne tikai apspiež un iznīcina citu gribu, bet ir arī produktīvs un radošs spēks: pretošanās nav tikai varas atbalss, bet arī aktīvs jaunā radīšanas sākums.

Viss savstarpēji iedarbojas un izjūt iedarbību Fuko varas tīklā. Vara caurauž visu. Padarīt kādu nodomu iespējamu vai neiespējamu arī ir

varas funkcija. Arī disciplinēt, sodīt nozīmē spēju iedarboties, lai izsauktu citu darbību, – tā izpaužas varas produktivitāte. Vara *nav forma, bet spēku attiecības un mijdarbība, kurai ir īpašas funkcijas*. Notiek varas aktualizācija caur integrācijas spēka līnijām, kuras veido Valsti, Ģimeni, Reliģiju, Ražošanu, Tirgu, Mākslu, Morāli. Pati tiesību sistēma bieži “ir bijusi tikai veids, kā īstenot vardarbību, piesavināt to dažu labā un aiz vispārēja likuma maskas likt funkcionēt pārākuma asimetrijai un netaisnīgumam” (33, 60). Vara izsludina likumu un to atzīst par augstāko varas izpausmi, tāpēc “jārada tāda varas analīze, kas vairs neņems tiesības pār modeli un kodu” (33, 61).

Pašrūpe. Mūža beigās pierimst Fuko aizraušanās ar marksistiski nīčeānisko varas diskursu. To pakāpeniski papildina interese par ētiku jeb veidu, kādā top mūsu subjektivitāte. 1983. gada aprīļa intervijā “Par ētikas ģenealoģiju” (*“A propos de la généalogie de l'éthique; un aperçu du travail en cours”*) Fuko nošķir četrus aspektus, kas ir raksturīgi ētikai jeb saiknei pašam ar sevi.

Pirmais no tiem ir ētiska substance, ar kuru apzīmētas tās cilvēka struktūras, kuras pakļautas ētiskai uzmanībai jeb, Fuko vārdiem sakot, tā manis paša daļa, kas saskaņota ar manu rīcību un kas pieļauj to vai citu rīcību vai attur no tās (29, 618). Vēsturiski to izsaka Kanta griba vai kristiešu alkas – *concupiscence* (latīņu val. *con-cūpisco* – kaislīgi vēlēties, alkt). Senajiem grieķiem ētiskā substance izpaužas kā rīcības saikne ar vēlmi, iekāri un baudu, kas ir savstarpēji vienotas.

Otrais veids, kā izpaužas attiecības ar sevi, ir pakļaušanas veids – veids, kādā indivīdam dota iespēja iepazīt viņam uzliktos morāles pienākumus, kuri parasti izteikti kāda universāla principa veidā – vai nu kā dabisks likums, kas visiem cilvēkiem ir kopīgs, vai kā eksistences estētika, vai arī kā vispārīgs dievišķs vai racionāls likums ar nolūku virzīt pilnīgākai dzīvei. Kā piemēru Fuko min Nikokla aprakstīto Isokratu, kurš atzīst, ka ir uzticīgs sievai tāpēc, ka valdniekam, kurš valda pār citiem, jāspēj valdīt pašam pār sevi. Tā ir politiski estētiska izvēle.

Trešais izpausmes veids ir pašveidojoša aktivitāte (*pratique de soi*), kura ietver līdzekļus, ar kuru palīdzību mēs sevi varam pārvērst par subjektu (29, 620). Tie ir līdzekļi, ar kuriem mēs spējam mūsu vēlmes sasniegt un padarīt tās mērenas. Līdzekļi ietver saprašanu, kas mēs esam, un zināšanas par to, kā vadīt mūsu vēlmes ar askēzes un tehņē starpniecību, kā, piemēram, izmantot seksualitāti, lai nodrošinātu reprodūktīvās darbības rezultātu.

Ceturtais ir mērķu aspekts – par ko mēs gribam kļūt kā morāles subjekti: tīri, nemirstīgi, brīvi, spējīgi valdīt pār sevi utt. (29, 620). Tā ir morāles teleoloģija, kura norāda uz sevis paša vadišanas rezultātu kā mērķi. Grieķijā šī saikne ar sevi (*rapport à soi*) palīdz rast suverenitāti un neatkarību no ārējiem notikumiem un no citu varas. (29, 621)

Minētās četras ētikas izpausmes, līdzīgi kā Aristoteļa četri cēloņi, norāda, ka ar ārēju varu, normām un zināšanām vien nepietiek – vajadzīgas attiecības ar sevi (*rapport à soi*). Kodeksi gan skar veselību, laulību, attiecības ar zēniem, un Fuko to visu pēta seksualitātes vēstures otrajā daļā “Baudu lietojums”, taču tie darbojas vien tad, kad norit aktīva patības pašpārvaldība – tehnika jeb māksla, kas izteikta “Seksualitātes vēstures” trešajā daļā “Pašrūpe”. Dzīves pašveide (*tekhne tou biou*) nav domājama bez askēzes (*askēsis*) – paštreniņa jeb pašvingrināšanas. Turklāt vingrināšana attiecas gan uz ķermeni, gan uz domām. Askēze, ko pazina un izstrādāja pitagorieši, sokratieki, kinezi, izpaužas dažādi – gan kā vingrināšanās (atturība, meditācija, atminēšanās, pašeksaminācija, klusums un ieklausīšanās citos), gan kā rakstīšana.

Rakstīšana kā pašdarināšanas forma nozīmē padarīt apzinātus iespaidus par ķermeņa un dvēseles mījdarbību, par iekšēju izjūtu kopumu atsevišķās situācijās, stāstot pašam sev par sevi.

Nošķirts sevis paša kults, kas pastāv mūsdienās un ko viegli īstenot, no diametrāli pretējām rūpēm par sevi kā subjektu, kā pašizziņu, kā arī atšifrēts pašrūpes jēdziens (*le souci de soi*), saucot palīgā grieķu apzīmējumu *epimeleia heautou*, kur *epimeleia* bija monarha rūpes par līdzpilsoņiem vai ārsta rūpes par slimnieku. *Epimeleia* nozīmē aktivitāti, uzmanību, zināšanas (29, 623) – ilgi pirms kristietības pastāvēja “atturības prakses” (*pratiques d'austerité*). Rūpes par sevi ir darbība, kurā paša dzīve padarīta par zināšanu objektu un vienlaikus arī par mākslas jeb tehnē objektu, radoši izgudrojot un pastāvīgi atjauninot to (29, 624). To apzinoties, savai dzīvei piešķirama ne tikai praktiska, bet arī estētiska vērtība.

Patība nav gatava – šī Ničes doma, kuru vēlāk pārņēma Sartrs, tiek turpināta dekonstrukcijas ētikā. Patība veidojas un ir veidojama radošā tehnikā, kas ir savdabīgs mākslas paveids divējādā nozīmē. No vienas puses, seno grieķu skaistas dzīves kopsakarā un, no otras puses, mākslas neprognozējamības, radošuma nozīmē. No šejienes postmodernajā ētikā ienācis plaši pazīstamais un problemātiskais dzīves mākslas jeb dzīves estetizācijas jēdziens, ko pētījis un plašāk

izstrādājis vācu filozofs Vilhelms Šmids un ko latviešu valodā, V. Šmida darbus tulkodams, popularizējis Igors Šuvajevs.

Fuko dod priekšroku pašrūpei salīdzinājumā ar pašizziņu, kuru atzīst par jauno laiku Eiropas tradīciju, taču kura aizsedz darbīgās antīkās rūpes par sevi. Rūpes par sevi galvenokārt izpaužas vēlmju un savas iekāres pārvaldīšanā. Līdzīgi Lakānam, Fuko atšķir vēlmi no instinktīvas tieksmes. Vēlmes vienmēr tiek ierobežotas, un to parasti veic varas struktūras. Ierobežošana veikta gan ar kodeksu, zināšanu, politikas, gan ar sevis paša starpniecību. Vēsturiski mainās visu šo daudzo struktūru un attiecību saturs, taču vēlmi (*désir*) vienmēr nācies atšifrēt, iepazīt, cīnīties pret to un to ierobežot (29, 622).

Senajā pasaulē mērķis – skaista dzīve – īstenojams morālā kārtībā, uz kuru spējīgi nedaudzie, proti, filozofi. Morāle un seksuālo attiecību veids ir “izteikti personīga izvēle dzīves un atmiņu par sevi skaistuma vārdā” (29, 610). Antīko laiku cilvēkus interesējusi tehnika, kā gūt skaistu dzīvi un atstāt skaistas atmiņas par sevi. Minētais mērķis – skaista dzīve tās veselumā, par kuru saglabājas skaistas atmiņas, – pārvērš jebkuru darbību, arī seksualitāti, par morāles problēmu, kas saistīta ar vēlmju un baudu vadīšanu. Pēdējo – vēlmju un baudu pārvaldīšanu arī nodrošina dzīves tehnika: “Es šeit gribētu izpētīt, kā seksuālā aktivitāte ir pārveidojusies par morāles problēmu un kā tā ar paštehnikas starpniecību ir ļāvusi apliecināt baudu un vēlmju pārvaldīšanu.” (29, 610–611) Tā ietver ierobežojumus attiecībā uz savām vēlmēm un baudām, šo dvēseles nastu (29, 611). Intervijā “Par ētikas genealogiju” Fuko pauž: “Daudz vairāk izdomas cilvēkiem raksturīgs baudās, nevis aizliegumos. Taču es domāju, ka veids, kādā viņi šos aizliegumus iekļauj attiecībās pašiem ar sevi, visur ir atšķirīgs. Es neticu, ka var atrast jebkādas tā saucamās normalizācijas pēdas, piemēram, antīkās morāles filozofijā.. šo pētījumu būtisks mērķis ir estētiska kārtība.” (29, 610) Estētiskā izvēle var būt tikai personiska. Tā paredzēta samērā nelielai intelektuāļu kopai, cilvēkiem, kuri apveltīti ar šo estētiskas dzīves izvēles spēju. Brīvprātīga griba dzīvot skaistu dzīvi noteikusi gan personisko izvēli, gan arī tieksmi atstāt citiem atmiņas par skaisti dzīvotu dzīvi, kur patības rīcībā tiek ietverts aizliegums, vienlaikus ļaujot brīvi izgudrot savu dzīvi.

Seksuālitāte un morāle. Attieksme pašam pret sevi, kurā cilvēks sevi apzinās vienlaikus kā morāles subjektu un kā tehnē objektu, interesē Fuko arī seksualitātes sfērā. Tā nav tikai seksualitātes, bet drīzāk vienlaikus arī morāles zinātgriba – kā veidojas attiecību normēšana un kā – indivīda attieksme pašam pret sevi, kuras

kopā pārstāv ētikas novadu. "Seksualitātes vēstures" (1984) priekšvārdā uzsvērts nolūks pētīt seksualitāti kā zināšanu formu (konceptus jeb jēdzienus, teorijas, dažādas zinātņu nozares) un kā noteikumu vai normu kopumu.

Lai šo sarežģīto saikni pētītu, tiek šķirta seksualitāte no seksa. Seksualitāte veidojas un tai palīdz veidoties diskursīvā prakse, turpretī sekss ir runas nepastarpinātā baudas un citu izjūtu pieredze.

Seksualitāte norāda uz saikni ar sevi un uz uzmanību attiecībā pret sevi, kas ir dominējošais intereses priekšmets. No sākotnēji iecerētās seksualitātes vēstures 16.–19. gadsimtā, kad veidojas tās zinātniskais diskurss, Fuko darba gaitā nonācis pie jautājuma par to, "kāpēc mēs esam pārvērtuši seksualitāti par morālu pieredzi" (29, 705). Seksuālo vēlmju un baudu patiesība kā varas forma un dzīves tehnika, kura vēsturiski top par paštehniku antīkajā pagānismā un kristietības sākumposmā, viņam top par izziņas priekšmetu, kas atgādina kriminālstāstu – noklusētais piespiests atzīties, lai no grēka un vainas pārvērstos par zināšanām.

Fuko runā par savdabību, kas piemīt seksuālajam diskursam, proti, tabuizāciju un eifemizāciju. Seksualitātē dīvainā veidā vienlaikus savijas verbāls aizliegums un pienākums teikt patiesību, kas ir arī kristiešu grēksūdzes pienākumā, kura pati ir savdabīga paštehnikas forma daudzu citu vidū. Seksualitāte slēpj un vienlaikus atklāj sevi vairāk par citām formām, tādējādi ļaujot iepazīt vēsturiskas pārmaiņas morāles un ētikas attiecībās.

Morāle, kas Fuko asociējas ar institucionālu aizliegumu un normu kopumu, izgaismojama caur apslēptu un aizplīvurotu, taču nenoslēptu to, kas nav noslēpts un noslēpjams, kas tikai neatklājas uzreiz –, proti, līdzīgi seksualitātei, normas diskursā. Nolidzinādama domāšanu un rīcību, norma ir pretrunā ar suverenitāti, kas izteikta dzīves mākslas jēdzienā. Veidojas cīņas attiecības, pastāvīgs "cīņas troksnis", un zināšanu diskurss ir cīņas elements. No vārdu, frāžu un pozīciju kopuma veidojas izteikumi, ko daļēji pārklāj Fuko lietotais diskursa jēdziens. Tajā krustojas nozīmes, kas analizējot rada iespēju ieraudzīt to, ko varēs pateikt izteikumā. Vārdi, diskurss savienojas ar lietām priekšstatos. Vārdi un izteikums (*dictum*) sašķeļ šķietami vienoto īstenību, ļauj meklēt valodu par valodu.

Būdams viena no franču poststrukturālisma galvenajām figūrām, Fuko nošķir jautājumu par sevi un savu patību no rakstības par sevi (*écriture de soi*). Līdzīgi Rolānam Bartam, kurš izveidojis "Iemilējušamies diskursa vārdnīcu", arī Fuko pēta diskursu, ar kuru saprot

valodā pārvērstu zināšanu jomu un pieredzi. Viņu interesē, kā zināšanas par seksu izteiktas – noklusētas vai kā norit atzīšanās, kā patiesība un vara izpaužas seksualitātes diskursā. Tas nav sekss, bet seksualitātes vai valodas par seksu un tās vēstures pētījums: “Runa vairs nav tikai par to, lai pateiktu, kas ticis izdarīts – dzimumakts – un kā, bet gan atveidot par to un ap to domas, kas to dublējušas, apmātības, kas to pavadījušas, tēlus, iekāres, to apdzīvojušās baudas modulācijas un īpašības.” (33, 45)

Turklāt jāpiebilst, ka Fuko arvien pievērsies plašām domu struktūrām, nevis tikai zinātniski rakstītiem tekstiem vai tikai sabiedrībā pastāvošo viedokļu pētniecībai. Ar domu struktūrām viņš cenšas atrisināt tīrās zinātniskās apziņas un empīrisko priekšstatu pretstatījumu, un to daļēji apzīmē zinātgrības jēdziens. Domu sistēmas atklājas diskursīvā praksē, kura veidojas gan dažādu zinātņu un viedokļu mijdarbībā, gan institūciju un uzvedības shēmu darbībā. Domu sistēmas mainās, un tām ir samērā anonīms raksturs.

Franču valodā kopš Sosīra uzsvērtas valodas (*langue*) un runas (*parole*) atšķirības. Runa atšķirībā no valodas gramatiskajām struktūrām ir izvēles jautājums. Tā ietver fonētisko izvēli, vārdu un to saskaņojuma izvēli, stilu, kuram pieskaņota neverbālā izturēšanās, utt. Runa ir viena no individuālās izvēles izpausmēm, arī filozofija, zinātne un citas nozares, kurā notikusi īpaša elementu atlase, kas attiecināma uz tās identitāti un nošķir to no citas nozares. Runa ievada diskursa izpratnē, norādot uz brīvi izvēlētu formu kopumu, kas raksturīgs dzejai, teorijai utt.

Valodas un runas nošķirums vedina uz zināmu analogiju ar vienu no būtiskākajām morāles problēmām – par individuālo pašveides brīvību un kopīgu universālu normu, kas jāievēro, dzīvojot kopā ar citiem.

Fuko ģenealogijās un arheoloģijās izmantotās zināšanas pieder gan izcilām, vispārzināmām, bieži citētām personībām, klasiķiem, gan arī kādam, kas runā, vai vienkārši runā izteiktajam vispār, kas krustojas ar līdzīgu vai pretēju izteikumu, un šajā krustojumā atklājas varas kaujas par zināšanām, – nozīmēm un normām. Tā rodas iespēja citādi runāt par vārdiem un lietām, par vēstures stihiju. Delēzs gan atļaujas piebilst, ka vārdi un lietas ir ironiski interpretējamās. Uzrakt dziļos vēstures slāņus, nosaukt tos vārdos, izmantojot vēsturiski lietotus vārdus un lietas, nozīmē domāt arheoloģiski. Viss ir dažāds, izklaidēts, nejaušs. Likt runāt prommestiem un aizmirstiem vārdiem, likt runāt pieklusinātajam. Nosaukt caurredzamās vēstures telpas vārdos.

Telpa ir mainīga, telpā var ieraudzīt vai atrast izgaismoto un ēnā atstāto. Notvert to, kas starp, kas nepašsaprotams, izteikumā un runāt par to – lūk, Fuko morāles arheoloģijas pamats. Runa jeb diskurss ir gan vēsturiskas zinātnes nozares, gan atsevišķa arheologa izvēle.

Tā kā “Seksualitātes vēsturi” līdz galam pabeigt nav izdevies (Fuko nomira 1984. gada 25. jūnijā), vairāk izstrādāta antīkās pasaules pieredze. Nav jūtams īpašs aprīns attieksmē pret antīko dzīves stilu. Tieši otrādi: “Viss antīkais man šķiet viena pamatīga kļūda (*profonde erreur*).” (29, 698) Antīkā morāle attiecināta tikai uz vienuniecīgu brīvo cilvēku daļu, ne uz visiem. Turklāt uzmanība pret sevi izkopta tikai zināmā antīkās vēstures posmā, nevis visā tās vēsturē. Uzsvērtas atšķirības starp antīko un kristietības morāli ar tās vērtēšanu pret perversijām, arī homoseksuālismu, un tā sodīšanu. Nenoliedzami, ka pastāv gan līdzība, gan atšķirība starp mūsdienu un antīko dzīves stilu, pat ja tā izpaužas vienā un tajā pašā jomā – seksualitātē un mīlestībā – pieredzē, kas it kā svītro rūpes par sevi un liek aizmirst par sevi baudas tieksmē, taču kuru var izmantot, lai pētītu vēsturisko dzīves formu pārvērtēšanu par sevis paša tehniku jeb ētiku.

Salīdzinājumā ar grieķu–romiešu vai 18.–19. gadsimta seksualitāti mūsdienās mazinās tās saikne ar reproduktīvo darbību, un līdz ar to tā vēl jo vairāk pārvēršas par ikviena personālu uzvedību (30, 127), kas ļauj izprast un attaisnot homoseksuālisma izvēli. Taču homoseksuālisms interesē Fuko galvenokārt kā iespēja radīt jaunas attiecību formas: “Sekss nav fatalitāte; tas ir jaunu formu iespējamība.” (30, 163) Skatiens uz iespējamo un attīstāmo geju kultūru, kura, kā paredz Fuko, radīs ne tikai savdabīgu mākslu, bet arī jaunas draudzības formas, jaunas attiecības un vērtības, kļūst piesardzīgāks īsi pirms nāves. Izskan šaubas par seksuālās baudas un draudzības savienošanas iespējām, un optimistiskās geju kultūras nākotni aizsedz nemierīgi patības ētikas jautājumi.

Vai baudu un vēlmju ētika spēj ņemt vērā otra baudu? Vai iespējama savas patības un attiecību pilnība? Mūža beigās Fuko atzīst saikni starp jautātāju un atbildētāju, kā arī pats ne vienreiz vien apšaubu savu iepriekš sacīto, atzīstot to par nepilnīgu.

Postmodernisma variantā morāls aizliegums, arī pašai aizliegums, bieži novirzīts perifērijā, lai izceltu estētisku vēlmju plašumu un brīvību: tiek izteikts piedāvājums – mazāk ētikas, vairāk estētikas. Nav jābrīnās, ka 21. gadsimta sākumā veidojas tendence kinofestivālus rīkot ar pretēju saukli – “Mazāk estētikas, vairāk ētikas”. Taču dzīves estetizācijas vilnim bija jāpiedzīvo savs sākums un savas beigas, un

Fuko ir viens aizrautīgākajiem un dramatiskākajiem viņa kustības radītājiem.

Intervijā "Par morāles ģenealogiju" norādīts uz jaunu ētisku principu trūkumu mūsdienu atbrīvošanās kustībās (29, 611). Principus var rast tikai savā laikmetā, un tiem jābūt atšķirīgiem no iepriekšējiem, jo viss ir difference, viss ir nejaušība – arī laikmets pats. Par vienu no Fuko pamatprincipiem var uzskatīt atgādinājumu par savas dzīves uzraudzību un ētisku pārvaldību, lai, brīvi īstenojot vēlmes un bagātinot patību, novērstu bīstamību, kas no to plašuma var rasties: "„viss nav slikts, bet viss ir bīstams, kas nav gluži tas pats, kas slikts. Ja viss ir bīstams, tad mums vienmēr ir jābūt gataviem kaut ko darīt.”" (30, 256) Šo savu pozīciju Fuko apzīmē ar pesimistiska aktīvisma jēdzienu (30, 256). To tad arī var uzskatīt par jaunu pozīciju. Patības veidošana ir viens no tradicionālākajiem ētikas uzdevumiem visā tās vēsturē. Fuko novitāte ir no morāles universalisma atbrīvota dzīves stilizācija, estētiskas pašveides ētoss, kas pretendē uz vajadzību apmierināšanu pēc mūsdienīgas pozīcijas formulējuma. Vienlaikus to var uzskatīt par loģisku un atbildīgu reakciju uz vēlmju un iekāru ētikas orgiju laiku, kura veidošanā ievērojama loma piederejusi arī pašam Mišelam Fuko.

4.5. V. ŠMIDA SKAISTĀS DZĪVES PROJEKTS

Fuko nepabeigto ideju par savas dzīves tehniku, mākslu jeb vienkārši – ētiku citādi turpina vācu filozofs **Vilhelms Šmids** (1953). Viņa darbi, pateicoties autora tiešai saiknei ar Latvijas Universitāti, kā arī Igora Šuvajeva lekcijām un pārcēlumam latviešu valodā, pazīstami intelektuālajās aprindās Rīgā un, iespējams, arī citur Latvijā.

Vilhelmam Šmidam, kurš atšķirībā no franču poststrukturālisma runā nevis par postmodernismu, bet par citmodernismu, raksturīgi samērā detalizēti izstrādāti, turklāt samērā didaktiski un kategoriski norādījumi, kā dzīvot skaistu dzīvi. Skaistā apzīmējumu, tāpat kā dzīves tehnikas, askēzes un citus apzīmējumus, Šmids, līdzīgi Fuko, aizguvis no antīkās ētikas, ieliekot tajos citu – mūsdienām atbilstošu saturu. Skaists nozīmē eksperimentālas – no ieradumiem atbrīvotas, ar dažādu un daudzveidīgu pieredzi piepildītas, bet maksimāli pašpārvaldītas un apzinātas dzīves projektu. Savukārt ar apzīmējumu "cit-moderns" vācu morālists cenšas akcentēt savas ētikas savdabību, nošķirot to gan no tradicionālā normatīvisma, kas tik raksturīgs tieši vācu ētikai, gan no antīkās, īpaši – stoiciskās pieredzes, gan no

postmodernisma, kurā bieži tiek iekļauts Fuko dzīves mākslas sa-
trauktais ieskicējums.

Neraugoties uz nošķiruma pūlēm, pastāv nepārprotams Rietum-
eiropas individuālisma un racionālas pašveides ētikas turpinājums,
kurā samanāms antīkās dzīves tehnikas, kā arī Mišela Monteņa, Mi-
šela Fuko un daudzu citu Rietumeiropas pašdarināšanas projektu iz-
mantojums. Atkārtota un tālāk izstrādāta arī Sartra un franču de-
konstruktīvisma doma par cilvēka būtības neesamību jeb, Šmida
vārdiem, "cilvēkam jau dotās patības" (94, 7) aizstājumu ar pastāvīgi
un viegli maināmu identitāti, ar kuru saprasts "kaut kas tāds, kas
jāatrod, jāizmēģina un jāizveido" (94, 7).

Līdz ar to identitātes jēdziens izslēgts no citmodernās dzīves māks-
las projekta, kas ir pašsaprotami, jo identitāte saistās ar zināmu īpa-
šību noturību un tāpatību ar sevi. Tāpatība neatbilst dzīves eksperi-
mentam, tā saistās ar sastinguma priekšstatu, tāpēc izslēgta kā galven-
nais nemitīgas pašpārvēršanās drauds. Identitāti aizstāj kāda topoša
veseluma un kopsakara (Šuvajeva tulkojumā – koherences) jēdzieni,
kuri atzīti par elastīgākiem nekā tāpatība. Taču, kā jau minēts, iden-
titātei iespējami arī citi definējumi, kuri nebūt neuzsver sastingumu,
kā tas izpaužas, piemēram, Č. Teilora fleksiblaajā jeb plūdenajā iden-
titātes izpratnē, uz kuru citas modernitātes piekritēji neatsaucas.

Skaistā dzīve jeb eksistences estētika un ētika ir viens no pirma-
jiem izvērstākajiem projektiem, kurš veidots pilnīgi jaunā Rietum-
eiropas cilvēka situācijā, kuru vairs nenosaka smagas eksistences
rūpes vai bažas par iekļaušanos/neiekļaušanos noteiktā kārtā un tra-
dicionālā vidē, pakļaujoties/nepakļaujoties tās normu un aizliegumu
stingrībai. Gadsimtiem ilgi koptā darba un savstarpējo attiecību pie-
redze, kuras obligāta sastāvdaļa ir sarežģījumi, nejaušības, konflikti,
cīņa ar aizliegumiem, zaudējumu un ieguvumu neatbilstība, traģisma
un prieka liktenīgas piespēles, zināmā mērā attālinās un it kā kļūst
par pagājību. Rūpes par izdzīvošanu, par citiem – bērniem, veciem
ļaudīm un grūtībās nonākušajiem – aizstāj nodrošināta un normu iero-
bežojumiem minimāli pakļauta cilvēka rūpes pašam par sevi, dzīvojot
saskaņā ar rāmiem, brīvi izvēlētiem noteikumiem nejauši piespēlēto
un bieži liktenīgi neērto vietā. Patība, izvēle, pieredzes kopšana pa-
tiesām daudziem paliek galvenā šķēršļu josla un piepūles zona. Tā
gan nedaudz atšķiras no Monteņa brīvi izvēlētais aristokrātiskās noro-
bežošanās no apkaimes, jo pastāv citas iespējas un arī apkārtne jeb
vide ir cita, taču virziens ir līdzīgs – padarīt sevi par galveno jutek-
liskās, emocionālās un intelektuālās piepūles priekšmetu.

Vairākkārt uzsvērta norobežošanās no tradīcijas un konvencijas, ar kuru saprasta normatīvitate, tās viennozīmība, nešaubīgums, automātisms un brīvas izvēles neiespējamība. Protams, 21. gadsimta urbanizētajā, multikulturālajā sabiedrībā ar nepārprotamu globalizācijas tendenci tikpat kā nav iespējams definēt kādas tradīcijas skaidrās robežas, tāpēc dominē paļaušanās uz individuālu izvēli. Taču arī tradicionālajās sabiedrībās, kā tas atspoguļojas, piemēram, latviešu etnokultūrā, izvēle pastāv gan attieksmē pret normu – vai to pārķāpt/nepārķāpt –, gan arī situatīvi – kā piemērot padomu atsevišķā situācijā. Turklāt tradicionālās vērtības latviešu etnokultūras variantā nerunā pretī arī citmodernisma piedāvātajām izvēlēm, īpaši – attiecībā uz ekoloģiju un veselību. Tradīcijas ietver pieredzē pārbaudītu gudrību, kas nav iegūstama individuālajā dzīves laikā, bet kuru pieprasa eksistenciālā izvēle, “kurā sadarbojas intelekts un izjūtas, lai, skatoties atpakaļ, visapkārt, sev priekšā un uz priekšu, tuvotos izvēlei, vienā skatā aptverot iespējamās konsekvences, kuras, rīkojoties gudri, jau laikus var apdomāt” (95, 118).

Tas, ka dzīves māksla balstās galvenokārt uz pašattieksmi un pašapzināšanos, kura izpaužas ne tikai racionāli, bet arī izjūtās, piemēram, riebumā pret sevi (95, 118), neizslēdz citu padomu vērā ņemšanu. Ja tas tā nebūtu, vai būtu kāda jēga dot citmodernas dzīves padomus, kas arī galu galā ir kādas skaidras Rietumu tradīcijas piedāvājums. Pastāv taču cerība, ka kāds/kāda tos pārņems un izmantos, ne tikai radīs savu dzīves stilu – pilnīgi atšķirīgu no visiem pārējiem. Tas, ka tradīcijas ir maināmas un ka tās mainās, it īpaši kārtējās un nepārtrauktās mūsdienās, kuru dinamiskums pieaudzis salīdzinājumā ar pagātņi, ir pašsaprotami. Dzīves māksla zināmā mērā pilda mainīgo un mainīto tradīciju aizstājējfunkcijas, par ko liecina ne vienreiz vien minētais – “atklāt no jauna” (95, 125).

Citmoderna cilvēka projekts konstruēts, moderni pieskaņojot to gan ekoloģiskiem mērķiem, gan arī jaunajiem izaicinājumiem, kas saistīti ar dzīvi kibertelpā. Nepieredzēts informācijas daudzums un komunikatīvās tehnoloģijas izvirza jautājumu par individuālas patības iespējam kibervidē. Tās tad arī apzinās dzīves mākslā trenētā patība ar tās nosvērtību, distancētību, varu pār sevi, neļaujoties daudzajiem kārdinājumiem, kā arī kibertelpas un citiem vilinājumiem, kuri vēl nav ar normu aizliegti, pat ne semiotizēti, tāpēc jo vairāk tie var neapzināti un viegli sev pakļaut, kas būtu pilnīgi nepieņemami dzīves māksliniekam.

Patības konstrukcijā akcentēts piepildītas un iekšēji apmierinātas jeb laimīgas dzīves jēdziens. Tehnika, kā piepildīt, balstās uz nenomirstošu apzinātu modrību attieksmē pret sevi, savu dvēselisko un ķermenisko veselību, kas, pasargātībā no nejaušības, pārvērsta par izvēli, kā arī pret pieredzes mehāniskumu un vienvērdību. Dzīvei jābūt atvērtai un piepildītai ar arvien jaunu – citādu un nepārbaudītu pieredzi, kura patiešām 20.–21. gadsimta robežsituācijā ir plaši un brīvi pieejama. Izvēle ir pārvaldāma un pieredze – reflektējama jeb pastāvīgi apzināma un pārdomājama, lai atbilstu piepildītai un nosvērtai jeb maksimāli apzinātai un pašvadītai dzīvei.

Antīkās ētikas, Rietumeiropas valdošās tradīcijas, kā arī jau minētā Fuko ideju klātbūtne nodrošina iepriekšēju iestrādi citmodernās patības projekta tapšanai. Vispirms tas attiecas uz adresāta izvēli: dzīves veidošana pilnīgi uzticēta ikvienam pašam. Fiziska, psihiska un garīga sevis radīšana, ļaujoties apzinātiem dzīves eksperimentiem un riskantai pieredzei, atstāta ikviena “rūpju par sevi” ziņā, iedrošinot un atgādinot par skaistas, rāmas, racionāli skaitļotas, no faktiskuma nejaušības un otra apzināti distancētas, pilnīgai sevis paša varai pakļautas dzīves vērtību. Liberālisma tradīcija, kuru turpina “skaistas dzīves” projekts, atstāj patību tikai un vienīgi paša refleksīvas apzinātības varā. Nav kopienas, nav pat situācijas kā Sartram, kuru veido pats cilvēks ar savu izvēli, tā atbildot ne tikai par sevi, bet arī par citiem, cilvēci ieskaitot. Atbildība gan minēta, taču tā ir atbildība par sevi un savu baudas maksimizāciju. Skaistu dzīvi piepilda tikai modras un saspringtas rūpes par sevi, lai iegūtu maksimālu baudu, ko sniedz patstāvīgi un droši izvēlēts eksperiments, kuram jāsigatavojas, jāgaida notikuma situatīvs piedāvājums, lai to izmantotu kārtējam jaunam otas vilcienam savas dzīves gleznojumā.

Eksperiments nozīmē iedrošināšanos uzsākt un pēc tam pārbaudīt tīši iesākto izmēģinājumā, nepaliekot pie “iesāktās tematikas”, bet dzīvojot nepārtrauktā citādībā (95, 66). Pārmaiņas caurvij skaistas dzīves projektu – gan ārējas, gan pašdarinātas patības nepārtrauktas pārvērtības. Pašrūpju un baudas ritmiska sasaite patībā veido dzīves mākslinieka projekta pamatsaturu. Atsaucoties uz E. Levina citiem, baudu lietderība it kā atklājas šajās “neremdināmajās alkās pēc cita” (95, 62), kur ar citu vairāk saprasts citāda, nevis otrs līdzcīvēs. Citādība ikreiz ļauj patības nenoturīgajam veselumam atviegloti izjukt, lai hēgeliskā atceltībā taptu no jauna nu jau it kā cita patība.

Bauda ir patības citādības katalizators, ierastā dzīves ritējuma pārrāvums, kas ļauj patībai bagātināties. Taču iecerēto baudu eksperimentu

dara apšaubāmu skaitļošana, kuras tehnika atklāta tādu galēju un intensīvu jūtu kā, piemēram, naida un dusmu gadījumā kopā ar pamācībām par psiholoģiskiem vingrinājumiem dusmu izkliešanās, līdz tām nenonākot, ja patība uzņemas saistības dzīvot māksliniecisku dzīvi.

Apzināti kultivēta un ritualizēta bauda ļauj minēto patības projektu pievienot hēdonistiskajai tradīcijai. Gan rodas iespaids, ka eksperiments izveidojas par pašmērķi, turklāt tas attiecas tikai un vienīgi uz ikvienu sevis paša dzīvi, kur mīlestība, līdzcietība, pieķeršanās, kopiena – viss kalpo tikai un vienīgi par privātas un individuālas baudas līdzekli. Taču jāšaubās, vai iespējama bauda un – jo vairāk – tās maksimums egoistiskā dzīves stila dēļ, jo īstenībā šai dzīvei trūkst kaut kā būtiska, proti, mīlestības, kas ir abpusēja un pastāv rūpēs par otru, ko nepieļauj un neprasa skaistas dzīves saturs. Rūpes gan nav izslēgtas, taču jāšaubās, vai iespējams maksimālu paša baudu līdzsvarot ar rūpēm par otru, kas prasa atteikšanos un pielāgošanos.

No vienas puses, skaista dzīve aizrauj ar savu nemieru, neiesūnošanu labklājībā, ar Delēza kāroto notikumu, piedāvājot interesantu piepūles sfēru labklājības sabiedrības cilvēkam ar viņa labi organizētas dzīves vienveidību un beznotikumu garlaicību, kas kompensējama ar viņa paša apzinātu, galvenokārt – reflektīvu aktivitāti. Dzīves situācijas pašas nepiespēlē vai maz piespēlē šķēršļus, grūtības un dilemmiskas nejaušības, tāpēc to deficīts ir jāmazina ar apzinātu notikumu un baudu radīšanu, lai dzīvi un tās ritmu nenoplicinātu un nestindzinātu. Ja arī kāda nejaūša pieredze iemaldās, tā uzskatāma par ārēju pretrunu, kuru iekšējās labklājības vārdā jācenšas distancēt ironijā, atlikšanā utt. – citās tehnikās. To iespēj apzināti būvētā “refleksīvā dzīve”, kas glābj no vienmuļības, kuru palielina arī tas, ka, normas liegumam vājinoties, pieaug atļautais un samazinās normas pārkāpuma risks un to pavadošā bauda. Labi organizētā pārmaiņu dzīvē viss pakļauts eksperimenta lietderībai, pat kļūdišanās, kas izmantojama pieredzes bagātināšanai. Skaistās dzīves formula – baudpilna pašpietiekamība, rāmums, distancētība, saskaroties ar “faktiskuma nopietnību” (95, 79). Par visu svarīgāks ir patības daudzveidības un iespēju īstenojums. Ieraduma drauds novēršams ar apzinātas dzīves projekta īstenojumu. Tas nav fatāls.

No otras puses, dzīves mākslinieka programmu raksturo pārāk šauri egoistiski izvēlēta eksperimentāla programma, maz vai tikai formāli domājot par to, kā savu baudu eksperiments ietekmē citus – ģimeni, draugus, par kopienu nerunājot, īpaši – etnisko, kuras noliegumam pēc

vācu nacionālsociālisma baigā eksperimenta ideoloģiski radinātas nu jau vairākas paaudzes. Vācu filozofa eksperimentālais stils it kā neskar nevienu citu, izņemot pašu fiziski, garīgi un psiholoģiski pilnveidojamo indivīdu. Šādai pieejai būtu piemērojams Maikla Stokera "hēdonistiskā egoista" apzīmējums (99, 68): "Mīlestība, draudzība, pieķeršanās, līdzcietība un kopiena ir nozīmīgi personīgā prieka (*pleasure*) avoti. Bet vai egoisti var šādu prieku iegūt? Es domāju, ka ne – vismaz tik ilgi, kamēr viņi pazīst tikai baudas sev motīvu." (99, 68)

Baudu un citādības jeb cita kopsakarā jautājums par otru gan ieskaņas, taču tikai savas pieredzes un refleksīvās baudas kāpinājuma kontekstā. Tas izpaužas kā jau minētās neremdināmās alkas pēc cita, kamēr eksperiments norit, bet, kad tas pagājis, tas "fatāli šķir indivīdus, kolīdz kopā būšana ar citu vairs nesola nekādu baudu" (95, 35). Piedāvātais baudu ierobežojums vērsts nevis uz kopā būšanas "atvieglotību, bet gan uz alku uzturēšanu, jo alkas attiecas tikai uz ko tādu, kas nav iemantojams pēc sirds patikas" (95, 36). Vai tas, kas iemantojams pēc sirds patikas, patiešām nesaistās ar otra, cita pretestību un bieži – pašizstāvēību, kas pārvarama vai ignorējama, – šo jautājumu dzīves māksla neizvirza. Kā no visa, kas kavē teorētiski būvēt patības refleksiīvi baudpilno dzīvi, par kuras šķērslīšiem atzīta melanholija vai kūtrums, var atslēgties, lai nodotos patiesi nozīmīgajam patības eksperimenta "kaifam"? Kā lai nepiemin Šmida citēto Mišelu Monteņu: "Kas nedzīvo citiem, tas diez vai dzīvo arī sev."

Tas, kā hēdonistiskais egoisms ir savienojams ar sadzīves atvieglojumu, nav pamatots, un acīmredzot nav iespējams to teorētiski pamatot: pašrūpe attiecas uz privāto baudu, nevis uz otru, par polīsi līdzīgu kopienu nemaz nerunājot. Tās minēšana nozīmētu liberāli "brīvā gara" pakļaušanu normai, tradīcijai un "citu kundzībai" (94, 37), tā ierobežojot eksperimentālu brīvību. Uzsvērtā un absolutizēta pilnīga pievēršanās sev. Atšķirīga ir arī saikne ar krietnību jeb tiku mību, kas raksturīga klasiskajai pašveidei. Tās vietu vairāk ieņem estētika un skaistums, kas norāda uz tiešu dekonstruktīvās jeb postmodernās ētikas ietekmi, neraugoties uz citmodernisma apzīmējumu.

Otra ignorances, izmantošanas un nejutīguma pret to izpausmes it kā svītros jau minētā eksperimentētāja atvērtība citam un citādajam, kas līdzinās Ričarda Rortija liberālā ironista attieksmei, par kuru tiks runāts nākamajā nodaļā. Atvērtība saprotama kā nejausi piespēlētās izdevības nononiecinašana, bet izmantošana eksperimentam. Taču nav skaidrs, kā iespējama atvērtība citādajam, ja pieteikts karš visam, kas "akli paliek saistīts tradīcijā un ieradumos", jo kādam citādajam

taču ir jākopj tradīcija kā citādības izpaušme (95, 68). Nejaušajam jāļaujas, to vajag izmantot kā piespēlētu kārdinājumu savas un tikai savas dzīves savtīgam piepildījumam, alkātīgam un kāram.

No franču postmodernisma ienāk arī nejaušības tematika. Attiecībām ar to izmantota Monteņa un Nīčes pieredze – nejaušības pieņemšana. Taču nevis kristietiskā pacietībā, bet tajā pašā stoiskajā attieksmes maiņā pret to, ko apliecina Monteņa citāts par sevis vadīšanu atbilstoši nejaušībām, ja “tās nevadās pēc manis” (95, 69), kas atkārti stoisko saprātīgumu – atbilstību dabai. Uz nejaušības vajag mācīties “jāt, proti, padarīt to izmantojamu” (95, 69).

Šmids piedāvā apzinātu dzīves plānojumu, kurā nejaušības iesaistītas ne tikai tādēļ, ka tās ontoloģiski pastāv, bet drīzāk gan tādēļ, lai sniegtu pamācības, kā pret tām izturēties. Ir jātrenē atvērtība nejaušībām, lai to izmantojuma lietderīgums maksimizētos. Nejaušība padarāma par “dzīves mākslas materiālu” (95, 70). Gan no dusmām, gan melanholijas, sāpēm utt. ir apzināti jāizdarina noteikts labums – jēdziens, kurš, kā zināms, izstrādāts utilitārisma ētikā. Apzināta dzīves māksla ir dusmu, sāpju utt. izmantošanas māksla utilitāri hēdonistiskas refleksīvas baudas maksimizēšanas dēļ.

Kaut arī estētiskais stils neaprobežojas tikai un vienīgi ar pozitīvu domāšanu, nav ēnas, jo viss izmantots dzīves bagātināšanai un pieredzes vairošanai, lai vēlāk nevajadzētu nožēlot nejaušības neizmantošanu baudas vairošanai. Pat naidam un dusmām nav nekādu seku, jo īstenībā jau tās vairs nav ne dusmas, ne naidi, bet kaut kas mērens, kaut kas apslāpēts, lai tā vilnis rāmi vadīto dzīvi neizsistu no sliedēm. Tad refleksīva attieksme arī vairs nebūtu iespējama. Galu galā viss balstās uz nozīmes piešķirumu un semiotizāciju, vienalga, vai tā ir nejaušība vai otrs, vai tradīcija, vai mājas – viss, ko skar visaptverošais eksperimentālais noliegums, lai tā vietā liktu eksperimentālo izmantojumu patības bagātinājumam.

Gan rūpes par sevi, gan, kas ir viens un tas pats, eksperimentāla baudu dzīve koncentrējas, kā jau norādīts, vienā un tajā pašā individuāli izolētajā patībā. Baudu pieredze vajadzīga, lai atceltu patību, proti, lai patība spētu iziet ārpus sevis, atsaucot savu inerciālo, ieraduma briesmām, kas ir vislielākais dzīves daudzveidības bieds, viegli pakļaujamo dzīvi, ja to nepavada apzināšanās un askēze. Bezrūpība, proti, aprēķinātu un apzināti izvēlētu baudu dzīve ar laiku izraisa nevajadzīgu spriedzi, tāpēc, lai uz laiku ļautos atslodzei, mazinot “rūpju koncentrāciju”, jāpāriet uz atpūtu no baudām, kas pēc nelielās atelpas ļaus tām nodoties ar jaunu sparū un vēl alkaināk (95, 35).

Monteņa un Ničes piesaukšana poetizē un estetizē smacējošās baudu lietojuma alkas. Bezrūpība nošķirta no vieglprātības. Pēdējā iespējama nepārdomātā un nejaušā pieredzē, turpretī bezrūpība ir plānota un pārdomāta. Šādai dzīvei it kā nav ne vainas un nav arī sirdsapziņas pārmetumu, kuri parasti atklājas attiecībās ar citiem. Komunikatīvā pieredze, kā jau minēts, tikpat kā neveidojas individuālās refleksīvās baudas aizsegā, un līdz ar to rīcība it kā neatstāj nekādas sekas, kas ir samērā mazticami. Nav taču tā, ka dzīves eksperiments norit pilnīgi izolētā patības telpā, ka tam nav nekādu seku ne attiecībā uz pašu skaistās dzīves dzīvotāju, ne uz citiem, jo vairāk tāpēc, ka baudai otrs ir vajadzīgs kā citādā, cita nosacījums.

Paliek vienīgais nopietnais un nepārvaramais ierobežojums – nāve un mazatvēlētais laiks alkainu baudu dzīvei, vienīgais nepielūdzamais šķērslis un fatālu beigu robeža. Līdzīgi Heidegeram, nāve uztverta kā dzīves daļa. Recepte attieksmei pret nenovēršamo nāvi izteikta gana stoiskā mierā – bezrūpībā, lai nemazinātos alkainu baudu, kas mijas ar atpūtu no tām, temporitms. Nāve uztverama melanholiski – nenoraidot to, bet izmantojot lielākai baudas un pieredzes gūšanai.

Stoicisms izpaužas arī attieksmē pret tagadni, sablīvējot to jeb, līdzīgi Markam Aurēlijam, dzīvojot ik mirkli, it kā tas būtu pēdējais. Pat “tukšuma telpas” tajā tiek apzināti radītas, lai tās maksimāli izmantotu. Atšķirības ir skatījumā uz nākotni, kuras nejaušība, tāpat kā viss cits labi organizētu baudu dzīvē, novēršama, dzīvojot tagadnē tā, lai “jau iepriekš pārdomātu to, kas nāks, un sagatavotos tam” (95, 58). Vispārēja nākotnes kontrole tomēr nav pieļauta tā vienkāršā ierobežojuma dēļ, ka vecums samazina iespējas baudas īstenot. Ieteikums, kā dzīvot nedrošās nākamības un nāves ēnā, ir maksimizēt to pašu stoiskas tagadnes savlaicīgu izmantošanu, lai nevajadzētu nožēlot tās nepiepildītās iespējas nenovēršamajā dzīves nogalē. Maksimāli kāpināta arī pagātne, to atminoties un vēlreiz pārdzīvojot. Tā laiks tiek optimāli vadīts un izmantots, pārvarot tā neērto ierobežotību.

Skaista dzīve, līdzīgi labi organizētai sabiedrībai, nozīmē pārvaldītu jeb menedžētu dzīvi, kur patība pielīdzināta labi iekārtotam un vadītam uzņēmumam. Ļaušanās dzīvei, dabisku jūtu uzplūdiem, neskaitļotas rūpes par otru, nesavtīga atteikšanās pieredze un citas dabiskas izpausmes novērstas, lai visu sevi maksimāli iesaistītu spēlēs ar sevi pašu. Paša racionālai varai pakļauta dzīve veidojama kā apzināti kopts stils, un stilam, kā zināms, ir sava estētiska vērtība, kurai labklājības sabiedrībā pastāv tendence pieaugt.

Dzīves izgudrošana liek domāt par cilvēka iespējām. Gan tāpēc, ka brīvā laika un brīvības ir vairāk, gan tāpēc, ka daudzu dzīvi vairs nevada kopienas uzraudzība un norma. Kanta pieaugušā cilvēka vietā ienāk nobriedušais brīvais gars (95, 68). Pašsaprotami, ka šo garu nevada "alkas pēc absolūtā" (95, 91), kas pakļautu eksperimentu no- teiktam mērķim, tā ierobežojot savtīgu baudu brīvību.

Lai norobežotos no banālām dzīves pamācībām, psiholoģisma un šaura privātuma, Šmida darbos piesaukta politikas dimensija. Politiku viņš izprot aristoteliskā polisas jeb sabiedrības nozīmē, nevis val- tiskās vai globālas mērķtiecības un varas nozīmē.

Skaistas un vadītas dzīves projekts ir bijis neaizstājams un pieprasīts vienmēr, pat ja par dzīves mākslu un konkrētām norādēm, kā to īstenot, nav bijusi runa ētikā. Ētika vienmēr pildījusi paškoptas dzīves projekta piedāvājumu. Vēsturiski mainījies tās atsevišķu ele- mentu – cilvēktēla, programmas vai tehnikas saturs un to akcen- tējums. Dažkārt gan, kā, piemēram, antīkajā ētikā, izdevies gūt zi- nāmu līdzsvaru daļu saskaņojumā.

Vairākkārt uzsvērtā pretrunu uzturēšana sevī, lai, protams, tās izmantotu. Taču kā iespējamās pretrunas, ja viss ir skaitļots, apjēgts, pakļauts vadīšanai un pārvērsts racionālā lietderībā? Pretrunas iespē- jamas, ja ir saglabātas dilemmiskas, neskaitļotas izjūtas, kādu nav un nedrīkst būt skaistas dzīves mākslīgumā. Gribot negribot skaitļotā dzīve nevis distancē no "faktiskuma nopietnības" (95, 79), bet ved pie tās atpakaļ, palielinot vilinājumu ļauties dzīves dabiskumam.

Uz skaitļotas un racionāli vingrinātas dzīves fona kļūst saprotama un pieprasīta dabiskuma, spontanitātes un citu pagānisku izpaudumu vērtība, ko īsteno franču postmodernā vēlmju ētika.

4.4. Ž. F. LIOTĀRA KONTEKSTUĀLAIS RADIKĀLISMS

Postmodernā situācija ētikā radikāli izteikta **Žana Fransuā Lio- tāra** (1924–1998) tekstos: "Mums nevajag vairs ļaut sevi pakļaut saprāta frazeoloģijai." (69, 106) Mērķi – pārveidot apgaismes domā- šanu citā – postmodernā domāšanā Liotārs, gūstot zināmus panāku- mus, mēģinājis sasniegt gan programmatiskajā darbā "Postmodernā situācija", gan "Libidinālajā ekonomijā" un citos darbos. Nav iespē- jams runāt par kādu nemainīgu uzskatu kopumu, jo Liotāra uzskati top, mainās un pārveidojas. Tas atspoguļojas darbu secībā: "Domstarpības" ("*Le Différend*") ir rakstīts kā līdzeklis pret "Libidinālās ekonomijas"

kļūdām, savukārt 1984. gada darbs "Entuziasms" apliecina interesi par Kantu, kura veidojusies Freida pētījumu kontekstā, u. c.

Liotāra radikālo uzskatu līnijas izpaužas, pirmkārt, universālisma, metanaratīva kritikā un "kara pieteikumā totalitātei", otrkārt, atšķirīgā jeb diferences izvērsumā, ar pēdējo saprotot atsevišķas valodas spēles, kuras norisinās pēc saviem likumiem, un, treškārt, cildenā tematizējumā, kurā atklājas mūsdienu izpratne par mākslu, kā arī norāde uz savdabīgi postmodernu ētiskā un estētiskā saikni.

Kas attiecas uz metanaratīva un universālisma kritiku, universālais atzīts par daudzveidības apspiedējformu. Tas nomāc atsevišķo, vienskaitlīgo, perifēro, kura aizstāvībā kopā ar franču poststruktūrālisma vilni sekmīgi iesaistās postmodernās situācijas pamatotājs filozofijā Liotārs.

Universālisma kritika vērsta pret apgaismes morālē sastopamo normu un likumu vispārējumu, kas raksturīgs klasiskajiem imperatīviem, kuriem pieskaitāms Kanta kategoriskais imperatīvs. Veseļums, totalitāte, vispārējais, ko apzīmē identitātes un vienotā jēdziens, izzūd. Paliek bezcentra plurālisma brīvība, kura galvenokārt saprasta kā nejaušība un spontanitāte. Liotārs atmet mēģinājumu līdzīgi Plotīnam savienot vienu un daudzus: vienu, vienoto, universālo, abstrakto viņš svītro, to kritiski uztverot kā varu pār daudzveidīgo, panākot tā nomākšanu.

Valodas kontekstualitāte atvieglo ētiskās kontekstualitātes radikālu deklarāciju: konflikts starp valodas spēlēm nav atrisināms ar universāliem spēles noteikumiem. Tas paliek vai nu neatrisināts, vai arī noved pie kādas spēles pārspēka un dominances.

Daudzveidību vairo eksperiments, konflikti, īpaši diskursa un valodas spēlēs. Pieaug nesaprašanās, nejaušība, nestabilitāte. Nevienprātība ir daudzveidības avots, kas izstrādāts marksistiskā konfliktu teorijas garā: Liotārs pamato cīņu, sadursmju un konfliktu "libidinālo ekonomiju".

Vienā no agrīnām intervijām Liotārs izsaka teorijas un kritikas saikni: teorijas funkcijas neaprobežojas ar saprašanu, tās funkcijas ir arī kritizēt, t. i., pakļaut jautājumam realitāti, sociālās attiecības, cilvēka un lietu attiecības, kā arī attiecības ar citiem cilvēkiem, kas ir pilnīgi neciešamas (68, XXVi). Problematizēts un pakļauts jautājumam arī semioloģijas universālo struktūru miers un zinātniskums. Bailes no bezkaislīgām zīmju sistēmām *à la* Levī Stross nepārtraukti izskan Liotāra sarežģītajā diskursā. Tas ir saprotami, ja ņem vērā

konfliktu un cīņas vērtību, kurai nepārprotami simpatizē Liotāra dumpiniecišķums.

Līdzīgi Delēzam un Deridā, Liotārs pūlas dot savu ieguldījumu dekonstruktīvisma projektā, proti, tiecas aizstāt stabilās diskursa struktūras ar libidozo, tekstā ienesot dziņu un libidinālo enerģiju. Viņa libidinālā āda un saite līdzinās Marksa matērijai jeb sociālo attiecību primaritātei, tikai saturs ir cits – ar to apzīmēts dabiskais, vēlmju matērija, tās fragmenti, to saredzējums un izteikums. Vēlmju uzdevums – radīt intensitāti, novēršot nedinamiskumu un sastingušo skaidrību, lai valoda funkcionētu kā laba intensitāte līdzīgi jebkuram ķermenim. “Nav vajadzības pēc deklarācijām, manifestiem, organizācijām, provokācijām, nav nekādas nepieciešamības pēc paraugdarbības. Ļaut disimulācijai darboties intensitāšu vārdā. Neievainojama konspirācija, nedomāšana, bezmājība, bez programmām un projektiem, iznīdējot tūkstoš audzējveidīgu tensoru zīmju ķermenī. Mēs neko neizgudrojam, tā tas ir, jā, jā, jā, jā,” – ar šiem ekspresīvajiem vārdiem beidzas viens no Liotāra pamatdarbiem “Libidinālā ekonomija”.

Liotārs aizstāv netaisnīguma produktivitāti, īpaši to, kas izteikta politikā kā visu karš pret visiem, jo tikai tā iespējama pluralitātes atbrīvošana no universālo principu tīkla. Taisnīgums tādējādi pastāv nevienprātībā un konfliktos ar universālo priekšrakstu paziņotājiem, sargājot valodas spēļu un pagāniskās pasaules daudzveidību pret metanaratīvu *consensus* jeb vienprātību, kas samazina vai svītro daudzveidību.

Daudzveidības vārdā Liotāra dekonstruktīvisms virzīts arī uz mākslas eksperimenta un libidozitātes aizstāvību pret morāles problemātiku: “.. ja mēs negribam likt mākslai grimt ētiskajās zināšanās, tad ir jāuziet spontānas nevienprātības prasības iemiesojums katrā gaumes spriedumā..” (52, 19)

Kaut gan Liotārs cenšas atbrīvoties no metanaratīva vienprātības, hierarhijas, kā arī atzīst primaritātes noteikšanu par samērā tukšu un veltīgu nodarbību, tomēr kritiskas domāšanas uzdevums, viņaprāt, ir un paliek robežu vilkšana starp kritizējamo parādību un kritikas uzskatu. Atteikdamies no robežām un pieļaudami to dzēsumu, Liotārs un citi libidinālās ētikas radītāji vienu robežu vietā rada citas, kuras raksturo neiecietība pret racionālu konsensu, pret saskaņu, kas izprasta kā pakļaušanās metanaratīvu un kāda racionāla centra varai, kā arī prāta loģikas noteiktiem ierobežojumiem.

Liotāra matērija (aizgūvums no Marksa) nozīmē pagānisku neapzinātu dzīvību, kuras klātbūtne pārvēršama zīmēs un apzīmēšanā.

Taču ne lai universalizētu enerģiju: "Slavenais zināšanu universālisms, kas vispārēji saprasts kā teorētiskā diskursa *a priori* tā komunikabilitātē, skatoties no pulsacionālā viedokļa, ir personālo identitāšu iznīcināšanas akts. Vienīgi anonīmi pulsējošās saites fragmenti ir iesaistīti teorētiskā diskursā, fragmenti, kas spēj to bez transformācijas atkārtot." (68, 248) Līdzīgi Kantam, kuram morālais domāšanas veids ir nenosacīts, ja par tādu to var atzīt, pastāvot morālajam likumam, kas gan iespējams tikai kā subjektīva maksima, nevis fanātiski uztverams ārējs objektīvs likums, arī Liotārs iziet uz libido nenosacītību. Viņpus semiotikas paliek vesels izjūtu, sajūtu, dziņu, tieksmju libidinālās enerģijas lauks. Tā pozitivitāte pamatota arī Delēza un Gvatāri "Anti-Oidipā", taču tāds pamatojums Liotāram nav pieņemams. Kā ienest zīmēs libidinālo enerģiju? Nereprezentējot? Kā abstraktā glezniecībā, kura tomēr satur libido? Libidinālās pulsācijas izteikšana, nezaudējot dziņu intensitāti valodā, aizņem lielu franču intelektuāļa domāšanas satura daļu. Fragmentārisms nav tikai modes un laikmetīguma atbalss un piemērošanās postmodernajai videi, bet atzīšana un pieņemšana, pamatojot to ar uzticēšanos informatīvi izglītotam lasītājam, kuram atstāta telpa savu domas kopsakarību veidošanai starp fragmentiem, nevis pretenzijām uz tādu pabeigtības pakāpi, kurā (kaut gan tāda pabeigtība ir ilūzija) varētu tikai iekļauties un pieņemt, nevis jautāt un turpināt. Tāpēc arī tiek piedāvāts Liotāra un Kanta fragmentārs sastatījums, kaut gan tikpat labi varētu būt Kanta un Fuko, Kanta un Delēza salikums vai apgaismes un vispārināta postmodernisma salīdzinājums. Gan jāpiebilst, ka šajā salikumā, kurā meklēt vienus vienīgus pretstatus nebūtu pareizi, ir samanāma zināma nejaušība. Tomēr tā nav nejaušība, ja atceramies, ka Liotārs veltījis darbu Kanta estētisko uzskatu analīzei, atsaucoties uz Kanta "Spriestspējas kritikas" paragrāfiem. Šis konceptīvi analītiskais darbs, kuram pašam raksturīgs fragmentārisms, pieskaras arī ētikai, turklāt nevis nošķirot trīs Kanta kritikas, bet mēģinot savienot, īpaši otro un trešo kritiku – praktisko prātu ar spriestspēju. Atšķirībā no Fuko, kurš pretstata Kantu racionālo ētiku dzīves dendijismam, Liotārs cenšas arī šo to sintezēt.

Liotārs savā darbā uzsver sintēzi tikumības darbībā, kur likts lietā ne tikai racionālais, bet arī iztēle, sapratne, teorētiskais prāts, vēlmes un jūtas (67, 217). Minētais uzskaitījums salīdzināms ar valodas ķieģeļiem – vienībām, no kurām būvēt ētiku, izziņu, estētiku, proti, trīs Kanta kritiskās filozofijas nozares, tās sintezējot. Atsevišķas jūtas ar universālu ticamību – tas ir estētiskais paradokss, kur valda formas,

lai sniegtu baudu prātam un domāšanai (67, 217). Māksla atšķirībā no morāles nav pakļauta jēdziena (*concept*) cēlonībai: "Mākslinieks neapzinās, ko viņš dara, amatieris nezina savu gaumi. Nav neviena konsultējoša likuma vai priekšraksta (*Regel oder Vorschrift*). Kad forma tiek apliecināta, priestspēju vada subjektīvs standarts (*subjektive Richtmase*)." (67, 217)

Par visu vairāk Liotārs aizstāv dabisku un enerģisku spontanitāti. Turklāt visur – valodā ar tās vitgenšteinisko kontekstualitāti, izziņā, morālē, par mākslu nemaz nerunājot. Jo vairāk mazinās šī dabiskā spontanitāte radīšanas darbā, jo vairāk ir konstruktīvisma. Tas vienlīdz attiecas gan uz mākslu, gan uz morāli, kur pakļaušanās normai daudz radikālāk nekā Fuko darbos tiek atzīta par pret dabisku. Dabiskais pastāv vēlmju spontānajās spēlēs, un tas nav savienojams ar normu un likumu izveidoto un uzturēto stabilitāti. Bruņnieciski aizstāvēts libidinālais pret semiotizācijas nihilismu attiecībā pret to: "Pat neceriet satvert libidinālo šajos tīklos." (68, 49) Zīme pati par sevi nav nekas vairāk kā abstrakts jēdziens, tā nerada spriegumu, intensitāti un nekalpo par tensoru (*tense* – tagadnes laikā un materiāli klātesošs, bet vienlaikus arī sprieguma apzīmējums).

Vienalga, vai tā būtu Kanta "Priestspējas kritikas" analīze, Kafkas cietumnieka iztirzājums vai pārdomas par 1968. gada notikumiem, Liotāra uzskatus pavada pagāniskais normu un institucionālas kārtības noliegšanas priekš jeb tas, ko Liotārs apzīmē ar pagānisma jēdzienu vispār. Pēdējo paspilgtina baismais Kafkas radītais tēls par priekšrakstu varmācīgu ieecēšanu ķermenī ar tērauda adatu, līdz ķermenis normu un ierobežojumu ietekmē noasiņo un zaudē dzīvīgumu. Vēlmju nerefleksīvās spontanitātes atzīšana un aizstāvība ir nepārprotams mērķis, ar vēlmi saprotot libidinālo enerģiju (67, 217). Tādējādi izpaužas Liotāra protests pret pārāk kārtīgo, paredzamo un ikdienišķi caurredzamo pasauli. Libidinālā ētika ilgojas pēc estētiskā, kurā sastopama nejaušība un pārsteidzošs pēkšņums, kas būtu liekams pareizas morāles un normatīvas kārtības vietā. Gan jāpiebilst, ka 80. gadu darbos veikta zināma ētiskā un estētiskā sintēze, pavēršoties uz Kanta sublīmo jeb cildeno, nevis uz jau iepriekš analizēto ētiskā aizstājumu ar estētisko.

Liotāra pagānisms dzēš normu kārtības robežas nevis tieši, bet semiotiski, aprakstot citu tekstus par revolūcijas svētkiem vai pieminot 1968. gadu: "Vienīgi impērijas, apcerēdamas savas robežas, malas un uzvaras gājienus, runā par robežām." (69, 65) Taču, kā jau norādīts,

netiek izturēta robežu noliegšanas konsekvence: pirms sintezēt ētisko un estētisko, tie tomēr nošķirami un to robežas norādāmas. Arī pati diference robežas uzceļ vienlaikus ar dažu citu noārdīšanu, un bez robežām nepaliek neviena pasaule – ne reālā, ne Liotāra domu pasaule. Pati kritika, par kuru iestājas Liotārs un atzīst salīdzinājumā ar vienkāršu sapratni, nozīmē viena uzskatu lauka norobežojumu no cita.

Var saprast franču intelektuāļa cēlās ilgas pēc pagāniskā, miesiskā, asiņu pulsācijas, nesemiotizētā jeb vienkārši dabiski un improvizēti dzīvotā, kā to spēj antīkie dievi, par kuriem tālāk savā pagāniskuma izpratnē Liotārs gan neiet. Estētiskais ir brīvības un spontānu izjūtu lauks daudz lielākā mērā nekā morālais, kura kopsakars ar brīvību tiek noliegts vai arī sašaurināts līdz minimumam līdzīgi Nīčēem vai 20. gadsimta poststrukturālismam, par kuras izteicēju atzīstams arī Liotārs. Prāts, saprāts ne tikai Liotāra Robespjēram, bet arī pašam filozofam izsauc asociācijas ar varu un kārtību: “Vienīgi tīkamais (*favor*) sniedz “brīvu patikšanu”.” (67, 47) Morāle ierobežo izvēli, kaut arī tā būtu labā izvēle vai labu objektu izvēle (67, 162–163). Labais nav brīvs no intereses, jo, kur griba, tur interese. Neviltots prieks par skaisto nošķirts no ieinteresētības, tā turpinot Kanta uzskatus par neieinteresētību estētiskajos spriedumos. Taču Kanta racionālisms Liotāru neapmierina, tāpēc viņš norobežojas no intereses vispār, to aizstādams ar tīru, spontānu prieku, ko izraisa skaistais, jo interese vienmēr saistīta ar kāda noteikuma un likuma īstenojumu, tāpēc zaudē brīvo spontanitāti (67, 164).

Iebrauktās sliedes mākslas un morāles uztverē un priekšstats tiek dzēstas, bet robežas tiek jauktas visur, kur vien tās tradicionāli novilkta un veido skaidras bināras opozīcijas. Atbrīvojas vieta jaunām, bet tās radīs citi uz izdzēsto robežu tukšās telpas rēķina. Bez dzēsuma nebūtu jauno robežu svaiguma, lai atkal varētu vērtēt, protams, vērtēt citādi. Nav robežu absolūtuma, kas hierarhizē un mazina jaunu formu veidošanos.

Minētais attiecināms arī uz valodu, kurai piemērots tas pats nozīmju robežu graušanas prieks. Ikviens tiek aicināts radīt nevis metaforas, bet metamorfozas (69, 106), lai pārvarētu nozīmju sastingumu un parastumu.

Metamorfožu virknē iederas viss, kas nojauc kārtību. Libidinālais, kas veidojas spontānās bailēs un šausmās, rada pats savu singulāru, īstu, vienskaitlīgu jeb īpašu labirintu. Arī nāve pieder neskaidrību un labirinta izjūtām, taču vienlaikus arī dabas kārtībai. Nāve iederas metamorfožu virknē – tā to sapratis marķīzs de Sads – un tas skanot

pagāniski. Savukārt Robespjēram nāve ir nemirstības sākums, atkārtotot Hēgeļa dialektiku: varonis ir miris kareivis. “Ķermenis ir tikai patiešām efemeru (gaistošu, netveramu) intensitāšu lokalizācija.” (69, 108) Sankilotu pagānisms meklējams nāves neheroiskā izpratnē, kur nāve ir ķermeņa nāve jeb metamorfoze. Sievišķība, nevis sieviete atzīta par disimulācijas un pagānisma izpausmi, lai transseksualizētu sociālo ķermeni. Arī transseksualizācija, tāpat kā sievišķais Liotāram, nozīmē pagānizāciju, kuras vairošanai veltīta libidinālā ētika (69, 114).

Labirints, metamorfoze, fragmentārais, libidinālais skar identitāti un aizstāj to ar vienkāršu diferenci, kura plaši skaidrota Kanta “Spriestspējas kritikas” analizē, kur estētiskā refleksija skar atsevišķo un nepārtop universālā likumā, bet tikai rada zināmu domāšanas veidu jeb modu pretstatā likuma un normas noteiktai identitātei.

Tradicionālās skaidrības laikmetu nomaina domāšanas un jautājumu laikmets, kad robežas ir izkustinātas. Tāpēc uzmanība pievērsta retorikai, kas ir līdzeklis jautājumu uzdošanai, nevis gatavu patiesību iegravēšanai, kas nepastāv uz mūžiem, ja grib dzīvot mainīgā laika kontekstā. Pārmaiņu laika simptoms – postmodernais – izsaka to, kas ir pārejošs kā mainīgais laiks, bet mūžīga ir pārvērtību atzīšana, domāšana, radišana. Nav pēdējā vārda – viss mainās. Nojaukt ilūziju par pēdējā vārda iespējamību, noārdīt neatkarīgu identitāti, ko varētu apzīmēt ar patiesības tradicionālo jēdzienu, – tāds ir Liotāra dekonstruktīvās retorikas mērķis. Ne tikai Platons un Aristotelis, grieķu konservatīvie, aristokrātiskie un hrestomātiskie klasiķi, bet arī Hiparhija, students *Euathlos*, sofisti ir nozīmīga filozofijas vēstures daļa, jo sofista Protagora loģika ietver “absolūtā un substanču noārdījumu un atteikumu jebkādai loģikai” (69, 66). Paradokss sašūpo un satricina vispārpieņemtos apzīmējumus, piemēram, laika diahroniju, kā tas ir ar meļa paradoksu: ja es saku, ka meloju, un saku to kā patiesību, es meloju; ja es meloju un saku, ka meloju, tad es saku patiesību.

Morāles jautājumi mākslā nav pašsaprotama nodarbība 20. gadsimta beigu domāšanā. Kopš Kročes tēzes pret morāles didaktiski audzinošu funkciju Eiropas filozofija apiet jautājumu par mākslas funkcijām. Tomēr saiknes jautājums, lai arī neatbildēts, paliek, un to netieši ļauj restaurēt Ž. F. Liotāra darbi.

Uzvedums, teatralizācija ienāk visā dzīvē, kas ir labklājīga un pieļauj bohēmu, pašizpausmi, komunikāciju vairāk nekā pieprasa morāli, un Liotārs apcer mākslinieciskās izteiksmes jeb ekspresijas savdabību. Mākslā viņš saredz figūru, kura diferencēta trijos veidos: tēlā,

kas ievadīts lasītāja apziņā, tropos, kas nosaka lingvistisko apzīmētāju kārtību, kā arī naratīva jeb stāstījuma izkārtojumā (69, 3). Figuratīvās operācijas nav tulkojamas un tāpatojamas ar kritikas diskursu, tāpat kā van Goga gleznas, par kurām rakstīts mākslinieka vēstulēs brālim Teo, nav tulkojamas aprakstošā diskursā.

Liotārs saskata līdzību figūras primaritātē un Freida neapziņas klātbūtnē, kas ļauj spriest par to, kā vēlme veidojas. Māksla top līdzīgi halucinācijām – tā nav jutekliskās īstenības izpausme (69, 3). Tās realitāte attiecas uz tīkamības principu. Tā Liotārs izsaka un vairākkārt uzsver nereprezentējamības diskursu, kas ietekmē ētiku, nesaistot to ar realitātes principu. Māksla neatveido dzīvi, tā veido pati savu valodas spēli, kas to atšķir no zināšanu, ētikas, politikas spēlēm, starp kurām nav iespējama saprašanās. Nav iespējams rast kopīgu valodu starp tām, tāpat kā nav iespējams gūt organisku veselumu ar tā daļu harmoniju vispār.

Mākslas figūras atšķirīgums ir vēlmes aizstājums ar fantāzijas tēlu. Taču vai vēlmes neīstenojamība tomēr nav realitāte un tāpēc – reprezentācija? Īstenība ir ne tikai esošais, bet arī neesošais, kas tāpat noris psihē un ir reprezentējams. Freida mākslinieks patiešām izgaissina realitāti, jo nespēj impulsus apmierināt, kā to realitāte prasītu, tāpēc fantāzijas dzīvē dod vaļu savām erotiskajām vēlmēm un ambīcijām. Mākslas darba aktīvā pasivitāte nodrošina vēlmju nepiepildījumu. Vārdam “vēlme” (*desire*) turklāt Freida darbā piedēvētas divas nozīmes: gribētais (*wish, Wunsch*) un Ničes vēlme gribēt (*Wille*) jeb vēlmes spēks, kas grib tapt piepildīts un kalpo par enerģijas avotu.

Kā daudzus postmodernos domātājus, Liotāru neapmierina priekšraksti, kuru etimoloģijas skaidrojumam ne velti izmantots minētais Kafkas tēls par izgudroto spīdināšanas mehānismu, kas liek cilvēka ķermenim noasinot līdz nāvei. Prokrusta gultu aizstāj spīdināšanas gulta, kurā tiek nonāvēts cilvēka ķermeniskums, enerģija, vēlmju spēks un pagāniskā vitalitāte.

Skaidrs, ka minētais Kafkas tēls piesaukts ne jau spīdināšanas tehnoloģijas dēļ, bet līdzības dēļ ar morāliem priekšrakstiem, kuru nolūks saskaņā ar etimoloģiju vēlinās latīņu valodas izteiksmē ir veikt ierobežojumus. No šejienes radies “priekšraksta jēdziens franču civilkodeksā, kur tas nozīmē līdzekli, kā atbrīvot sevi no apstākļiem, ko nosaka likums” (69, 176). No tā izriet pašsaprotamas simpātijas stūrgalvīgajam: “Es dzirdēju viņu sakām, ka stūrgalvīgais – tas, kurš pretojas visiem likumiem, – vienlaikus ir arī absolūts morāles nosacījums.” (69, 176)

Arī Liotāra pagāniskais (Lielās franču) revolūcijas svētku lasījums norāda uz acīmredzamu tradicionālo nozīmju robežu pārvietošanu. Pievilcīgs pēkšņums un improvizācija valda Liotāra revolūcijas teātrī, kur auditorijai lemts mainīt scenāriju uzveduma laikā. Uzvedumā tempļi pārvēršas par “vienkāršu teatrālu un scenogrāfisku instalāciju”. (69, 105) Arī tā ir ekscentrizācija un vispārpieņemtās nozīmju robežas noārdījums: “Tādējādi barjeras starp ārējo un iekšējo, skatītāju un aktieri, starp priekšstatījumu un priekšstatāmo tiek nojauktas.” (69, 105) Pagānisko smieklu spēks ir pievilcīgāks par institucionālo un noteikto zīmju kārtību. Politiskās nopietnības vietā likts kultūras “nelietderīgums” (69, 105). Protestējot pret akadēmisko praksi un varas organizācijas nopietno kārtību un skaidrību robežjautājumos, žanru sajaukumam piedēvēta instinktu loma (69, 106), kas noved pie mīmīkrijas. Intensificēt, nevis attīrīt kaislības vai izjust cēlu katarsi, uzticēties instinktīviem spēkiem, lai triumfētu kā sankiloti revolūcijā – tā varētu raksturot Liotāra aizrautīgo revolūcijas vīziju (69, 106).

Tādējādi Liotārs, kā jau sākumā norādīts, izsaka protestu pret klasisko racionālismu ar tā lielajiem metanaratīviem par mūžīgo miera valsti un abstrakto skaidrību, kas sabiedrībai devuši kārtības un identitātes izjūtu. Postmodernā situācija rada hierarhiskās un normatīvās domāšanas neiespējamību. Nepastāv nevainojama argumentācijas forma, pastāv tikai valodas spēles, kurām ir kontekstuāls raksturs un kuras nav savstarpēji saistītas. Dabiska spontanitāte attiecināma uz valodu, tās spēlēm, labākajā gadījumā – uz vēsturi, lai ļautos tās baudījumam. Libidinālā enerģija, kura nepastāv dzīvē, pārnesta uz tekstu. Tas ir savdabīgs nozīmes pārnesums no dzīves uz tekstu, tā psihoanalītiski aizstājot vienu ar otru. Varbūt tā ir arī labāk?

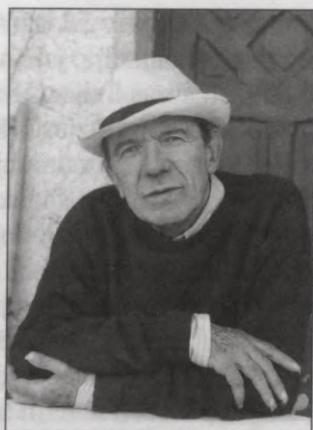
4.5. Ž. DELĒZA UN F. G VATĀRI VĒLMJU MEHĀNISMI, MAŠĪNAS (*MACHINESS*) STĀVOKĻU PLŪSMAS

“Ir tikai vēlme un sociālais, un nav nekā cita.”

(Žils Delēzs, Fēlikss Gvatāri, “Anti-Oidīps”)

Par vienu no vēlmju ētikas spilgtākajiem teorētiķiem atzīstams Žils Delēzs (1925–1995), īpaši – kopā ar Fēliksu Gvatāri rakstītajos darbos.

Delēzs bieži izsaka savus uzskatus, rakstot par citu rakstnieku un domātāju devumu, kā tas atklājas viņa darbos “Empīrisms un subjektivitāte” par Hjūmu (“*Empirisme et Subjectivité*”, 1953), “Nīče un filozofija” (“*Nietzsche et la philosophie*”, 1962), “Marsels Prusts un zīmes” (“*Marcel Proust et les signes*”, 1964), “Bergsonisms” (“*Le Bergsonisme*”, 1966), “Spinoza un izteiksmes problēma” (“*Spinoza et le problème de l'expression*”, 1968), “Fuko” (“*Foucault*”, 1986), “Kroka. Leibnics un baroks” (“*Le pli. Leibniz et le baroque*”, 1988) u. c. Viņa vērtējumi nav tikai



Žils Delēzs

citu filozofu balsu atbalss vai to atkārtojums. Tie izteic Delēza paša idejas un domas – to atzinis gan pats Delēzs, gan viņa darbu skaidrotāji. Atšķirībā no Fuko, kurš izvēlas kādu mazpazīstamu vēsturisku tekstu, lai to izmantotu pašrefleksijai, pārdzīvojumu kā notikumu un tagadnes aktualitāšu izteikšanai, Delēzs izvēlas pazīstamus filozofus, lai tulkotu viņus “savā balsī”. Reizēm pamatoti šķiet, ka akadēmisko dzīvi patiešām vairāk veido rakstīto tekstu, nevis dzīves notikumi.

Kopā ar Niči, piemēram, darbā “Nīče un filozofija” Delēzs meklē atbildi uz jautājumu par dzīvi apliecinošu vitalitāti. Uz ko ir spējīgs cilvēka ķermenis, kad tas atbrīvots no tam uzspiestās morālās disciplīnas? Uz šo Spinozas jautājumu Žils Delēzs mēģina atbildēt, aicinādams uz vēlmju produktivitāti, vienlaikus apliecinādams dzīvības imanento vērtību un aizstāvēdams to pret racionālu, universālu normu despotismu, pret kuru savulaik iestājies jau Nīče ar distances patosu attiekmē pret pierasto, normu un vērtību racionālo skaidrību. Akcents likts uz aktīvā un reaktīvā pretstatījumu. Apcerēta mūžīgās atgriešanās ideja, pasvītrotot nepieciešamības un nejaušības, esamības un tapšanas vienlaicību un veidojošo diferenci.

Viņa filozofijā lielā mērā izteiktas 20. gadsimta beigu domāšanas īpatnības. Diference, daudzveidība, saliktība, notikums, policentrisms, nenoteiktība, kustība, nejaušība, dažādība aizstāj strukturālisma bināro opozīciju, īpaši – apzīmētāja un apzīmējamā vienkāršo skaidrību un sakārtotību. Hierarhisko kārtību ar galveno jeb miet-sakni centrā aizstāj sekundāro sakņu daudzība, ko izsaka rizomas tēls. Par rizomu sauc nestrukturētu sakmeni, kas brīvi zarojas visos virzienos, jo tam nav mietsaknes, kas centrētu ap sevi zarošanos.

Jaunu sakneņu veidošanās norit bez noteikta virziena, bez sākuma un bez beigām. Top jaunas, plūdenas un tādējādi nenoturīgas, decentrētās plūsmas līnijas. Rizoma ietver nejaušus kustību virzienus, nevis lineāras opozīcijas. Tā nozīmē pārtrauktību, pēkšņumu, n-dimensijas, bez subjekta un objekta norītošu deteritorizāciju, ko nevar atveidot un pavairot. Tā līdzinās kartei, kuru var radīt un kurai ir savas nejaušas punktu savienojuma līnijas, bet nevis stabili, noteiktai telpiskai kārtībai atbilstoši punkti. Rizoma dēvējama par policentrisku stāvokļu plūsmu. Līdzīgi Ničem, tā norāda uz to, ka viss ir nepabeigtība, kustība un tapšana. Veidojas mākslinieciski pievilcīgs un vienlaikus izaicinošs modelis, kas nav noslēgts, bet atvērts citādībai, jaunām pārvērtībām un savā nejausajā un riskantajā diferences spējā atgādina Lakāna decentrēto subjektu.

Rizomas tēlam tuvs arī "tūkstoš plato" apzīmējums, kas likts Delēza un Gvatāri darba "Kapitālisms un šizofrēnija" otrās daļas virsrakstā. Jēdziens "plato" aizgūts no Gregorija Beitsona (*Bateson*). Plato norāda uz saliktību un savienojumu bez noteikta kulminācijas punkta un hierarhijas. Daudzība var atklāties kā slāņi, molekulārās ķēdes, savienojumi vai pārrāvumi utt. (20, 22).

No rizomas un plato necentrētās saliktības atvasināts priekšstats par vēlmju rizomātisko kopu (*assemblage*), kā arī par bezorgānu ķermeni kā vēlmju imanences lauku (20, 154) ar tam piemītošu blīvumu. Vēlme saprotama kā ražošanas process "bez atsaucē uz katru ārēju darbību, vienalga, vai tā norāda uz trūkumu, kas to iztukšo, vai uz baudu, kas to piepilda" (20, 154).

Minētie un citi tēli un apzīmējumi mēģina izteikt kapitālismam raksturīgo plašo individuālas brīvības un dažādu iespēju pieaugumu, taču vienlīdz to pakļaušanu represijām atbilstoši sistēmas normu loģikai.

Apspiestu vēlmju pašnoārdošā kustība un plūsmas līniju tīkls ved pie jauna un atbaidošā tēla – ķermeņa bez orgāniem. Tāpat kā pārējie Delēza un Gvatāri apzīmējumi, arī ķermenis bez orgāniem neizceļas ar noteiktību, taču, atsaucoties uz Antonēnu Arto (*Artaud*, 1896–1948), arvien norādīts uz tā opozīciju organismam kā organiskai un stabīlai tā daļu organizācijai. Bezorgānu ķermenis norāda uz atvērtību jaunām plūsmas līnijām, uz neierobežotām "intensitāšu pārejām un izplatību" (20, 160), lai tādējādi atbrīvotos no pienaglotības dominējošajai normai un realitātei.

Tē jāpiebilst, ka Delēzs nošķir divus plānus vai līmeņus, kā var pastāvēt ķermeni un to spēku plūsmas. Tie ir molārais un molekulārais

plāns. Pirmajam raksturīga organizācija, kuru veido kāds ārējs transcendentais spēks, piemēram, valsts vai cita ārēja organizācija. Otro – molekulāro līmeni savukārt raksturo imanence – bezgalīga individuālu molekulu nenoteikta kustība, kura rezultējas kādā veidojumā jeb ķermeņu un to attiecību kompozīcijā. Imanences plāns top eksperimentālā un aktīvā dažādu spēku kompozīciju veidošanā.

Atbrīvots no organizācijas, apzīmējumiem, subjektivācijas, imanentais ķermenis bez orgāniem top par vēlmju plūsmas lauku – Delēza un Gvatāri kaislīgas apceres priekšmetu. Vēlme nebalstās uz tradicionālo Rietumeiropas priekšstatu, saskaņā ar kuru tās definējumā ietverta norāde uz kaut ko trūkstošu vai neesošu. Delēza variantā tai ir zināma līdzība ar marksistisko bāzi, kura nosaka virsbūvi: vēlmes pašas ir kapitālistiskās ražošanas dzinūļi, kas virza ražošanu un produkciju. Vajadzības rodas no vēlmju spēka un fantāzijas, nevis otrādi. Tās atvasinātas no vēlmju ražojošā spēka, kas līdzīgs Ničes valdītgrībai.

Vienlaikus vēlmi raksturo bauda. Tai piemīt libidozītāte – imanenta prieka enerģija. Lai to vairotu, nākas atteikties no Freida oidipālā trijstūra ģimeniskajiem kompleksiem, kuru noārdīšana ironiski veikta “Kapitālisma un šizofrēnijas” pirmajā daļā ar izaicinošu nosaukumu “Anti-Oidips”.

Šajā darbā pārmetumi Freidam pamatoti ar psihoanalītiķa nekritisku sekošanu Rietumeiropas vēlmju tradīcijai, kurā vēlmes padarītas par upuri un pakļautas valdošajiem morāles normu kanoniem, īpaši tiem, kuri regulē attiecības ģimenē. Bailes nepakļauties vispārpieņemtai normai noved pie oidipālā kompleksa un tā psihoanalītiskajām sekām. Būdamas pastāvīgu ierobežojumu baiļu upuris, ko pavada bailes, vēlmes iznīkst. Vispārpieņemtām vajadzībām, kuras pārtop par normu, savukārt piemīt sociālas varas spēks. Tas piespiež pakļauties un nepārtraukti kontrolēt vēlmju produktīvo šizoīdo spēku. Īstenībā tas nav iespējams un izdarāms pilnībā, jo vēlmes uztur un virza kapitālistisko šizoīdo ražošanu.

Taču, atzīstot vēlmju produktivitāti, nākas līdz ar Niči aizdomāties par askētisma ideāliem un to gribu uz neko, kura savā aktivitātē atzīta par pozitīvu: labāk gribēt neko nekā negribēt neko. Delēzs atsaucas uz vēlmju bīstamību, tāpēc pieļauj to pašapspiešanu līdzīgi Fuko ētiskajai paštehnikai. Vēlmju libidozītāte tādējādi top pasargāta: vēlmes pašas vēlas to apspiešanu – tas piederas to produktivitātei un daudzveidībai. Sociālās represijas pret vēlmēm atzīstamas tikai tiktāl, cik tās atraisa vēlmju produktivitāti, kas izraisa dažādās protesta aktivitātes.

Vēlmes nav universalizējamas un totalizējamas. Tās analizējamas lokāli, kā tas atklājas vēsturiskajā kapitālisma sabiedriski ekonomiskajā formācijā – vēl vienā liecībā par marksistiskās domāšanas ietekmi. Vēlmes raksturo plūdenums, tās veido nejaušas kompozīcijas, tāpēc tās, kaut arī pārbaudāmas un pat kvantificējamas, nav saistāmas ar stacionāru zonu priekšstatiem (20, 219). Vēlmju plūsmas neļauj tās pieskaitīt ne individuālajam, ne sociālajam, bet drīzāk tās iekļaujamās molāro un molekulāro priekšstatu sfērā, kur molekulārie priekšstati norāda uz mikrosocioloģisko, bet molārie – uz makrosocioloģisko jeb šķiru un masu līmeni. Abi minētie plāni pastāv nevis kā pretstati, bet gan kā papildinājums, jo nevar pastāvēt viens bez otra.

Delēza ētikas un filozofijas vispār uzdevums ir sintezēt jaunas vērtības un izteikt tās jaunajos jēdzienos. Līdzīgi Ničē, šis uzdevums nešķiet piepildāms, paliekot pieklājīgu vispāratzītu un jau pastāvošu normu ietvaros, kurus nespēj pārkāpt un tiem pretī stāties vājš spēks. Te meklējams attaisnojums ničeāniskai varas gribai (vitalitātei) un radošai aktivitātei.

Delēzam viss pārvērsts vienā nenoteiktā un sarežģītā ķermeņu kustībā. Viņa uzskatu ainu veido nevis punkti, bet gan brīvas un nejaušas līnijas, kas kārtojas imanentā nomadiskā kustībā. Arī domas kustībā, kad savstarpēji krustojas brīva jēdzienu enerģija un top intensitāšu jauna kompozīcija.

Dzīve un doma ir produktīvas, ja tās netiecas pēc līdzsvara un nemeklē to, bet ir pēc iespējas attālinātas no stabila centra, tātad ekscentriskas. Tad to potenciālais radošums pieaug. Te savukārt saskatāma Delēza domas līdzība Bergsona radošas evolūcijas idejai.

Tā kā ētikas priekšmets saistīts ar dzīves pilnību un tās izteikšanas mēģinājumiem, Delēza (īpaši kopā ar Fēliksu Gvatāri rakstītajos darbos “Kapitālisms un šizofrēnija” un “Kas ir filozofija”) uzskatos tieši un netieši izvirzās jautājumi par dzīves stilu. Atbildes meklējumos dominē jau minētā deteritorializācija un rizomātisms arī attiecībā uz ētisko vērtību “teritoriju” ar tās robežām, kas šķir labo no ļaunā, vēlmi no prāta stingrās mērķtiecības, normatīvu kārtību no iegrību patvaļīgā notikuma.

No strukturālisma mantotā bināro opozīciju domāšana visur, arī ētikā aizstāta ar atšķirību jeb diferences jēdzienu, kur viena atšķirība ir citas izraisītāja: reaktīvie spēki ietver sevī aktīvo spēku nepieciešamību – un otrādi – aktīvie izraisa reaktīvo spēku rašanos. Binārās opozīcijas liecina par stabilu un labi sakārtotu pasauli, kurā ir skaidra orientācija par to, kas ir labi un kas ir slikti, ko vajag un ko

nevajag darīt, kā vajag un kā nevajag dzīvot. Šāda orientācija ir raksturīga ētikas klasikai, kuras stabilitāti Delēzam un vēlmju ētikai galu galā izdodas pārvērst par ilūziju. Stabilitāte un pārmaiņas, vienotība un daudzveidība, saprāts un kaislības, kārtība un haoss ir vienkārši dinamiska diference, imanenta stāvokļu plūsma, nevis principu opozīcija.

Atšķirībā no Deridā dekonstrukcijas jēdziena un metodes, kas arī mērķtiecīgi aizstāj pierastās nozīmes ar citām, Delēzs nozīmju pārbīdes pārsvarā izsaka deteritorializācijas un nomadisma jēdzienā. Nomads veido ievērojamu Delēza deteritorializācijas diskursa daļu.

Delēza nomadam robežas dzīve nepastāv. Viņš nepārtraukti šķērso normu, galvenokārt – morālo likumu, principu un noteikumu kādreiz par skaidrām atzītās robežas. Viņš nav šīs robežas radijais, turklāt tās pašas vēsturiski pieprasa pārbīdi. Nomadiskie spēki vairo diferenci un nejaušību, kā arī rada jaunas plūsmas un savienojuma līnijas. Diference savukārt izsaka intensitāti un produktīvu imanenci.

Jāpiebilst, ka mūsdienās gan reizēm tiek apšaubīts Delēza nomadisma romantisms. Arī nomada tēls uztverts atšķirīgi. Nomads tiek atzīts ne tikai par bezmāju cilvēku. Viņš ilgojas pēc mājām, un tam mājas nav jebkurā vietā. Viņš visur nebūt nejūtas kā mājās.

Nomadisms bieži, izrādās, ir tikai despotiska savienība, kas, pretojoties skaidrībai un noteiktībai, ne mazāk skaidri un noteikti to vietā ievieš jaunas opozīcijas, tikai citas, paša Delēza un Gvatāri radītas. Noliegto opozīciju despotisma vietā nāk cits – deteritorializācijas nomadisma un nestabilitātes jeb stāvokļu plūsmu despotisms.

Deteritorializētais cilvēks pārvērst par dinamisku un produktīvu, kaut arī neapzinātu vēlmju saaudumu. Viņam nepiemīt stabilas vēlmes, viņš pats ir šo vēlmju tīkla radītājs. Vēlmes norāda uz dzīves imanenci. Vēlme izraisa jaunu vēlmi, tā radot notikumu. Kad ētisko normu un vērtību robežas zudušas, paliek vēlmju spēles un amorfā kustība, kurai jāuztur notikuma simulācija.

Vēlmju ētika zināmā mērā saistās ar bohēmiskās pieredzes vispārinājumu un tās intelektuālo kredo, ko, iespējams, sekmē ne tikai 60. gadu beigu jaunatnes kustība, bet arī tā paša laika seksuālās revolūcijas brīvība, kā arī jaunās informācijas tehnoloģijas un reklāmas piedāvātie stereotipi – tas viss, kas kārtējo reizi pieprasa patības saglabāšanu. Jāpiekrīt Delēzam – šizofrēniskais kapitālisms ir pieļāvis tik lielu individuālo brīvību un tik dažādas izvēles iespējas tikai tāpēc, ka varmācīgi tikusi apspiesta vēlmju vitalitāte, to aizstājot ar vajadzību diktātu, kur apspiešana notiek saskaņā ar vispārpieņemtām

normām un normatīvismu. Pēdējā simboliskā izpausme saistās ar oidipālā trijstūra ierobežojumiem vai pat kultu, kas, kā jau norādīts, ir Delēza un Gvatāri ironijas galvenais priekšmets, atbrīvojot vietu Delēza vīzijai par vēlmju enerģiju kā pilnasinīguma izpausmi, kas likta bijīgu un biklu ierobežojumu vietā.

Kā būt brīvam, ja pastāv oidipālais trijstūris ar tā represijām? Vai ironiski noliegt to, kas zemapziņas spēlēs tapis un regulē reproduktīvo darbību? Vai atzīt vēlmju aklumu? Kā ir ar kultūru, arī ētiku kā tās daļu? Delēzs grib pasargāt dzīvības enerģiju tās produktivitātes dēļ, lai novērstu nogurdinātu, depresīvu, ierobežojumos un aizliegumos aprimušu libido, turpinot Ničes jūsmu par vitalitāti un spēku. Taču viņa diskurss būtiski atšķiras no vācu filozofa aristokrātiskajām ilgām, uz ko norāda gan šizofrēnijas, gan tūkstoš plato, gan rizomas tēli, kas pretēji kaislīgai mērķtiecībai vedina uz izkliedi un sadrumstalojumu, nevis uz organisku radītspējīgu un vitāla pārcilvēka veselumu. Viņa diskurss nevar novērst atsvešinājumu no dzīves, ko viņš pats cenšas teorētiski labot ar Anrī Bergsona radošai evolūcijai līdzīgo dzīves imanences jēdzienu. Delēza dzīves imanenci aicināts glābt vēlmju vizionārisms.

Delēza un Gvatāri darbos ir daudz metaforu un tēlu. Daži no tiem pārtapuši par intelektuālās dzīves valodu, pārceļojot uz citiem diskursiem un kultūrām (arī Latviju) – “folklorizējušies”, piemēram, jau minētie rizomas, nomadisma, tūkstoš plato u. c. tēli. Mazāk pazīstams ir darbā “Niče un filozofija” izmantotais metamo kauliņu jēdziens, ar kura starpniecību izteikta vienlaikus pastāvošās nejaušības un nepieciešamības vienība.

Metaforas palīdzējušas raksturot vārdos 20. gadsimta beigu pārvērtības dzīvē un domāšanā līdzīgi, kā to darījis Fuko, Liotārs un Bodrijārs (*Baudrillard*) ar simulācijas, virsmu un citiem apzīmējumiem. Taču īpatnās morāles lauka robežas pārvietotas tik radikāli plaši, ka rada pamatotas aizdomas par to pastāvēšanu vispār.

4.6. R. BARTA MĪLESTĪBAS NARATĪVS

Vēlmju diskursam piepulcināma arī Rolāna Barta “Mīlētāja diskursa” enciklopēdiskā vārdnīca. Tajā apliecināta mīlestība nevis kā jūtas, bet kā sociāli konstruēta parādība, kāda tā atklājas literatūrā, filozofijā, psiholoģijā. Tai nav rodama cita īstenība kā vien tās valodas (diskursa) vēstījums, kura elementi jeb figūras grupējamas alfabētiskā kārtībā. Nav citas pieredzes kā vien tā, kas atklājas veidā, kā

mīlētāji izsaka savas izjūtas. Tādējādi erotiskā mīlestība pārvērsta sociālā konstrukcijā un konvencijā. Nav citas pieredzes kā vien tā, kas ietverta valodas apzīmējumos, kuri ir konvencionāli un kuriem nav meklējama tiem atbilstoša jūtu realitāte. Erotiskā mīlestība nepārstāv citu īstenību kā vien fragmentāru un alfabētiski sakārtojamo zīmju ķēdi. Valoda pati rada sociāli konstruētu mīlestību jeb tās diskursu, kuram nav meklējama kāda atbilstoša telpas vai laika norise un pieredze.

Kas ir patiesa mīlestība? Kas ir patiesība par mīlestību? Uz šiem jautājumiem nav jēgas atbildēt.

Barta mīlestības diskursam nav nekāda sakara ne ar reprodukciju, ne bioloģiju, ne dabisko kaislību neprātu. Tam pietiek ar valodu, kuru pārstāv dzejnieki, romānisti utt. Tam nav nekāda sakara ar ģimeni un aizliegumiem pārkāpt kādu normu, kas kavē reprodiktīvo darbību, kuru mīlestība stimulē.

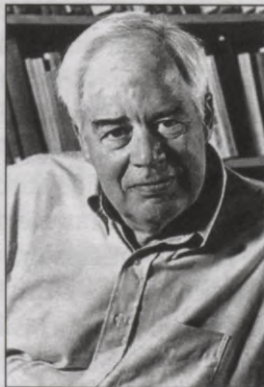
“Mīlētāja diskursa fragmentos” ignorētas arī dzimumu atšķirības, un mīlētāja vārdnīca vienlīdz attiecināma gan uz heteroseksuālo, gan homoseksuālo pāru mīlestību.

Vēlme pārvērsta diskursā un dzīvo tur savu valodas konstrukcijas dzīvi, kuras citādību jeb diferenci palīdz radīt valodas zīmes interpretācija.

“Mīlētāja diskursa fragmenti” ir tipisks dekonstruktīvās domāšanas paraugs ar sociāli konstruētu mīlestības realitāti un tās fragmentāro ekscentrismu.

4.7. PRAGMATISKAIS DEKONSTRUKTĪVISMIS

Amerikāņu filozofu **Ričardu Rortiju** (*Rorty*, 1931), kuru reizēm kārtības labad piepulcina neopragmatisma virziena pārstāvjiem, šeit aplūkojam kopā ar franču intelektuālo dumpinieciskumu un de-centrismu galvenokārt tāpēc, ka viņa morāles interpretācijā var saskatīt pazīmes, kas liecina par izaicinoši plurālu, relatīvu un intertekstuālu pieeju. Kopīgas ir arī identitātes šaubas, kuras pavada piedāvājums samierināties ar nenoteiktību, lai reālistiskāk un atvērtāk palūktos uz cilvēku un viņa mērķiem, padarot tos papildāmākus salīdzinājumā ar “ārpus laika un gadījuma” (85, 15) pastāvošiem nevēsturiskiem un absolūtiem morāles ideāliem.



Ričards Rortijs

Rortijs attīsta tālāk Vitgenšteina līdzību par vārdnīcām un darbarīkiem: valoda pati radāma, attīstāma, lai atjauninātu lietas pasaulē. Valoda rada, nevis ar valodu rada. Valodas jēga tiek sašaurināta, ja to saprot tikai kā mediju jeb starpnieku starp faktiem vai nozīmēm un patību. Tā nav komunikācijas un vienprātības vai atbilstības līdzeklis. Valoda ir nejaušs pāraprakstījums, kas pati provocē jaunu īstenību.

Valoda mainās daudz straujāk par sociālo vai dabas kārtību. Ne atsevišķi vārdi, bet lietojamo vārdu kopums, kam Rortijs veiksmīgi devis vārdnīcas apzīmējumu, nosaka pārmaiņu dinamiku. Tā pakļaujas pārmaiņām, turklāt bez īpašām sāpēm un cietsirdības.

Taču jaunām vārdnīcām, kas izsaka potencialitāti un vērtē esošo, ir jātop. Tās radāmas intelektuālā piepūlē. Rortijs cer uz valodas darbības maiņu, uz jaunu vārdnīcu radīšanu, kura novedīs pie atbilstošas nelingvistiskās uzvedības. Jāsāk ar vārdnīcām. Tās ievada intelektuālu pasaules atjauninājumu, nevis atveido (reprezentē) kādu patiesību. Mēs varam salīdzināt tikai valodas un vārdnīcas citu ar citu, bet nevis to atbilstību kaut kam ārpus tām. Jaunu vārdnīcu veidošana ir notikums, kas rada notikumu – vārds maina īstenību, iespaido, atjaunina.

Minētās atziņas īpaši saasinātas darbā “Nejaušība, ironija un solidaritāte” (*“Contingency, Irony and Solidarity”*, 1989), kur vairāk nekā agrīnajos darbos “Lingvistiskais pavērsiens” (1967), “Filozofija un dabas spogulis” (*“Philosophy and the Mirror of Nature”*, 1979) u. c., kā arī politiski orientētajos 90. gadu tekstos, piemēram, darbā “Sasniedzot mūsu valsti: kreiso idejas divdesmitā gadsimta Amerikā” (1998) un “Filozofija un sociālās cerības” (*“Philosophy and Social Hope”*, 1999) noris refleksija par morāles jautājumiem.

Pievēršanās morāles tematikai nav nejaūša. Tā ļauj īstenot post-metafizisko domāšanu, kā arī uzrunāt daudz vairāk lasītāju nekā ar metafiziskās patiesības un izziņas tematiku, ar kuru parasti mēdz saistīt Rortija agrīnos darbus. Turklāt normas stabilitātes aizskārums izraisa daudz lielāku publicitāti un pretestību nekā intelektuāli un teorētiski patiesības pierādījuma meklējumi. Morālā izvēle turklāt vairāk saistīta ar darbību nekā dekonstruējamā Rietumu metafizikas patiesība, un tas savukārt atbilst amerikāņu pragmatisma tradīcijai.

Līdzīgi amerikāņu pragmatīkiem, par kādiem atzīstami šī virziena klasiķi Viljams Džeimss (*James*, 1842–1910) un Džons Džūijs (*Dewey*, 1859–1952), kā arī vairumam 20. gadsimta domātāju, Rortijs neizvēlas cēlus, nepiepildāmus ideālus un nerada tos ticībā viņu mūžīgumam. Pragmatisma tradīcija, bez kuras klātbūtnes nav domājama amerikāņu filozofija, nenodarbojas ar loģiski nevainojamu teoriju būvēšanu un

to pamatojumu. Mērķis ir produktīvas un – līdzīgi Hēgelim, kurš ietekmējis Džona Djūija, kā arī Rortija uzskatus, – saprātīgi produktīvas darbības rezultāts, kuram jābūt pēc iespējas efektīvākam. Lai to sasniegtu, ir analizējami iespējamie rīcības varianti. Rīcības pamatojums rasts saprātīgumā, rezultativitātē un jēgā. Arī reliģija un ticība skatīta lietderīguma kontekstā. Ja tās sniedz garīgu labsajūtu un labumu, tad, neraugoties uz visām Dieva esamības pierādījuma grūtībām, tās ir jāatbalsta, jo, ja reliģija un ticība dod labumu, to pastāvēšana ir attaisnojama.

Rortija pragmatiskais dekonstruktīvisms par savu "principiālo filozofisko varoni" atzīst Džonu Djūiju (86, xii) un Viljamu Džeimsu. Turpinot attīstīt minēto pragmatisma izveidotāju, īpaši Djūija filozofiju, Rortijs cenšas pārvarēt Platona un Kanta "specifiski filozofiskās dogmas" (86, xvii), ņemot talkā postnīčeānismu un pragmatisko tradīciju. Viņa vārdnīcā neatrodas vieta Platona Esamībai, Labajam, Patiesībai, ja tos raksta ar lielo burtu un uzskata par absolūtas pilnības ideju, jo tad tie uzskatāmi par mērķi, uz ko tiek ties tikai metafizikas teorijās. Platonisms un Kants tiek atzīts par vienu no klasiskās Rietumu filozofijas un tās skaidrās un nešaubīgās domāšanas paraugiem un tātad par vienu no galvenajiem antagonismiem. Rortijs dod priekšroku praktiska efekta aprēķinam un rezultativitātei, ko, viņaprāt, nepieļauj pāriekdienišķie Esamības, Patiesības utt. jēdzieni. Nepragmatiskā domāšana tiecas pēc principiem un lietām, kas lielākas un daudz varenākas par cilvēka ikdienišķo eksistenci. Pragmatismu interesē reāli īstenojama programma "cerība". Tiešas rezultativitātes vārdā notiek atteikšanās no pašmērķīgām teorētiskām spekulācijām, par kādām diemžēl atzītas ne tikai metafiziskas lietas, bet arī daudzas poētiskas un romantiskas parādības, kuras paplašina cilvēka garīgās pieredzes lauku un viņa motīvu sfēru.

Pragmatisma antagonisms Rietumu metafizikai izpaužas arī Rortija piedāvātajā divu atšķirīgu auditoriju nošķīrumā. Akadēmiskajai filozofijai ar tās konferencēm un filozofiskajiem žurnāliem pretstatīti "klausītāji vispār" (86, xii) – skolotāji, studenti un citi neprofesionāļi, kā arī politiska un puspolitiska rakstura publikācijas. Tomēr Rortijs, – ja vien to var uztvert viennozīmīgi nopietni, nevis ironiski, – paliek galvenokārt tikai tekstuālā īstenībā un par pašu produktīvāko darbību atzīst "jaunu vārdnīcu" un jaunu tekstu talantīgu radīšanu. To viņš uztic liberālajam ironistam, kura ideāls zīmēts jau minētajā darbā "Nejaušība, ironija un solidaritāte". Viņa vārdnīcai jābūt nejaušai, situatīvai, pragmatiskai, nevis absolūtai, noslēgtai un transcendentai.

Ironijai pašai par sevi piemīt zināms dekonstruktīvisms. Tā nepieņem esošo un neraugās uz to pazemīgā nopietnībā. Rortija dekonstruktīvā ironija apšaubā kritērijus, saskaņā ar kuriem būtu ticami nošķirams labais no ļaunā, pareizais no nepareizā, patiesais no nepatiesā. Pēc ironistu ieskata, kritēriji ir tikai banalitātes, kas turklāt ierobežo jaunu vārdnīcu radīšanas brīvību. Kritērijus dara liekus arī īstenības neatveidojamība, jo viņpus vārdu krājuma, kā jau norādīts, nav nekā, ar ko salīdzināt vai meklēt atbilstību. Turklāt salīdzinājums un atveidojuma (reprezentācijas) kritēriju noskaidrošana bremzētu pārpraktīšanas kaisli. Ar pārpraktīšanu autors saprot teksta interpretāciju citā valodas spēles kontekstā. Taču rodas jautājums, vai ir pamats nošķirt jaunu vārdnīcu no vecā vārdu krājuma, ja kritēriju neatzīšana attiecināma arī uz vārdnīcām, jo, ja to var atzīt par universālu noliegumu, tad nepastāv arī vecās un jaunās vārdnīcas skaidri nošķiramas robežas.

Liberālā ironista skaidrojumam izvēlētais lingvistiskais mērs, proti, vārdnīcas jeb vārdu krājums, "ko.. izmanto, lai pamatotu savas darbības, savus uzskatus un savu dzīvi" (85, 93), tādējādi pats pakļaujams ironijai. Ironists neuzskata savu vārdu krājumu par galīgu, viņu pastāvīgi ietekmē citas vārdnīcas, tāpēc viņš neizturas nopietni arī pats pret sevi un savu uzskatu nozīmīgumu. Viņa vārdu krājuma izvēles pareizība turklāt nav pamatojama vismaz ar tradicionālo patiesības kritēriju – atbilstību īstenībai, jo, tāpat kā franču dekonstruktīvisms, Rortijs atsaucās, kā jau minēts, no atveidojuma jeb reprezentācijas. Viss ir atkarīgs no valodas spēļu produktivitātes.

Rodas zināms nekoncekvences iespaids: kā valodas un realitātes principiālais nošķirums savienojams ar dzīvi un darbību, kurai jāmainās valodas spēļu ietekmē? Iestīgums valodas spēļu literatūrkritiskajās aktivitātēs uz minēto un citiem līdzīgiem jautājumiem atbildi nesniedz. Notiek vienīgi mēģinājums ar politiskās darbības un parastās publikas iesaisti iziet viņpus valodas spēļu noslēgtās jomas.

Kā jebkurš intelektuālis, arī Rortijs grib iejaukties vispārpieņemto nozīmju triviālās skaidrības un pašsaprotamības kārtībā, lai to mainītu. Šaubas ir viens no rāmuma un pieticības pārvarēšanas līdzekļiem, turklāt vārdu krājuma maiņa, kā jau minēts, Rortijam saistās ar dzīves un darbības maiņu, nevis otrādi. Te Rortija dialektika zaudē salīdzinājumā ar bieži izmantoto Hēgeļa dialektiku, kurā nenorobežošanās no īstenības to bagātina, nevis samākslo. Ja Rortija nejaušības un nenoteiktības pozīcijas ir nopietni, nevis ironiski uztveramas, nav pierādāms, kāpēc vienas nozīmes aizstājums ar citu ir

pareizāks vai labāks. Vienīgais pamatojums ir pārrakstīšanas un vārdu krājuma pastāvīgas nomainīgas vērtība, ko jau savulaik atzinis Niče un citi intelektuāļi, gan izsakot to citos vārdos.

Vai dzīve un darbība mainās automātiski, sekojot vārdu un nozīmju maiņai, īpaši cietsirdības kopsakarā, par to var izteikt tikai šaubas, turklāt vēl jo vairāk, ja ņem vērā arī psihoanalīzes atziņas par neapzinātu impulsu ietekmi uz rīcību.

Savus uzskatus Rortijs apzināti iekļauj postmetafiziskās domāšanas gultnē, kur netiek atzīta kādas nemainīgas, universālas patiesības aizstāvība. Metafiziskā patiesības izpratne neatbilst konsekventi metastabilajai pozīcijai, no kuras izriet, ka "nekam nav iekšējas iedabas, reālas būtības" (85, 95). Par neatbilstības un relativisma domātājiem atzīts Donalds H. Deividsons (*Davidson*) un viņa priekšgājējs Villards Kvains (*Quine*), ignorējot daudzas atšķirību nianse minēto autoru un citu pragmatisma un analītiskās tradīcijas izteicēju darbos (sk. Džozefa Margolisa pētījumu, kurā pamatotas vairākas patvaļīgas minēto un citu autoru uzskatu deformācijas, 72).

Analītiskās filozofijas pretenzijas uz zinātniskumu un vispār tendence domāt zinātniski aizstāta ar izaicinošu literatūras un literatūras kritikas vai politikas aizstāvību un atzīšanu par sekošanas vērtu. Pastāv izteikta robežu noārdīšanas un saplūdināšanas ievirze, kas pazīstama no franču poststrukturālisma darbības.

Dekonstruktīvajam pragmatismam pakļautas galvenokārt zināšanas un patiesība, filozofija un morāle. Rortijs nevairās no relativisma. Ar relativismu viņš apzīmē opozīciju vispārpieņemtu priekšstatu "dogmām" un to pamatojuma racionālismam, kas galvenokārt izpaužas patiesības teorijā, kura "nedomājoši skandināta gadsimtiem ilgi" (86, xvii). Patiesība nav visobjektīva vai subjektīva, absolūta vai relatīva, bet gan izveidota – konstruēta vai izgudrota, tāpēc nepabeigta un pārrakstāma no jauna ar nolūku vairot filozofiskās vārdnīcas pragmatisko lietderību. Tas pats attiecas uz labā un ļaunā jēdzienu un citiem duāliem nošķirumiem.

Pragmatiskās lietderības dēļ filozofija vienota ar zinātni, politiku, literatūru, lai nodarbotos ar problēmu risinājumu, nevis lai zaudētu filozofisko enerģiju teorētiskos strīdos, no kuriem nekas nemainās praksē. Uzskati nav īstenības atveidojums, bet darbības paradums. Valoda ir rīks, lai efektīvizētu darbību, nevis izteiktu patiesības atbilstību īstenībai.

Attiecībā uz cilvēktēlu nav svarīgi atklāt, kas ir cilvēks, bet gan izmantot tēlu kāda praktiska mērķa sasniegšanai. Rortijs atkārt

Patnema (*Putnam*) līdzību par cilvēku un datortehniku, kur nav sva-
rīga domāšanas atbilstība īstenībai, bet noderība noteikta uzdevuma
izpildes efektivitātei. Līdzīgi Sartram, kā arī postmodernā ekscen-
trisma pārstāvjiem, bet jau no citām – pragmatiskā dekonstruktī-
visma pozīcijām noliegta noteiktas cilvēka dabas (identitātes) pastā-
vēšana. Tāda atziņa bloķētu konstruktīvisma un jaunu vārdnīcu izaici-
nājuma brīvību. Atbilde sniegta izteiktā relativisma kontekstā, jo
iekšējā daba, kas norāda uz noteiktu identitāti, atzīta par neiespē-
jamu. Cilvēktēla veidojumā maz saiknes starp klasisko Djūija un
Džeimsa pragmatismu un Rortija dekonstruktīvismu. Taču, kaut arī
nekonsekventi un pretrunīgi, tomēr darbības ievirze laiku pa laikam
deklarēta arī cilvēktēla veidojumā. Darbība norit laikā, tā vienmēr
iesaistīta situācijā, tāpēc nepieļauj nemainību, ja grib sasniegt jēg-
pilnu un īstenu rezultativitāti.

Cilvēkaina saistīta ar vēlmju apmierinājuma efektu – rast labāko
veidu, kā apmierināt mūsu vēlmes un padarīt “dzīvi labāku”: kad
runa ir par efektīvu darbību, Rortijs ir ar mieru nekritiski pārņemt
vispārzināmas frāzes.

Morāles relativizācija neizbēgami seko patiesības pragmatizācijai.
Nav absolūti pareizā un absolūti nepareizā. Ir tikai savā starpā pret-
runīgi labumi, un morāle ir efektīvākā labuma izvēle. Viens no Rortija
mērķiem ir meklēt iespējas, kā labāk savienot privāto pilnveidi ar
solidaritātes mērķi. Jāatzīst, ka šis ir viens no mūžīgajiem ētikas jau-
tājumiem, neraugoties uz to, ka tas runā pretī Rortija pozīcijai, sa-
skaņā ar kuru viss ir pārejošs un saikne starp privātu dzīvi un pub-
lisku solidaritāti ir problemātiska. Taču starp privāto un publisko pa-
stāv kopsakars – “privātā piepildījuma un cilvēku solidaritātes avoti
ir vieni un tie paši” (85, 13).

Cietsirdības mazināšana ir galvenais privātā un solidaritātes kop-
sakara attiecību un publiskuma rezultativitātes rādītājs, kura izteik-
šanai Rortijs izvēlas divus literārus tekstus – Nabokova “Lolitu” un
Orvela “1984”.

Pievēršanās literatūrai nav nekas neparasts. Pietiek atcerēties Žanu
Polu Sartru, Žaku Deridā, Martu Nusbaumu (*Nussbaum*) u. c. Paša
Rortija pamatojums par literatūras izmantošanu ir rodams gan viņa
akadēmisko interešu jomā, gan ne vienreiz vien dzirdētajā atziņā par
literāro tekstu daudznozīmību, kas atzīta par daudz ievērojamāku nekā
zinātnē un metafizikā. Literatūra ir lielākas daudznozīmības, dažā-
dības un relativisma paraugs.

Cietsirdības mazināšanai piedāvāts samērā elementārs līdzeklis, kas tik raksturīgs intelektuālismam vispār, – tās pamanīšana un apziņāšanās. Uzsvērts aklums, kas pastāv vienas cilvēku daļas attiecībās pret otru, kuru novēršanu sekmē grāmatas, kā tas ir ar minētajiem Nabokova vai Orvela darbiem.

Cietsirdība ir viens no galvenajiem solidaritātes šķēršļiem, bet solidaritāte, kā jau norādīts, ir Rortija pozitīvās sociālo cerību programmas pamatvirziens – nevis fakts, bet “mērķis, pēc kura jātiecas” (85, 16). Līdz ar to tā nav pārvēršama par racionālas izziņas un refleksijas priekšmetu, bet skatāma kā pragmatisks mērķis, pie kura var nonākt iztēlē un emocionālā jūtīgumā pret tiem, kuri kļuvuši par citu cietsirdīgas nejutības upuri. Turklāt solidaritātes formas ir vēsturiski mainīgas un īslaicīgas, un vienmēr ir jārod jauna saskaņa starp privāto pilnveidi un solidaritāti, īpaši tad, ja tās mērķis attiecināms uz 20. gadsimta savdabīgi domājošajiem intelektuāļiem, kurus raksturo jau vairākkārt minētais liberālo ironistu jēdziens.

Rortija 90. gadu darbos atkārtojas sociālo cerību jēdziens, kas atšķiras no tekstu un valodas orientācijas ar zināmu atvērtību politiskajai realitātei. Cerības saistās ar “globālu, kosmopolītisku, demokrātisku, egalitāru, bezšķiru un bezkastu sabiedrību” (86, xii). Līdzīgi Vitgenšteinam, Rortijs atsakās no filozofisko teoriju universālās patiesības pretenzijām. Taču atšķirībā no Vitgenšteina valodas situācijām un spēlēm vai dzīves formām viņš pievēršas literāriem sacerējumiem. Patiesības, būtības, morāles pamatu, progresa un citi metafiziski lielstāsti līdz ar to tiek pazudināti. Rortijs turklāt, kā jau norādīts, paļaujas uz vārdnīcu radīšanu, kurām nav nekāda sakara ar precīzu īstenības atveidojumu. Nav būtību, ir tikai nejaušība, kas līdzinās viduslaiku nominālistu nejaušai saiknei starp vārdu un pasauli. Ir tikai individuālais un nejaušais.

Taču, lai kā arī Rortijs gribētu izvairīties no vispārinājumiem, tas nav iespējams. Nepabeigtības un metastabilitātes (Rortijs lieto Sartra apzīmējumu) pozīcija nesader ar veselo saprātu un tā pašsaprotamību. Kā jau norādīts, veselā saprāta aizstāvība ir raksturīga analītiskajai ētikai, piemēram, Dž. E. Mūram, turpretī postmodernā ievirze tiecas galvenokārt pēc jauniem tekstiem un nozīmēm.

Dažkārt* paša Rortija uzskati par ironiju un solidaritāti tiek atzīti nevis par nopietnu raksturojumu, bet par iespējamu ironiju – teikt

* Sk. Timothy Cleveland. *The irony of Contingency and Solidarity*/Philosophy 70: 272 (April 1995), 217–242.

pretēju tam, ko domā. Tas ir iespējams, ja uz tām attiecina un tām piemēro kategorisko vārdu krājuma nenoteiktības principu.

Jirgens Häbermāss pieskaita Rortiju izlīguma (*conciliatory*) pragmatisma tipa domātājiem (39, 69). Atšķirībā no pārējo postmoderni ievirzītu domātāju uzskatiem Rortijs piesaista ar vēlmi atrast līdzsvaru starp neparastumu un iespēju būt saprastam, kā arī ar uzmanības pievēršanu otra sāpēm un pazemojumiem mākslas darbā, tā atsākot diskusiju par mākslas un morāles attiecībām. Viņš neuzticas vienreiz atklātas patiesības pastāvēšanai un nejut bijību pret to. Patiesība ir izgudrojama – tātad nevis teorētiski pierādāma, bet nejauša. Tā balstās uz valodu. Tā mainās un ir maināma, lai mazinātu cietirdību un vairotu sociālas cerības.

* * *

Dekonstruktīvās postētikas nozīme saistāma ar samērā monolītās Rietumu metafiziskās tradīcijas kritiku un lielāku atvērtību citādām “dzīves formām” (Vitgenšteins). Tā uzskatāma par intelektuālu akciju – ne tikai antagonismu metafiziskai ētikai, bet arī par provokāciju labklājības un patēriņa sabiedrībai, par pierastā kārtējo sakustinājumu, centra, arī vērtību centra, pārbīdi. Vietā liktais nav nekas stabils, taču tādām tam jābūt saskaņā ar vispārēju dinamismu un identitāšu nenoteiktības orientāciju. Pārvirze no morāles likuma universāluma uz nenoteiktību un vēlmes pēkšņumu, spontanitāti, ekscentrismu un ekscesu veido postētiskās jeb dekonstruktīvās morāles notikumu. Tādējādi ievirzīta pāreja no stabilas, tradicionālas normas uz nenormatīvismu un nejaušību, lai vairotu notikumu, pārsteigumu, pārmaiņas. Vēlmju ētika un dekonstruktīvisms vispār atzīstams par savdabīgu rūpju, nevis bezatbildīgu bohēmas ētiku, kādu reizēm to mēdz attēlot dekonstruktīvisma kritiķi. Tajā izteiktas rūpes par dzīvojamo dzīvi, kad tai radušās citas iespējas un citi nosacījumi. Tie vēl pastāv neapjēgti un nesemiotizēti, tāpēc ir pašsaprotama to izteikšanas piepūle.

Vienlaikus tā pati, šī citādā ētiskā domāšana, izraisa rūpes – vai ar nīčeānisku vēlmju intensitāti un nejaušību atzišanu pietiek, lai dzīve un attiecības gūtu lielāku jēgu? Kādas sekas un bīstamība var atklāties pieaugot neapzinātu vēlmju brīvībai? Kā un uz kā rēķina drīkst intensificēt individuālu dzīvi? Cik lielā mērā dekonstruktīvais diskurss maina vēlmju apzīmējumu un cik – pašas vēlmes? Protams, ka attieksme pret vēlmēm ietekmē vēlmju darbību, taču neatceļ to

bioloģiski sociālo iedabu. Diskurss norit galvenokārt uz lingvistiskās virsmas, nevis dziļākajās vēlmju struktūrās.

Dekonstruktīvās rūpes pārsvarā skar indivīdu pašu kopā ar individuālo dzīves stilu. Attiecības ar otru izpaliek, un komunikācijai vēlmju ētikā pievērsta nenozīmīga uzmanība. Turklāt pati komunikācija galvenokārt skatīta moderno komunikatīvo tehnoloģiju kontekstā, kuras patiešām it kā samazina un aizstāj saikni ar otru cilvēku vispār.

Dekonstruktīvā pozīcija var palikt un arī paliek nesaprasta kā katrs radikāls izaicinājums, ko raksturo iedrošināšanās uz citādību. Tā ierosina viegli atteikties no parastā diskursa un domāšanas, taču tai maz laika atliek, lai rastu jaunu pozitivitāti, atbildīgi un brīvi paredzot jaunās semiotizācijas sekas. Taču tas nav iespējams. Ir jāpaiet laikam, lai ar pieredzes līdzdalību rastos un vairotos zināšanas par jaunpieņēmumu. Pēdējais turklāt nav universāls. Tā pamatojuma nedrošumu un nestabilitāti kompensē uzdrošināšanās piedāvāt jaunu normatīvu realitāti, neapsverot izvēles lietderību. Iespējams, ka šāda morāles aina arī ir viena no produktīvākajām 20. gadsimta intelektuāla cilvēka un dumpja pozīcijām. Nekas nav tik stabils, lai to atzītu par vienīgo normu vai vienīgo versiju – arī dekonstruktīvā ētika.

PAVĒRSIENS UZ KOMUNIKĀCIJAS ĒTIKU

“Patiesības esamība nav šķirama no komunikācijas.”

(*Karls Jaspers*, “Par patiesību”)

Blakus individuālai pašorientācijai un pašveidei, par kādu atzīstama dekonstruktīvā vēlmju un dzīves mākslas ētika, 20. gadsimta beigās Rietumeiropas ētiku papildina jau kristietībā normatīvi pazīstamā, taču ētisko teoriju veidā mazizstrādātā komunikācijas un otra klātbūtnes problemātika. Tās izpausmes ir dažādas. To iesāk Emanuela Levina postaušvices sēru ētika, taču vienlaikus arī feministiskajās teorijās samanāmas rūpes par otru. Atšķirīgi komunikatīvās attiecības ar otru paustas hermeneitiskajā tradīcijā, pie kuras pieskaitāms vācu filozofs Jirgens Hābermāss.

5.1. E. LEVINS: NEVIS ATVEIDOJUMS, BET VEIDOJUMS UN PĀRVEIDOJAMĀIS

20. gadsimta zīme nav tikai labklājības un brīvības pieaugums vai zinātnes un tehnikas, kā arī komunikācijas tehnoloģiju panākumi. Par paliekošu gadsimta politiskās un cilvēku vēstures liecību atzīstami arī kari, totalitārisms un nāves noņemnes Rietumos un Austrumos, genocīds, terors, varmācība, cilvēku vientulība, nabadzība.



Emanuels Levins

Apjēgt vainas fenomenu attiecībā uz cilvēku noziegumiem pret cilvēku, izteikt to filozofijas valodā – tas ir Lietuvā dzimušā ebreju cilmes Francijas filozofa **Emanuela Levina** (1905–1996) brīvprātīgi un atbildīgi izvēlēts domas darbs. Viņa rakstītais un domātais tiecas paplašināt tradicionālās Rietumu apziņas un izziņas lauku ar savdabīgu ētiku jeb precīzāk – “ētiskas komunikācijas

notikumu" (64, 125). Ir citas, par racionālām zināšanām un valodas analīzi ne mazāk svarīgas kvalitātes, kuras ietvertas ētikas jēdzienā.

Levina ētika lielā mērā veidojusies Martīna Heidegera ontoloģijas klātbūtnē. Tas, kas izraisa pastāvīgu opozīciju Heidegeram, nav tikai divas pretējas pozīcijas reālajā nacionālsociālisma vēsturē (kā zināms, 1933. gadā, stājoties Freiburgas Universitātes rektora amatā, Heidegers izteicis atbalstu nacionālsociālismam). Atšķirīgas ir abu domātāju politiskās un filozofiskās pozīcijas, kaut arī to pamatā ir viens un tas pats avots – Huserla fenomenoloģija. Martīna Heidegera filozofija atzīst esamības visaptverošo raksturu jeb totālumu un līdz ar to "tas pats" dominanci pār citādo, citu, esamības dominēšanu pār esošo, universālā – pār atsevišķo, brīvības – pār taisnīgumu, esošā – pār jābūtību. Totālas esamības refleksija it kā neatstāj vietu bezgalīgajam – transcendencei un ētiskam ideālam, kas izraisa Levina opozīciju. Esamības jēdziena bezpersoniskuma kritiku pavada Levina personāli intīmas komunikācijas ētika, ko lielā mērā ietekmējusi jūdaisma tradīcija. Atšķirībā no Heidegera, kuram attiecības ar citādo (*alterity*) ietilpinātas visaptverošā ontoloģijā un tādējādi piepilda totāli visu esamību, teorētiski it kā neatstājot vietu bezgalīgajam, Levina ētikā bezgalība pamatoti atzīta par nozīmīgu ētikas daļu. Heidegera esamība vienkārši neattiecas uz labo, tā ir pilnīga savā visaptverošas esamības totalitātē, kas neatbilst Levina ētiskā skāruma un pārveides mērķim.

Bezgalības ideja ir jēdziens, ar kura starpniecību Levina filozofijā izteikta ētiskā pieredze. Bezgalības ideja sniedzas pāri esamībai jeb totalitātei ("pāri") ir viens no Levina raksturīgiem izteiksmes līdzekļiem, kā izteikt esamības identitātes plūdenību.

Levina ētika pārsvarā ir veidojusies gadsimta otrajā pusē un beigās, un tā ir veids, kā noskaidrot filozofiskās domāšanas pavērsieni no fenomenoloģiskās intences un apziņas refleksijas uz mijdarbību (interakciju) un komunikāciju. Filozofa karjeru kā Huserla fenomenoloģijas piekritējs viņš sāk līdzīgi daudziem 30. gadu vidus domātājiem – Heidegeram Vācijā, Žanam Polam Sartram Francijā, Teodoram Celmam Latvijā. Taču pamazām notikusi attālināšanās, kas novedusi pie cita, atšķirīga – sava domu priekšmeta, kā arī tam atbilstošas filozofiskās terminoloģijas. To var uzskatīt gan par auglīgu Huserla ietekmi, gan par pieprasījumu pēc viņa ideju pārveidojuma un papildinājuma gadsimta otrajā pusē.

Papildinājums izvēršas kā tās Huserla ievirzes pārvarēšana, kas saistās ar otra izslēgšanu un koncentrēšanos uz transcendentālo Es

(Ego). Saskaņā ar Huserlu dabiskā dzīves pasaulē pastāv es pats un citi. Transcendentālā nozīmē Ego nav parastais Es, šis cilvēks, bet gan fenomenālās apziņas nesējs, subjekts, virziens. Ego esamība apziņā atklājas kā monāde, kas intencionāli vērsta uz citu. Citais kalpo par apziņas vērstības priekšmetu, par Ego spoguļi, par *alter ego*, kas galu galā pastāv un ir saprotams tikai kopsakarā ar Ego. No patstāvīgas eksistences tas pārvēršas par manas apziņas fenomenu, tiek tematizēts manā apziņā. Tematizācija nemazina monādismu, nedz arī liek rēķināties ar otru citādi kā vien tematizācijas kopsakarā. Ego transcendentālā pieredze ir un paliek manis paša pieredze, kurā cits ir iekļauts un pakļauts Ego apziņai. Manis paša Es ir neatsvešināts, turpretī citais var pārvērsties svešajā, kas ietekmē manu skatījumu kā svešais. No tā jāatbrīvojas kā no svešā, kas ienes savu, citu, nemanu jēgu. Transcendentālā redukcija pakļauj citu, otru transcendentālam Ego, atzīstot vienīgi manis paša apziņas vērstībā iekļauto par neatsvešinātu domas priekšmetu. Huserlu interesē identiskais apziņas plūsmas Ego. Arī vēlinajā dzīves pasaules jēdzienā attiecības ar citu nav īpaši izvērstas: citais un līdz ar to otrs pastāv kā patības modifikācija.

Levina papildinājums veikts galvenokārt ar cita un otra iesaisti komunikācijā, pārmantojot jūdaisma tradīciju un ar to mēģinot papildināt Rietumu racionālismu. Attiecību izpratne ir plaša: "Par ētiskām mēs saucam tādas attiecības starp terminiem, kuras nav atšķetināmas ne ar sapratnes sintēzi, ne ar subjekta-objekta attiecībām, tomēr tādas, kurās viens termins ir svarīgs vai apdomājams, vai jēgpilns otram, kur tie abi saistīti tādām saiknēm, ko izziņa vai zināšana nevar ne izsmelt, ne atšķetināt." (64, 116) Šajā un citos izteikumos atklājas zināms poststrukturālisma iespaids, taču to paplašina Levina vārdnīca, kura ietver tādus vārdus kā tuvība, tuvošanās, tuvākais, kontakts, Dievs, ētiskais notikums, tikšanās, pēdas, seja utt. Minētie un citi reliģiskajā pieredzē un ikdienā lietotie vārdi iegūst citas asociācijas, jo Levins nepārtraukti distancējas no to pierastās ikdieniskās nozīmes.

Ētika izaicinoši atzīta par pirmo filozofiju. Atbilde un pamatojums, kāpēc tas tā ir, sniegta gan darbā "Totālais un bezgalīgais" ("*Totalité et Infini*", 1961), gan "Citādi nekā esamība jeb viņpus būtības" (1974) un citos vēlinajos darbos. Par lieldarba "Totālais un bezgalīgais" īsu kopsavilkumu tiek uzskatīta eseja "Filozofija un bezgalības ideja" (1957). Savukārt 1965. gadā rakstītais darbs "Filozofija un noslēpums" iepazīstina ar "Citādi nekā esamība" idejām. Ētiskais netematizē

esošo. Ētiskais notikums ir pirms tā tematizācijas. Tas nepārvērš komunikācijas notikumu tikai un vienīgi par huserliāniskās apziņas priekšmetu. Ētiskais veido kontaktus un pārveido attiecības ar otru. **Tas neatveido, bet veido un pārveido.**

Atveidojums parasti saistās ar zināšanām, kas Rietumu racionālismā tradicionāli norāda uz reprezentāciju jeb objekta pārstāvību un neitrālu atveidojumu apziņā. Mērķis ir iegūt pēc iespējas būtiskākas un patiesākas zināšanas un panākt pēc iespējas precīzāku to izteikšanu valodā. Neitralitāte pārnesta arī uz racionālo ētiku, kur tā pavada likuma, normas, vērtības vispārnozīmības priekšstatus. Komunikācija ar otru savukārt vairāk saistās ar atzišanu vai neatzišanu, nevis ar zināšanām. Atzišana ir neatveidojama (nereprezentējama) attiecību apzīmējums un garīguma, nevis racionālu zināšanu izpausme.

Zināšanu un atzišanas kopsakars un atšķirības palīdz saprast, no vienas puses, saikni, no otras, – radikālu atšķirību starp Levina post-racionālo ētiku un Rietumu ētisko racionālismu. Levina ētika nozīmē opozīciju izziņas racionālismam, tā ataino meklējumus, kā pārveidot, nevis atveidot filozofiskai izziņai raksturīgās subjekta un objekta attiecības, lai tādējādi pārietu no sevī ieslēgtas subjektivitātes un no zināšanu pieredzes uz ētiskām attiecībām un komunikāciju. Zināšanas netiek noliegtas vispār, bet kā varas forma attiecībās ar citu. Ir kārtība, kas ir augstāka par zināšanām, un tā meklējama ētiskajā uzrunā.

Pavērsiens no izziņas, no racionāla subjekta un objekta attiecībām, no individuālas pašveidošanas uz kontaktu ar otru un jūtīgumu attiecībās ar otru pieprasa citu domāšanu un valodu. **Otra citādība tādējādi tiek pretstatīta ontoloģiskai izpratnei**, bezgalība pretstatīta totalitātei, klātbūtne aizstāta ar līdzību: citādība nav Ego nosacīta un saprasta vai atveidota un atveidojama. Ētika vērsta uz komunikācijas aicinājumu, ko izsaka runa un erotika, kā arī sensibilitāte jeb jūtīgums – trīs svarīgākās kontaktu sfēras. Subjektivitāte nav Ego, bet manis paša darbība, tā veidojas komunikācijas kontekstā, nevis tīras izziņas vai precīza atveidojuma formā.

Atšķirībā no Heidegera, kuram attiecības ar citu, citādību ietilpinātas esamības ontoloģijā, Levinam tās ir patstāvīga un centrālā ētikas sastāvdaļa. Atziņai un izziņai ir ētiska dimensija, nevis tikai esamības noskaidrošanas un atveidojuma funkcija. Ētika piedalās atveidojamās un noskaidrojamās jeb izzināmās esamības veidošanā. Tā pastāv pirms zināšanām.

Levina ētika domā citādi. Un izsaka domāto citādi. Tā tas ir, piemēram, ar subjektivitātes jēdzienu. Levina subjektivitāte rodama ārpus esamības, taču tā nav saprotama kā negativitāte jeb neesamība. Fenomenoloģijas ietvarā tā nozīmē "citādi nekā esamība" (tā sauc vienu no nozīmīgākajiem Levina darbiem). Tā pati intencionāli rada esamības. Tā ir ētiska, nevis būtību izteicoša vai izziņoša subjektivitāte (atcerēsimies izziņas un atzīšanas atšķirības), jo tieši ētikā intencionalitāte jeb vērstība izpaužas spilgtāk nekā citos filozofijas diskursos.

Tā tas ir ar otra un cita apzīmējumu (abi jēdzieni turpmāk lietoti kā sinonīmi atkarībā no konteksta), ko pazīst arī psihoanalīze. Tajā cits izsaka individuālo prasību apmierināšanas līdzekli un vienlaikus mīlestības objektu (būt vēlamai/vēlamam un būt mīlētai/mīlētam vienlaikus), kā tas ir Lakāna tekstā, kur cits skatīts kopā ar vajadzībām, ko tas var apmierināt, un vēlmēm, kuras izraisa par subjekta un objekta attiecībām grūti dēvējamās attiecības. Prasības pieprasa otru, citu kā vajadzību apmierinātāju. Tā ir otra privilēģija – būt par vēlmju izraisītāju Lakāna psihoanalīzē, kur noārdītas stingrās objekta-subjekta attiecības un uzsvērtā savstarpējība vēlmju laukā, kur vēlmi simbolizē falls. Levina ētikā cits, otrs gūst jaunu nozīmi, kurai nav iegūšanas, piederēšanas un vajadzību apmierināšanas funkcijas un arī ne mīlestības priekšmeta lomas.

Levins lieto divus apzīmējumus: *l'Autrui* un *l'Autre*. Pirmais ietver tuvāko – pārsvarā atraitni, bāreni, svešinieku – konkrētu otru, kas man līdzās, bet kas nav ietilpināms mana Es totalitātē pēc līdzības ar jau minēto fenomenoloģisko uztveri, kur viss skatīts kā Ego transcendences fenomēns. Cits savukārt apzīmē bezpersonisku citādību. Fenomenoloģija vienmēr izjutusi Otra/Cita skaidrojuma grūtības: ja Citais ir tikai manas apziņas fenomēns, ar to nepastāv un nevar pastāvēt komunikatīvas attiecības. Taču ētiskā esamībā Otrs apzīmē viņpus manis esošo, radikāli citādo bezgalību, ko var apzīmēt ar latviskojumu Citais, citālais, kas nozīmē viņpus manas apziņas pastāvošu esamību, ar kuru pastāv saikne, mijdarbība, komunikācija.

Ētiskais ir nevis intencionāla lietas pārradīšana apziņā, kā tas ir Huserlam, bet uzruna un imperatīvs, kas tuvina Otram, tam, kas citāds, no Es radikāli atšķirīgs. Kā imperatīvs tas pretstatīts tam vērojumam un domājumam, kas raksturīgs izziņai. Ētiskās uzrunas izteikšanai lietots bezgalīgā idejas jēdziens, tā paužot opozīciju Heidegera esamības visaptvērumam – totalitātei un totalizācijai, kas veidojas racionālā vispārinājumā un izslēdz esamībā neietveramu idejas bezgalību, kurai piemīt platoniskas idejas pārveides spēks. Līdz ar

ētiku, kurai lemta prioritāte salīdzinājumā ar patiesības izziņu, iesākas pavērsiens uz komunikāciju, Citu, Otru – ar citādo. Cita klātbūtne izpaužas racionāli netveramajā sastapšanās mirklī ar citādo.

Pavērsienā uz Citu nenoliedzama loma pieder Martinam Būberam (*Buber*, 1875–1965), kuram gan pats Levins daudzkārt nepiekrīt, taču kura Tu klātbūtne jūtama Levina domāšanā, lai rastu izeju no fenomenoloģiskā strupceļa, kad, pārvērsts par apziņas priekšmetu, Cits zaudē savu citādību. Līdzīgi Martinam Būberam, Levins uzsver intersubjektivitāti, socialitāti un arī ētiku, kas ir tām tuvas ievirzes jēdziens. Reliģiskā pieredze Būberam gūta no hasidisma, 18. gadsimta reliģiskās kustības, kura pretstatā aristokrātiskam rabinismam atzīst jūtas un pārdzīvojumu (neaizmirsīsim arī 18. gadsimta Eiropas, īpaši – angļu un franču sentimentālismu). Martina Būbera darbā “Es un Tu” (1923) Es un Tu attiecības norāda uz sastapšanās notikumu un īpašu saikni, kura nav ķermeniski un substanciāli izsakāma. Levins pats uzsver arī ebreju reliģijas un Toras ietekmi uz viņa uzskatiem, tādējādi ierobežojot grieķu filozofijas epistemoloģisko tematiku, kas vērojama biežajās atsaucēs, piemēram, uz Platonu (kaut gan svarīga, protams, Platona interpretācija).

Līdzīgi Būberam, Levins atzīst attiecību transcendentu raksturu. Attiecības nav objektīvas vai subjektīvas. Levins īpaši uzsver, ka Būbers ir novērsis attiecību formālismu starp Es un Tu. Attiecības ar Citu ir mēģinājums lauzt imanences sfēru, pievēršoties ētiskajai transcendencei. Līdz ar to nevis tīrais Ego un nevis objekts ir Levina uzmanības lokā, bet attiecības ar otru, kurā otrs netiek asimilēts, bet saglabā savu atšķirīgo esamību, lai sastapšanās ar to noritētu tiešā, tekstu un normu nepastarpinātā tuvībā.

Ego identitāti veido pieredze, kas gūta attiecībās ar Citu. Ego ir citas, par zināšanām ne mazāk svarīgas kvalitātes, kuras Levins izsaka ētiskās pieredzes jēdzienā. Es (Ego) vietā Levins mēdz lietot *me* (akuzatīva formu), lai atklātu sevi Otrā, Citā, citādā kopsakarā un norobežotos no apziņas intencionālās koncentrētības uz Ego ar tā transcendences spēju.

Nav grūti saprast, kas veido dievišķo šajā izejā un atvērtībā transcendencei. Tas ir Otrs, ar ko aizstāts Būbera personālais Tu. Pirms runāt par Dievu, ir pārdzīvojama un pieredzē gūstama tuvība ar Otru. Šīs attiecības, līdzīgi kā Būberam, ir tiešas un nepastarpināmas. Būbers, kā norāda Levins, atradis Es un Tu attiecību ideju Feierbaha uzskatos, un zināmu turpinājumu jūtam Levina uzskatos.

Levins saredz līdzību starp Būbera tikšanos ar Otru un Heidegera rūpēm (*Fürsorge*), kas raksturo heidegerisko izpratni par tuvināšanos otram, taču Levins to atzīst par formālu. Viņš nepieņem Būbera Es–Tu attiecību simetriju un Es–Tu vienlīdzību. Ētiskas attiecības nav iespējamās, kamēr nepastāv disimetrija, kamēr Otra esamība nepastāv transcendentī, t.i., pacelta augstāk par mani pašu. Izmantota arī Morisa Merlo-Pontī (*Merleau-Ponty*, 1908–1961) fenomenoloģija, kurā ir runa par iemiesotām būtībām, kuru nozīmes atklājas, kad tās tiek diskursā atšķetinātas no empīriskā konteksta. Pirms konceptuāla diskursa pastāv sākotnēja ķermeniska pieredze, kas izriet no ķermeņa jutības, kura ir Otra spogulis vai atbalss. Jūtība pieļauj nenoslēgtību, kas savieno patību ar Otru, veidojot komunikāciju ar to.

Aizstāšana jeb substitūcija. Līdz ar ētikas atzīšanu par pirmo filozofiju Levins iedrošinās pārtraukt Rietumu filozofijas un Dekarta *ego cogito* (es domāju) tradīciju ne tikai attiecībā uz zināšanām un domāšanu, bet arī uz atomāri individuālistisko Ego un tā centrējumu uz pašpilnveidi. Nevis tīrais Ego, nevis subjekts un nevis cilvēka esamība ir ētikas uzmanības lokā, bet attiecības ar Otru, kurā Otrs netiek asimilēts, bet saglabā savu radikālo citādību, vienskaitlību (singularitāti), neatkārtojamību un nereducējamību. Nevis es kā Ego, bet kā mana klātbūtne (*me voici*), kā atbildība un tuvums ir Levina domas priekšmets. Ētika nenozīmē indivīda dvēseles dzīvi, jūtas, pārdzīvojumus un to pilnveidi, ar nolūku gūt baudu un laimi sev. Tradīcijas pārrāvums saistās ar subjektu kā otra ķilnieku, kā brīvprātīgu sevis likšanu cita vietā.

Ir trīs lauki, kuros izpaužas Otra citādība. Tie ir runas, erotikas un jūtīguma lauki. Runa, erotika un jūtība ir sfēras, kur vientuļš transcendentālais Ego nedarbojas un nākas atzīt Cita klātbūtni. Šajos novados attiecības ar citādo nav analizējamas kā intencionālas vai eksistenciālas. Runa, erotika un jūtīgums ir attiecību novads, citādā atzīšana un atbildība par otru. Runai ir ne tikai norādījuma (indikatīvā), bet arī pavēles un uzrunas funkcija. Tā spēj atbildēt citādībai, otram. Runa ir otra radikālās citādības atzīšana.

Erotikas izpratnē savukārt Levins salīdzināms ar Merlo-Pontī. Cita atklājas sajūtās, pieskārienā, jūtīgumā. Jūtīgums nav datu uztvērums, bet vārīgums, ievainojamība (64, XVII).

Uzmanība pievērsta subjektivitātes aktivitātei, jūtībai, ekspresivitātei, iekšējībai, kurai ir tik liela nozīme sastapšanās notikumā ar otru. Īpaši tas attiecināms uz vēlinajiem darbiem.

Levina ētika ietver protestu pret neitrālu izziņas darbu, kas atzīts par anonīmu un ētiski vienaldzīgu un kam svešs vainas jēdziens. Patiesība viņam nešķiet pievilcīgākais domu priekšmets, pat ieskaitot ētisku attieksmi pret to, kā tas ir Huserla atbildībā par patiesību. Ētika pretstatīta visaptvērūmam, uz ko pretendē klasiskā metafizika. 20. gadsimtā atsākt poētisku bezgalības un jūtības filozofiju, kad galvenokārt tiek analizētas valodas un diskursa lietas, it kā nav tagadnīga izvēle, bet Levins iedrošinās dekonstruēt ne tikai klasisko ētisko racionālismu, bet arī tagadnes ētiku, radot jaunu pavērsienu tajā.

Bezgalīgais. Ētikas pretstatījumu visaptverošā izziņai un ontoloģijai pamato bezgalības ideja. No Kanta transcendentālās dialektikas pārņemtajā bezgalības idejā nošķirta un pasvītota tās nesaplūdināšana ar jēdzienu (lai atceramies, kā Delēzs kopā ar Gvatāri definē filozofiju kā jēdzienu radīšanu). Bez bezgalības nav iespējama ētika – šis atzinums vēl un vēlreiz atkārtojas Levina darbos. Bezgalīgais ir pretstatīts totalitātei jeb visaptverošai esamības domāšanai, norādot iespēju, kā izlauzties no zināšanu pieredzes uz citādu, radikāli citu – otra pieredzi, kā domāt citādo citu. Bezgalīgais izsaka transcendenci, un tās attēlojumam Levins lieto pārplūšanas jeb pārplūsmes jēdzienu (līdzīgs jēdziens ir arī Sartram): citais plūst pāri identajam – tam pašam, ideja plūst pāri esamībai.

Bezgalīgais ir ideja. Turklāt savdabīga ideja. Huserla valodā izteikta, tā skan: “Tās ideātums sniedzas pāri tās idejai”. (64, 54) Zināmā mērā tā ir Kanta ideja par sapratnes un prāta nošķirumu viņa transcendentālajā dialektikā. Atstatums starp Dekarta izzināto lietu pasauli un tās izzinātāju – subjektu nav tik liels un dziļš, lai dvēsele pati ar to netiktu galā. Bezgalība turpretī sniedzas pāri dvēselei un domāšanai. Savukārt bezgalība sniedzas pāri pašai bezgalības idejai: “Bezgalīgais ir radikāli, absolūti Cits.” (64, 54)

Bezgalības ideja ir mūsos kā eksterioritāte, ārējais, kas nav aplūsināms un integrējams tanī pašā. Tā paceļ mūs pāri mums pašiem līdzīgi Kanta pienākumam un morālajam likumam. Levins neuzticas Sartra un citu moderno filozofu domai par to, ka cilvēks ir projekts, kas var pats sev brīvi sniegties pāri un radīt pats sevi. Otrs darbīgi ierobežo un atbildīgi saista. Otrs uzlūkojams par bezgalību.

Šādi saprasta bezgalības ideja var radīt priekšstatu par misticismu, ko apzinās pats Levins, tāpēc pastāvīgi uzsver bezgalības idejas saikni ar sociālām attiecībām: “Bezgalības ideja ir sociālas attiecības.” (64, 54) Bezgalības ideja ietver Citu, kura saknes meklējamas Platona “Sofistā” un citos dialogos, kur izmantots nošķirums starp

Cits un tas pats. Cits ietver bezgalības ideju kā ideālu, kas tuvāka Dievam, nevis Es (64, 56).

Bezgalības ideja pilda ne tikai transcendences un ideāla lomu, bet arī palīdz izvairīties no subjektīvisma, no iekšējām dvēseles spēlēm, no sentimenta.

“Ētika ir valoda, t. i., **atbildība.**” (64, 43) Tā saistīta ar atbildību un cieņu pret otru *vaigu vaigā* situācijā, kad cieņa nenozīmē otra pakļaušanu, bet pavēli nepazemot. Pavēles atzīšana nozīmē teikt “mēs” jeb atzīt līdzdalību; “mēs” nenozīmē es daudzskaitli, bet ietver citādo tā ārējībā un bezgalībā, kas nav pielīdzināma man, bet “kam es tuvojos kā sejai” (65, 82). Cieņa, nevis taisnīgums atzīts par vērtību Levina ētikā, jo cieņa nenozīmē attiecības starp vienlīdzīgiem, turpretī taisnīgums paredz sākotnējo vienlīdzību (64, 44). Taisnīgums attiecas uz visaptverošu esamību, nevis vaigu vaigā attiecībām, kurām piemīt Cita un citādā klātbūtnes tiešums. Levins atsaucas uz Sent-Ekziperī “Nakts lidojumu” un mākslu, kurā atklājas maģiskais iesaistījums un prieka pilnā līdzdalība. Īsā rakstā tūlīt pēc Otrā pasaules kara atklāts savdabīgais, nereducējamais mākslas tēls, kas ir īstenības ēna un ko kritika svītro, pārvērzdama par zināšanām un saprotamo.

Tieša saskāriena apzīmējumam attiecībās ar Citu izmantots jau minētais un Levina ētikai raksturīgais **sejas**, vaiga (*visage*) jēdziens – teorētiska metafora, lai izteiktu atkailinājumu, kas savā neaizsargātībā provocē ievainošanai, bet kas vienlaikus uzrunā un veido attiecības ar to. Šāds apzīmējums it kā liecina par ķermeniskumu. Taču ir tieši otrādi: Levins ar to grib pārvarēt ķermeniskumu. Seja nav tikai ķermeniskums, bet starpnieks – tas, kas rada iespēju atklāties otram: “Tieši pašidentiskas esamības klātbūtni manā priekšā mēs apzīmējam ar sejas (vaiga) klātbūtni. Seja ir esamības patiesā identitāte. Tādā veidā tā izpauž sevi ārpus sevis un nevis uz jēdzienu pamata. Jūtīgā ādas gabala klātbūtne ar pieri, degunu, acīm un muti nav zīme, kas dara iespējamu nonākšanu pie apzīmējamā; tā nav arī maska, kura slēpj apzīmēto. Tās sensiblā klātbūtne desensibilizē, lai ļautu kādam, kas attiecas tikai uz sevi, uz identisko, tieši izlauzties tam cauri.” (64, 42) Tādējādi seja jeb otra vaigs ir veids, kā pārvarēt tradicionālo domājošo Es un tā identitātes ētiku.

Seja pētāma citādi nekā esamība. Nav svarīga patiesības kā precīzas un pārbaudāmas atbilstības ieguve, bet ētiska attieksme un tās veidošana, kas ietverta atbildības jēdzienā: “.. no tā mirkļa, kad otrs mani uzlūko, es par viņu esmu atbildīgs, pat neuzņemoties atbildību attiecībā uz viņu; viņa atbildība man uzliek pienākumus. Tā ir

atbildība, kas sniedzas augstāk par to, ko mēs paši darām... Tas nozīmē, ka es esmu atbildīgs pat par viņa atbildību.” (65, 82) Tuvināšanās otram un sastapšanās notikums tādējādi lielā mērā un galvenokārt ir atkarīgs no rigorozi izteiktā atbildības principa. Nav jēgas sejas izzināmībai, bet atbildīgu kontaktu ētiskumam, kurā sejas valoda – tās lūgumi, pavēles tiek atbildīgi uzklausītas un uztvertas, lai veidotos cilvēciska tuvība.

Seja nav izziņas priekšmets, bet nozīmē atzīšanu un uzticību, tātad ētisku, nevis kognitīvu attieksmi. Vaigu vaigā apliecina mani. Situācija, ko Levins dēvē par “vaigu vaigā”, izslēdz noliegumu vai negācijas negāciju. Runa tad veido attiecības bez nolieguma, starp brīvībām, kas neierobežo, nepakļauj, bet apliecina un atzīst citādo, nepielīdzinot to man pašam.

Sejas jeb vaigu vaigā ētika nepastāv pati par sevi, bet ievainojamības un vardarbības kontekstā. Tā izslēdz cita nogalināšanu tiešā un pārnēstā, metaforiskā nozīmē. Vardarbība nozīmē individualitātes noliegumu; seja saistīta ar individuālu izteiksmi. Tā kontrastē ar fenomenu, kurā tā tematizēta. Seja ir sensibla realitāte, kura svītrotā varas vispārējumā. Vardarbība izslēdz attiecības, pakļaujot un iznīcinot cita individuālo juteklisko īstenību. Seja ir dāvinājums – savstarpēja esamības pasniegšana jeb dāvinājums viens otram. Tā saistīta ar izteiksmi (ekspresiju). Ekspresija atšķiras no zīmēm un simboliem. Tā izpaužas tiešās starpcilvēciskās attiecības, kurās turklāt pastāv asimetriskums – mana atbildība par otru neietver prasību par otra atbildību par mani: “Man, šim Es, vienmēr ir vairāk atbildības nekā visiem pārējiem... es esmu atbildīgs par otra atbildību.” (65, 84) Atbildībā, gandrīz tāpat kā nāvē, cilvēks nav aizstājams – te eksistenciālisma ietekme vai līdzība ar Sartra izvēli, kuru manā vietā neviens cits nevar paveikt un atbildēt par izvēli. Tikai Levina ētikā izvēle ietver sevī citu un attiecas uz otru, nevis tikai uz mani pašu un individuālu izvēli.

Sejas absolūtais kailums Levina darbos pasvītrots vairākkārt. Savā absolūtajā atkailinātībā, neaizsegtībā un nepasargātībā tā ir ievainojama. Seja koncentrē sevī bezgalīgas ciešanas un kalpo par cita teorētisku metaforu. Tā izslēdz bezpersoniskumu, kas provocē vardarbību, kā to pauž kara notikums. Nav trešās personas. Ir tikai divas, un tās ir savstarpēji intīmi tieši saistītas, jūtīgi, nevis racionāli bezpersoniski un vienaldzīgi. Seja uzrunā mani. Vienlaikus tā raksturo otra svešumu, savādību un atšķirību, kas nav pielīdzināma man. Seja neizsaka sevi, bet gan veido jēgu visam, kas viņpus manis.

Levina seja visbiežāk pauž tikai vienu izteiksmi un nepazīst pārāk lielu daudzveidību. Viņa seja pieder bārenim, atraitnei, vajātam svešiniekam, ceļiniekam, kurš lūdz patvērumu, atstumtajam. Tā lielākoties pauž postu un sāpes, un šāda izteiksme ir grūti pieņemama latviešu tradicionālajai otra uztverei, kur otrs nozīmē arī sastapšanās prieku, atbalstu un tiek gaidīts ne tikai kā sāpju, bet arī kā izdzīvošanas nosacījums, atbalsts un atbalss. Var saprast Levina postaušvices noskaņojumu un jūdaisma tradīciju, taču sejas pazemojuma vienpusība un ievainojamība ir viena no otra izpratnes un ētikas sašaurinājuma liecībām.

Valoda. Seja, kurā atklājas otrs, nav lingvistisks jēdziens, bet ietver sociāli atbildīgu pieredzi (arī pieredzes konceptā Levins izvairās no zināšanu analogijas), kas ir pirms lingvistiskās apzīmēšanas un pirms darbības. Taču bez valodas starpniecības šo pieredzi iegūt nav iespējams. Valoda gūst īpašu nozīmi Levina ētikā tāpēc, ka tā ir starpnieks, lai izteiktu Es un otra, cita attiecības. Taču tā ir īpaša – ētiska valoda, nevis neitrālu zīmju kopums, lai apzīmētu apzīmējamo, kā tas ir strukturālajā lingvistikā, vai lai aprakstītu fenomenus, kā tas ir fenomenoloģijā. Ētiska valoda atstāj pēdas un veido attiecības, ļauj kontaktēties, nevis tikai tematizē. Levins norobežo ētisku valodu arī no informētības. Valoda piedalās “tuvības notikumā”, kur tai ir jāpilda pieredzes un komunikācijas īstenotāja loma.

Runāt nozīmē pārtraukt manu izolēta, tīra subjekta eksistenci. Pārtraukšana nenozīmē sevis teatrālu pasniegšanu vai intencionālu atvērtību, bet gan savstarpējību, kas tuvina un ietver atbildību par otru, tuvinoties otram. Valoda ir jutklisks vai verbāls kontakta līdzeklis, kas atstāj pēdas. Valoda ir saprotama ne tikai kā artikulēta racionāla saruna, bet arī kā klusa otra izjūta bez vārdiem.

Izvairīšanās no universālām vērtībām, kurām, līdzīgi neokantisimam, raksturīga objektivitāte, ir viena no postracionālisma ētikas pazīmēm. Levins pārvar universālismu ar Merlo-Pontī fenomenoloģijas starpniecību, kurā lietots elementa jēdziens, lai ar to izteiktu attiecības starp ideju (ētisko ideālu) un telplaicisku individu (empīriju). Šo starpnieku Merlo-Pontī fenomenoloģijā izsaka iemiesota vispārējuma jēdziens.

Savukārt pirmsdiskursīvā pieredze liecina par izvairīšanos no diskursivitātes un par tieksmi pāriet uz pieredzei tuvinātāku ētiku, lai tādējādi vājinātu bezdibeni, kas nošķir ideāli konstruētu jābūtību no iespējamās īstenības. Lai ētika nepastāvētu tikai universālu formulu un konstrukciju veidā, bet nodrošinātu tuvinājumu attiecībās

ar otru, Levins, līdzīgi Žoržam Bataijam, uzsver vēlmju un vardarbības saikni, kā arī to pastāvīgas pārmērības. Pēdējās noved pie "ir" (*il y a*) – stāvokļa, kuru raksturo anonimitāte, bezpersoniskums, nenosacītība. Taču vienlaikus vēlmes rada nebeidzamu tieksmi pēc Cita.

Ne velti notiek pievēršanās **dievišķajam**, kurš skaidrojams kā uzruna un imperatīvs un kura sapratnei lietots Dieva un dievišķā jēdziens. Dievišķais ir neredzamā transcendences pieredze, kura atstāj pēdas – veidu, kā secināt to, ka tikšanās ir notikusi. Pēdas apliecina Dieva ideju, kura nav domājama pati par sevi, bet gan intersubjektivitātes kontekstā, un kura ļauj pārnest dievišķā pieredzi uz citādo – Otru. Attiecības ar Dievu, tāpat kā cilvēka un Otra attiecības, veidojas sarunā jeb sastapšanās notikumā. Saruna jeb sastapšanās nav tematizējama, tā nav izsakāma spriedumos un pamatojumos. Esamība iegūst nozīmi tikšanās mirklī.

Levins uzsver svētā un dievišķā nošķirumu: reliģiskā pieredzē personālais vienots ar dievišķo, nevis svētumu. Katolicismu atšķirībā no jūdaisma viņš atzīst par svēto pielūgsmi, nevis saikni ar Dievu, tā norādot uz Rietumu kultūrā vēl neasimilēta jūdaisma atgriešanos, kas svēto aizstāj ar dievišķo. Levina reliģiskā pieredze, bez kuras nav domājama viņa ētika, personālo pieredzi vieno ar dievišķo, nevis svētumu.

Levina ētika ir pirms reliģijas. Nevis Dieva vaigu iepazīstot, cilvēks iegūst spēju mīlēt tuvāko, bet, tuvākā vaigu atzīstot un atturoties no ievainošanas, viņš iegūst spēju redzēt Dieva vaigu. Tuvākais atrodas starp Dievu un mani.

Patības identitāte, šis 20. gadsimta intelektuālisma apšaubītais jēdziens, nav gūstama citādi kā esamībā, kas sniedz sev pāri un ir atvērta Citam, Otram. Tādējādi arī Huserla Ego unikalitāte pati par sevi vai Heidegera klātesamība (*Dasein*) Levinam ir maznozīmīga, jo galvenais ir būt, pastāvēt Cita, Otra kopsakarā. Tieši šajā *būt otram*, lai kā arī Levins izvairītos no *būt*, ontoloģija nav pārvarama pilnīgi, un sastapšanās notikums vai norise nav pietiekama, lai izteiktu intersubjektivitāti un ētiskumu.

Darbā "Īstenība un tās ēna" ("*La réalité et son ombre*", 1948) Levins izsaka uzskatus par mākslu. Viņš akcentē mākslu kā tēlu, bet nevis kā pasaules atveidojumu (*représentation*), jo atveidojums izsaka tikai to tēla funkciju, ko nosaka ārpus tā pastāvošais (64, 5). Tēls ir iztēles veidojums, ne tikai atveidojums. Māksla ir cita, iztēlota realitāte, nevis Huserla intences sfēra, jo māksla "ir tas, kas atklāj sevi savā patiesībā un tajā pašā laikā līdzinās sev, ir sevis paša tēls." (64, 6)

Glezna nav tikai atspoguļojums (*representation*), bet arī “skatījuma objekts” (64, 7). Arī mākslā, tāpat kā ētikā, pastāv sensiblais, ne tikai racionāli tveramais.

Sensiblais, kas ir mākslas tēlā, kā to atsedz 1948. gada darbs par mākslu un tās ēnu, ir “esamība tiktāl, cik tā līdzinās sev, ciktāl.. tā met ēnu, izstaro to apslēpto un grūti notveramo būtību, šo fantomu, kas nav identificējams ar to būtību, kas atklājas patiesībā” (64, 8). Mākslai pašai piemīt iespēja radīt ēnu, šo apslēpto būtību, kas to pielīdzina patstāvīgai esamībai. Tā Levins piedalās mākslas kā atveidojuma (reprezentācijas) noārdīšanā, iekļaujoties 20. gadsimta beigu dekonstruktīvās ētikas un estētikas atzarā.

Līdzīgi mākslai, arī ētiskais netematizē un nepārvērš izturēšanos un rīcību par vienkāršu domas priekšmetu. Ētiskais nerodas no abstraktām normām un no rezultāta jeb seku paredzējuma, bet no dzīvas sastapšanās un saskares ar citu, ar citādību, ar otra vaigu (seju).

Ētiskais ir attiecības, sastapšanās notikums un pieredze, kurai nepiemīt atveidojamība un kura tādējādi nav tematizējama līdzīgi zināšanām Eiropas filozofijā. Otrs savā citādībā atklājas citādi nekā objekti, nekā to izziņa un nekā es, un šī savādība ir Levina postracionālais uzrunas virziens.

Kaut gan Levina ētika uzstājas pret totalitāti, tā reizēm izrādās pārāk universāla un ne vienmēr spēj atbildēt uz īstenības un politiskās realitātes uzdotajiem jautājumiem. Viens no tiem saistās ar praktiski politisko Citu, kas izpaužas, piemēram, Izraēlas un Palestīnas konfliktsituācijā. Tur Levins spiests atzīt, ka reizēm Otrs var būt arī pats sev, un tad valstij ir jābūt stiprai, lai aizstāvētos. Mana atbildība tad pavēršas pret paša tautu, un vajadzīga armija, lai aizstāvētos pret ienaidnieku.

5.2. E. VIŠOGRODA UN SVĒTO DZĪVESSTĀSTI

Vienu no teorētiski dziļākajām Otra un attiecību ar to izpratnēm rodam Edītes Višogrodas darbā “Svētie un postmodernisms”, kurš veidots kā svēto dzīvesstāstu pētījums. Tajā vēlreiz uzdots jautājums, kas ir tik ierasts ētikas vēsturē, proti – kas ir uzskatāms par izejpunktu morālas dzīves pastāvēšanai? Ne Ego transcendence, ne savtīgums, ne pašsaglabāšanās par tādu nav atzīstama.

Višogroda analizē **altruismu**. Viņas pētījums balstās uz konkrētu ētisku darbību – svēto altruismu, kas nepieļauj vispārinājumus un attiecinājumu uz visiem, jo svētie uzskatāmi par izņēmumu. Tas šo

autori tuvina postmodernās, kā arī feminīnās ētikas pieredzei, ļaujot piepildīt diferences un perifērā vērtības ideju postmetafizikas ētikā.

Svēto pieredzē svītrots mistiskais saturs, un dzīvesstāsti analizēti kā savdabīgs teksts, kurš ietver noteiktas morāles struktūras. Lai tās atklātu, Višogroda meklē un izmanto vairākas fenomenoloģiskas un lingvistiskas stratēģijas. Viņas darbos lasāms morālo uzskatu vēsturiskā *a priori* ierāmējuma skaidrojums, gramatisko izteiksmju, īpaši to, kas izsaka gribu, analīze, salīdzinājums ar mākslas veidu, kas prasa iepazīšanu un apguvi (104, 48).

Ir vairākas pazīmes, kas hrestomātiski liecina par minētā darba konstruēšanu atbilstoši postmodernai domāšanai. Pašas Višogrodas nosauktās postmodernisma pazīmes attiecināmas arī uz viņas pētījumu. Viena no tām ir saistīta ar pievēršanos pagātnes tekstiem, proti, svēto dzīvesstāstiem jeb hagiogrāfijai, ar kuras starpniecību tiek atklāta vēl viena perifēra "balss", kurā atšķirībā no citiem, pārsvarā pragmatizējošiem tekstiem (pie pēdējiem pieskaitāmi gan R. Rortija teksti, gan zināmā mērā M. Fuko rūpes par sevi), uzsvēta altruisma un augstu iespēju morāle, kura ne vien nav raksturīga postmodernajai vēlmju brīvībai, bet arī radikāli atšķiras no tās. Arī Ničes "Morāles genealogijā" un citos darbos, kā jau norādīts, altruisms un tuvākā mīlestība vispār pakļauta aizdomām un atzīta par apšaubāmu vērtību: "Pie tuvākā bēgdami, jūs bēgat paši no sevis un gribat darināt no tā sev tikumu: bet es redzu cauri jūsu "nesavtībai"." (78, 60) Tādējādi svēto altruisms tikai ārēji un formāli pielīdzināms 70.–80. gadu postmodernajai domāšanai.

Polemikā ar Niči, kā arī ar Roulzu (*Rawls*) un Gevēzu (*Gewirth*) svēto dzīvesstāstos meklēta iespēja pamatot altruisma nozīmi binārās opozīcijas Es–Cits pretstatījuma vājināšanas nolūkā. Līdz zināmai pakāpei Višogrodai ir pieņemams Heidegera nepretstatījums, kas gan neved pie mēs, bet toties ietilpina patību otrā, savukārt otru – patībā. Otrs, Cits tad nepārvēršas ne par radikāli atšķirīgu vienību, ne arī par nošķirtu monādi.

Altruisma analīze liecina par mēģinājumu pārvarēt teorētiskās ētikas formālismu un tās distancētību no esamības, ko veido morālā darbība un attiecības ar Otru. Tā balstās uz paraugdzīvju praksi, kas veido komunikāciju ar adresātu caur dzīvesstāstu (naratīvu), nevis teoriju vai normativitāti, un kas patiešām īstenojusies atsevišķu ticīgo darbībā. Hagiogrāfija norāda, kā ideālais un par vēlamu atzītais pārvēršas par jaunu, kā teiktu Levins, veidotu esamību, kurā altruisms

jeb pašreizējā atteikšanās par labu otram ir nevis tikai jābūtība un iespējamība, bet reāli iespējama īstenība.

Jāuzsver Višogroda pašnošķiršanās no Aristoteļa iespējamības skaidrojuma un cenšanās pārvarēt distanci starp iespējamību un īstenību, atzīstot morālas darbības lauku par radāmu, nevis radītu. Iespējamība ir viens no radīšanas nosacījumiem. Ar iespējamību kā pastāvīgu potencialitāti Višogroda uzsver ētiskā "objekta" atšķirības, saistot tās ar pastāvīgām pārmaiņām: "Sfēra starp ir un jābūt nevar tikt atveidota kognitīvā diskursā, jo tā nav vis domājama kā aktuālais, bet gan kā tas, kas drīkst vai nedrīkst ienākt esamībā, tas, ko Aristotelis sauc par iespējamību." (104, 53) Atšķirībā no Aristoteļa augstākā labuma – laimes – vairāk uzsvērta "pilnīgi atvērta iespējamība" (104, 54) jeb, lietojot Kirkegora jēdzienu, tapšana.

Postmodernais izpaužas svēto dzīves morālās dimensijas atzinumā, kas ir neparasti un ko arī var atzīt par perifēru parādību. Morālais tiek identificēts ar svēto dzīves ekscentrismu, akcentējot atsacīšanos kā socialitātes izpausmi. Tā ir masu kultūra, nodrošinātā Eiropas vidusšķiras cilvēka eksistence, kuras kontekstā svēto dzīves atzīstamas par perifēru un līdz ar to arī postmodernu parādību. Kopā ar svēto personu tēliem un to īpatnībām veidojas jauna ētikas izpratne, ko Višogroda skaidro kā sfēru, kura izsaka darbības pāreju no patības uz citu, otru. Tādējādi ētika, kā tas postmetafizikai parasts, atvirzās no normas jeb *nomos*, tā ir nenomoloģiski veidota. Svēto personas norāda uz pragmatisku, piezemētu morālo struktūru pieticības pārvarējumu. Vienlaikus ar šo nepieticību pastāv mēģinājums rast sasaisti starp morāliem uzskatiem un to īstenību – īstenojumu darbībā, kas parasti skatīta kā plaša arī īstenojumu darbībā postmodernajos tekstos.

Svēto pētījumā ir nošķirta parasta, apdomīga, ikdienišķi pareiza morāla rīcība, ko parasti apzīmē ar *prudentia* (Aristotelis), un svēto dzīvesstāstu morālā dimensija, kura atšķirībā no pirmās nav uztverama caur lingvistisko izteikumu analīzi, bet saistāma ar fenomenoloģisku pieeju. Višogroda pamatoti nošķir divus fenomenoloģiskās pieejas variantus morāles vispārīgo jautājumu (*generalities*, 49) izpratnē, norādot, pirmkārt, uz Maksu Šēleru un Nikolaju Hartmanu, kuri atzīst morālo vērtību iemiesojumu un pieejamību intuitīvam uztvērumam, un, otrkārt, uz Martinu Būberu, Gabrieli Marselu un Emanuelu Levinu, kuri pievēršas nevis vērtībām un to neatkarīgai eksistencei, bet meklē morāles empīrisku iemiesojumu attiecībās ar citiem. Pēdējās saistās ar primāru pirmsvalodas morālu pieredzi. Svēto dzīvesstāstu ētika vairāk atbilst otrajam fenomenoloģijas variantam.

Altruisms sastopams ne tikai svēto dzīvesstāstos, bet arī literāros darbos, un Višogroda analizē Henrija Džeimsa (*James*) romānu "Dūjas spārni", kurā dūjas spārnu metafora apzīmē nesavtīgas pašatteikšanās un altruisma morālo noslēpumu un tā racionālu netveramību. Tas meklējams ne tik daudz tiešā efektā, ko uzsver utilitārisma ētika, un arī ne pragmatiskajā formulā "pēc iespējas lielāks labums pēc iespējas lielākam cilvēku skaitam", bet tajā ietekmē, ko šāda rīcība atstāj citu dzīvē kā neredzamas pēdas. (No šāda viedokļa interesanti analizējami Raiņa dramaturģijas tēli: Jāzeps lugā "Jāzeps un viņa brāļi", Baiba lugā "Pūt, vējiņi!" u. c., kuros saskatāmi svēto dzīves elementi, no kuriem galvenā ir atteikšanās spēja un pašpārveide, kas maina citu uzskatus un rīcību, kā tas ir lugā "Pūt, vējiņi!", kur Baibas atteikšanās cēlums nevar neietekmēt daudzas citas dzīves.)

Višogrodas demistificētie svēto dzīvesstāsti nevienkāršo svētuma sapratni. Svēto dzīves nenoteiktībā, kas raksturo tās labirinta situāciju, izpaužas hrestomātisks postmodernais domāšanas veids. Tas sarežģī arī svēto altruismu, bet padara iespējamu komunikāciju ar otrējību un citādību. Taču vienlaikus svēto dzīves atklāj arī pārmērības.

Cits, Otrs tiek pamatoti atzīts par vienu no ētiskās identitātes kritērijiem, kas pastāv individuālās un kolektīvās formās un izsaka morālās regulācijas specifiku. Svēto dzīvesstāsti tiek pētīti kā viens no spilgtākajiem piemēriem, lai parādītu Otra primaritātes atzīšanu un savtīguma pārvarējumu Otrā. Svēto dzīvesstāsti atzīti par tekstiem, kuri daudz vairāk par morāles normatīvajām teorijām var ietekmēt un ir ietekmējuši praktiskās attiecības, tā veidojot naratīvās ētikas atzaru – veidu, kā dekonstruēt obligātuma, likuma, normas ētiku, vienlaikus saglabājot ētiskumu.

5.3. FEMINISTISKĀ ĒTIKA

20. gadsimta ētikas aina nav iedomājama bez feministiskā izaicinājuma un līdzdalības teorētiskajā refleksijā. Ar feministisko ētiku turpmāk apzīmēta sieviešu dzimuma un dzimtes kontekstā radītā ētika, kura tapusi feminisma kustības un ideoloģijas ietvarā un kura 20. gadsimta 70.–80. gados pievēršas sieviešu pētniecībai jeb studijām epistemoloģijā, teoloģijā, literatūrā, ētikā utt. Sieviešu studijas, kuras ienāk kā feminisma modifikācija 70.–80. gadu mijā un kuras papildina dzimtes studijas vispār (arī vīriešu un vīrietības pētniecība), iekļaujas dekonstruktīvajā domāšanā ar identitātes problemātiku un

metastāstu revīziju ētikā. Tās balstās uz tradicionālā racionālisma apšaubījumu un meklē pazīmes, kas vēstītu par sievišķā pakļautību un pārvēršanu vēsturiski "otršķirīgā dzimumā". Tās pretojas klasiskajai Rietumu ētikas teorētiskajai pieredzei, kas, kā jau vairākkārt uzsvērts, saistās ar individuālās patības pilnveidi un universāla taisnīguma, vienlīdzības un racionālas partnerības centrējumu, kur vienprātību, vienlīdzību nodrošina kategorisks individuālisms, normatīvisms un racionāla pašregulācija.

Minētā tradīcija tiek atzīta par maskulīnu jeb vīriešu veidotu, tāpēc vienbalsīgi autoritāru un pakļaujamu aizdomām. Feministiskā ētika nodarbojas ar vīriešu ētikas aizspriedumu uzrādīšanu, lai atsegtu, kā ar to starpniecību sievietē tikusi pakļauta un viņas intereses tikušas ignorētas. Tā cenšas izteikt ētiku, literatūru, filozofiju utt. savā atšķirīgā sievietes balsī, vairojot daudzskaitlību, kuras jau tā netrūkst 70.–80. gadu sabiedriskajā un privātajā dzīvē un teorijā.

Feministiskā ētika neatsakās no racionālisma. Tieši otrādi, tā uzsver racionālu pieredzi, tikai modificētu un citādu, nekā to apraksta un par to jautā klasiskā metafiziskā ētika. Šīs modifikācijas iederas 70.–80. gadu domāšanā, izaug no tās un vienlaikus attīsta tālāk tās izraisīto diferenci.

Feminisma ētika problematizē racionālismam raksturīgo universālismu: kā ir ar attiecībām ar otru, kurš ir citāds, kā ir ar to, kas nav racionāli uzrunājams un nav vienlīdzīgs? Kā ir ar jaundzimušo, ar bērnu, kā ir ar embriju, kas atrodas sievietes ķermenī? Tie ir jautājumi, kas ienāk ar sievietes pieredzi, epistemoloģiju, ētiku un ar sievietes balsi vispār. Sākas jauna, līdz tam neskarta vai perifērijā atvirzīta tematika, kas izteikta sievišķās pieredzes, rūpju un atbildības ētikas jēdzienā.

Parasti minēto racionālisma modifikāciju apzīmē ar ētikas naturalizāciju un naturālismu. Ar naturālismu saprasts empīriskās un teorētiskās robežas tuvinājums, kas pazīstams kopš T. S. Kūna (*Kuhn*) un V. Kvaina (*Quine*) pētījumiem. Tas īstenojas sieviešu domāšanā, kurā loģisku pamatojumu var aizstāt nojauta, intuīcija utt. Kā viens no sievietīgās domāšanas piemēriem būtu mināms Adelheides Hermanes-Pfantas (*Adelheid Herrmann-Pfandt*) teksta fragments: "Pat uzreiz nespējot to pamatot, es jutu, ka šai dievietei ir kāds sakars ar mani, manu kā sievietes pozitīvo pasaules uztveri, un mani vēlākie pētījumi līdz pat šai dienai to ir apstiprinājuši." (76, 428) Šajā izteikumā atklājas izjūtu pieredze, kurai tikai vēlāk seko pamatojums, kas līdz ar to apliecina savdabīgu sievietes domāšanas un runas fragmentu.

Feminisma ētika nebūt nav uzlūkojama par viendabīgu un paradigmātisku. Kā viss, kas top, tā ir diferencēta un ekscentrēta, tāpēc nākas runāt par atsevišķām idejām, kuras turklāt guvušas atšķirīgu izteiksmi angļu un amerikāņu, kanādiešu, franču, skandināvu u. c. feministiskajās teorijās. Pastāv iedalījums liberālajā un radikālajā feminismā. Liberālais atzars akcentē ikviena indivīda tiesības, tādējādi uzsverot līdztiesību un atzīstot abu dzimumu tiesības. Radikālais feminisms savukārt karo pret patriarhāliem aizspriedumiem gan teorijā, gan valodā, gan vēsturē, gan sociālajā dzīvē un pieprasa to novēršanu nolūkā aizstāvēt sievietes tiesības. Atšķirības izpaužas arī ētikā, sevišķi pēc 70. gadu beigu un 80. gadu sākuma feminisma ar tā orientāciju uz zināmu feministiskās ētikas vienību. Turpmākajos gados atklājas feministiskās ētikas pretrunas un dažādība.

Tas, kas vieno, ir vīriešu jeb maskulīnās ētiskās refleksijas vērtējums, lai norādītu uz sievietes atšķirīgās uztveres un domāšanas noklusēšanu un pakļaušanu tai. Tiek piesaukti un vērtēti daudzi Rietumu filozofi, īpaši – Platons, Aristotelis, Akvīnas Toms, Hobss, Kants, Niče, Roulzs un citi sakarā ar klasiskā un par autoritāru atzītā racionālisma kritiku. Minētā uzskata sekas saskatītas arī pašā dzimumu līdztiesības orientācijā un prasībās, kas izvirzītas sieviešu emancipācijas kustībā kopš 18. gadsimta beigām, kad sabiedrība iepazīst Mērijas Volstonkrafes (*Wollstonecraft*) darbu “Sievietes tiesību aizstāvība” (“*A Vindication of the Rights of Women*”, 1792). Turklāt pastāv vēl viena nianse. Rietumu metafizikas augstā abstrakcijas pakāpe nav ļāvusi saskatīt patiesās dzimumu atšķirības, ietverot tās priekšstatā par cilvēku vispār jeb vīrieti, jo jēdzieni “cilvēks” un “vīrietis” nozīmēja vienu un to pašu. 70.–80. gadu mijas feministes savukārt sieviešu pētījumos pasvītro tieši sievietes atšķirību – gan valodā, gan domāšanā, gan pasaules un otra uztvērumā.

Turpinās teorētisks bioloģiskās un sociālās identitātes jeb dzimuma (*sex*) un dzimtes (*gender*) nošķirums, kura pamati rodami Simonas de Bovuāras darbā “Otrais dzimums” (“*Le Deuxième sexe*”, 1949). Klasiskais feministikas sacerējums norāda uz vēsturisku aizspriedumu pastāvēšanu sievietes tēla veidošanā, kas atmaskojami un novēršami. Paplašināta un daudzveidota sievietes funkcionālā telpa, to atbrīvojot ne tikai privātajai, bet arī sabiedriskajai darbībai – politiskajām, tiesiskajām utt. aktivitātēm, ko īpaši atklāj Sjūzenas Okinas (*Okin*) “funkcionālistiskais” sievietes skatījums.

Morāles normas, kā tas pamatots Hābermāsa uzskatos, top publiskā diskursā, turpretī sievietei ar tās privātumu atvēlēta pakārtota

loma arī morāles normu tapšanā. Īstenībā gan privātās un ģimenes attiecības atzīstamas par ikdienas dzīves pasauli, kurā top vērtības, taču to iedzīvinājums nāk nevis no normas racionāla pamatojuma un kodeksu racionālās sakārtotības, bet no pieredzes un dzīvesstāstu paraugiem. Pēdējos attīsta tā saucamā naratīvā ētika, kuras pārstāve ir jau minētā Edīte Višogroda.

Šajā sakarā izceļas Sjūzenas Okinas opozīcija Roulza taisnīguma teorijai, kurā nav atvēlēta vieta ikdienas darbam un ģimenei.

Tiek pārskatīta arī subjektivitātes izpratne, nepieņemot Kanta priekšstatu par autonomu subjektu un norādot uz tā grūtībām rast saprašanos, jo viņā pastāv noslēgta un no citiem norobežota autonoma iekšēja citadele. Taču minētajam uzskatam nav vienprātīga feministu atbalsta sakarā ar to, ka tas var iedragāt priekšstatu par sievietes neatkarību, kas ir tik izteikta feministu domāšanas tematiskā sastāvdaļa. Pamatojoties uz antropoloģiju, atzīts, ka dažādās kultūrās autonomijai netiek piešķirta vienlīdz liela vērtība.

20. gadsimta 90. gadu beigās un 21. gadsimta sākumā pieaug jau minētā naturālisma tendence sieviešu morāles filozofijā un epistemoloģijā. Tas lielā mērā attiecas uz morāles epistemoloģiju, un to izstrādā, piemēram, Margareta Volkere (*Walker*) un Elisone Džegere (*Jaggard*) (50, 452–468). Taču naturālisms morāles epistemoloģijā netiek saprasts kā racionālisma pretstats vai tā noliegums. Tieši otrādi, kā atzīst Džegere, turpinot universālu morāles principu un normu kritiku, tiek meklētas alternatīvas morāles interpretācijas iespējas, kuras iesaistītu reālu morāles veicēju (*agents*) praksi un empīriskus pētījumus, nevis veidotu abstraktus spekulatīvus slēdzienus un universālus vispārinājumus, kuriem maz saskares ar reālo ikdienas situāciju problemātiku.

Naturālisma izaicinājums iekļaujas vispārējā postmetafizikas domāšanā. Tas sākas ar empīrisku atziņu, ka morāles veicēju (*agents*) uzskatus vienmēr ietekmē situācija un sociālā pieredze. Ar racionalitāti tiek saprasts komunikatīvs process, kurš veidojas sadarbībā un nevis tikai individuāli, kā arī tas, ka morāles spriedumiem ir situatīvs, daļējs, nevis absolūts un universāls raksturs (50, 463). Feministiskā morālā epistemoloģija pieļauj kļūdīšanos, kas izriet no komunikatīvas situācijas, nevis veidojas no objektīviem, loģiski pārbaudītiem un pārbaudāmiem morāles spriedumiem.

Līdz ar to tiek piedāvātas morālā racionālisma alternatīvas izprates. Tās saistās nevis tikai ar ideālas jābūtības konstruēšanu, bet

nepārprotami norāda uz divām identitātēm – bioloģisko, ko apzīmē dzimuma (*sex*) jēdziens, un sociālo jeb dzimtes (*gender*) piederību. Minētais nošķirums kļuvis par vienu no galvenajiem teorētisko diskusiju tematiem sieviešu pētniecībā, kura intensīvi aizsākas 70. gadu beigās un papildina ideoloģisko feminismu un sieviešu kustību.

Sieviete nav izsakāma platoniskās abstrakcijās, kas ir filozofiskās iztēles auglis un rezultāts. Izziņa meklējama vēstures pieredzē un empīriskajā sfērā, kurā diemžēl atklājas pastāvīgs sievietes atvīzījums perifērijā un viņas otršķirība: “.. patiesā kontrole pār pasauli nekad nav bijusi sievietes rokās.” (7, 131) Sievietes nav dibinājušas valstis, nav atklājušas jaunas pasaules, nav ietekmējušas zinātnes un tehnikas attīstību. Viņas drīzāk bijušas tikai iegansts kādam vēstures notikumam, nevis tā veicējs un noteicējs (7, 131). Pasaules kārtību nekad nav mainījuši mocekļi un upuri – otršķirīgas figūras, par kādu vēsturiski un sociāli pārvērsta un uzskatāma arī sieviete.

Tā pieredze, kurā sieviete var sevi atklāt kā savdabīgu un neatkarīgo dzimumu, – grūtniecība, bērna dzemdēšana, mātes loma –, franču rakstnieces un filozofes pieredzei pasveša un tiek atzīta par galveno paverdzināšanas līdzekli (jāatceras pēckara laikmets Francijā un sievietes otršķirība, pieprasījums kompensēt kara pasliktināto demogrāfisko stāvokli, kura normalizēšanai ieviests abortu aizliegums, un lielā sievietes bezdarba pastāvēšana).

Franču rakstniece un eksistenciālisma pārstāve aizstāv brīvību, kura gūstama komunikācijā ar vienlīdzīgi brīvu dzimumu un otru vispār, tāpēc kaislīgi aizstāv līdztiesību kā eksistenciālas izvēles un brīvības pamatnosacījumu.

K. GILLIGENAS RŪPJU ĒTIKA

Viens no feministiskās ētikas apšaubījuma priekšmetiem ir tradicionālais Rietumu racionālisms, kas izpaužas taisnīguma un pienākuma orientācijā, kurā uzsvērtā racionālas patības morālā vērtība salīdzinājumā ar emocionālu patību. Līdzīgi feministiskajai epistemoloģijai, arī ētikā tiek iesaistītas emocijas, izjūtas, intuīcija, pieredze un citas ar klasisko teorētisko ētiku mazāk saistītas izpausmes. Feministes apšaubā bezpersonisku morāles likumu nozīmi un no jauna pievēršas tikumu ētikai, gan krietni pārveidotai. Tradicionālā taisnīguma un pienākuma ētika tiek vainota patības pašatsvešināšanā no sevis pašas, kuras novēršanai, integrējot morālo ar personisko, aicināta kalpot feministiskā tikumu ētika.

Par vienu no spilgtākajiem opozīcijas mēģinājumiem racionālam universālismam ētikā ir uzlūkojams amerikāņu psiholoģes **Kerolas Gilligenas** (*Carol Gilligan*, 1936) darbs "Citādā balsī" ("*In a Different Voice*", 1982), kas veidots kā polemika ar Lorensu Kolbergu un viņa sešpakāpju morālās attīstības teoriju. Gilligena apstrīd sava skolotāja Kolberga morālās attīstības pakāpes, proti, par augstāko atzīto piekto attīstības pakāpi – individuālu, racionālu lemšanu, kas balstīta uz cilvēktiesību un taisnīguma racionālajiem principiem.

Gilligena apšaubā Kolberga shēmas piemērojamību sievietes morālajai attīstībai. Par pamatu ņemtas atšķirības sievietes un vīrieša identitātes tapšanā, kur vīrieša identitāte gūstama nošķiršanās spējā, turpretī sievietes attīstība norit saiknes virziena centrējuma. Gilligena sievietes ētiku un morālo attīstību saista ar pieredzi un rūpēm, nevis racionālu izziņu, autonomiju un taisnīgumu. Saskaņā ar Kolberga shēmu piektā morālās attīstības pakāpe, par kuru augstāka ir tikai sestā – universālu morālu jūtu pakāpe, ietver individuālu racionālu lemšanu. Tā balstās nevis uz tradīcijām un konvencionālu normu, bet uz universālu taisnīgumu, cilvēktiesībām, pienākumu, ko attiecībā uz sievieti Gilligenas variantā aizstāj atbildīga un rūpju pilna saikne ar otru.

Vīrieša identitātes veidošanā un saglabāšanā liela nozīme ir nošķiršanā no sievietes – mātes jeb negatīvajā identifikācijā, lai nonāktu līdz pozitīvai identifikācijai ar savu dzimumu, turpretī sievietes identitātē lielāku lomu gūst pieķeršanās un saikne, kas veidojas pozitīvā identifikācijā ar savu dzimumu, pie kura pieder māte. Līdz ar to sievietei piemīt tuvināšanās, nevis distance un atomāra nošķiršanās, saikne ar otru, pieredze, kopsakara izjūta, kas veido pamatu citai morālās attīstības norisei.

Gilligena uzsver, ka, lai panāktu savstarpēju solidaritāti, pastāvot minētajai vīriešu nošķirtībai, attiecību veidošanas nolūkā nākas iesaistīt universālu likumu, kas izsaka taisnīguma normas. Vīrieša morālā attīstība pieprasa spēju pakļauties vispārējiem likumiem un noteikumiem, universālai normai, lai nošķirtie indivīdi spētu uzturēt morālas attiecības, kuru pamatā likts tiesiskais taisnīgums. Likumu un normu ievērošana prasa racionālu bezkaislīgumu un formālas attiecības, kā arī abstrahēšanos no atsevišķā, personiskā.

Sievietes attiecības ar otru, īpaši – bērnu, nebalstās uz vienlīdzību un bezkaislīgu neitralitāti. Taisnīguma princips, kas pielīdzina un nolīdzina attiecības, daudzos gadījumos, arī minētajā, vienkārši nedarbojas. Drīzāk veidojas atbildīga saikne, kura balstās uz rūpēm, otra

vajadzību sapratni un empātiju, kā arī pieredzi, nevis gatavām zināšanām. Tā Gilligena nonāk pie rūpju un atbildības ētikas universāla taisnīguma vietā, atstājot pēdējo vīriešu (maskulīnajai) ētikai. Viņa piedāvā citu shēmu, kura turklāt iegūta sievietes pieredzē, to izzinot un iepazīstot galvenokārt intervijās. Intervija, pieredze norāda uz empīrisku izziņu, ko kritika pārmet kā nepietiekami racionālu, tāpēc mazāk ticamu argumentācijas veidu. Rūpes un atbildība nepieprasa līdzvērtīgu partnerību, nedz arī pašizteikšanos. Tā ietver pieredzi, kura gūta otra kopšanā, palīdzībā otram un citu būtņu vajadzību apmierināšanā.

Pastāv atsevišķu feministu iebildes pret rūpju ētiku, norādot uz pārlieku sevis aizmiršanu un upurēšanu otra labā, kalpošanu otram, neievērojot savas intereses, kā arī vainas apziņu, tiklīdz notiek lielāka uzmanības pievēršana pašai sev. Tiek apšaubītas sievietes patības attīstības iespējas, pakļaujoties un piemērojoties otra prasībām.

Vai rūpes nozīmē upuri? Vai rūpēties par otru nozīmē upurēt savu brīvību, autonomiju?

Gilligena izvairās no plašākas upura refleksijas. Viņas ētikā galvenais ir pierādīt atšķirības divu dzimumu pārstāvju morālajā attīstībā, kā arī attaisnot citas racionalitātes formas, ne tikai loģisku analīzi, kura sava abstraktuma un universālisma dēļ nonāk pretrunā ar pieredzē gūtajām zināšanām un izjūtām.

Kaut arī nereti amerikāņu psihologei pārmet argumentācijas trūkumu vai nepārliciecināšu pamatojumu, nevar noliegt jaunas idejas pieteikumu ētikā. Līdz ar to taisnīguma vērtību papildina rūpju un atbildības ētiskā pieredze, kas ļauj labāk atrisināt attiecības ar otru. Kas attiecas uz pašnoliegumu, jādiferencē rūpju objekti – vai tā ir sevi kopt nespējīgas būtnes – bērna vai slima cilvēka aprūpe, vai kalpošana vīriešu dzimumam tradicionālās sievietes lomas ietvaros. Nevis racionāli kodeksi un zināšanas, nevis loģiska argumentācija, bet gan pieredze lielākoties veido ētiskas attiecības un ietekmē sievietes morālo attīstību – tā ir Gilligenas atšķirīgā balss, kura piesaka citu domāšanas virzienu, tā paplašinot ētikas saturu.

J. KRISTEVAS POĒTISKĀS VALODAS TEORIJA

Jūlija Kristeva (*Julia Kristeva*, dzimusi Bulgārijā, 1941, kopš 1965. gada dzīvo Parīzē) 70. gadu franču poststrukturālismā ienāk ar apzīmēšanas jeb signifikācijas procesa pētījumiem. Notiek savdabīgs lingvistikas un psihoanalīzes apvienojums.

Kristevu interesē emocionālās struktūras un to atveidojums zīmēs. Freida psihoanalīzes Oidipa līmenim, kurā norit racionāls

nošķiršanas process, pievienota pirmsoidipālā mātes pakāpe. Pēdējā ļauj Kristevas darbus uzskatīt par feminisma virzienam piederošiem, kaut gan tas ir problemātiski un, iespējams, pārāk tendenciozi, jo tikpat labi tie ievietojami franču poststrukturālismā un literatūras teorijā vai poststrukturālajā lingvistikā. Speciālu darbu feminisma ētikā viņai tikpat kā nav, kaut gan sievietes domāšanas un izjūtu savdabība akcentēta gan viņas prozā, gan publicistikā un teorētiskajos pētījumos.

Saskaņā ar Kristevas darbu "Poētiskās valodas revolūcija" ("*La Révolution de langage poétique*", 1974) apzīmēšanas process (semiotizācija) norit divos līmeņos – semiotiskajā un simboliskajā. To pastāvīga pārplūsme nodrošina nozīmes veidošanos un pārnesumu poētiskajā valodā. Iedalījums līmeņos jeb pakāpēs pamatojas uz Lakāna psihoanalītiskās ētikas improvizācijām (iztēles un simboliskās stadijas nošķirums). Divu psihe slāņu nošķirums nav uzlūkojams par vienkāršu Freida vai Lakāna uzskatu pielikumu vai tikai atbalsi, kā redzēsim turpmāk, taču tas nav izprotams bez psihoanalīzes priekšstatiem, kā arī bez Sosīra lingvistikas, Džona Ostina (*Austin*, 1911–1960) un citu analītiķu uzskatiem par valodu, komunikāciju, semiotizāciju.

Jūlija Kristeva izsaka semiotisko valodas līmeni, kuram var būt arī neverbāls raksturs, līdzās oidipālajam verbāli racionālajam līmenim. Viņa pievērš uzmanību ārpusvalodas parādībām, dziļu psiholoģijai, kurai ir sava loma starpsubjektīva rakstura komunikācijā. Valoda ir ne tikai zīmju kopums, – tā arī nodrošina komunikāciju starp subjektiem. Semiotiskais un simboliskais līmenis ir izteikts atšķirīgi, kur verbālo papildina neverbālā komunikācija līdzīgi gleznai, ornamentam ar to vizuālo raksturu vai mūzikai ar tās skanisko raksturu. Apzīmēšana norit divējādi – semiotiski un simboliski –, turklāt abi līmeņi ir savstarpēji saistīti.

Semiotiskā līmeņa atveidojumu, īpaši – tā atsevišķās izpausmes, piemēram, nelabumu, riebumu u. tml., Kristeva veikusi ne tikai filozofiski, bet arī kā rakstniece. Semiotiskais ir vēl ķermeniski nenoskirts un tikai daļēji strukturēts. Lai apzīmētu daļēju strukturāciju, Kristeva lieto *choras* jēdzienu.

Platona "Timejā" *chora* definēta kā neredzama un bezveidīga esamība, kura ietver visas lietas un misteriozā veidā piedalās esamībā. Kristevas *choras* definējums atšķiras no Platona ontoloģijas. Viņa pārnes apzīmējumu un tēlu uz apzīmēšanas skaidrojumu, kur *chora* izsaka starpstāvokli starp zīmi un apzīmēšanu un vienlaikus apzīmē izteikti mobilo artikulācijas procesu, kuru veido gaistošo stāvokļu

dinamiskums. Ar *choru* Kristeva apzīmē t. s. tētisko (no *thesis*) fāzi, kas norāda uz zināmu bezveidīgās *choras* diferenci, kaut gan vēl nartikulētas valodas līmenī. To vispār nevar pilnīgi izteikt ar valodas līdzekļiem. Tai ir metalingvistisks – pirmslingvistisks vai pārlingvistisks raksturs.

Norit pulsācija (pulsācija ir viens no mātes līmeņa raksturojumam izmantotiem tēliem), pārbīdes, nozīmes pārnēsums, pāreja no viena stāvokļa citā. Apzīmēšanas process ir mobils, nejaušs, decentrēts, nenoturīgs, bieži vien divdomīgs un līdz ar to atbilst poststrukturāliem priekšstatiem par nozīmes rašanos un izžušanu. Kristeva lieto darbības vārdus, kas izsaka decentrāciju, ekscentrējumu, vokālu vai kinētisku ritmu utt.

Semiotiskais līmenis, kas raksturīgs agrīnajai dzīvības stadijai un ko zināmā mērā strukturē mātes ķermenis, vēlākajā attīstībā neizzūd pavisam. Subjektam vienlīdz raksturīga gan semiotiskā, gan simboliskā valoda, veidojot totālu, t. i., nepārtrauktu un visaptverošu apzīmēšanas procesu. Apzīmēšanas process vienmēr satur abus līmeņus – semiotisko un simbolisko, un tie savstarpēji papildina viens otru.

Savā pirmajā plašākajā darbā “Poētiskās valodas revolūcija” Kristeva Lakāna dziņu haosa idejai un narcistiskajai sākotnējai saplūsmei un nenodalītībai pretstata telpu, kurā notiek zināma materiāla vai ķermeniska strukturēšana, tikai atšķirībā no Freida un Lakāna verbālās, racionālās nošķiršanas tai piemīt ķermeniska – sirdspukstu un pulsācijas (ritms), skaniska (intonācija), redzes (gaisma un tumsa), jutekliska (karstums un aukstums) utt. nošķiršanas spēja. Kristeva pievērš uzmanību anālajiem un orālajiem procesiem. *Chora* (vieta) ir vēl bez identitātes, vienības un dievišķuma, tā nav aksiomātiska (17, 54). Vēl nav pilnībā stingri nošķirts reālais un simboliskais (17, 54).

Lakāns analizē narcisismu jeb tā saukto spoguļa stadiju subjekta tapšanā, kas ilgst apmēram no sešu līdz astoņpadsmit mēnešu vecumam, kad bērns nošķir attēlu spogulī no sevis un apzinās sevi kā atsevišķu būtni.

Pirmā sevis nošķiršana no pasaules gūst turpinājumu, citu no cita nodalot objektus un ietverot tos valodas zīmju struktūrās. Narcistiskajai seko oidipālā stadija un ar to saistītā oidipālā krīze: kad bērns iesaistās simboliskajā kārtībā un iegūst subjekta pozīciju, viņam ir jāapspiež vēlme pēc mātes ķermeņa, šī nepiepildāmā vēlme, ar kuru saistās simboliskā kastrācija – galēja tukšuma atzišana, kas ieņem

narcisiskā tukšuma vietu, kura izpaužas spoguļattēlā. Oidipālajā stadijā ienāk kultūras konstruētais *phallus*, kurš simbolizē patriarhālo varu un ar kuru saistās Freida kastrācijas drauds, kas vērsts uz incestuozo dziņu ierobežošanu. Dziņu nomaina vēlme pēc sākotnējās vienības ar mātes ķermeni, kas top padarīta par nepiepildāmu fallocentriskās varas kontekstā.

Atšķirībā no Lakāna Kristeva uzskata, ka spoguļattēla stadija nav subjekta sākumstadija. Tai pašai ir savs sākums, un tas saistāms ar agrīnāku psihe stadiju, ko Kristeva apzīmē ar jau minēto maternālo – dzemdes stadiju jeb *choras* stadiju. *Choras* jēdziens izsaka dziņu ķermeniskumu.

Verbālā valodas līmeņa papildinājums ar neverbālo ir salīdzināms ar Maikla Polaņi (*Michael Polanyi*) ķermeniskās un konceptuālās aktivitātes nošķirumu, kas norāda uz divām savstarpēji saistītām pieredzes dimensijām. Konceptuālās aktivitātes vada ķermeniskās aktivitātes. Katra aktivitāte ietver neizteiktās (*tacit*) un izteiktās (*explicit*) zināšanas. Polaņi pazīstamais un paradoksālais izteikums “mēs vienmēr zinām vairāk, nekā mēs varam pateikt” (81, 4) norāda uz gribu pārvarēt verbālu zināšanu vienpusīgo akcentu ar vārdos neizteiktām zināšanām, kuras ietver ķermeniskas un verbālas iemaņas, intuīcijas, vērtību spriedumus un iztēli (*imaginative insights*) – nekognitīvas aktivitātes.

Chorai, šai nenoteiktajai vietai, kas līdzinās dzemdes tumsai, tādējādi piemīt savdabīga diferences un nepārtrauktības pārtraukšanas un zināma strukturācijas spēja, kas saistās ar mātes ķermeni, tikai tā izteikta citā – semiotiskā veidā un ir tas pamats, uz kura turpmāk var noritēt simboliskā strukturācija. Arī mātes līmenī tādējādi notiek apzīmēšana – ķermeniski, neverbāli nosacītu struktūru veidošanās. Kristeva atzīst sākotnējās strukturācijas turpinājumu Lakāna spoguļstadijā un tai sekojošā oidipālajā jeb kastrācijas baiļu fāzē, ar kuru noslēdzas nošķiršanas un sašķelšanas sākotnējais process. Pēdējā stadijā *choras* ietekme tiek neutralizēta un apspiesta jeb izstumta un atgādina par sevi sekundāri – kā Freida pārteikšanās, bezjēdzības, pārtraukuma utt. izpausmes.

Nošķiršana un valodas struktūras norāda uz zīmju funkciju – pēdējās aizstāj ķermeniskos procesus. *Choras* līmenī aizstāšana ar simbolisku zīmi vēl nav iespējama, taču tikai uz tās iesāktās strukturācijas pamata var veidoties simboliskā zīme, kas aizstāj un apzīmē ķermenisko dziņu enerģiju.

Apzīmēšanas process nav izolēts no sociālajām norisēm. Apzīmēšana (signifikācija) regulē dziņas arī mātes, ne tikai oidipālā līmenī. Pastāv orāla, anāla, muskulāra regulācija, veidojot robežlīnijas dziņu dispozīcijā. Kristeva lieto negatīvātes terminu, lai izteiktu to darbību virkni, kas ķermenim ļauj norobežoties no "objektiem", kuri atrodas ārpus tā. Negatīvāte izpaužas vemšanas un pretīguma aprakstā, ko pavada zināma atbrīvošanās un bauda, arī anālajos procesos.

Valodā kā apzīmēšanas procesā saskatāms ne tikai racionāli strukturēts un likumiem atbilstošs līmenis, bet arī tā poētiska pārkāpšana: valodas zīmi pavada pārdzīvojums, semiotiskais impulss, kas atrodas starpstāvoklī starp apzīmējamo un apzīmētāju. Semiotiskais impulss mazina nozīmes stingro identitāti un tās stabilitāti. Notiek nozīmes pārvirzes ar metaforas un metonīmijas starpniecību. Saskaņā ar Freidu notiek kondensācija un cenzūra. Šos procesus Freids saskata sapņa darbībā. Kondensācija nozīmē vairāku daļu saplūdinājumu vienā, tādējādi šajā saplūdinājumā radot jaunu, "ekonomisku nozīmi". Cenzūra savukārt ļauj ienākt latentajam. Kristeva liek šos divus procesus valodas darbības pamatā. Pāreja no vienas zīmju sistēmas uz otru norit līdzīgi Freida sapņa darbībai, taču Kristeva papildina to ar citiem elementiem, piemēram, runātāja pozīcijas maiņu, – rodas jauna pozīcija, aizstājot veco.

Ienāk intertekstualitātes jēdziens. Ar poststrukturālismā pazīstamo un bieži lietoto tekstu vai tā, kas "viņpus teksta", izpratni Kristevas intertekstualitātei ir visai mazs sakars. Intertekstualitāte, kas pētīta romāna teksta veidošanās sakarā, norāda uz atšķirīgu zīmju sistēmu – karnevāla, mīlas dzejas un sholastiskā diskursa mijdarbību. Romāns ir dažādo zīmju sistēmu jeb diskursu savstarpējās pārklāšanās un mijdarbības rezultāts. Vēlāk intertekstualitāti Kristeva aizstāj ar pārnesei (*transposition*) jēdzienu, norādot uz semiotisko impulsu rašanos šajā vienu zīmju sistēmu pārnesei uz citu, kas tomēr neizjauc valodas apzīmējošo un strukturējošo funkciju. Līdz ar tekstu pārnesei jēdzienu ienāk genoteksts un fenoteksts. Ar fenotekstu saprasta lingvistiskā kārtība, ar genotekstu – semiotiskie procesi, kas parādās kā dziņu izpausmes tekstā – atkārtojumos, atskaņās, ritmos utt. Norit genoteksta un fenoteksta mijdarbība, kurā veidojas četri apzīmēšanas tipi: stāstījums, metavaloda (zinātnes, matemātikas valoda), apcere un teksts – kopumā ņemot, prakse.

No semiotiskā līmeņa izsecināma mīlestības izpratne: līdzīgi tam, kā Lakānam pastāv tikai nepiepildāmu vēlmju subjekti vai arī tikai

pirmsobjektu izstumšanas no sevis subjekti, pastāv arī mīlestības subjekti.

Mīlestības trūkums ir daudzu Kristevas aprakstīto psihotisko norišu pamatā. Šīs kopsakarības raksturotas 80. gadu triloģijā “Šausmu spēki. Eseja par zemiskumu” (*“Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection”*, 1980), “Mīlas stāsti” (*“Histoires d'amour”*, 1985) un “Melnā saule. Depresija un melanholija” (*“Soleil noir. Dépression et mélancolie”*, 1987). Uzsvērtā iztēles loma, kas atklājas melanholijā, kuru apzīmē Nervāla dzejas tēls – melnā saule un tās dīvainais spožums, kur savāda silums un bauda vienota ar sāpēm. Pēdējās aizstāj zaudēto mīlas objektu, un mēs mīlam savas skumjas, kas mūs saista ar šo zaudēto objektu, nodrošina tā aizstājumu un ļauj sildīties melnajā melanholisko skumju saulē.

Mīlas trūkumu Kristeva attiecina uz 20. gadsimta beigu sabiedrību, kura pārdzīvojusi Aušvicu (Osvencimu), Hirosimu, postmoderno bezmīlestības krīzi. Taču Kristevas uzskats par mīlestības nepietiekamību neizskan bezcerīgi: “Vienlaikus ar narcisismu, mazohismu, sadismu un citām vienaldzības vai agresivitātes izpausmēm pastāv iespēja veidot cilvēka dabu un vairojot labvēlību. Turklāt mīlestības vārds bieži vien ir daudz efektīvāks psihoterapijas līdzeklis nekā elektrošoka terapija vai psihotropās zāles.”

Kristeva mēģina analizēt arī ļaunumu no psihoanalīzes viedokļa. Viņa runā par trim ļaunuma figūrām vēsturē: ārējs kauna traips, grēks un vaina (58, 24). Minēto ļaunuma triādi viņa aizguvusi no Pola Rikēra, kurš pētījis revolūciju pieredzi un to izraisītās individuālas vainas un kopīga grēka izjūtas. Mūsdienās individuāla atbildība pastāv kā ļaunuma mazināšanas nosacījums.

* * *

Arī Latvijā 90. gadu vidū noris aktivitātes, kas saistītas ar sievietes pētniecību. Tās pastāv divos centros – pirmkārt, 1998. gadā organizētajā “Dzimtes studiju” centrā, ko vada Irina Novikova, un, otrkārt, Baltu filoloģijas fakultātē profesores Ausmas Cimdiņas vadībā. “Dzimtes studijas” galvenokārt nodarbojas ar pasaules feminisma teorijas pētniecību un popularizāciju Latvijā. Ausmas Cimdiņas grupa par savu uzdevumu izvēlējusies latviešu literatūras un feminisma ideju kopsaisti, kuras rezultāti izpaužas gan konferencēs, gan krājumos “Feministica Lettica”. Abas grupas pieskaras arī morāles tematikai – mājām, nomadismam, identitātei u. c. problēmām.

5.4. DISKURSA ĒTIKA

Diskursa ētikā pavērsiens uz otru izpaužas citādi. Pieaugošā kultūru un uzskatu dažādība, starpkultūru un daudz kultūru situācija izvirza jautājumu, kā dzīvot, pastāvēt atšķirībām uzskatos par tradicionālajām vērtībām. Starpsubjektivitāte, kas ienāk antropoloģijā un socioloģijā 70.–80. gados, arī ētikai palīdz aizpildīt apšaubītās un noliegtās normativitātes vakuumu. Veidojas komunikatīvās racionalitātes teorijas. Par vienu no redzamākajiem komunikatīvās ētikas izteicējiem atzīstams vācu filozofs Jirgens Hābermāss.

Jirgens Hābermāss (*Jürgen Habermas*, 1929) pieder pirmajai kritiskās teorijas paaudzei – Frankfurtes skolai un kritiskās teorijas atzaram, kas turpina kreisā hēgelisma un marksisma, kā arī Georgija Lukāča un daļēji – arī psihoanalīzes idejas.

Hābermāsa ētiku uzskatāmāku dara, no vienas puses, kritiskā sociālā teorija, no otras, – postmetafiziskās domāšanas konteksts. Pēdējais nepieļauj filozofijas asimilāciju, taču neatstāj tai mūžīgo vērtību nemainīguma ilūziju. Labi pārzinādams Rietumu intelektuālisma tradīciju un 80. gadu situāciju, kā arī sociālās teorijas, vācu filozofs atjauno procedūras normativitāti.

Atjauninājums galvenokārt veikts ar komunikācijas iesaisti, kas noved pie jaunas teorētiskas konstrukcijas – diskursa ētikas, kas veidojusies 80.–90. gados.

Diskursa ētika neatsakās no vācu filozofijas klasikas jēdzieniem, kuri nav sevišķi mūsdienīgi vai nav par tādiem atzīti 20. gadsimtā. Īpaši tas attiecas uz franču poststrukturālisma kritizēto Kanta universālismu. Filozofija uzdod universālus jautājumus, atzīst Hābermāss un atgriežas pie universālas normas jēdziena, kas “rekonstruē runājošā, darbīgā un spriestspējīgā subjekta intuitīvās pirmsteorētiskās zināšanas” (41, 38). Postmetafiziskā domāšana vairāk orientēta uz fragmentāru sociālo pasauli, nevis uz universālu pasaules veselumu, kuras tēlu veidojusi klasiskā metafizika un vācu ideālisms.

Metafizikas tradīcijas pārtraukumu Hābermāss saista ar pārmaiņām objektīvā un subjektīvā skaidrojumā. Objektivitātes uzsvēruma izpaužas Ludviga Feierbaha (uzsvēris objektīvā prioritāti) (41, 39) un Marksa (garu iemiesoja sociālās attiecībās) (41, 39) uzskatos, kā arī Kirkegora izvirzītajā eksistences faktiskumā. Tas viss novērš domāšanu no absolūtā gara, kas Hēgeļa triādēs atzīts par visaptverošu principu un sintēzi un raksturo klasiskās metafizikas tradīciju. Gars atzīts par iemiesotu objektivitātē, galīgumā un faktiskumā, pateicoties

jaunhēgelismam. Savukārt Kanta un Hēgeļa racionālisms radikālu kritiku guvis jau Ničes racionālisma kritikā.

Līdzās jaunhēgelismam ar tā orientāciju uz objektivitāti, faktiskumu un vēsturiskumu Hābermāss saskata otru metafizikas kritikas un pārvarējuma atzaru, kas nāk ar Kanta transcendentālās subjektivitātes kritiku un noved pie atziņas par indivīda ķermeniskās, sociālās un vēsturiskās eksistences īstenumu. Tas noliedz transcendentālā subjekta pastāvēšanu. Tādējādi var uzskatīt, ka sociālā teorija un postmetafiziskā domāšana ļauj nonākt pie ētikas teorijas, kura ieguvusi diskursa ētikas apzīmējumu. Savukārt ilgstošajā sociālās domas pieredzē, kas veidojusies kopā ar Frankfurtes socioloģiju, notiek pārbīde no intereses par marksistiski ievirzīto ekonomisko attiecību izpratni uz komunikāciju. Kritiskai domāšanai raksturīgā ražošanas paradigma tiek nomainīta ar komunikācijas paradigmu un atklājas Hābermāsa darbā "Komunikatīvās darbības teorija" (1981–1986). Komunikācija ietver normatīvās orientācijas, saskaņā ar kurām attiecības tiek uzturētas un vērtētas. Normatīvismu savukārt pauž arī lingvistiskās formas, kuru spēkā esamība (validitāte) un likumība (legitimitāte) pārbaudāma diskursā. Te manāma Hābermāsa saskare ar analītisko domāšanu, kuras kritika atzīstama par vienu no viņa teorijas spilgtākajiem akcentiem. Viņš nepiekrīt ne Mūra intuitīvismam, ne emotīvismam, atzīdams analītiskās ētikas nespēju atbildēt uz morāli praktiskiem jautājumiem par to, kas man jādara. Kā zināms, šo jautājumu uzdeva Kants.

Diskursa teorijā par mūsdienu pasaules patoloģiju atzīta izvairīšanās no jautājumiem par mērķiem un to, kas ikvienam praktiski jādara. Uz šiem jautājumiem meklēta atbilde sabiedrības teorijās. Patoloģijas ārstēšanai ieteikts izmantot racionālu refleksiju.

Arī Kantam raksturīga ievirze koncentrēt praktisko domāšanu vienā motivācijas likumā, it kā pakļaujot tam rīcības daudzveidību, kaut gan vienlaikus pieļaujot variācijas: kategoriskais imperatīvs atzīstams tikai par formulu, ar kuras palīdzību risināt bezgala daudzus atšķirīgus uzdevumus. Formula neizslēdz daudzveidību, bet apvieno to brīvības likumā. Hābermāss norāda: "Metafiziskā vienības prioritāte pār daudzskaitlību un kontekstuālās daudzskaitlības prioritāte pār vienību ir slepenas savstarpējas līdzdalībnieces. Mana refleksija norāda uz tēzi, ka prāta vienība ir pieņemama tikai un vienīgi tā balsu plurālismā (dauzskaitlībā) kā iespēja principā pāriet no vienas valodas citā; lai cik nejauša būtu šī pāreja, tomēr tā ir prātam aptverama. Šī savstarpējas saprašanās iespējamība, kas ir garantējama vienīgi procedūras

ceļā un ir īstenojama īslaicīgi, veido pamatu pastāvošajām atšķirībām tur, kur noris savstarpējas sadursmes vai pat nespēja saprast otru.” (41, 116–117)

80. gadu sākumā tapušajai “Komunikatīvās darbības teorijai” seko “Morālā apziņa un komunikatīvā darbība” (1983) – mēģinājums rekonstruēt Kanta ētiku ar komunikācijas teorijas starpniecību – darbs, kas turpinās arī 90. gadu diskursa ētikas veidošanā.

Hābermāsa uzskatus labāk saprast ļauj saikne ar Kanta universālismu, kā arī ar hermeneitiku, sevišķi Karla-Oto Apela uzskatiem. Hermeneitika izvirza dialogu un patiesības kā vienprātības (*consensus*) izpratni salīdzinājumā ar atveidojamību jeb reprezentējamību, proti, atbilstību īstenībai.

Diskursa jeb sarunas (arī pārrunu) ētikas jēdziens veidots pēc analogijas ar patiesības diskursa jeb konsensa teoriju, kurai ir hermeneitisks pamats, tikai šoreiz **patiesības** pierādījumu aizstāj **morālās pareizības** pamatojums: “Tad, kad ticamības prasības kopā ar cieņu tās patiesībai un tās pareizībai tiek izaicinātas, līdzdalībnieki nonāk diskursa kontekstā.” (38, 31) Normatīvās prasības ir pamatojamas praktiskā diskursā, tāpat kā patiesības prasības ir pierādāmas teorētiskā diskursā, un tā nav vienīgā līdzība starp patiesību un normatīvātāti: tās abas pieprasa pamatojumu.

Līdzīgi analītiķiem, strukturālismam vai poststrukturālismam, Hābermāss lieto diskursa jēdzienu, taču diskurss viņam nenozīmē uz kādu noteiktu ideoloģisku principu pamata būvētu izteikumu kopumu, bet gan valodu, kas kalpo par racionālas komunikācijas starpnieku. Radikālā atšķirība diskursa sapratnē meklējama pavērsienā uz intersubjektivitāti. Diskurss formulēts komunikatīvā kontekstā, tāpat kā visa kritiskā teorija kopumā; diskursa ētika iebūvēta komunikatīvās darbības teorijā līdzīgi tam, kā praktisks diskurss atzīts par komunikatīvās darbības nosacījumu. Diskursa un komunikācijas idejas ierosme gūta no Karla Jaspersa (sk. Hābermāsa rakstu “Uzskatu konflikti. Karls Jasperss un kultūru sadursme”. 39, 30–45), taču, kā norāda Hābermāss, “Jasperss bija tik apsēsts ar ētisku pašizpratni, ka viņš neizmantoja komunikatīvā prāta normatīvos resursus morāles, likuma, politikas novados” (39, 44).

Diskursa ētika, kā jau norādīts, aizstāv universālu normatīvismu, no kura atteikušies citi 20. gs. morāles teorētiķi. Atšķirībā no vēlmju ētikas, eksistenciālisma un Levina postracionālisma Hābermāss atzīst normu par sabiedrības dzīves daļu. Morālo dimensiju, kas izpaužas normatīvītātē, viņš uzskata par “sociālās pasaules” nepieciešamu

elementu. Te saskatāma nepārprotama 20. gadsimta sociālo normu teoriju ietekme un institucionalizācijas atzišana: Hābermāss pieņem gan Talkota Parsona, gan citu sociālo teorētiķu veikumu (40). Arī Kolberga morālās attīstības stadijas iekļauj t. s. sociomorālo perspektīvu, kura saskaņā ar viņa shēmu veidojas pusaudža gadus un apzināti refleksiīvi tiek uztverta vēlāk. Kolberga morāles attīstības stadiālās pakāpes ir viens no daudzajiem Hābermāsa kritiskās refleksijas priekšmetiem. Taču daudz dziļāka un noturīgāka ietekme meklējama jau minētajā vācu klasikas tradīcijā, īpaši – Kanta praktiskā prāta teorijā, kas modernizēta, iesaistot to intersubjektivitātē, kādu to veidojusi 20. gadsimta hermeneitika, kā arī analītiskās filozofijas tradīcijā. Tādējādi Kanta universālā morāle no individuālas apziņas saprātīgā imperatīva pārvērsta par savstarpēja diskursa un vienprātības jeb konsensa meklējumu novadu.

20. gadsimta multikulturālajā, diferencētajā un decentrētajā sabiedrībā paļāvība uz universālas normas tradīciju atzīta par nedrošu lietu. Piespiešanu, ietekmi, varu un citas autoritāras formas savukārt nepieļauj liberālisms ar tā brīvības, vienlīdzības un autonomijas principiālo domāšanu. Tiek meklēti ceļi, kā teorētiski nonākt pie demokrātiskas un brīvas vienprātības, lai mazinātu relativismu, nenoteiktību un apjukumu.

Ikvienu darbība ir mērķtiecīga. Taču ar to nepietiek. Ar individuālas un racionālas mērķtiecības atzišanu vien ir par maz. Ir vajadzīga savstarpēja saprašanās, jo tikai tā mūsdienās var saistīt orientāciju un mērķu dažādību vienotā mijdarbībā.

Savstarpējas saprašanās motīvi Hābermāsam ir tikai un vienīgi racionāli. Var piekrist, ka saprašanos otram nevar uzspiest, kā norādīts viņa darbā “Morālā apziņa un komunikatīvā darbība” (*Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*). To nevar panākt ar manipulāciju vai ārēju iedarbību, jo tad tā nav taisnīgi panākta vienprātība. Vienprātība ir saprasta burtiski – uz kopīgu pārliecību balstīta normas un tās pareizības atzišana. Bet pārliecināšanās un pārliecināšana var notikt tikai ar racionāla runas akta starpniecību. No šejienes izriet diskursa jeb pārrunu jēdziens. Diskursa procedūra ļauj nonākt pie vienotas normas un situācijas sapratnes jeb redzējuma.

Komunikatīvās darbības definīcija ietver situācijas apguvi, un tāpēc komunikācija nenozīmē tikai mērķtiecību (teleoloģiju), bet arī kopīgu situācijas izpratni. Situācija ir dzīves pasaules fragmenta tematizācija, kura izriet no darbības līdzdalībnieku mērķiem un interesēm, kas ir individuāli un līdz ar to atšķiras cits no cita. Atšķirīgās

intereses rada dzīves pasaules fragmenta pārvēršanos dinamiskā, dialektiskā un pretrunīgā situācijā. Kopīgas situācijas izpratnes meklējumi noved pie sarunām, kurās iespējama nonākšana pie vienprātības. Te veidojas komunikatīvās lomas – runātājs, adresāts un klausītāji, kas piedalās situācijā. Aptuveni tāda ir diskursa ētikas loģika vai secība.

Kā norāda teorijas nosaukums, Hābermāss neaprobežojas tikai ar apziņu, bet iet tālāk – pie darbības. Un ne tikai pie vienkāršas individuālas darbības, bet gan pie starpindividuālas mijdarbības un attiecībām. Pats mijdarbības fakts pieprasa saskaņu un koordināciju, kas arī noved pie diskursa jeb pārrunām kā komunikatīvās prakses daļas.

Pastāv arī kultūras fons, kas veido hermeneitiskas sapratnes kontekstu un ir sapratnes resursu bāze. Kultūra pati veido kopības nosacījumus – grupas integrējas, un pastāv zināms intuitīvs vienprātības potenciāls pašā kultūrā.

Taču racionāla komunikācija pieprasa ko vairāk par intuitīvu, kultūras nosacītu saprašanās fonu. Te sākas racionālas komunikācijas būve, kuras veidošanai izmantots analītiskās filozofijas domāšanas priekšmets – valoda. Tās funkcijas saistās ar situācijas aprakstu, normatīvismu un savstarpējas uzticēšanās nodrošinājumu.

Hābermāsa ētika norāda uz plurālisma situācijas realitāti. Plurālisms nozīmē tikumu nestabilitāti un dažādību. Taču vācu filozofijas tradīcija ir pārāk spēcīga, lai ignorētu universālos jautājumus un pārstātu meklēt atbildes uz tiem. Turklāt Hābermāss nekad nav atzinis aklumu attieksmē pret apgaismes pozitīvo potenciālu, kas ir saistīts ar brīvību un universāla taisnīguma argumentāciju. Viņa darbos tiek meklēta stabilitāte jaunā situācijā, kuras pamatdiagnoze ir tikumu vēsturiskums, to identitātes nedrošība un nenoteiktība. Ievirze, kas veidojas meklējumos, būtu dēvējama par praktisku, proti, vērstu uz to, kā “atrast jaunas orientācijas formas apzināti un atbildīgi dzīvojamai dzīvei” (39, 69). Atšķirībā no Makintaira un citiem orientācijas meklētājiem diskursa ētika nepaļaujas uz substanciālu tikuma un tā izžušanas skaidrojumu, bet meklē izeju **procedūras** piedāvājumā: vispirms ir panākama vienprātība jautājumā par taisnīgu universālu normu jeb principu un tad jādomā par tās piemērojumu attiecīgajā situācijā, normas pamatojumu papildinot ar tās lietojumu.

Tiek nošķirta **substanciālā** un **procedūras** ētika. Pirmo nodarbina vērtību un normu jautājumi, otru – vērtību un normu pamatojums un lietojums. Procedūras racionālisma jēdziens attiecībā uz morāli atsedzas kā normas universālisma pierādāmība: “Lietu kārtība,

kāda rodama pašā pasaulē, vai tā, ko projicējis subjekts, vai arī tā, kas izaugusi no gara pašveidojošā procesa, vairs netiek atzīta par racionālu; tās vietā par sekmīgu racionālu problēmu risinājumu tiek atzītas noteiktā procedūras secībā izkārtotas attiecības ar realitāti.” (41, 35) Tradicionālā vienprātība par tikuma kanonu pieder pagātnei. Vairāk vai mazāk pagātnes laiku pamatot izdevies Makintairam darbā “Kad tikums beidzies”: vienlīdz ticami iespējams pamatot pilnīgi pretējus viedokļus, un tie reāli regulē rīcību un attiecības mūsdienu Rietumu demokrātijās.

Ar procedūru saprasts “abstrakts viedoklis, saskaņā ar kuru ir iespējams morāls skatījums” (41, 35).

Procedūras ētika pamatojas uz lingvistisko tradīciju un valodas filozofiju, kura veidota arī Karla-Oto Apela darbos. Par tradīcijas priekšgājējiem atzīti Džambatista Viko (*Giambattista Vico*, 1668–1744), Johans Georgs Hāmanis (*Johann Georg Hamann*, 1730–1788), Johans Gotfrīds fon Herders (*Johann Gottfried von Herder*, 1744–1803) un Vilhelms fon Humbolts (*Wilhelm von Humboldt*, 1767–1835). Iespējams, tādēļ, ka minētie filozofi neuzsver valodas patstāvību, bet ļauj to izmantot instrumentāli ārpus valodas pastāvošu mērķu īstenojumam.

Diskursa ētikas mērķis ir vienoties par universālu normu, pierādot tās validitāti jeb spēkā esamību, kā arī pamatot interešu racionalitāti un nozīmību, uz kuru pretendē gan runātājs, gan adresāts. Katrā sacījumā tiek pieteikts, pirmkārt, izteikuma patiesums – tas, ka tas atbilst īstenībai, otrkārt, pareizība – normatīvā konteksta likumība un, treškārt, nodoma (intences) tiešums. Nevienprātības gadījumā analizējami visi trīs minētie aspekti, lai noskaidrotu nesaprašanās cēloņus un sapratnes un argumentācijas ceļā nonāktu pie vienprātības.

Diskursa ētika nenodarbojas ar jaunu normu radīšanu, to neno-darbina morālo spriedumu saturs – drīzāk tā uzsver pastāvošo morālo normu un spriedumu īstenuma pārbaudes procedūru. Tieši procedūra atšķir diskursa ētiku no citām teorijām, kuru klasifikācijai izvēlēti trīs principi – kognitīvisms, universālisms un formālisms. Tātad argumentācijas procedūra ir tā, kas atšķir diskursa ētiku no citām argumentācijām. Turklāt paši sarunas dalībnieki, nevis profesionāli teorētiķi un eksperti, ir atzīti arī par procedūras līdzdalībniekiem – ikviens runājošs un darbīgs subjekts var būt kritisks teorētiķis.

Diskursa ētikas veidošanā kritiski izmantota arī jau minētā Lorenša Kolberga teorija par sešām morālās attīstības pakāpēm:

pirmskonvencionālo, kas pamatojas uz bailēm vai individuālu labumu, konvencionālo ar tuvākās apkāmes un sabiedrības paradumu iesaisti un, visbeidzot, divām augstākajām pakāpēm – individuālu racionālu lemšanu un universālām morālām jūtām. Šajās pakāpēs Hābermāss saskata pakāpenisku tuvināšanos bezkaislīgai un taisnīgai kopīgu morālo spriedumu veidošanai un konfliktu risinājumam. Taču Kolbergs morālo attīstību saista ar zināšanām un izglītību, kuras rezultātā veidojas jaunas kognitīvas struktūras. Hābermāss normu apguves vietā piedāvā argumentētu ideālu diskusiju, kurai jānoved pie racionālas un bezkaislīgas vienošanās par universālu normu.

Šāda procedūra nav dabiska, taču tikai tā diskurss grib un cer pārvarēt naivu tiešumu pretenzijās uz autoritatīvu normu. Naiva uzticēšanās normai novedusi pie tradīcijas bezvērtīguma. Norma nav akli pārņemama kā Kolberga pirmskonvencionālajā vai konvencionālajā attīstības pakāpē, bet tās pareizība un spēkā esamība izdiskutējama un pārbaudāma, kā tas racionālam pieaugušam cilvēkam klājas. Normas likumība un vērtība ir atjaunojama argumentēta un demokrātiska diskursa ceļā.

Hābermāss atzīst un rēķinās ar ikdienas jeb pirmst teorētiskām zināšanām, kuras izmanto teorētiķi. Taču ētiskās un psiholoģiskās teorijas nevar ņemt par pamatu nedz transcendentālo filozofiju fundamentālismu, nedz arī ikdienišķas pieredzes automatismu.

Nevis pasīvi pakļauties normām un nekritiski paļauties uz tām, bet tās vispirms pārbaudīt un pakļaut diskursam, ko Hābermāsa ētikā veic katrs pieaugušais, – tāds ir komunikācijas mērķis. Diskurss atzīts par komunikatīvās darbības izpausmi refleksīvā veidā. Savstarpējība un atzīšana ir nosacījumi, kuri pieņemti par komunikatīvās struktūras elementu uz savstarpēju saprašanos vērstā darbībā. Turklāt šīs struktūras attiecinātas gan uz ikdienas attiecībām, gan arī uz ētiskām teorijām. Ir jāpanāk savstarpēja saprašanās gan teorijā, gan ikdienā.

Diskursu nodrošina cilvēka izpratne. Hābermāsa cilvēktēls saistīts ar priekšstatu par indivīdu kā būtņi, kas ir racionāla, spējīga sekot normām, zinoša un "refleksīva". Uz šo priekšstatu pamata būvēts ideālais diskurss, kuram uzticēts universāls darbības, normu veidošanas un līdz ar to sociālas kārtības uzturēšanas uzdevums.

Komunikatīvais skatījums ļauj novērsties no tradicionālā vācu ideālisma ar tā koncentrēšanos uz transcendentālu subjektu, arī no Huserla transcendentālā Ego. Tas ļauj novērsties arī no analītiskās

ētikas palikšanas valodas sfērā. Hābermāss izvēlas starpsubjektivitāti, un tā atšķiras ne tikai no lingvistiskās filozofijas, bet arī no jūdaiskās Levina ētikas, jo pamatojas Eiropas racionālisma tradīcijā. Starpsubjektīvā pieeja ir veids, kā pārvarēt individuālā subjekta un apziņas filozofiju, dekonstruējot patības un apziņas refleksiju un pārvēršot to par "starpsubjektīvām zināšanām, komunikatīvu brīvību un individuāciju caur socializāciju" (41, 208).

Notiek atgriešanās atpakaļ pie Kanta, pie kategoriskā imperatīva universālisma, tikai ne vairs vienatnē ar tīrā prāta pienākuma motīvu, bet intersubjektīvi jeb argumentētā dialogā. Līdz ar to notiek atgriešanās atpakaļ pie racionālisma, taču citāda – komunikatīva racionālisma.

Vienošānās panākama ideālā diskursā, kurā abas puses neizmanto pārākumu, varu vai demagoģiju, bet savus spriedumus balsta tikai un vienīgi uz racionāliem argumentiem. Tā kā cilvēku attiecības pastarpina valoda un tā kā valoda ir racionāla parādība, dialogā var nonākt pie vienprātības jeb konsensa, jo loģika, kā tas ne vienreiz vien uzsvērts racionālisma teorijās, nav domāšanas patvaļa, bet atbilstība loģiski skaidrai un noteiktai metodei. Tādējādi Hābermāss iet tālāk par apziņas brīvību un aizstāj to ar citu – komunikatīvas darbības brīvību, kas racionāli panākama un pamatojama.

Normas pamatojuma procedūra pieprasa ideālu komunikācijas situāciju, kura balstās uz racionālu argumentāciju, ieklausīšanos otra teiktajā, hermeneitisku teiktā saprašanu un kopīgu pilnīgāka argumenta meklējumu universālas normas pamatojumam. Šāda ideāla situācija izslēdz manipulāciju ar otru un varu pār viņu, lai citu pakļautu sava argumenta spēkam. Ideāla diskursa situācija ietver arī tādu nosacījumu kā godīga loģiska argumentācija, kas brīva no varas, demagoģijas un manipulācijas.

Hābermāss tiek pamatoti kritizēts par ideālas komunikācijas ilūziju. Brīvības sargātāji pārmet normatīvos žņaugus, kas uzlikti šoreiz nevis subjektam un viņa autonomai rīcībai vai prātam, bet komunikācijai.

Pats filozofs savukārt saskata brīvības paradoksu. Brīvība iespējama stingrā pašierobežošanā. Pašdeterminācija nozīmē pašierobežošanu un tādējādi brīvības noliegumu. Brīvība ietver ierobežojumus un brīvi noliedz pati sevi sevis pastāvēšanas vārdā. Šai sarežģītībai nākas pievienoties, lai triviāli liberālā brīvības izpratne nenovestu pie terora un tirānijas, kas arī uzskatāma par sava veida brīvības izpaušmi.

Diskursa ētika saglabā un aizstāv universālo nevis kā monolōģisku varu un diktātu, bet kā brīvprātīgu un racionālu universālas normas pamatošanu un pieņemšanu. Tā tiek mazināts morāles obligātais pienākuma raksturs. Morāle iegūst solidāras, konstruktīvas un demokrātiskas institūcijas pazīmes. Kanta apriorās transcendences vietā tiek likta racionāla un demokrātiska iekļaušanās, vienlīdzība un sadarbība.

Hābermāss idealizē racionāla diskursa lietojumu, paplašinot tā robežas un darot universāli spēkā esošu, pamatotu, likumīgu, kaut gan viņa paša sacerējumi liecina par nespēju vienoties ne ar vienu no iepriekšējām teorijām un arī viņa ētika nav guvusi vienprātīgu atbalstu. Taču atcerēsimies, ka jābūtība ir ikvienas ētiskās teorijas pamatstruktūra, un būtu nesaprātīgi mazināt ideāla vērtību – piedāvājumu, atgādinājumu par citādību. Racionāls diskurss, ko piedāvā Hābermāsa teorija, ir ikdienā reti lietota un sastopama parādība, taču tā paplašināšanās ir vēlama gan politikā, gan ikdienas konfliktu risinājumā.

Kā piekritis arī pats Hābermāss, patiesa saprašanās iespējama tad, ja līdzdalībnieki spēj mācīties cits no cita, sasniedzot saikni starp atšķirīgiem lingvistiskas priekšsaprātnes horizontiem (39, 34).

Universālisms gūstams diskursā, kurā tiek neutralizētas iesaistīto intereses. Tā ir savveida ideāla komunikācijas situācija, kas līdzinās Roulza neziņas plīvuram, kurā var nonākt pie taisnīguma. Diskursa ētika galvenokārt raksturo nonākšanas procedūru. Demokrātiskas procedūras vārdā Hābermāsam nav pilnībā pieņemams Roulza politiskais liberālisms, par kuru plašāk runāsim nākamajā nodaļā, īpaši – viņa “sākotnējā pozīcija”, jo tajā viņš saskata liberālo tiesību pārākumu pār demokrātisku normas attaisnojumu un tās brīvprātīgu pieņemšanu. Roulza racionalitāte atzīta par konceptuāli nestabilu. Izvairīšanās no autoritāru normu dogmatisma ir viens no komunikatīvā racionālisma pamatmērķiem. Taču izvirzās jautājums, vai arī diskursa ētikas normatīvisms praktiski tomēr nav elitārs un iespējams tikai minoritātes ietvaros, nevis sabiedrībā vispār.

Hābermāss polemizē ar Roulza taisnīguma teorijas principiem. Arī vācu filozofam tie ir svarīgi, lai novērtētu, kā panākt efektīvas, sociāli drošas un ērtas attiecības un taisnīgu saikni starp pilsoņiem un to interešu atšķirībām, taču tās nezaudējot.

Universālisms ir viens no centrālajiem morālo principu aizstāvības vai atjaunojuma virzieniem, kas ir pastāvīgs nesaskaņu

priekšmets ar franču dekonstruktīvismu, īpaši – Liotāra, konfliktu teorijā, kurā netiek uzskatīts par iespējamu pārnest tiltu pāri, viņaprāt, pastāvošajam izziņas, politikas un ētikas diskursu bezdibenim. Pretstatā atšķirību un decentrācijas uzskatam Hābermāss atzīst, ka filozofam ir jāpamato universālisma prasības, ne tikai jāpaļaujas uz dzimumu, vidusšķiras vai visu Rietumu sabiedrības pilsoņu atšķirīgo individuālo morālo intuīciju. Universālisms ir metafizikas un meta-valodas izpausme. Kaut gan Hābermāss atzīst postmetafizikas situāciju, viņš aizstāv un cenšas visiem loģiskas argumentācijas spēkiem atjaunot universālismu kopā ar racionālismu, identitāti un citiem klasiskās metafizikas izpaudumiem. Viņu vada pārliecība, ka balsu daudzveidībā, kas nebūt netiek noliegta, iespējama vienprātība, kas principā ļauj pāriet no vienas valodas uz citu, taču ļauj rast arī kopīgu valodu.

Pastāvot dažādībai, nav iespējams izvairīties no konfliktiem, kas arī noved pie savstarpējas saprašanās meklējumiem. Pastāv uzskatu atšķirības, cilvēki dažkārt vairs nesaprot cits citu, un nonākšana pie vienprātības dzīvē ir reta parādība, taču ideāls norāda pilnīgāko un labāko variantu, pēc kā tiekties (41, 117).

Universālisms sasniedzams ar valodas starpniecību. Tā panākšanas nosacījumi ir ne mazāk stingri kā Kantam. Tikai tad, ja sarunas līdzdalībnieki spēj pacelties pāri katrs savai taisnīguma un patiesuma izpratnei, iespējams transcendentis taisnīgums jeb patiesais un īstais morālais taisnīgums. Jāpastāv otra atzīšanai, empātijai un citiem morāliem nosacījumiem, lai būtu iespējama universāla taisnīguma panākšana. Universālisma attaisnojums, kā viss pārējais diskursa ētikā, panākams racionāli argumentētā sarunā starp situācijā iesaistītiem līdzdalībniekiem.

Lai pamatotu normas vispārību, diskursa ētika cenšas padarīt morālu būtni (*agent*) pēc iespējas neitrālāku. Morālā neitralitāte atvieglo vienprātības pamatojumu. Neitralitātes pamatu veido tas pats racionālisms, ko izmantojis Kants, lai būvētu pienākuma attiecības. Neitrālas un racionālas attiecības starp ego un sociālo identitāti atvieglo loģiski argumentētas sarunas procedūru, kuras rezultāts un mērķis ir jau daudzkārt minētais universālisms. To var panākt, nodrošinot identifikāciju ar universālām normām, kopīgā diskursā panākot līdzdalības izjūtu. Protams, pavisam racionālu, tikpat racionālu kā Kanta tīrā praktiskā prāta gadījumā.

Tāpat kā Kantam, arī diskursa ētikā vienprātība gūstama, paceļoties pāri empīriskajam savtīgumam – nevis man, tev, mums gribētajam, bet

virzoties pretī vispārējai interesei. Tikai pastāvot transcendences nosacījumam, panākama vienprātība attiecībā uz taisnīgu vispārēju jeb universālu interesi. Vienošanās mērķis ir universāla, nevis lokālām interesēm atbilstoša norma. Te saskatāma Hābermāsa un Kanta uzskatu tuvība. Arī kategoriskais imperatīvs izsaka universālu prasību pēc ikvienam un visiem pieņemama likuma. Universālisms tādējādi vairāk vai mazāk nozīmē neitrāli taisnīgu vispārēju interesi, kaut arī Hābermāss, kā jau norādīts, izvairās no substanciāla normas raksturojuma: tas, ka norma ir taisnīga un tādējādi vispārēja, nenozīmē neko vairāk kā vien to, ka tā ir atzīšanas vērtā vai ka tā ir likumīga. Taisnīgums ir normas likumības dimensija.

Kā tas praktiski iespējams, kā saglabājams universāls taisnīgums atsevišķu situāciju dažādībā, uz to diskursa ētika atbildi sniedz galvenokārt teorētiski. Jebkuras teorijas praktiskais situatīvais lietojums parasti ir grūti paredzams. Var saprast izejas meklējumus no Kanta universālisma teorētiskā tāluma, tuvinot principus situācijai, taču jau Maikls Volzers norādījis, ka taisnīgumam ir tik dažādas izpausmes, ka grūti runāt par vienotu taisnīgumu. Pats Hābermāss norāda uz savdabīgu taisnīgumu ģimenē, kur sadale nevar notikt pēc nopelniem, bet gan pēc ikviena vajadzībām, un tas atšķiras no sadales principiem sabiedrībā, taču Hābermāss neatsakās no sarunas par universālu taisnīgumu, bez kura atsevišķas situācijas nebūtu salīdzināmas.

Hābermāsa teorija neapstrīd reāli pastāvošo interešu plurālismu, bet cenšas rast izeju katrā atsevišķā konflikta situācijā, kas nenovēršami rodas dažādu interešu vadītās attiecībās. Notiek pārceļšanās atpakaļ uz empīrisku pasauli, taču nevis lai tajā paliktu, bet lai ar transcendentu vispārēja taisnīguma starpniecību nonāktu pie normatīvas vienprātības, kas ietekmētu empīriskās norises. Tādējādi diskursa ētika norāda uz zināmā mērā pragmatisku domāšanu salīdzinājumā ar Kanta aprioro deontoloģiju. Kantam pietiktu ar transcendentālu principu atklāšanu jeb tīro praktisko prātu. Hābermāsa uzdevums ir pragmatisma un analītiskās precizitātes skarts un sarežģītāks par tīro praktisko domāšanu, jo nenorobežojas no empīriskās interešu daudzveidības, bet teorētiski pamato vienprātības iespējamību reālajā pret-runīgu interešu situācijā.

Vācu transcendentālais romantisms saduras ar 20. gadsimta brīvo normas domājumu un rīcību un aprūtina universālisma atjaunojumu reāla interešu un normu plurālisma situācijā. Hābermāsa nopelns ir mēģinājums mazināt nenovēršamo nenoteiktību un relativismu

sarežģītā racionālas argumentācijas ceļā, kas pieprasa stingrus morālus nosacījumus, lai saruna beigtos vienprātībā par kopintereses svarīgumu. Līdzīgi Marksam, kurš gribēja pārveidot sociālās attiecības un radīt sociālismu kā ekonomiska un politiska taisnīguma empīrisku iemiesojumu, Hābermāss grib pārveidot komunikatīvo attiecību īstenību. Taču pārāk nesavienojams ir transcendentālais poētiskums ar instrumentālu analītisku tuvplānu un reālu interešu loģiku, kad skartas darbības lietas.

Vai tādā gadījumā ir vērts tik daudz enerģijas tērēt vienprātības sasniegšanai par vispārēju taisnīgumu, ja lietojums tik un tā neatbilst principam pilnībā? Ko dod universāla taisnīguma vienprātība? Drošību? Noteiktību? Vai arī tikai demokrātisku taisnīguma izjūtu, kas pamatojas uz līdziesaisti normas pamatošanā? Pēdējais norāda uz izejas rašanu situācijā, kur normu nosaka nevis dievišķa vai politiska autoritāte, bet pašu pilsoņu demokrātiska saruna un tās vienprātīgs rezultāts, kas stāv pāri empīrisku interešu un kaislību patoloģijai, tādējādi radot alternatīvu individuālai pilnveidei un transcendentai apriorai normai.

No Hābermāsa teorijas izriet **konstitucionālā patriotisma jēdziens** (konstitucionālā patriotisma idejas sākums meklējams 1992. gada demonstrācijās pret neonacismu). Patiešām, tas ir politiskas kultūras jautājums, kā izlietot identifikāciju un kādiem mērķiem, kur afekti racionāli un droši (vai tas ir iespējams?) novirzīti uz nevainojami universālu kopienas morāli. Ar kopienas netiek saprasta kāda vēsturiska vai tradicionāla sabiedrība: diskursa ētika neuzticas konvencionālai morālei, kura piedāvā tradicionālas, tātad – gatavas, nevis kopīgi lemtas normas. Identifikācijas vajadzība tiek atzīta, tikai saistīta nevis ar konvencionālu, bet jaunu kopienas, kura spēj atzīt universālu diskursa procedūras morāli. Te Hābermāss līdzinās Rortijam, kurš arī teorētiski iedibina jaunu kolektīvu vienību – liberālo ironistu solidaritāti, kaut gan līdzība ir gluži formāla, jo solidaritātes mērķis radikāli atšķiras.

Konstitucionālā patriotisma mērķis ir aizstāt ar lielu piesardzību un aizdomām Eiropā vispār, bet īpaši Vācijā uztverto nācijas patriotismu, kas ir lielā mērā vācu filozofijas (Fihtes ar viņa "Runām vācu tautai" (1807–1808) u. c.) iedibināts, bet nacionālsociālisma pieredzes rezultātā apšaubīts un noliegts. Pretnācijas orientācijai izmantots parastāks un laikmetīgāks arguments – globalizācija: "Komercedarbības un komunikācijas, kā arī ekonomiskās produkcijas un finanšu globalizācija, tehnoloģijas un ieroču rašanās un pāri visam ekoloģiskais un

militārais risks izvirza problēmas, kas vairs nav atrisināmas nacionālvalstu ietvaros.” (49, 106) Tas ir samērā vispārpieņemts uzskats, kas iekļauts gandrīz ikvienas politikas teorijas hrestomātijā, lai pamatotu nācijvalsts funkciju beigas. Konstitucionālais patriotisms saglabātu kopienas klātbūtni, taču neizraisītu spontānas atsevišķu nācijvalstu interešu kaislības. Tas būtu no tādām jūtām kā mīlestība, rūpes un *savības* (no vārda “savs”) izjūtas atbrīvots patriotisms, kas neitrāli un racionāli izteiktu politisku identifikāciju ar visai neskaidru, kaut arī, cik noprotams, mūsdienīgu jaunveidojumu.

Līdzīgi komunitāristiem, Hābermāss uzskata, ka individuālā motivācija ir nepietiekama, lai normas lietojums praksē būtu efektīvāks.

Veidojas attaisnojama *mēsība* (no vārda “mēs”), kas paplašina pašinteresi, jo ieslēdz kopienas (valsts) locekļus, institūtus un prakses vienotā sistēmā, kura spēj veikt efektīvas sankcijas. Hābermāss saprot, ka abstrakti universālas morāles principi nav īstenojami, ja pietrūkst identifikācijas, kuru viņš rod konstitucionālā patriotismā, ar kuru nomaina nacionālo patriotismu ar tā “ambivalento potenciālu”. “Viņš atzīst piederību Eiropas Savienībai – politiski un kulturāli, cenzdamies mazināt minēto identifikācijas nenoteiktību un neskaidrību. Dēmosa un etnosa pretnostatījums palīdz tuvināties kārotajam konstitucionālajam patriotismam. Eiropas Savienībā viņš saskata pārnacionālu izpausmi, kaut gan to pierādīt viņam nenākas viegli, jo Eiropas Savienība atzīst nacionālo valstu suverenitāti. Veidojas transnacionālas komunikatīvas struktūras, kas, viņaprāt, ievadīs “abstraktā, tiesiski pastarpinātā solidaritātē” (49, 159). Līdz ar to jaunā identifikācija rada pamatotas aizdomas par mākslīgu konstrukciju, kas ir tikpat abstrakta kā universālas normas un ideāla sarunas situācija. Vienlaikus tā iederas mērķu pasaulē, lai norādītu uz saskaņotības iespējamību un meklētu jaunas kopienu izpausmes formas. Konstitucionālais patriotisms turklāt it kā norobežo no Kanta kosmopolītisma. Rakstā “Kanta ideja par mūžīgo mieru: sakarā ar vēsturisko divsimtgadi” (49) Kanta kosmopolītisms atzīts par samērā nestabilu teorētisku ideju sakarā ar tā nošķirtību no starptautiskās likumdošanas.

* * *

It kā ir pašsaprotami, ka tik lielā balsu dažādībā, kāda pastāv 20. gadsimta ētikā, kādam agrāk vai vēlāk ienāks prātā meklēt produktīvu komunikāciju, lai saprastos. Vismaz racionālu teoriju līmenī, lai “gribu

iznīcināt aizstātu komunikācijas griba" (39, 31). Savi uzskati netiek atmesti (vismaz tā nevajadzētu būt saskaņā ar ideālu runas situāciju), taču tiek attīstīti un universalizēti, meklējot pilnīgāku normu. Komunikācija ved pie samierināšanās ar citādo tiktāl, lai sāktos saruna. Turpmāk visu izšķir tās ilgums un godīgas argumentācijas spējas.

Skaidrs, ka Hābermāsam ir sveša moralizācija. Viņš, kurš tik daudz izmantojis Kanta tīro praktisko prātu, izceļas ar to, ka nemēģina radīt jaunu zvaigžņoto debesi un patiešām nemēģina poētiski iedvesmot jaunām vērtībām. 20. gadsimta beigu cilvēka valodas telpā par neierastiem un dīvaini teatrāliem tiktu atzīti romantiski un cēli iedvesmojuma vārdi, kaut gan uzveduma elementu tajā netrūkst. Pragmatisms un analītiskais domāšanas veids to ietekmējis un ievirzījis lietišķākas izteiksmes gultnē. Tomēr pēc Hābermāsa filozofijas apguves nākas atzīt, ka romantiska poēzija dažkārt iedvesmo vairāk nekā universālu attiecību pierādījuma loģikas lēnīgais pamatīgums.

LIBERĀLISMA UN KOPIENAS ĒTIKAS DISKUSIJAS

“Tikumi ir tie labumi, uz kuriem atsaucoties mēs gribot
vai negribot nosakām attiecības ar citiem cilvēkiem,
ar kuriem mūs vieno kopīgi mērķi un standarti...”

(Aledsairs Makintairs)

Vai individuālā pilnveide un rūpes par sevi ir pietiekams identitātes un identifikācijas avots? Vai ar teorētiskām solidaritātes konstrukcijām panākama morālās situācijas uzlabošana? Kā veidojas morāles normas efekts? Uz šiem un citiem dzīves un teorijas izvirzītiem jautājumiem atbildi meklē teorija, ar kuras aplūkošanu noslēgsim ieskatu 20. gadsimta morāles filozofijā un ētikā. Teorija ieguvusi komunitārisma jeb kopienas ētikas apzīmējumu, un tajā izvirzās jautājums par identifikāciju un solidaritātes nozīmību ētikā.

Jau Rortija darbā “Nejaušība, ironija un solidaritāte” tiek meklēta jauna identifikācijas iespēja, kura, kā jau minēts, rasta liberālajā ironistu savienībā. Hābermāsa meklējumi savukārt ved pie citas solidaritātes formas – konstitucionālā patriotisma piedāvājuma.

Taču abu minēto autoru darinājumi vairāk atgādina teorētisku konstrukciju, tāpēc norit ne tikai jaunu formu meklējumi, bet arī atgriešanās pie tradicionālajām identifikācijas formām, par kādām atzīstamas etniskas kopienas un citas vēsturiskas kolektīvās identitātes izpausmes.

Atgriešanās nav jāsaprot kā nonākšana pie tā paša, kas jau bijis, – pie 19. gadsimta romantiskā nacionālisma vai 20. gadsimta politizētā nacionālās identitātes varianta. Tā ir saistīta gan ar jaunu identitātes izpratni, gan identifikācijas vajadzību pamatojumu, gan ar kritisku un jautājošu attieksmi pret tradicionālajām identitātes formām. Būtiski jaunais ienāk ar etniskā, nacionālā un citu kolektīvo identitāšu ētisko kontekstu.

Kolektīvās identitātes lomu morāļu attiecību veicināšanā uzsver galvenokārt Ziemeļamerikas domātāji, kuru vidū jau minētais Aledairs Makintairs un Čārlzs Teilors (*Taylor*), kā arī Maikls Volzers (*Walzer*), Maikls Sendels (*Sandel*) un citi.

21. gadsimtam mantojumā paliek liberālisma un komunitārisma diskusijas, kas sāktas 20. gadsimta 70.–80. gados, bet īpašu izvērsumu gūst līdz ar sociālisma sabrukumu un kolektīvisma krīzi Austrumeiropā 90. gados. Minētās diskusijas gan īsti neapdraud Eiropas liberālisma ilgo un stabilo tradīciju, tikai jautā par tās pietiekamību, turklāt jautā galvenokārt amerikāņu un kanādiešu pieredzes kontekstā. Liberālisma tradīcijas noturība saglabājas, taču ne bez nianšējuma, akcentu maiņas un problemātisma saasinājuma. Vai kopienas uzsvērumš neignorē individuālās brīvības un tiesības – tā jautā liberālisma aizstāvji Jesaja Berlins, Ronalds Dvorkins, Roberts Noziks u. c. Vai individuālisma brīvības ētikas tradīcija ir pietiekams morāles nosacījums – tā savukārt jautā kopienas ētikas teorētiķi, vienlaikus domājot par liberālisma ignorētajām cilvēka vajadzībām pēc līdzdalības un kopienas piederības.

6.1. NEOLIBERĀLISMS

Lai saprastu pavērsienu uz kopienu, nedaudz jāielūkojas teorijās, ko pieņemts apzīmēt ar neolibērālisma jēdzienu. To pārstāv jau minētie amerikāņi Ronalds Dvorkins, Roberts Noziks, taču par vienu no spilgtākajiem tā teorētiķiem parasti atzīst Rīgā dzimušo ebreju tautības Lielbritānijas profesoru Jesaju Berlinu.

Jesajas Berlina (*Isaiah Berlin*, 1909–1997) pamattematika 20. gadsimta 50.–60. gados ir liberālismam visai tipiska: viņš ir viens no 20. gadsimta Eiropas liberālisma brīvības teorētiķiem. Viņā, no vienas puses, rada gandarījumu, bet, no otras, satrauc un dara uzmanīgu pārlieku prasmīgi organizētā Rietumu sabiedrība gadsimta vidū, kurā pastāv plānošana un spēcīga sociālā kontrole. Šķiet, pēdējās uzsvērumš liecina par zināmu pārspilējumu. Taču patiešām pārlieku lielā drošība un ideoloģiju vadīta dzīve intelektuālam vērojumam atklāj bīstamu individuālās izvēles sašaurinājumu. Organizāciju rūpes par “labklājību, veselu psihi, veselību, drošību, brīvību no trūkuma un bailēm” (8, 96) samazina individuālās izvēles jomu un padara to tikai šķietami brīvu, neraugoties uz cilvēktiesību un brīvību dokumentiem. Pārticība un drošība, kas nodota prasmīgas valstiskās organizācijas



Piemīņas plāksne seram Jesajam Berlinam pie mājas Rīgā, Alberta ielā 13, kur filozofs dzīvojis no 1909. līdz 1915. gadam

ziņā, atbrīvo cilvēku no nemierīgas brīvības, kuru dodas aizstāvēt profesors Jesaja Berlins.

Viņš grib novērst aizdomas un neuzticēšanos individuālai brīvībai, kuru mazinājusi arī Austrumeiropas komunistiskā ideoloģija. Berlinu, kurš, kā jau norādīts, dzimis Rīgā un dzīvojis Pēterburgā un kuram labi pazīstama Austrumeiropas vēsture, nodarbina jautājums par totalitārismu, ne tikai nacionālsociālisma, bet arī sociālisma variantā, ko viņš pamatoti saista ar indivīda brīvības iznīcināšanu. Viņu interesē arī veids, kā novērst fašisma un totalitārisma varas sekas un uzturēt varām nepaķļauta cilvēka brīvību.

Tādējādi 30. gadu režīmi – fašisms un totalitārisms, kā arī 50. gadu labklājības un valstiskuma pieredze kalpo par kontekstu, kurā tiek domāta neoliberālisma brīvība.

Berlins nevienkāršo brīvības problēmu. Viņš pārzina teorijas, kuras it viegli nonāk pretrunās cita ar citu nebeidzamos brīvības problēmas skaidrojumos un patiesības meklējumos. Pastāv aplī un paradoksi, kas liecina par brīvības jēdziena daudzveidību un netveramību pagātnē un tagadnē.

No vienas puses, ir saprotama nevēlēšanās atmet “sociālos ieguvumus un kaut uz īsu brīdi apsvērt iespēju atgriezties seno laiku

netaisnībā, nevienlīdzībā un bezcerīgajā postā” (8, 96), taču vienlaikus meklējama izeja no elitāras vadības un pārvaldības barjerām, kuras labklājību uztur, bet “kuras ierobežo pašu plānotāju resursus” (8, 97), tā mazinoties izdomai, radošām spējām utt. – visam, kas tapis brīvā spontanitātē. Berlins plāno turpinājumu – un tas viņu baida vairāk par indivīda brīvības mērenumu –, proti, viņš ar bažām saredz lielākas represijas un nemitīgas disciplīnas pastiprināšanos (8, 97): “Tādējādi zāles kļūst ļaunākas par slimību un iegūst to ortodoksiju formu, kura balstās uz vienkāršotu, puritānisku ticību: šīs ticības nēsātāji ir indivīdi, kuri nekad nav pazinuši vai ir aizmirsuši tādu parādību kā *douceur de vivre*, brīva pašizpaušme, bezgalīga cilvēku un to attiecību dažādība, kuru grūti paciest, bet no kuras vēl grūtāk atteikties.” (8, 97)

Dilemmā pārvērsta 20. gadsimta vidus pieredze, kas savas primitīvās, bet tik kārotās labklājības dēļ aizsedz iespējamās sekas, kas var apdraudēt cilvēka spēju attīstību un brīvu pašizpaušmi. Šīs brīvības un labklājības problemātiskais kopsakars saskatīts arī franču vēlmju ētikā 60.–70. gados. Berlins grib rast līdzekļus apelācijā pie organizācijas, varas mazinājuma, savukārt 60. gadu jaunatnes kustība Liotāram, Delēzam, Fuko u. c. ļauj akcentēt brīvu pašizpaušmju pagānisko pievilcību un oidipālā kompleksa neskartu psihi, bet tam ir maz sakara ar politiskās organizācijas uzturēto kārtību. Vienu un to pašu dilemmu katrs no diviem domāšanas virzieniem apzinās līdzīgi, bet risina dažādi.

Ievadā eseju krājumam par brīvību, norādīdams uz nespēju tuvināties galīgam atrisinājumam brīvības izpratnē, Berlins norāda, ka viņa skatījums saistās ar cēlonības jēdzienu. Izvirzās jautājums par kopsakaru ar Kanta cēlonības izpratni. Taču viņa, 20. gadsimta vidus cilvēka, brīvības izpratne atšķiras ar daudzveidību un problemātiskumu, nevis ar kantisko noteiktību brīvības cēlonības filozofijā. Tas izpaužas pozitīvās un negatīvās brīvības nošķīrumā un izvēles problemātiskuma un sarežģītās nepabeigtības uzsvērumā.

Pirms iztīrīt pozitīvās un negatīvās brīvības saturu, jāpiebilst, ka eseju par brīvību izejpunkts ir cilvēktēls, kas veidots, pamatojoties uz racionālismu, radošumu, pašvirzi, produktivitāti, tātad pārsvarā uz Eiropas tradīciju, īpaši – apgaismes kontekstā. Tas veidots esenciālisma garā, kur runa ir par būtiski svarīgām vajadzībām un mērķiem, par vajadzību un mērķu kodolu, ar kuru apveltītas visas cilvēkbūtnes: “..šim kodolam var būt mainīgs modelis un struktūra, taču tā robežas nosaka pamatnepieciešamība kontaktēties ar citām līdzīgām būtnēm.” (8, 63)

Divi brīvības veidi – negatīvā un pozitīvā brīvība – Berlina uzskatu vērtējumā parasti tiek uzsvērti un pamanīti visbiežāk. Tie kļuvuši par ērtu un hrestomātisku, kā arī viegli shematizējamu priekšstatu. Pirmais – negatīvā brīvība izteikta krietni līdzīgi Ničes spilgti tēlotajai brīvībai no kaut kā, kas izpaužas kā šķēršļi, taču ar tādu atšķirību, ka Berlins domā daudz politiskāk salīdzinājumā ar iepriekšējā gadsimta vācu intelektuāli, kura negatīvā brīvība skatāma kunga un verga brīvības nošķīrumā (78, 62). Niče cenšas būt politiski neitrāls. Viņu drīzāk satrauc darviniskās evolūcijas idejas, nevis reāli politiski pārkārtojumu plāni, kuri viņam saistās ar sociālisma vienlīdzību, ko viņš nepieņem. Pozitīvā brīvība, kura Ničem atklājas jaunu vērtību radīšanas dabiskajā priekā, Berlina esejās saprasta kā brīva pašizpaušme, kas īstenojama ne jau kalnos vai alu vientulībā, bet labklājības un drošības sabiedrībā, kurā var aizmirsties dzīves spontanitāte un vēlmju un vajadzību nejaušā dažādība.

Berlina cilvēki nedzīvo “tikai tāpēc, lai cīnītos ar ļaunumu” (8, 98). To viņi, no nabadzības, nedrošības un netaisnības lielā mērā pasargāti, patiešām var atļauties, jo ļaunums tā visparastākajā veidā 20. gadsimta vidū ir it kā mazinājies. Līdz ar to samazinās represijas un represīvie institūti, uz ko norādījis Fuko: inovatīvā kustība aizstāj cīņu pret represijām (30, 160). Taču Berlina uzskati par negatīvas brīvības – brīvības karot pret ļaunumu – aizstāšanu ar pozitīviem mērķiem pusgadsimta garumā pierādījuši savu vienpusību un vienaldzību pret citiem, kuriem labklājība vēl tikai jāiegūst. Turklāt jāņem vērā, ka protestā, atbrīvošanās cīņās utt. divi brīvības veidi nemaz tik stingri nav nošķirami: arī protestā var sevi daudzveidīgi attīstīt, novēršoties no patērētāja vienveidīgās un rāmās labklājības. Vienīgais, kas traucē Berlina neplānoto centienu brīvību, ir organizācija un kārtība. Viņš piekrīt tehniska nodrošinājuma liegumam šādiem spontāniem neplānotiem mērķiem. Tā ir labklājības sabiedrības brīvība, kura nespēj vai negrib saprast un pieņemt radikāli citādo, ne arī to atstāt nepārveidotu, bet bauda pati sevi un vienlaikus cenšas pārvarēt baudas viendabību. Šim nolūkam tiek piedāvāta ne tik sakārtota, daudz spontānāka un dažādāka individuālā brīvība, vienlaikus nezaudējot drošību un kārtību, tikai dzīvi darot interesantāku iecietībā pret citu indivīdu dīvainībām un dabiskām novirzēm. Pret garlaicību var cīnīties ar pozitīvām brīvības izrādēm un uzvedumiem. Vairāk teātra, jo labklājības sabiedrības sociālo kārtību un stabilitāti taču vairs nespēj izjaukt seksuālo minoritāšu – geju un lesbiešu gājieni vai imigrantu protesti.

Divi brīvības veidi nav uzskatāmi par Berlina brīvības eseju jaunatklājumu – lai atceramies Kantu un Niči, patiesi jaunas brīvības idejas radītājus iepriekšējos gadsimtos. Berlina esejās jaunais ir citāds konteksts – labklājības un kārtības vide, kuru tomēr apdraud vienādība un garlaicība. Negribēdams atteikties no labklājības, Berlins piedāvā samērā šauru un piesardzīgu, taču visnotaļ drošu pozitīvo brīvību – dīvaiņu, individuāla dzīves un mākslas uzveduma brīvību, lai šī dažādība izklaidētu gan tos, kuri to atļaujas, gan tos, kuri atļaušanos vēro un gūst dažas interesantas pārmaiņas splīna nogurdinātībā – bez fanātisma, bez iznīcinoša skepticisma, bez stabilitātes apdraudējuma.

Berlins nav anarhists, viņš atzīst sabiedriskās prasības un ievēro tās. Pozitīvā brīvība ir pašizpaušmes brīvība, turklāt mērķu nenoteiktības situācijā, kur labais un jaunais nav tik stingri nodalīts, bet kur noteikti mazināts vai novērsts autoritārs paternālisms, ko raksturo uzraudzība un kontrole. Berlins neiesaka novērst brīvības apdraudējumu ar varu – viņam vēl ir atmiņā bērniībā piedzīvotā Oktobra revolūcija Krievijā 1917. gadā.

Pats brīvības esejists Berlins apzinājies nepabeigtību un neskaidrības, kas raksturīgas viņa brīvības diskursam. Jaunais drīzāk ir saistīts ar izvēles sarežģītību un nenoteiktību, kā arī harmonijas cerību svītrojumu dzīves stilā: “Viena brīvība var likvidēt citu, kavēt vai neveidot apstākļus, kuri pavērtu ceļu citām brīvībām vai lielākai brīvības pakāpei, vai brīvību lielākam cilvēku skaitam; pozitīvā brīvība var nonākt sadursmē ar negatīvo; indivīda vai grupas brīvība var gluži nesakrist ar pilnīgu līdzdalību kopējā dzīvē ar visām tās prasībām pēc sadarbības, solidaritātes un brālības.” (8, 57) Viņš norāda uz atšķirībām no Milla, proti: “Mills patiešām šķiet pārliecinājies sevi, ka vērtību spriedumu jomā pastāv kaut kas tāds kā sasniedzama, tālāk nododama, objektīva patiesība, taču nosacījumi tās atklāšanai pastāv vienīgi sabiedrībā, kura nodrošina pietiekamu individuālās brīvības pakāpi, it īpaši iztaujāšanas un diskusiju ziņā. Tā ir vienkārši vecā objektīvistu tēze empīriskā formā līdz ar īpašu papildinājumu par individuālās brīvības nepieciešamību kā nepieciešamu nosacījumu šī galamērķa sasniegšanai.” (8, 52) Nebūtu korekti Millu ignorēt, jo tieši 100 gadus pirms Berlina esejām iznākušas viņa esejas par brīvību, kas iedvesmojušas Eiropas liberālismu. Taču Milla brīvības izpratne Berlinam šķiet pārāk harmoniska un romantiska: “Mana tēze nepavisam nav tāda,” – viņš atspēko tos, kuri saredz kopsakaru starp Berlina un Milla liberālismu, “un tai ir citāda pamatdoma: tā kā dažas vērtības var nonākt sadursmē savu iekšēji piemītošo īpašību dēļ,

priekšstats, ka vienmēr principā atrodams modelis, kas tās visas dara harmoniskas, balstās uz maldīgu aprioru uzskatu par pasauli.” (8, 52) Vienmēr kaut kas jāzaudē, lai kaut ko iegūtu, pastāv vērtību daudzveidība un to relativisms. Vērtībām ir pretrunīgs un savstarpēji nesavienojams raksturs. Izvēle ir situatīva utt. – šīs balsis mums jau pazīstamas no iepriekšējām teorijām. Berlins ir tikai nedaudz atšķirīgs plurālisma un nenoteiktības, kā arī vērtību ekscentrējuma esejists, kurš neturpina priekšstatus par “ideālu dzīvi” (8, 53): “Nepieciešamība izvēlēties, upurēt dažas pamatvērtības citu vērtību labā ir cilvēka problēmu pastāvīga iezīme.” (8, 53) Negribas piekrist, ka upurēšana ir piemērotākais un universālākais apzīmējums vērtību izvēlei, kas Berlinam saistās ar kādu zaudējumu un piepūli. Pastāv arī ieguvumi un gandarījums, ko Berlins ignorē. Līdz ar to nāk jauns totalitārisma veids – nesaskaņu, konfliktu, maldu un zaudējumu stils izvēlē, kas, kā jau liberālismam klājas, ir individuāls un racionāls. Profesoru kaitina rāmums un izvēles augstākā pilnība, ko viņš piedēvē Kantam. Jāpiebilst gan, ka vēlmju un aprioras morālas gribas sadursmes pilnībā raksturo arī Kanta izvēli, tāpēc jo lielāks uzvaras triumfs, kad gūtas gribas retās uzvaras. Kantam vismazāk raksturīga vide, “kurā nav berzes”, tikai Kants pakļauj sarežģījumus varenam tikumiskās domāšanas veidam, kuram jāatbilst apgaismes domātāju vērīenīgajiem priekšstatiem. Totalitārisma domāšanā, pret kuru galvenokārt vērstas Berlina brīvības esejas, Kants tomēr nebūtu vainojams.

Brīvību skaidri un viennozīmīgi izteikt nav iespējams. Vēlreiz to atzīdams, Berlins paļaujas uz plurālismu un izpratņu daudzveidību. Arī pateicoties viņam pašam, notikusi pieradināšana un samierināšanās ar brīvības uzskatu dažādību. Turklāt ir jāpastāv dažādībai, lai pie tās radinātu un radinātos. Brīvība problematizējas un nav vairs tik pašsaprotama, kā tas bijis iepriekšējo gadsimtu filozofijā un ētikā.

Aizdomas padara Berlinu mūsdienīgu, taču reālistiskais un politiskais konteksts nepiedāvā alternatīvu pārbagātību un projektus, kā atrisināt totalitārisma sastrēgumus. Neaizmirsīsim, ka tie ir 50.–60. gadi, ideoloģiju aukstā kara laiks, kad top esejas par brīvību, – politiskais konteksts ir cits nekā 80.–90. gadu situācijā. Jaunā pozitīvā brīvība neietver kritiskumu un pārvērsta par jaunu totalitāru pilnības variantu – vieniģo izvēles modeli dažādu alternatīvu, konfliktu un nenoteiktības situācijā.

Kas noteicis šādu jaunu totalitārismu? Uz to atbild pats Jesaja Berlins: “Tomēr mūslaiku bailes no vienādošanas, konformisma un dzīves

mehanizācijas nebūt nav bez pamata.” (8, 54) Bailes, kā zināms no morālās attīstības pētījumiem, nav pilnīgākais, bet gan zemākais tikumiskās apziņas līmenis. Pastāv dažādas kultūrvides, un kopā ar tām veidojas vairāk vai mazāk līdzīgs izvēles veids, kas nebūt nav uzspiests, bet apzināti pieņemts par kopīgu rīcības veidu, kā tas ir ar atbrīvošanās kustībām. Nav universalizējams tikai viens – daudzskaitlīgais individuālas brīvības variants. To var uzskatīt par 20. gadsimta priekšlikumu totalitārisma pārvarējumam, taču ne jau tikai totalitārisma drauds vien veido cilvēku dzīves saturu. Turklāt veidojas jauns totalitārisms – teorētisks, kas arī būtu novēršams, proti, nenoteiktības totalitārisms, kas izslēdz kodolu, prioritātes, galvenā un negalvenā nošķirumu.

Kaut gan esējās apgalvots, ka nepastāv objektīvi vai labāki un sliktāki modeļi, tomēr tad, kad uzskatu sadursmes notiek, netiek rasta cita izeja kā tā pati liberālismam raksturīgā individuālā saprātīgā rīcība “darīt to, kas vismazāk ierobežo mūsu uzskatiem atbilstošo vispārējo dzīves modeli” (8, 56). Dilemmas risinājums starp organizāciju, kura dod labklājību un drošību, kā arī visvairāk ilgoto vajadzību piepildījumu un individuālo dažādību, nav panākams bez kompromisa: “Laikmetam vajadzīgs nevis (kā mums bieži apgalvo) vairāk ticības vai stiprāka vadība, vai zinātniskāks organizējums. Drīzāk ir otrādi – tam vajadzīgs mazāk fanātiskas dedzības, vairāk gaišas skepses, lielāka iecietība pret savdabībām, biežāki *ad hoc* pasākumi, lai sasniegtu mērķus saredzamā nākotnē, vairāk telpas to indivīdu un minoritāšu personiskajiem mērķiem, kuru gaume un ticība negūst atsaucību (nav svarīgi, dibinātu vai nedibinātu iemeslu dēļ) majoritātes vidū.” (8, 97) Berlins aizstāv individuālus gadījumus un minoritāšu tiesības pretstatā labi regulētai vienādībai gaumes vadišanā un kontrolē.

Uzskatu pamatojumam un kompromisa attaisnojumam piedāvāts arguments par kļūdīšanos, galīgumu un nenoslēgtību kontrolētāju un organizētāju rīcībā. Taču kāpēc liegt kādam izvēlēties vispārpieņemtu un organizētas labklājības un drošības modeli? Un vai tieši organizētības un drošības dēļ cilvēki var atļauties arī nedrošāku kādas rīcības atzīšanu, kā tas ir ar seksuālām minoritātēm un citām īpatnībām? Izdzīvošanai nav vajadzīgs tik daudz ierobežojumu kā iepriekšējos gadsimtos. Tā ir brīvība, kas rakstīta pārtikušai un no kariem un citām sociālām stihijām pasargātai sabiedrībai. Intelektuāla brīvības shēma neizceļas ar neievainojamību.

Veselīga skepse, elastība un iecietība, kas saudzēs individuālas variācijas kā trauslus stādus, protams, ir ētiska. Berlins negrib atteikties

ne no labklājības, ne no drošības, ne arī no kārtības, kura var pastāvēt tikai labi organizētā sabiedrībā. Viņa totalitārā neticība harmoniskam organizētas izvēles modelim ir moderna, tieši tādēļ vienpusīga.

6.1.1. TAISNĪGUMA TEORIJA: DŽ. ROULZS

20. gadsimta 70. gadi ir intensīvākais jaunu pavērsienu rašanās laiks ētikā. Līdz ar postmoderno vēlmju ētiku un feminismu aizsākas arī mūsdienu politikas ētika. To izstrādā amerikāņu politikas un morāles filozofs **Džons Roulzs** (*John Rawls*, 1921–2002). Viņš piedāvā jaunus taisnīguma principus darbā “Taisnīguma teorija” (“*Theory of Justice*”, 1971), kuram seko “Politiskais liberālisms” (“*Political Liberalism*”, 1993) un “Tautu likums” (“*The Law of Peoples*”, 1993). 70. gadu lieldarbs “Taisnīguma teorija” izraisījis diskusijas, kurās iesaistīti tādi ievērojami teorētiķi kā Roberts Noziks, Ronalds Dvorkins un citi. Roulza darba un tam sekojošo diskusiju rezultātā aktualizējas politikas un morāles kopsakara problemātika, kas joprojām ir aktuāla mūsdienās.

Džonu Roulzu kopā ar liberālisma teorētiķi Džonu Stjuartu Millu un mūsdienu amerikāņu liberālisma aizstāvi Ronaldu Dvorkinu uzskata par liberālisma pamatvērtību aizstāvjiem. Kaut gan akcenti šajās teorijās izvietoti samērā atšķirīgi un katra no tām dažādi izgaismo un piedāvā vienlīdzības, brīvības un taisnīguma izpratni, tās vieno individuāla racionāla un brīva lemšana, veidojot sevi un sabiedrību saskaņā ar likumiem un labi organizētu valsti. Racionāli izvēlētas programmas jeb projekti tiek saukti par sākotnējo jeb izejpozīciju. Tiem piedēvēta liberālismam raksturīgā neitralitāte attieksmē pret ikviena paša individuālām interesēm, lai veidotu pēc iespējas vienlīdzīgāku sabiedrību, kurā valdītu drošība un labklājība, taču tiktu ievērotas arī ikviena indivīda tiesības. Kā redzēsīm Dvorkina gadījumā, uzdevums, kā savienot vienlīdzīgu sabiedrību ar neskartu indivīda brīvību, ir visnotaļ sarežģīts teorētisks un praktisks uzdevums.

Roulza teorijas mērķis ir labi organizēta sabiedrība, kuras izveide un uzturēšana atvēlēta godprātīgam un racionālam indivīdam. Turklāt indivīdi spēj pārskatīt un mainīt savus dzīves uzskatus. Viņi var atteikties no saviem pašreizējiem mērķiem un pieņemt citus, nozīmīgākus un jēgpilnākus mērķus, un valstij nav tiesību iejaukties šajā saprātīgas izvēles brīvībā – liberālisma pamatvērtībā.

Cilvēku spēja izvēlēties, stāvēt pāri saviem nejaušajiem ikdienas mērķiem un racionāli aizstāt tos ar pilnīgākiem, lai dzīvotu saskaņā

ar tiem un panāktu taisnīgu, labi organizētu sabiedrību, ir pamatā Roulza konstruētajam taisnīgas sabiedrības projektam. Cilvēki ir tiesīgi ne tikai izvēlēties vienu mērķi, bet arī salīdzināt to ar citiem, pārskatīt izvēlēto un mainīt to pēc iespējas taisnīgākas sabiedrības labā.

Taču vienmēr būs tā, ka ne visas intereses ir apmierināmas, neiejaucoties citu brīvas izvēles sfērā. Tā ir pārāk acīmredzama patiesība, tik acīmredzama, ka pat nevietā atsaukties uz teorētiķiem, piemēram, Tomasu Hobsu ar viņa vispārinājumu par visu karu pret visiem, tāpēc Roulzs izstrādā taisnīgu ierobežojumu teoriju, kura nevis izslēdz, bet vairo izvēles iespējas liberālā sabiedrībā.

Taisnīgums izteikts divos pamatprincipos. Pirmais nosaka vienlīdzīgas pamata brīvību tiesības, kuras izsecinātas un pieņemtas t. s. neziņas plīvura (*veil of ignorance*) aizsegā, ignorējot gan nevienlīdzīgu izcelsmi, gan spējas, gan etniskās vai pilsoniskās identitātes atšķirības. Neziņas plīvurs nodrošina jau minēto neitralitāti un izslēdz savtīgas intereses, darot iespējamu taisnīgu lemšanu. Pirmais princips atgādina līdzību ar ekonomista Adama Smita individuālās konkurences brīvību, kas Roulza uzskatos atzīta par regulējamu, dodot pēc iespējas vienlīdzīgākas starta iespējas visiem. Otrais princips attiecas uz sadali un liek ne tikai pēc iespējas vienlīdzīgāk sadalīt, bet arī pārdalīt līdzekļus par labu tiem, kuri nav varējuši gūt panākumus, īstenojot vienlīdzīgi piešķirtās starta tiesības.

Otrajā principā nošķirti divi uzdevumi: pirmais paredz godprātīgu resursu sadali, otrais – atteikšanos par labu tiem, kuru panākumi būtiski atšķiras no citiem, kuri tos gūst un atrodas sacensības priekšgalā, – proti, atteikšanos t. s. likteņa pabērnu – invalīdu, bāreņu utt. labā. Roulzs prasa godprātību un atteikšanās spēju lielākoties vienlīdzības, kura atzīta par svarīgāko labi organizētas sabiedrības priekšnosacījumu, vārdā. Kad sabiedrība sasniegusi zināmu pārticības līmeni, tās locekļi spēj racionāli atteikties par labu citiem, mazāk panākumus guvušiem, tā veidojot racionāla taisnīguma nosacījumu.

Roulzs paļaujas uz vairākiem nosacījumiem, no kuriem galvenais ir racionāla spriestspēja, kā arī uz to balstītā atteikšanās spēja par labu lielākai un pilnīgākai organizētībai. Viņa labi organizētā sabiedrība lielā mērā paļaujas uz morālu personu, proti, racionālu patību, kura spēj virzīt savu gribu uz godprātīgiem mērķiem. Ir kaut kas jāupurē, lai nevajadzētu upurēt vairāk gadījumā, ja šādas pirmās upurēšanas tiesības nebūtu ar likumu noteiktas. Ja upurēšanas tiesības pastāv, arī tie, kuri pārdala līdzekļus un atsakās par labu otram, iegūst

drošu un stabilu labklājības sabiedrību. Atteikšanās ir taisnīgi ar likumu noteikta un neparedz īpaši sāpīgu un spontānu ziedošanos otra labā.

Projekta pamatā likta taisnīguma vērtība. To var saukt par taisnīgas sabiedrības projektu, kuru balsta gan likumi, gan ikviena cilvēka kā morālas būtnes spēja izvēlēties saprātīgus mērķus, kā arī atteikties par labu likteņa piemeklētajiem – bāreņiem, lai kopumā lielāku labumu iegūtu visi. Taisnīgumu balsta ikvienas patības gatavība pakļaut savu uzvedību godprātības normām, kuras ikviena racionāla būtne spēj attiecināt uz sevi un identificēties ar tām. Ne velti “Taisnīguma teorija” sākas ar taisnīguma kā godprātības apceri. Bez racionālas un mērķtiecīgas morālas patības taisnīguma projekts nebūtu īstenojams.

Roulza teoriju izmanto mūsdienu liberālisma teorētiķi attiecībā uz minoritātēm. Vils Kimlika (*Kymlicka*, 1933), ņemot vērā amerikāņu minoritātes – indiāņus, puertorikāņus un citas nacionālās minoritātes (nevis imigrantus, kuru ieplūšana pamatnācijā tiek atzīta par brīvu izvēli, tādējādi rēķinoties ar asimilācijas iespējām, bet iegūstot ekonomiskus labumus), izmanto Roulza taisnīguma principus, lai ierosinātu atteikties par labu to tiesībām līdzīgi godprātīgajam pilsonim taisnīgas sadales teorijā (61).

Tieši indivīda un sabiedrības tiesību pretrunīguma dēļ “Taisnīguma teorija” ir saņēmusi ne vienu vien iebildumu. Viens no radikālākajiem tās kritiķiem Roberts Noziks (*Nozick*), piemēram, pārmet individuālās brīvības nepamatotu ierobežojumu, ko diktē sadales nolīdzinošais vienlīdzības princips un kompensācija tiem, kam dzīvē nav veicies. Labi organizēta un taisnīga sabiedrība nav sasniedzama, ja tās veidošanā iesaistīta valsts, tāpēc Noziks piedāvā minimālās valsts ideju un anarhismu, kas nepieļauj individuālās brīvprātības ierobežošanu, tā radot libertariānisma novirzienu.

Ētika tradicionāli pievērsusies taisnīguma tematikai. Platons, Aristotelis, utilitārisms pieder pie klasiskām taisnīguma apcerēm. Taisnīgums atzīts par vienu no politiskās ētikas pamatvērtībām un pamatproblēmām. Jāsaka gan, ka taisnīguma izjūta pastāv arī pirms teorētiskas apceres – spontāni, tieši, impulsīvi. Tā saistīta ar pašcieņu, godu, uzticēšanos. Taisnīgums saistīts ar indivīdu sociālu atzīšanu gan no tīri morāla gandarījuma viedokļa, gan no sociālu panākumu un labklājības viedokļa.* Roulzs atturas no minētās taisnīguma

* Axel Honneth, *The Social Dynamics of Disrespect; Habermas, A Critical reader*, 328.

izjūtas vērā ņemšanas un vairāk paļaujas uz racionālu izvēli atbilstoši sākotnējai pozīcijai.

Roulzs uzsver cilvēka racionalitāti, kas izpaužas gan spējā izvirzīt mērķus, pieskaņot tiem līdzekļus, nenovirzīties no izvēlēta mērķa un noturēt gribasspēku, gan arī spējā atturēties no pārāk emocionālas otra panākumu uztveres, kas nozīmē – nebūt skaudīgam utt.

Savā pēdējā darbā "Tautu likums" amerikāņu filozofs no indivīda racionalitātes pievēršas likumiem, kas pārstāv tautu gribu, un izvēlas jeb konstruē šādus principus.

1. Tautas, līdzīgi indivīdiem, ir maksimāli brīvas un neatkarīgas, un viņu brīvībai un neatkarībai vajag tikt uztvertai ar cieņu no citu tautu puses.

2. Tautām ir jāievēro līgumi un vienošanās.

3. Tautas ir vienlīdzīgas un piedalās un ir līdzdalīgas vienošanās, kas tās savstarpēji saista.

4. Tautām jāievēro neuzbrukšanas pienākums.

5. Tautām ir tiesības uz pašizstāvēību, bet tās nav tiesīgas izraisīt karu citādi kā tikai pašizsardzības nolūkos.

6. Tautām ir jāgodā cilvēku tiesības.

7. Tautām ir jāievēro noteikti ierobežojumi kara situācijā.

8. Tautām ir pienākums piedalīties citu tautu dzīvē, ja tām nav labvēlīgu apstākļu, kas aizkavē taisnīgumu vai pienācīgu politisku un sociālu režīmu (83, 37).

Kā redzam no uzskaitījuma, arī tautu likumi pretendē uz taisnīgumu, kuru var piepildīt tikai ar godaprātu, racionalitāti un darbīgu līdzdalību – liberālisma pamatvērtībām.

6.1.2. R. DVORKINS

Ronaldam Dvorkinam (*Dworkin Ronald*, 1931) piemīt pārlicenoša argumentācijas spēja. Viņa argumentu loģika liek no jauna pārdomāt vispārzināmos liberālisma jautājumus, piemērojot tos dinamiskām īstenības norisēm un vērtībām. Amerikāņu analītiskā apkaime, kurā veidojusies viņa domāšana, atstājusi iespaidu uz uzskatu izteikšanas veidu un valodu, kuru raksturo jēdziena un nozīmes precizitāte, loģiska skaidrība, pamatojums un pierādījums. Pragmatisms, kuru pieņemts atzīt par amerikāņiem raksturīgu filozofiju un domāšanas veidu, savukārt vedina iziet ārpus teorētiskām abstrakcijām un pastāvīgi domāt par to piemērojamību atsevišķām problemātiskām situācijām – tas nodrošina viņa popularitāti un viņa ideju pieprasījumu arī tiesību praksē un praktiskajā ētikā.

Turklāt praktisko jautājumu un teorijas sasaiste nenotiek uz vienas vai otras puses uzskatu lomas samazinājuma rēķina. Kas attiecas uz teoriju, tad, kā atzīst amerikāņu liberālisma aizstāvis, "ir bezjēdzīgi attīstīt kādu detalizētu liberālisma koncepciju, lai cik pievilcīga tā būtu principā, ja reiz kļuvis skaidrs, ka tā kaut kāda iemesla pēc būtu nederīga praksē.." (77, 260). Taču pat tad, ja atklājas, ka konceptuāli un teorētiski izstrādātie ideāli nav īstenojami, "teorija ir derīga un svarīga to definēšanai tikmēr, kamēr norāda virzienu, kurp mums tiekies.." (77, 260).

Dvorkins principiāli aizstāv liberālo demokrātiju, taču spēj ieklausīties arī tās oponentu, īpaši – Č. Teilora iebildumos, atzīdams, ka, neņemot vērā pretējus viedokļus, var nonākt pie bīstamas teorētiskas krīzes, stagnācijas un pašapmāna ideju vēsturē, kad "mūsu šķietamā vienprātība aizēno nopietnas un neatrisinātas strīdu pretrunas" (77, 251). Strīdi ir jāpārzina, taču jāsauglabā principi, nevis jāpielāgojas citādiem uzskatiem, īpaši bez nopietnas argumentācijas.

"Šķietamā vienprātība" var tikt panākta, nepiedodami ignorējot liberālisma principus, kuri ietverti Francijas revolūcijas lozungā par brīvību, vienlīdzību un brālību (kopību), turklāt Amerikā un Eiropā atšķiras ar akcentu dažādību: vienlīdzība vairāk interesē amerikāņu teorētiķus, turpretī Eiropā vairāk uzsverta brīvības ideja. Dvorkins iesaistās individuālisma un kopienas teorētiķu debatēs, aizstāvēdams individuālu izvēli, taču nenoliegdams kopienas kā veseluma pastāvēšanu un tās mērķus. Antagonismu starp liberālismu un kopienas teorijām viņš uzskata par praktiski bīstamu tāpēc, ka tas rada "plaši izplatītu pārliecību, ka patiesa brīvība ir sasniedzama, tikai noraidot vienlīdzību kā sociālu mērķi" (77, 254) vai otrādi, – ka "brīvība un vienlīdzība reizēm būtu jāpakļauj kopības prasībām" (77, 254).

Dvorkina mērķis ir izvairīties no viena principa izcēluma uz citu rēķina un konfliktiem starp tiem, vienlaikus argumentējot triju vērtību – brīvības, vienlīdzības, kopības jeb solidaritātes – savstarpēju saikni, savienojamību un līdzsvaru.

Argumentējums rasts ētikā, proti, ne tikai tiesību teorijās un politikā, bet arī ētiskajā individuālismā un humānismā, kura pamatu veido apgaismes racionālais cilvēktēls ar tam piemītošo spēju sevi pārvaldīt un pašattīstīties, kas padara ikviena indivīda dzīvi par neaizskaramu vai pat svētu liberālisma vērtību (77, 256). Turklāt minētā spēja nodrošina gan ikviena paša, gan sabiedrības augšupeju un labklājību.

Triju liberālisma klasisko pamatvērtību – brīvības, vienlīdzības, solidaritātes saikne argumentēta tādējādi, ka vienlīdzība padarīta par

nepieciešamu nosacījumu ikviena cilvēka dzīves svarīguma atzīšanai, apejot kārtu vai šķiru diktētu atšķirīgumu. Taču vienlaikus noliegta "nolīdzinošā vienlīdzība", kas raksturīga komunismam, kur "visiem cilvēkiem pienākas vienāda bagātība neatkarīgi no tā, kā viņi izlēmuši nodzīvot savu dzīvi" (77, 259). Aizstāvēta nevis nolīdzinoša sadales jeb labklājības vienlīdzība, bet vienlīdzība personisko (veselība, spēks, talants) un bezpersonisko (īpašums, tiesības un iespēju vienlīdzība (77, 262)) resursu pieejamībā. Pēdējā, t. i., iespēju vienlīdzība tiek konkretizēta, ieviešot kompensācijas principu, ko var īstenot ar nodokļu starpniecību. Iespēju vienlīdzība ir galvenais arguments, kas norāda, ka iespējams atrisināt pretrunu starp vienlīdzību un individuālo brīvību.

Kad minētā pretruna atrisināta, liberālā individuālisma princips atgādina ikviena atbildību par savu izvēli, tāpēc arī labuma sadales rūpes attiecinātas tikai uz tiem, kuru izvēle ir ierobežota, – invalīdiem, nespējniekiem.

Uz vienlīdzības nosacījuma problemātiskumu norāda ne tikai sadales taisnīgums, bet arī vienprātība lemšanā, kas izvirza jautājumu par vienu individu pārliecību un vērtību uzspiešanu citiem. Atbilde meklēta tradicionālajā brīvības izpratnē, kas nenozīmē visatļautību, bet saprātīgu un morālu pašvadi, kas liek brīvi pakļauties vairākumam.

Demokrātija kā tautas vara atzīta par liberālisma tiesību nodrošinājumu. Turklāt demokrātija pastāv gan kā kopienas, gan kā mažoritāra sistēma. Kā mažoritāra sistēma tā balstās uz vairākuma interesi, turpretī kopiena liek rēķināties ar visu interesēm un nepieļauj nevienlīdzību, kad "dažu cilvēku dzīve ir svarīgāka nekā citu" (77, 256). Dvorkins paļaujas nevis uz statistisku, bet uz reālu kopienu, atbalstot pēdējās interesi, kas arī nodrošina ikviena tiesības uz brīvību, vienlīdzību, kopību jeb solidaritāti. Ko gan citu, kādu citu loģisku risinājumu lai rod komunālās demokrātijas gadījumā, kad interešu plurālisms ir neizbēgams un nenovēršams un kad vārda brīvība to maksimizē? Mažoritārā un komunālā politika uztur likumu un nodrošina tā morālu lasījumu.

Uz trešo jautājumu par to, kā individuālā brīvība saistāma ar kopienas mērķiem, atbildēts, atzīstot kopienas mērķus, taču tiktāl, cik tie neierobežo individuālu brīvību izvēlēties kopienu un tās mērķus.

Darbā "Brīvības likums" ("*Freedom's Law*", 1996) un citos rakstu krājumos pamatots individuālas izvēles taisnīgums tādos privātas un intīmas izvēles gadījumos kā aborts (viņš atzīst aborta likumdošanas

debates ASV par gadsimta spēcīgākajām debatēm jeb apspriešanu) (26, 72), pašnāvība, eitanāzija, ko kristīgā tradīcija atstāj dievišķās izvēles ziņā. Vai ir morāli pamatojamas ikviena konstitucionālās tiesības atsevišķos gadījumos izvēlēties nāvi? Vai auglis (embrijs) atzīstams par konstitucionālu personu? Vai aizstāvamas augļa kā potenciālas dzīvības vai sievietes tiesības? Dvorkins izvēlas Amerikas Konstitūcijas morālu lasījumu – saskaņot likumus un juridiskos principus ar morāles principiem par politisko taisnīgumu. Likumu morāls lasījums akcentē radikālu individuālismu attiecībā uz pornogrāfiju, abortu, pašnāvību, eitanāziju un citiem diskutabliem 20. gadsimta beigu izvēles gadījumiem, kuru risinājumā saglabāts konsekvents individuālo tiesību princips. Kopienas interesei bieži vien atstāta sekundāra loma sakarā ar liberālā individuālisma un brīvības principiālo centrējumu, kas sevišķi liek sevi manīt, piemēram, aborta gadījumā, kur tiek lemts par otra dzīvību. Pamatojums balstās uz konstitucionālu taisnīgumu un loģikas argumentiem, nevis uz vēl nedzimušā izjūtām un tiesībām uz dzīvību. Lemj racionālais pieaugušais – brīvi, loģiski, individuāli.

Līdz ar Konstitūcijas morāla lasījuma konsekventu atzīšanu Dvorkins ir spiests domāt par valodu, likuma tekstu interpretāciju, kura noved vai nu pie to šaurāka, vai plašāka skaidrojuma jeb tulkojuma. Konstitūcija sniedz priekšstatu par politisko ideālu – “vienlīdzīgu un brīvu pilsoņu sabiedrības modeli” (26, 73).

Individuālo tiesību pamatojumam izmantots dabisko tiesību aspekts, proti, Konstitūcija garantē tiesības, “ko pieprasa labākās politiskā ideāla koncepcijas par vienlīdzību un pamatbrīvību” (26, 75). Atsevišķas konstitucionālās tiesības savukārt izriet tikai no likuma labākas, t. i., morālas (26, 73) interpretācijas, kas garantē vārda, preses un reliģijas brīvību. Jautājums tātad ir par to, kā interpretēt Konstitūcijas abstraktos principus. Tas ved pie formalizētas morāles, to pielīdzinot tiesiskajai kārtībai un regulācijai.

Morālā interpretācija, kas norāda uz ideāliem un ir pamats uzticībai, ir vienīgais pieļaujama likuma interpretācijas veids, kas uztur un sargā liberālo vērtību trīsvienību – brīvību, vienlīdzību, kopību to savstarpējā saiknē un papildinājumā, lai arī ar reālistisku piebildi – “ciktāl tas iespējams” (77, 257).

Tādējādi stingra loģiska argumentācija, konstitucionālās tiesības, likuma morāla interpretācija tiek atzīta par pietiekamu pamatu ētiskā individuālisma un kopienas mērķu savienojamībai problemātiskās situācijās, kuru ir pietiekami daudz, sevišķi tad, ja tajās iesaistīta politika, ne tikai neitrāla individuāla pilnveide.

DŽ. RAZS

Džoza Raza uzskati ietekmējuši rakstura pilnības teoriju, ko izveidojis Stīvens Volls, kurš cilvēka pilnību saskata autonomijā. Tā izpaužas, pirmkārt, spējā izvēlēties projektus un uzņemties saistības, otrkārt, rīcības neatkarībā, lai attīstītu savu, patstāvīgu sapratni par to, kas ir vērtīgs un ko ir vērts darīt, treškārt, pietiekamā pašapziņā, lai uzņemtos kontroli pār savu darbību, ceturtkārt, ņemot vērā vidi kā nosacījumu pietiekamas izvēles iespēju nodrošinājumam. Autonomisms nošķirts no liberālisma. Minētais pavērsiens atgriežas atpakaļ pie polisas ētikas, proti, neoaristotelisma garā risinātā indivīda un kopienas attiecību projekta.

KOMUNITĀRISMS

Kopienas (komunitārā) ētika rodas kā reakcija uz liberālisma, īpaši – tā galējību, par kādu atzīstama Nozika anarhistiskā teorija, vienpusīgu orientāciju uz indivīdu, viņa pilnveidi un brīvību, kuras aizsardzības vārdā noliegta kopienas vērtība.

6.2.1. A. MAKINTAIRS

Diskusijās ar liberālismu 20. gadsimta beigās top jauns pavērsiens: nenoliedzot stabilo individuālās brīvības un autonomijas vērtību, tā tiek papildināta ar kopienas kontekstu, vajadzību un vērtību. Minētais pavērsiens raksturīgs galvenokārt Ziemeļamerikai. Par tā aizsācēju uzskatāms Alesdairs Makintairs ar darbu “Kad tikums beidzies” (*“After virtue”*, 1981). Šajā darbā vadošajām politiskās ētikas teorijām – Roulza un Nozika taisnīguma izpratnei pretstatīta sociālā ētika, kas ieguvusi komunitārisma apzīmējumu. Makintairs pats gan izvairās no komunitārisma apzīmējuma un, iespējams, pamatoti, jo viņa intereses ētikā ir daudz plašākas par šauro kopienas lomas uzsvērumu. Konteksts, kurā Makintairs skaidro patriotisma un citu kopienas vērtību nozīmi, ir plašs un sazarots un ļauj atzīt grāmatas “Kad tikums beidzies” autoru par vienu no spilgtākajiem un nozīmīgākajiem 20. gadsimta ētikas veidotājiem. Viņa domāšana skar tikumu ētiku, komunikāciju, ētikas vēsturi un citas jomas, arvien izceļoties ar aktualitāti. Makintaira tradicionālisms ar laiku papildināts ar Etcioni (*Etzioni*) komunitārismu, Sendela pilsonisko republikānismu, Hurkas perfekcionismu, Teilora kopienas un liberālisma diskusiju padziļinājumu, Volzera iecietības (tolerances) precizējumu utt.

Komunitāristi ne tikai atzīst kopienu, bet uzskata to par vienu no morāles priekšnosacījumiem. Morāles normas darbojas tāpēc, ka cilvēks pilda sociālas lomas kādā kopienā un tāpēc spēj pieņemt lomu noteikumus. Morāle sakņojas nevis abstrakcijās, kas rada, kā atzīst Makintairs, mākslīgus likumus, bet gan noteiktā kopienā un tās vēsturiskajā pieredzē. Par neitrālas, universālas un bezpersoniskas morāles paraugu tiek uzskatītas cilvēktiesības. Tām liberālisma ētikā dotas lielākas priekšrocības nekā kopienas tiesībām, kuras atzītas par dabisku morāles tradīciju veidošanās vidi.

Liberālismam morāle pastāv kā racionālas būtnes saprātīgs izvēles virziens, kas pamato viņa brīvību un neatkarību no sociālās – politiskās un bieži vien nesaprātīgo sabiedrisko paradumu varas. Turklāt ikviens pats var nonākt pie saprātīgas autonomas morāles. Tas nav pretrunā ar kopienas prasībām, jo racionālajai domāšanai un loģikai ir universāls raksturs.

Kopienas ētiskās domāšanas kontekstā izvirzīts Alesdaira Makintaira jautājums par to, vai patriotisms ir tikums.

Arī Makintairs patriotismu skaidro kā īpaša veida lojalitāti, ko pavada savveida pateicība kā "atlīdzība par gūtajiem labumiem, sakņota abpusēja izdevīguma attiecībās" (77, 422). Liberālisma ētika un racionālisma tradīcija (Kants) morāli, kā jau vairākkārt norādīts, saista ar taisnīgu neitralitāti. Tas nozīmē – tā spriestu jebkurš racionāls, ar prātu un loģisku spriestspēju apveltīts cilvēks. Taču komunitārisms atzīst ieinteresētību un prioritāru domāšanu: "„ patriotisms prasa, lai es izrādītu īpašu uzticību savai nācijai, bet jūs – savējai." (77, 422)

Patriotisms kā lojalitātes izpausme pret savu nāciju nebūt nav atzīstama par naida izraisītāju pret citu, ja vien tas neapdraud savu aizsargājamo piederības kopu un pieļauj rūpēties par kultūras pastāvēšanu tās diferencētā formā, nevis par priekšrocībām sev uz citu rēķina. Kādas valsts valoda neapdraud citu valodu, un tai ir tiesības tikt lietotai tā, lai netiktu liegts un nesamazinātos atšķirīgu valodu lietojums. Pastāv un pastāvēs vēsturiski teritoriāli veidojumi, kur videi, valodai un kultūrai ir tiesības tikt aizsargātām, turklāt viens no triādes elementiem var izrādīties vairāk atbalstāms vienā, cits – citā teritorijā.

Līdz ar kopienas izvirzās sava un svešā attiecību problēma, kuras ilustrēšanai izmantota ekoloģija. Daba, piemēram, meži, pēc Makintaira domām, un tas ir pašsaprotami, vairāk tiek saudzēti, ja tie ir

atzīti par saviem. Šāda atzīšana neaizliedz un netraucē arī citiem aizstāvēt savas kopienas saprātīgās un taisnīgās intereses.

Pastāvošās konfliktējošās attiecības starp "savs" un "svešs" var atrisināt nevis ar brutāliem un vardarbīgiem, bet ar tāda dialoga līdzekļiem, kuru nepavada vardarbīgs uzbrukums cita tiesībām, bet gan pacietīgs savu tiesību skaidrojums un pārliecināšana par to pamatotību.

Makintairs atzīst kopienas lomu arī morāles veicināšanā. Svarīgs ir morāles principu avots un uzraudzība: "Tātad tas, ko iemācos kā savas rīcības virzītāju un vērtēšanas kritēriju, nekad nav morāle kā tāda, bet gan ļoti konkrēta kādas noteiktas sabiedriskās iekārtas morāle." (77, 425) (Iespējams, šajā apgalvojumā jaušama marksisma ietekme, kurā Makintairs zināmu laiku atradies, proti, morāles šķiriskuma un vēsturiskuma iespajds.)

Galvenais arguments par labu kopienai morāles stiprināšanā Makintairam nav saistīts tikai ar morāles principiem un jābūtību, bet arī ar iemiesošanu, ieviesumu. Vientuļnieka morālā varonība atzīta par iespējamu, taču visai retu parādību. Morāli veicina "īpašas institucionalizētas sabiedriskas saites konkrētās sabiedrības grupās" (77, 427). "Raksturīgi, ka vispārīgu morāles likumu ievērošana cilvēciskām būtņēm ir grūts uzdevums." (77, 426) Kopiena atvieglo gan šo vispārīgo principu apgūšanu, gan sniedz pamatojumu, kāpēc tie ir jāpilda. Visiem kopīga vide ir tas nosacījums, "kas pastiprinās manu morālo spēku un palīdzēs man uzveikt morālo vājumu" (77, 426).

Iespējama triju veidu attieksme pret kopienu:

- 1) izslēgšana, pamatojoties uz atomāras izdzīvošanas iespējām;
- 2) utilitāri pamatota nepieciešamība pēc kopienas;
- 3) ētiski pamatota nepieciešamība – kopiena rosina tikumību.

Tātad, pirmkārt, morāles likumus apgūst nevis līdzīgi abstraktām cilvēktiesībām vien, bet gan noteiktas kopienas variantā. Otrkārt, morāle pamatota ar to labo, kas baudīts kopienas dzīvē: "Morāles likumi ir pamatoti tad un tikai tad, ja tos ir radījusi un daļēji ietekmē kāda kopīga sabiedriskā dzīve, kurā labo bauda šo kopienu locekļi." (77, 428) Treškārt, morāle tiek uzraudzīta un kontrolēta ar kopienas atbalstu. Taču tā ir savdabīga regulācija, kas neuzspiež un nepakļauj, tikai nodrošina "motivāciju labprātīgai disciplīnai" (77, 447). Tie ir trīs argumenti par labu kopienai kā būtiskam morāles priekšnosacījumam.

6.2.2. Č. TEILORA MORĀLES ONTOLOĢIJA

Par vienu no autoritatīvākajiem liberālisma un komunitārisma uzskatu precizētājiem un padziļinātājiem atzīstams Kanādas profesors Čārlzs Teilors.

Viņš pārskata identitātes izpratni darbā "Patības avoti" ("Sources of the Self", 1992), kā arī atsevišķos rakstos par Kanādai aktuāliem etniskās un nacionālās politikas jautājumiem.

Piedāvāts plūdenas (*flexible*) identitātes jēdziens. Pretstatā postmodernajai domāšanai ar tai raksturīgo kontekstualitāti, kas liek apšaubīt identitāti, "Patības avoti" to saglabā, taču maina tās izpratni – neatzīst identitātes akmenī cirsto nemainību. Ar identitāti saprasts vērtību horizonts, kura ietvaros noris cilvēku darbība. Kā zināms, horizonts pārbīdās un nav aizsniedzams, kaut arī nepārtraukti vilina un vienlaikus it kā kalpo par robežlīniju.

Teilors paplašina morāles izpratni, ietverot tajā refleksiju par dzīves jēgu un piepildījumu – par to, kas dzīvi padara vērtu, lai to dzīvotu. Turklāt viņš ar morāli saprot ne tikai pareizu, racionālu normu kopumu, kas nodrošina attiecības ar citiem, pamatojot tās ar pienākumu, bet arī dabisku reakciju uz to, kas ir patīkams un pievilcīgs, un to, kas izsauc riebumu un novēršanos. Šāda pieeja ir samērā neraksturīga 20. gadsimta beigu morāles izpratnei ar tās plurālismu, un to apzinās arī pats autors. Taču morāles ontoloģija ļauj viņam skaidrāk iepazīt plūdeno cilvēka identitāti. Mūsos ir dziļi morāli instinkti, kas izsaka respektu pret dzīvību un cilvēka dzīvi. Morāle nav jāuzskata tikai par sociālu veidojumu, bet daļēji arī par dabisku spontanitāti. Morāle tādējādi izpaužas divējādi – gan kā intuīcija, kas līdzīga instinktam, gan arī kā racionālas prasības attieksmē pret dzīvi. Šāda plaši un savdabīgi izprasta morāle, kas Teiloram apliecina cilvēka ontoloģiju, ir pamats, lai atzītu morāles universālismu: "Mēs visi esam universālisti attieksmē pret dzīvi un krietnumu." (97, 6)

Teilora morāle ietver ne tikai pašveides projektus vai attieksmi pret otru, bet arī pret dzīves pilnvērtību un tās vērtību kopumā. Var šķist, ka šāds morāles skaidrojums ir pretrunā ar vēsturiskumu, kuram tik daudz uzmanības veltījis pats autors, atzīdams, ka "mūsdienu morālā pasaule nepārprotami atšķiras no tās, kāda tā bija iepriekšējām civilizācijām" (97, 11). Pieņemot morāles ontoloģijas patiesību, dažādu laikmetu morālēm būtu jābūt līdzīgām tās universāluma dēļ.

Gan identitātes plūdenuma atzīšana un tomēr saglabāšana, gan morāles vēsturiskuma un pārvēsturiskuma vienība noved pie kopienas, īpaši – etniskās kopienas atzīšanas. Etniskā kopiena, tās pieredze,

kas kondensēta kultūrā, piedalās morālā horizonta veidošanā. Tā pati tiek brīvi izvēlēta un veido nozīmīgas cilvēka vajadzības, kas raksturo dzīves pilnvērtību.

Ne tikai par nopietnām atšķirībām, bet arī par zināmu pārpratumu Kanādas filozofs atzīst liberālisma un komunitārisma pretstatījumu, kuru cenšas mazināt, norādot uz divām abu uzskatu pārstāvju diskusijas pusēm – ontoloģiju un prioritāru domāšanu jeb vienas puses aizstāvību, noliedzot otru (77, 436).

Ar ontoloģiju tiek apzīmēta divu pieeju – atomārās un veseluma jeb holistiskās orientācijas ieilgusi diskusija. Atomārā pieeja aizstāv tā saukto “metodoloģisko individuālismu”, proti, uzskatu, ka indivīdu īpašības ir sociālo norišu skaidrojuma pamatā un ka sociālais labums ir atomārs individuālo labumu kopsalikums (77, 436). Holisms turpretī atzīst, ka veselumu veido ne tikai atsevišķu tā daļu īpašību sumējums, bet tam piemīt kvalitāte, kas nav atvedināma uz atsevišķu daļu (šoreiz – cilvēkindivīdu) īpašībām.

Liberālisma un kopienas vērtību aizstāvība savukārt balstās uz noteiktu pozīciju, nevis izziņas un skaidrojuma jautājumiem, kā tas izpaužas atomārisma un holismā. Tā norāda uz priekšrokas piešķirumu vai nu indivīdam un viņa nenosacītai un brīvai izvēlei (liberālisms), vai arī kolektīva un sabiedrības mērķiem (marksisms, kolektīvisms).

Teilors mēģina gan nošķirt divas ievirzes, gan rast kopsakarus starp tām, – izzinošo (skaidrojošo, ko izsaka ontoloģijas apzīmējums) un pozicionāro jeb aizstāvības un prioritātes ievirzi, tādējādi pūloties novērst “sajukumu” liberālisma un kopienas pārstāvju strīdā, lai to teorētiski sakārtotu, bet nevienkāršotu.

Pamatojums tam, ka autentiskums, individuāla brīvība, no vienas puses, un iesaiste kopienā, no otras, nav pretstatāmas, rasts Vilhelma fon Humbolta uzskatos, kur ar veselumu nebūt netiek saprasts kolektīvisms. Nenoliedzot individualitātes, oriģinalitātes, brīvības un citu liberālisma vērtību nozīmi, vienlīdz atzīta holistiski, nevis atomāri izprastas kopienas vērtība. Daudzām liberālisma teorijām tiek pārņemta pārlietu atomāra ievirze, kas saistīta ar pareizības, nevis labā meklējumiem, lai procesuāli lemtu, kā noteikt pareizāko interesi konkurējošo prasību vidū. Kopiena aizstāvēta, lai atzītu sociāli izstrādātu, ontoloģisku, nevis procesuālu un individuālu vai abstrakti universālu morālu vērtību kopumu.

Kopiena izsaka solidaritāti ar citiem kādā “kopējā pasākumā” (77, 442), turklāt šī solidaritāte ir brīvi izvēlēta, nevis despotiski uzspiesta. Tās aizstāvība ļauj novērst gan egoistisku ievirzi, gan universālus

principus, kuriem mazs sakars ar īstenību. Teilors uzsver ne tikai racionālu saikni, bet arī kopīgi vēsturiski pārdzīvoto, kas bagātina ikviena dzīvi.

Tiek apstrīdēts 20. gadsimta beigu narcisisms, kas izpaužas rūpēs tikai un vienīgi par savas dzīves kvalitāti, pamatoti norādot, ka nav iespējams izvēlēties, nehierarhizējot izvēlamās parādības vai procesus. Pats izvēles jēdziens norāda uz darbību, kuras jēga ir kaut kā noraidījumā par labu kaut kam citam. Vērtējums izrādās nenovēršams vienmēr, kamēr izvēle pastāv. Tādējādi tas ir neizbēgamšs. Lai to izteiktu, lietots nozīmības horizonta jēdziens: visas lietas nav un nevar būt vienlīdz svarīgas. Relatīvisms taču arī sevi atzīst par nozīmīgāku salīdzinājumā ar robežu un hierarhijas atzinējiem. Hierarhiska domāšana raksturīga pašiem hierarhijas noliedzējiem. Uzsvērtā nozīmīguma horizonta neizbēgamība (*inescapable horizon*).

Neizbēgamā hierarhizācija noved pie kopības saišu un kopienas atzišanas. Tiek iesaistīts mums nozīmīgo citu jēdziens kā starpposms starp indivīdu un kopienu. No citiem savukārt domāšana virza uz kopienu, kurā veidota un uzkrāta pieredze par vērtību un labumu nozīmīgumu. Kopienas pieredze veido morālo ideālu, kas norāda uz pašizvēles nozīmīguma mēru. Teilors lieto, kā jau norādīts, ne tikai racionālas izvēles jēdzienu, bet paplašina izvēli arī ar intuitīvu pareizā vai nepareizā izjūtu. Kopienas pieredze un kultūra kalpo par pamatojumu ontoloģiskam morāles skatījumam.

Ontoloģiskās pieejas aizstāvībai nošķirtas divu veidu lietas – tās, “kas paredzētas man un tev”, un tās, kas “paredzētas mums” (77, 443). Turklāt nošķīrums pamatots gan ar ikdienišķu pieredzi (“uzsākot ikdienas sarunu ar kaimiņu pāri žogam”) (77, 443), gan teorētiski. Triviāla saruna par laiku pārtop par mūsu kopīgu tematu, kas vieno, veidojot komunikācijas situāciju: “Saruna ir nevis dažādu indivīdu darbību koordinācija, bet gan kopēja darbība šā vārda stingrajā un nereducējamajā nozīmē; tā ir *mūsu* darbība.” (77, 444) Monoloģiskums neradītu ne valodu, ne arī izjūtas, kas gūstamas tikai kopā, turklāt nevis kā atomāru izjūtu kopsomma. Prieks vienatnē nesummējas kopīgā priekā – “joki ir daudz smieklīgāki, kad tos stāsta citu klātbūtnē” (77, 444–445). Arī mūzikas baudījums draugu sabiedrībā ir citāds nekā vienatnē. Ir svarīgas kopīgas darbības un nozīmes, kas veidojas kopīgā pieredzē, kuras jēdziens lielā mērā pārmanots no sociālā filozofa Džordža Herberta Mīda (*Mead*) patības un sabiedrības mijdarbības teorijas.

Kopiena un kopība pastāv ne tikai utilitāru mērķu – ražošanas, karu utt. dēļ. Ētisks skatījums papildina utilitāro pieeju, norādot uz

to, ko iegūst cilvēks, brīvā līdzdalībā dzīvojot un sevi, savu pieredzi un mērķus paplašinot. Brīvi izraudzītas līdzdalības vērtība ir ne tikai labklājības un drošības garantija, bet arī tuvības, solidaritātes jeb saliedētības izjūtas, kopīga likteņa apziņa. Kopīgums rosina tikumību jau minētās ontoloģijas kontekstā – tas labprātīgi disciplinē un motivē morālai rīcībai.

Individuāla pilnveide cilvēkam neietver uzdevumu gādāt par otru, bet drīzāk samazina to. Kopīgums kompensē un saglabā tikumu – pienākumu nosargāt kopienu, to attīstīt, kopt u. tml. Kopīga reakcija pret nelikumībām vai netaisnīgumu atzīta par nozīmīgu “brīvības balstu”.

Teilora uzskati noskaidro, padziļina un paplašina brīvības izpratni, kā arī indivīda un sabiedrības, identitātes un brīvas identifikācijas problemātiku, to tuvinot realitātei un pieredzei, kā arī noraidot ievirzi, ka plurālisma sabiedrībā nav iespējams kopīgs uzskats “par labu vai dzīvošanas vērtu dzīvi” (77, 441).

Sabiedrības jēdziens ietver atteikšanos un brīvības upurēšanu, pakļaujoties ierobežojumiem, disciplīnai, spaidiem un piespiešanai tikai nebrīvā, nevis brīvā demokrātiskā sabiedrībā. Arī šī pieredze atvieglo kopienas aizstāvības argumentāciju.

Kā izturēties pret savu nāciju? Kā izturēties pret savu ģimeni? Te mākslīgas konstrukcijas nav visai derīgas. Pētāma morāles īstenība un prakse, no kuras Kanta tīrais, cēlais praktiskais prāts izvairījās. Apgaismes gadsimtā atteikšanās no kopības, ko pavada autonomijas kategoriskais akcentējums, iedrošināja atbrīvoties no politiskas un reliģiskas varas despotisma.

Mūsdienu kopienas ētika veidojas citā vēsturiskā kontekstā – gan tehnoloģisko dzīves formu, gan liberālisma pretargumentu kopsakarā – un nevar neietekmēt arī liberālisma idejas, vismaz bremzējot tā atomistiskās galējības individuālisma un brīvības izpratnē. Daudzas atziņas saprotamas diskusijas kontekstā, kas lielā mērā ietekmē abu teoriju saturu. Pēdējie trīs gadsimti, Teiloraprāt, sarežģījuši kopienas, lojalitātes un patriotisma izpratni un atzīšanu angļiski runājošās zemēs. To mēģina labot viņa sarežģīti veidotā teorija, kura neliedz individuālu brīvību, bet neuzskata to par vienīgo pilnvērtīgas dzīves nosacījumu.

Nopietnākie iebildumi pret kopienu, īpaši – etnisko un nacionālo, izsakāmi galvenokārt divos virzienos: pirmkārt, liberālās brīvības ierobežojumā, kas liek atteikties no brīvības, piespiež pakļauties disciplīnai utt., zaudējot identitāti, un, otrkārt, politiskais arguments –

kur ir kontakti starp atšķirīgo, tur ir konflikti. Jo lielāka pieķeršanās savai kopienai, jo vairāk konfliktu iespēju ar citiem. Etniskā kopiena un nacionāla valsts – strīdu un konfliktu avots. Teilors izturas piesardzīgi pret patriotismu: “Tas var izvērsties par naidīgu nacionālismu.” (77, 450) Jāpiebilst, ka pēdējais pretarguments ir samērā vājš, jo tādā gadījumā jebkura identitāte, arī patība, kas varētu būt bīstamu konfliktu avots, nebūtu attīstāma. Taču iedomāsimies sabiedrību, kuru veidotu tikai elastīgas, pielāgoties spējīgas bezkonfliktu būtnes. Konflikti virza attīstību, un turklāt tie ir risināmi, arī kopienu konflikti.

Daudz praktisku argumentu ir par labu kopienai. Pastāv utilitārais koplabuma pamatojums, kopīgas drošības, ekoloģisku mērķu piepildījums, kas nav iespējams citādi kā tikai kopienā. Minami arī ētiskie argumenti, kas uzsver kopienas lomu patības identitātes veidošanā, vajadzību spektra un kultūras paplašinājumā, lai izvairītos no viendimensijas cilvēka esamības.

Jaunus nedespotiskas sabiedrības pamatus meklējot, Č. Teilors nonāk pie secinājuma: “Brīvas iekārtas uzliek vairāk pienākumu, jo prasa piedalīšanos sabiedriskajā dzīvē gan militārajā, gan politiskajā ziņā, ko nebrīvie režīmi nepieprasa.” (77, 447) Brīva līdzdalība ir nepieciešama, “lai panāktu disciplīnu, ziedošanos un būtiskus ieguldījumus, kas nepieciešami tās (sabiedrības – *aut. piez.*) pastāvēšanai, un lai mobilizētu atbalstu sevis aizsardzībai draudu gadījumā” (77, 448). Pastāvot brīvai līdzdalības izvēlei, bez bailēm un despotiskas piespiešanas, cilvēks kopienā ne tikai nezaudē, bet gan bagātina savu patību.

Taču kopienas attaisnojumam ir viens nosacījums – tiek izslēgts “fundamentālisms”, proti, fanātiska, didaktiska, dogmatiska līdzdalība. Iekļaušanās kopienā var notikt daudzveidīgi, un dogmatisks fundamentālisms nav sajaucams ar racionālu lojalitāti, kura vairo identificēšanos, lojalitāti, neatsvešinātību, bet vienlaikus spēj atzīt citas kultūras, tradīcijas, valodas, turklāt bez agresivitātes un pārkūma. Tad arī no patriotisma nav jāvairās: “Patriotisms ne tikai ir bijis nozīmīgs brīvības bastions pagātnē, bet arī nemainīgi paliks tāds nākotnē.” (77, 451) Lojalitātes atomistiskie avoti ir nepietiekami, un tie paplašināmi uz kopienas rēķina, ko arī veic mūsdienu racionālais komunitārisms.

6.2.3. M. VOLZERS UN TOLERANCES IZPRATNE

Kopienas ētika nebūt nenoliedz individuālu izvēli, taču papildina to ar kopīgiem mērķiem, kolektīvi veicamiem darbiem un pieredzi. Atsevišķi intelektuāļi, mākslinieki vai dīvaiņi var atļauties daudz lie-

lāku individuālo brīvību nekā parastais vairākums, taču pastāv kopā darāmi darbi, dalāmi labumi, un tas noved pie kopienas nepieciešamības, arī nacionāli valstiskas organizācijas nepieciešamības. Pastāv arī reģionālas un globālas apvienības, taču tās pagaidām vēl pilnībā neaizstāj etniskās un nacionālās kopienas. Ja arī iespējas vadīt plānētas kopienu radīšies, dabas un vēstures noteiktās vajadzību atšķirības vēl ilgi apvienos noteiktā vēsturiskā teritorijā dzīvojošos atbilstoši noteiktām vēsturisku kopību uzturošām pazīmēm, par kādām atzīstama valoda un kultūra.

Vienmēr būs aprūpējamie – bērni un veci ļaudis, slimnieki un invalīdi, un vienmēr būs kāds bez tuvinieku gādības atstātais. Kā izolētos noziedzniekus – vai katrs savu pāridarītāju? Kādam ir jāuztur cietumi. Turklāt ir jāpiekrīt Volzeram, ka “tādiem vārdiem kā *veselība, briesmas, zinātne, vecums* ir ļoti atšķirīga nozīme atšķirīgās kultūrās” (77, 403), un kādam būs jāuzņemas rūpes par visu to, ko atsevišķais brīvais un saprātīgais cilvēks viens pats nespēj: “.. izdzīvošana un labklājība prasa kopīgas pūles.” (77, 389)

Vienmēr pastāvējusi un pastāvēs komunikācijas vajadzība. Komunikācija norāda uz savstarpējību un “mēsību” (Aigars Dāboliņš). Maikls Volzers min īpašu cilvēka vajadzību un mīlestību – *amour social* (sociālā mīlestība) (77, 389). Šī mīlestība rodas no nepieciešamības, nevis no romantisma: nekad viens indivīds – atoms nespēs savas vajadzības apmierināt pilnīgi viens pats. Līdz ar to vienmēr būs vajadzība pēc politiskas, etniskas vai cita rakstura kopienas, arī valstiskās organizācijas. Libertariānisma iedibinātāja Roberta Nozika minimālvalsts ideja ir teorētiski savdabīga un svaiga, taču praktiski neiespējama pašreizējā labklājības un drošības/nedrošības situācijā. Nepieciešamība pastāvēt un dzīvot kvalitatīvi radinājusi pie kopienas saitēm, kultivējusi tās un uzturējusi spēkā *amour social*, ja tāda pastāv un ja tas nav tikai ideoloģijas un jābūtības jēdziens. Vērojot vēsturi – aizsardzību karos, ekoloģiskas kustības sociāla protesta formas utt., nākas atzīt, ka bez sociālas saiknes – vienalga, situatīvas vai vēsturiskas – cilvēces pastāvēšana un attīstība nebūtu iespējama.

Kopienas atzīšana ved pie iecietības (tolerances) uzsvēruma. Kā zināms, iecietība ir sena kristietības vērtība, kuru Džons Loks ir modernizējis klasiskajā “Vēstulē par toleranci”, lai reliģisko karu gadsimtā, balstoties uz iecietību pret citu ticību, aicinātu mazināt bezjēdzīgos, asiņainos slaktiņus.

20. gadsimta beigās aicinājums uz iecietību atkārtots Maikla Volzera darbā “Par toleranci” (“*On Toleration*”). Ar toleranci viņš saprot

citādā atzišanu, nevis abstrakti vispārīgi, bet liek rēķināties ar atsevišķu situāciju un nebūt neatzīst iecietību par kategorisku imperatīvu visiem konfliktu risinājumiem.

Kopienas ētika aizstāv **piederības** un **līdzdalības** (tie ir Volzera termini) nozīmi: "Piederība (tāpat kā radniecība) ir īpašas attiecības." (77, 388) Piederība nodrošina atbalstu savai kopienai vai, precīzāk, savam vai par savu atzītajam veicina atbalstu lielākā mērā nekā citām kopienām. Cilvēka iespējas atbalstīt svešo vienmēr paliks ierobežotas. Būs savs, ko atbildība un rūpes skars vairāk, kas gan neizslēdz iecietību un neitralitāti attieksmē pret svešo.

Jāatzīst, ka tā nav tikai politisku kopienu problēma – sava un svešā nošķirums. Kā liecina latviešu folklorā, savs un svešais nodalāms, lai dzīvībai draudzīgo nošķirtu no nezināmā un piesardzības vērtā, ne tikai draudīgā. Svešais ir pieredzē nepārbaudītais, pret ko pastāv pirmspieredzes distance. Nošķirums atvieglo orientāciju, jo balstās uz refleksiju un vērtējumu, kura rezultāts ir minētās binārās opozīcijas.

Piederība un līdzdalība turklāt ir brīvprātīga un tas ir komunitāriešu arguments pret liberālisma vainojamu brīvības ierobežojumā.

* * *

Diskusija starp liberālismu un komunitārismu turpinās. Galvenie liberāļu argumenti saistīti ar brīvības un autonomijas aizstāvību, ko kopiena svītrojot. Kopienas ētika uzskata, ka morāli nevar uzturēt abstraktas, bezpersoniskas racionālisma normas. Jāpiekrīt Makintairam, ka starp fanātisku kopienas aizstāvību un individuālistu pastāv vesela virkne mērenāku pieeju, kas ne tik daudz pretstata, cik pierāda abu orientāciju savienojamību, par kādu iestājas minētie kopienas ētikas teorētiķi.

Vai 21. gadsimtā pieaugs iespēja izdzīvot bez kopienas piederības? Vai sociālas saites nav atavisms? Vai sociālā piederība bagātina vai padara nabagāku?

Lai kā arī mēs aizstāvētu liberālisma brīvības nenoliedzamo vērtību, pastāv kopīgi lietojamais, kopīgi nosargājamais un kopjamais – vide, vērtības, drošība, kultūra, valoda. Nekas no iepriekšminētā uzskaitījuma vairs nepastāv dabiski. Viss prasa atbildīgu morālu izvēli, atbalstu un apzinātas rūpes.

Vai atbalsts savai kopienai noliedz atbalstu citai? Vai savējo atbalsts iespējams bez konflikta ar svešo? Vai konflikti pastiprinās, arī valodu

konflikti, ja savai videi, kultūrai, valodai tiek veltīta lielāka uzmanība? Šķiet, ka primitīvs pretstatījums neattaisnojas ne teorētiski, ne praktiski, respektīvi, empīriski. Ir atšķirīgas kultūras vērtības, tradicionāla dzīves organizācija, kas mūsdienu komunikatīvo tehnoloģiju un globālisma ietekmē viegli var izzust. Brīvības skaistums atklājas ne tikai indivīda autonomijā un dzīves mākslā, bet arī savas kopīgās vietas, kultūras, valodas aizstāvībā un kopšanā, kas arī ir un paliek brīva izvēle tāpat kā uztura lietošana un izklaide.

6.2.4. MAIKLS SENDELS

Viens no ievērojamākajiem amerikāņu komunitāristiem Maikls Sendels (*Michael Sandel*) savā pamatdarbā "Liberālisms un taisnīguma robežas" ("*Liberalism and the Limits of Justice*", 1982) turpina diskusiju starp liberālismu un kopienas domāšanu taisnīguma teorijas ietvaros. Viņa taisnīguma definīcija saistīta ar sadali: tikai tur, kur pastāv labumu nepietiekamība, izvirzās taisnīga sadalījuma prasība, jo cilvēkiem nepiemīt vēlme būt labestīgiem un atteikties no savas daļas otra labā. Taču arī ar stingru juridisku likumu noteikto sadali Sandels neatzīst par pilnīgu, jo tā traucē solidaritāti. Tā kā abi nosacījumi – dabisks taisnīgums un juridiska tā regulācija – atzīti par nepietiekamiem, iesaistīta kopības izjūta, par kuru gan Sandels ir saņēmis daudz kritisku piezīmju. Tas izraisījis daudzu viņa pašizstāvēbai veltītu rakstu parādīšanos. Jāpiebilst, ka Sendela problemātika, tāpat kā daudzi citi taisnīguma argumenti, veidojusies tiešā Roulza "Taisnīguma teorijas" iespaidā.

Sendels apšaubā Roulza individuālo neitralitāti, ko papildina racionāla kopības apziņa par labi organizētas sabiedrības mērķi. Kopizjūta nav konstruējama, tai ir dziļāks pamats.

Sendels min veidojošos jeb konstituējošos mērķus, kas nosaka mūsu personālās identitātes izjūtu. Tie nav gūstami atomāri. Uzsvērtas cilvēka dziļās saites ar sociālo grupu – baznīcu, kaimiņiem, ģimeni, biedrībām utt., turklāt daudz vairāk nekā ar lielākām kopienām, kuras ietver šīs apakšgrupas.

Piederība nosaka visiem kopīga labā meklējumus. Ar to kopienas teorija būtiski atšķiras no liberālisma, kur pieauguša cilvēka racionāla atbildība pati par sevi ved pie sociālās dzīves taisnīguma un kārtības, un tai nav vajadzīgs kopienas balsts.

Liberālisma, kas atzīst individuālu izvēli un brīvu mērķu salīdzinājumu, vietā kopienas ētika piedāvā paplašinātu vērtību spektru, kas

izpaužas uzskatā, ka tās locekļi ir saistīti ar grupas vērtībām un ka nekāds ļaunums netiek nodarīts individuālajām tiesībām, kad pastāv nepieciešamība stiprināt kopīgās vērtības (61, 92). Turklāt kopīgais labums ne vienmēr saistīts tikai ar nāciju. Sandels, kā jau minēts, atzīst nāciju par pārāk plašu veidojumu, lai kultivētu vienus un tos pašus kopienai izvirzītus mērķus un nozīmes. Taču nacionālā kultūra paver jēgpilnu kontekstu cilvēku dzīvei, vienlaikus neierobežojot kritisku attieksmi pret tās vērtībām (61, 93). Tas ir galvenais komunitārisma pretarguments liberālisma individuālistam un brīvai izvēlei: kopiena ir brīvas un produktīvas izvēles rezultāts, kas ļauj paplašināt mērķu sfēru un bagātināt patību.

Jāpiekrīt Teiloram, ka liberālisms nav pretstatāms komunitārisma tajā ziņā, ka kopienas atzīšana vājina individuālo brīvību, jo kopiena ir brīvprātīga izvēle. Turklāt arī liberālisma uzskati nav vienādojami, ko arvien akcentējis gan Č. Teilors, gan viens no mūsdienai etniskās un nacionālās politikas veidotājiem Vils Kimlika, kurš mēģina skaidrot etniskās un nacionālās problēmas no liberālisma pozīcijām un atzīst: "Vienmēr pastāvējusi uzskatu dažādība arī pašā liberālajā tradīcijā, ko ietekmējusi vēsturiska nejaušība un politiskā nepieciešamība." (61, 75)

Komunitārisma un individuālisma diskusijas notiek arī 90. gadu Latvijā, taču ne tik daudz teorētiskā līmenī, cik publicistikā un praksē. Individuālisma brīvībai presē un periodikā uzticas Rietumu liberālisma ideoloģijas aizstāvji, un pārmet individuālas lemšanas trūkumu Latvijas ekonomikā un politikā. Tradicionālo vērtību aizstāvji norobežojas no liberālisma un aizstāv kopienas, gan ne tik daudz ētiskā aspektā, cik kultūras un valodas kopīguma saglabāšanā, kas var zust gan Eiropas Savienības, gan globalizācijas realitātē.

Diskusija sākusies jau kopš 19. gadsimta beigām, kad, ienākot profesionālai Rietumu kultūrai un racionālismam, ko ieviesa un aizstāvēja galvenokārt "Dienas Lapas" talantīgie intelektuāļi Janis Jansons-Brauns, Jānis Pliekšāns (Rainis) un citi, šķita nopietni apdraudēta tradicionālā etniskā kultūra. Taču kapitālisms un brīva iniciatīva ekonomikā, politiskie mērķi un urbanizācija nespēja pastāvēt un attīstīties ar tradicionālo kopīgumu vien, tāpēc individuālai racionālai lemšanai bija jāpaplašinās. To aizstāvēja arī latviešu rakstniecība. Nav vietas pieticīgam konservatīvismam, kas pieļauj tikai lokālu vidi un dzīvo tikai tajā. Nav pieticīgi jāsamierinās ar to, ka latviešu ētikā pastāv tikai lokāli notikumi, ka tai nepieder jauna balss Eiropas mērogā.

Pirms simt gadiem sāktās diskusijas turpinās pēc izteikti kolektivistiskas, bet ne etniski nacionālas orientācijas sociālisma iekārtā, kuras sekas atstāja iespaidu arī uz attieksmi pret liberālisma vērtībām. Kas attiecas uz daudziem etniskā aizstāvjiem, viņu uzskatus nevada komunitārisms, bet drīzāk intuitīvas rūpes par savas etniskās kopības likteni, ko bagātinātu komunitārisma teorētisks pamatojums, kura pietrūkst.

Kā pierādīts ģeometrijā, divu paralēļu krustošanās nav iespējama. Latvijā joprojām norit paralēlisms, nevis mūsdienīgas debates, kurās, līdzīgi Teiloram un Makintairam, tiktu norādīts, ka mūsdienās pati kopienas, īpaši – etniskās kopienas saglabāšana izvirzās par individuālu pienākumu un morāli atbildīgu uzdevumu, lai veicinātu tās pastāvēšanu un lai paplašinātos patības pieredze atvērtībā atšķirīgajam. Īpaši problemātiski tas ir globālo ekonomisko, finansiālo un tehnoloģisko kontaktu laikmetā.

PĒCVĀRDS

20. gadsimta ētika uzdod jaunus jautājumus, un tie attiecas galvenokārt uz patības veidošanu, valodu, otru, citu, kopienu. Atbildes, ja tās tā var nosaukt, ieilgst, sazarojas, maina virzienus, lai bieži vien vestu atpakaļ pie jau kādreiz teiktā – Aristoteļa, Kanta, Ničes domājuma. Pavērsieni papildina cits citu, noliedz, kritizē un pamato domstarpības, kas rada dabisku un nenoslēgtu tapšanas ainu. Kā rast vienojošo dažādo pavērsienu tīkojumā? Vai tas ir vajadzīgs? Vai tas ir iespējams?

Tā kā gadsimta ētikai raksturīgs universālisma apšaubījums un relatīvisma ievadījums, vienotības ideja šķiet neiespējama, jo tā novestu atpakaļ pie rigorisma un visaptveroša nolīdzinājuma, tā radot vārdu un darbu nesaskaņu. Pēc relatīvisma galējās robežas sasniegšanas vēlmju ētikā sākas jauni jautājumi un mainās domas virziens: tas ved pie jaunu robežu pārskatīšanas, vienlaikus atgriežoties pie klasiskās ētikas jēdzieniem, kas visreljefāk izpaužas tikumu ētikā, kura izaug no analītiskās ētikas gramatikām.

Iespējams, ka izvēles robežas būs galvenā 21. gadsimta ētikas tematika. Kā izriet no 20. gadsimta beigu diskusijām, tās tiks meklētas ilgi un, iespējams, pastāvīgā dialogā starp liberālisma individuālo pilnveidi un kopienas klātbūtni, kas no jauna tiks iesaistīta robežu noteikšanā un pārraudzībā. Galu galā normu valoda pieprasa arī kopīgu uztvērumu un sarunu, ne tikai brīvi un autonomi vadītu individuālo pilnveidi. Maz ticams, ka autonomai pašveidei rezultatīvi spēs nodoties ikviens nākamo paaudžu cilvēks, tā atmirstot kopīgas morāles valodas, padoma, kā arī uzraudzības nepieciešamībai.

Vai kāds no aplūkotajiem pavērsieniem izrādīsies vēsturisks, līdzīgi kristietībai, platonismam, aristotelismam, to rādīs mainīgā situācija un laikmeta pieprasījums pēc tās vai citas teorijas. Var rasties no jauna nejauši nosacījumi, notikumi un situācijas, kuras vēl tikai

atklāsies jaunu tehnoloģiju, īpaši – informatīvo un komunikatīvo jaunatklājumu praksē, kā arī sociālpolitisko spēku dinamismā. Jauniem notikumiem sekos jaunu mērķu, vērtību, normu un ierobežojumu meklējumi. Tie skars ne tikai individu, bet arī valstu attiecības, etnisko diferenci, profesionālo sfēru.

Var noritēt paralēlisms, var pastāvēt bezjēdzīgas sadursmes, bet var būt jēgpilnas pretrunas, kas virza domāt tālāk. 20. gadsimta kopaina aicina meklēt, jo pati savā daudz balsībā ir metastabila. Tāda tā paliks arī turpmāk, kamēr attīstība un jauni pavērsieni noritēs tikpat ātri un izaicinoši kā 20. gadsimtā.

Ētika nav tikai normu un principu izgudrošana, bet vienlaikus cilvēka iespēju pētniecība un to izmantošanas teorija, lai saskaņotu principus ar mainīgajām cilvēka iespējām. Nav vienas mierīgas un autoritāras atbildes uz cilvēka tieksmju, attieksmju un attiecību jautājumiem. Dažādi jautājumi, dažādas atbildes. Viens izstāro (emanē) daudzus kā Plotīna romantismā, taču atgriešanās atpakaļ atkal pie viena diez vai ir iespējams un produktīva. Pārāk daudzveidīgs ir cilvēks, mainās viņa tēls un paštēls, mainās situācijas un vide.

21. gadsimta sākums iedvesmo ne tikai kopsavilkumam, bet arī jaunai ētiskai domāšanai. Jautājums ir viens un tas pats: kā labāk, kā pareizāk, kā pilnīgāk, kā laimīgāk, kā skaistāk, kā drošāk un cilvēcīgāk dzīvot? Individuāli, kopienā, uz zemeslodes un Visumā? Ētika neuzdod situatīvus jautājumus un nepiedāvā tikai situatīvus mērķus, bet izaicina domāt par dzīvi kopumā – par vislielāko no visiem notikumiem un visbrīnumaināko no visām vērtībām, ja mērs ir satraucošā un noslēpumainā neesamība, mūžība un bezgalība.

Gadsimtiem slīpētajā latviešu etnoētikā vērtību virziens izteikts vārdos, kas, iespējams, visīsāk un vispilnīgāk apraksta dzīves notikumu – dzīvot krietni un raženi. Jautājums tikai, kāds saturs tiks ielikts krietnuma un raženuma jēdzienos laika gaitā un kā tas tiks teorētiski pamatots domas piepūlē.

Atgriešanās notiek vienmēr. Citāda, bet atgriešanās pie sākuma, kurā ir neatrisināmi mērķi un uzdevumi – saskaņā ar sevi un citiem, pašpārvaldība, dzīves kvalitāte, pieredzes daudzveidība – tas, kas veidojas un veido ētikas problemātiku.

Pēc simt un vairāk gadiem 20. gadsimta ētiskie meklējumi iegūs citu kontekstu un tiks vērtēti citādi. Jauni izaicinājumi un pavērsieni, kuri pašlaik ir dziļš noslēpums, tiks meklēti jaunu ētisku mērķu un līdzekļu kopumu. Tās taps pretdomāšanā un paralēlā domāšanā, kurā atkal dzims jauni intelektuāli notikumi, kuri atbildīs īstenībā notiekošajai un

vienmēr problemātiskajai cilvēka dzīvei. Tos iedvesmos un tiem palīdzēs tapt dzīvās politikas, sociālās, mākslas, tāpat arī morāles norises. Kaut kam tiks piešķirta neatkarīga vērtība, kaut kas tiks atbalstīts, kaut kas noliegts un apkarots. Cerams, ka joprojām ētiskās domas dinamisms saglabās saprāta virzienu.

Ikviens vēstures stāsts uzlūkojams par atvadām – no dzīvotā mirkļa, no tā uztvēruma, kas, iespējams, tikai vienreiz ir tāds un tikai vienreiz tieši tādā valodā izteikts. Atvadas no tā, kas izjūsts. Atvadas no vienreizēja situācijas konteksta. Atvadas no dzīves, kurā var gan uzrakstīt, gan neuzrakstīt kādu vēstures stāstu. Aizraujošais piedzīvojums – 20. gadsimta ētika – noslēdzas ne tikai vienā stāstā – pastāv citu stāstu un citu kontekstu bezgalība.

Paliek tikai nepilni 100 gadi līdz jauna gadsimta kopsavilkuma un jauna stāsta laikam.

LITERATŪRA

1. *Ayer A. J.* Hume. A Very Short Introduction. – Oxford: Oxford University Press, 2000.
2. *Ayer A. J.* Language, Truth and Logic. – London: Penguin Books, 1990.
3. *Ayer A. J.* Philosophical Essays. – London: Macmillan & Co LTD, 1963.
4. *Badiou A.* Ethics. An Essay on the Understanding of Evil. Translated and introduced by Peter Hallward. – London: N. Y, Verso, 2001.
5. *Badiou A.* Manifesto for Philosophy. Transl. by Norman Madarsz. – N. Y.: University Press, 1999.
6. *Bauman Z.* Postmodern Ethics. – Oxford: Oxford University Press, 1996.
7. *Beauvoir S.* The Second Sex. Translated and edited by H. M. Parshley. – N. Y.: Vintage Books, 1989.
8. *Berlins J.* Četras esejas par brīvību. – R.: Sprīdītis, 2000.
9. *Berlins J.* Saliectais zars. Par nācijas rašanos. – R.: Filozofija, 1999, nr. 2.
10. *Blackburn S.* Oxford Dictionary of Philosophy. – Oxford, N. Y.: Oxford University Press, 1996.
11. *Breuer J.* Bergson's and Sartre's Account of the Self in Relation to the Transcendental Ego/International Journal of Philosophical Studies. Vol. 9, No. 2, May 2001, pp. 177–198.
12. *The Cambridge Companion to Foucault.* Ed. by Gary Gutting. – Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
13. *The Cambridge Companion to Kant.* Ed. by Paul Guyer. – Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
14. *Caputo J. D.* Against Ethics. Contributions to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction. – Bloomington and Indianapolis, 1993.
15. *Card C.* Women, Evil and Gray Zones. In: *Metaphilosophy*, Vol. 31, No. 5, October 2000, pp. 509.–528.
16. *Cranston M.* Sartre. – Edinburgh and London: Oliver and Boyd LTD, 1962.
17. *Critical Theory.* A Reader. Ed. and introduced by Douglas Tallack. – N. Y. etc.: Harvester Wheatsheaf, 1995.

18. *Danto Arthur C.* Nietzsche as Philosopher. – N. Y.: The Macmillan Company, 1970.
19. *Deleuze G.* Nietzsche & Philosophy. Translated by Hugh Tomlinson. – London, The Athlon Press, 1983.
20. *Deleuze G. & Guattari F.* A Thousand Plateaus. Transl. and Foreword by Brian Massumi. – London: University of Minnesota Press, 1987.
21. *Deleuze and Philosophy.* The difference engineer. Ed. by Keith Ansel Pearson. – London and New York: Routledge, 1997.
22. *Derrida J.* Of Grammatology. Translated by Gayatri Chakravorty Spivak. 1978 – Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 1976.
23. *Derrida J.* Of Hospitality. Anne Dufourmantelle invites Jacques Derrida to respond. Translated by Rachel Bowlby. – Stanford: University Press, 2000.
24. *Derrida J. & Ferraris M.* A Taste for the Secret. – Cambridge: Polity Press, 2001.
25. *Derrida J.* Writing and Difference. Translated by Allan Bass. – Chicago: The University of Chicago Press, 1978.
26. *Dworkin R.* Freedom's Law. The moral Reeding of the American Constitution. – Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1996.
27. *The Essential Husserl.* Basic Writings in Transcendental Phenomenology. Edited by Donn Welton. – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1999.
28. *Foot P.* Natural Goodness. – Oxford: Clarendon House, 2001.
29. *Foucault M.* Dits et écrits (1954–1988), IV. – Paris: Gallimard, 1994.
30. *Foucault M.* Essential Works, Vol. I. Ethics. – London: Penguin Books, 2000.
31. *Frankena W. K.* Ethics. Second edition. – New Jersey: Prentice – Hall, inc., 1973.
32. *Fuko M.* Patiesība. Vara. Patība. – R.: Spektrs, 1995.
33. *Fuko M.* Seksualitātes vēsture, I. Zinātgriba. – R.: Zvaigzne ABC, 2000.
34. *Fuko M.* Seksualitātes vēsture. II. Baudu lietojums. – R.: Zvaigzne ABC, 2002.
35. *Fuko M.* Seksualitātes vēsture. III. Pašrūpe. – R.: Zvaigzne ABC, 2003.
36. *Fuko M.* Uzraudzīt un sodīt. Cietuma rašanās. – R.: Omnia mea, 2001.
37. *The Future of Philosophy.* Towards the 21st Century. Ed. by Oliver Laeman. – London: Routledge, 1998.
38. *Habermas J.* A Critical Reader. Ed. by Peter Dews. – Oxford, 1999.
39. *Habermas J.* The Liberating Power of Symbols. Philosophical Essays. Translated by Peter Dews. – Cambridge: Polity Press, 2001.
40. *Habermas J.* A Philosophico-Political Profile. In: New Left Review, Nr. 151, May/June, 1985.
41. *Habermas J.* Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays. Transl. by William Mark Hohengarten. – Cambridge: Polity Press, 1998.

42. *Habermas and Bhaskar*. – London and N. Y.: Routledge, 1999.
43. *Hegel G. W. F.* Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaft im Grundrisse. Hauptwerke: in sechs Bänden, Bd. 6, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999.
44. *Hegel G. W. F.* Grundlinien der Philosophie des Rechts. Hauptwerke: in sechs Bänden, Bd. 5, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999.
45. *Heidegers M.* Malkasceļi. – R.: Intelekts, 1998.
46. *Hume D.* A Treatise of Human Nature, vol. II., London, N.Y.: J. M. Dent & Sons and E. P. Dutton & Co, b.g.
47. *Hurka T.* Perfectionism. – N. Y., Oxford: Oxford University Press, 1993.
48. *Huserls E.* Fenomenoloģija. – R.: FSI, 2002.
49. *The Inclusion of Other: Studies in Political Theory.* Ed. by Ciaran Cronin and Pablo de Greif. – Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1998.
50. *Jaggar A. M.* Ethics Naturalized: Feminism's Contribution to Moral Epistemology. – In: *Metaphilosophy*, Vol. 31, No. 5, October 2000, pp. 452–468.
51. *Jansons-Brauns J.* Laikmets un literatūra. – R., 1972.
52. *Judging Lyotard.* Ed. by Andrew Benjamin. – London and N.Y.: Routledge, 1992.
53. *Kant I.* Kritik der Praktischen Vernunft. – Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1970.
54. *Kants I.* Praktiskā prāta kritika. – R.: Zvaigzne, 1988.
55. *Kierkegaard in Post/Modernity.* Ed. by Martin J. Matuštik and Merold Westphal. – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1995.
56. *Kierkegaard S.* Either/Or. 2 vols., trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong. – Princeton: Princeton University Press, 1987.
57. *Korsgaard Ch. M.* Creating the Kingdom of Ends. – Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
58. *Kristeva J.* Pouvoirs et Limites de la Psychanalyse II. La Révolte Intime. – Paris: Fayard, 1997.
59. *Kundera M.* Identitāte. – R.: Zvaigzne ABC, b. g.
60. *Kūle M., Kūlis R.* Filozofija. – R.: Burtnieks, 1996.
61. *Kymlicka W.* Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights. – N. Y.: Clarendon Press, 1996.
62. *Lacan J.* Ecrits. A Selection. Translated from the French by Alan Sheridan. – Bristol: Routledge, 1997.
63. *Lasmane S.* Rietumeiropas ētika. – R.: Zvaigzne ABC, 1998.
64. *Levinas E.* Collected Philosophical Papers. Translated by Alphonso Lingis. – Pittsburgh, 1998.
65. *Levinas E.* Atbildība par otru. – *Kentaurs*, Nr. 21, 2000, 82.–85. lpp.
66. *Luhman N.* Social Systems. Translated by John Bednarz, Jr., with Dirk Baecker. Foreword by Eva M. Knodt. – Stanford, California: Stanford University Press, 1995.

67. *Lyotard J.-F.* Lessons on the Analytic of the Sublime. Stanford: Stanford University Press, 1994.
68. *Lyotard J.-F.* Libidinal Economy. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1993.
69. *Lyotard J.-F.* Towards the Postmodernism. – New Jersey, 1995.
70. *MacIntyre A.* After Virtue: a Study in Moral Theory. Notre Dame, 1981.
71. *MacIntyre A.* A Short History of Ethics. – N. Y.: The MacMillan Company, 1966.
72. *Margolis J.* Richard Rorty: Philosophy by Other Means. – In: *Metaphilosophy*, Vol. 31, No. 5, October 2000, pp. 529.–548.
73. *Mill J. S.* On Liberty. Ed. with an introduction by Gertrude Himmelfarb. – Great Britain: Penguin Books, 1981.
74. *Moore G. E.* Principia Ethica. – Cambridge: Cambridge University Press, 1965.
75. *Mürs Dž.* Morāles filozofijas daba. – *Kentaurs*, 2000, Nr. 21, 52.–72. lpp.
76. *Mūsdienu feministiskās teorijas.* Antoloģija. – R.: Jumava, 2001.
77. *Mūsdienu politiskā filozofija.* – R.: Zvaigzne ABC, 1998.
78. *Nietzsche F.* Also sprach Zarathustra und andere Schriften. – München: Gondrom, 1995.
79. *Philosophy & Desire.* Continental Philosophy VII. Ed. with an Introduction by Hugh Silvermen. – N. Y., London: Routledge, 2000.
80. *Pleasants N.* Wittgenstein and the Idea of a Critical Social Theory. A Critique of Giddens, Habermas and Bhaskar. – London: Routledge, 1998.
81. *Polanyi M.* The Tacit Dimension. – Garden City, N.Y.: Doubleday & Co., 1966.
82. *Rawls J.* Collected Papers. Ed. by Samuel Freeman. – London: Harvard University Press, 1999.
83. *Rawls J.* The Law of Peoples. – Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999.
84. *Razs Dž.* Brīvības morāle. – R.: Madris, 2001.
85. *Rortijs R.* Nejaušība, ironija un solidaritāte. – R.: Pētergailis, 1999.
86. *Rorty R.* Philosophy and Social Hope. – London: Penguin Books, 1999.
87. *Sartre J.-P.* The age of Reason. Translated by Eric Sutton. – Great Britain: Penguin Books, 1961.
88. *Sartre J.-P.* Being and Nothingness. An Essay on Phenomenological Ontology. Translated by Hazel E. Barnes. – London: Routledge, 1993.
89. *Sartre J.-P.* Existentialism and Human Emotions. – N. Y.: Philosophical Library, 1957.
90. *Sartre J.-P.* Saint Genet, Actor and Martyr. – N.Y.: Gerge Braziller, 1963.
91. *Sartre J.-P.* The transcendence of the Ego. An Existentialist Theory of Consciousness. Translated and annotated with an introduction by Forrest Williams and Robert Kirkpatrick. – N. Y.: The Noonday Press, 1962.

92. *Slok J.* Kierkegaard's Universe. A New Guide to the Genius. Translated by Kenneth Tindall. – Denmark: The Danish Cultural Institute, 1994.
93. *Smith Q.* Ethical and Religious Thought in Analytic Philosophy of Language. – New Haven: Yale University Press, 1997.
94. *Šmids V.* Eksistences estētika un ētika. – R.: Minerva, 2001.
95. *Šmids V.* Skaista dzīve? Ievads dzīves mākslā. – R.: Zvaigzne ABC, 2001.
96. *Stevenson Ch. L.* Ethics and Language. – New Haven: Yale University Press, 1945.
97. *Taylor Ch.* Sources of the Self. – Cambridge, 1989.
98. *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege.* Transl. Peter Geach and Max Black. – Oxford: Basil Blackwell, 1960.
99. *Virtue Ethics.* Ed. by Roger Crisp and Michael Slote. – Oxford: Oxford University Press, 2000.
100. *Virtue Ethics.* Ed. by Daniel Statman. – Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997.
101. *Vitgenšteins L.* Filozofiskie pētījumi. R.: Zvaigzne ABC, 1997.
102. *Wittgenstein L.* Lecture on Ethics. <http://groups.yahoo.com/group/Wittgenstein-dialognet/message/55>
103. *World Philosophy.* Vol. 4. Ed. by Frank N. Magill. – USA, Salem Press, Inc., 1982
104. *Wyschogrod E.* Saints and Postmodernism. – Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

VĀRDNĪCA

Absolūtais – pilnīgais, bezgalīgais, mūžīgais, visaptverošais.

Adorno Teodors V. (*Adorno Theodor W.*, 1903–1969) – vācu filozofs, Frankfortes skolas pārstāvis, negatīvās dialektikas jēdziena izstrādātājs. Uzskati attiecas uz apgaismes kritiku, estētiku, īpaši – kopā ar Horkheimeru uzrakstītajā darbā “Apgaismes dialektika” (*“Dialektik der Aufklärung”*, 1947).

Aiers Alfreds Džūlss (*Ayer Alfred Jules*, 1910–1989) – Oksfordas profesors, darba “Valoda, patiesība, loģika” (*“Language, Truth and Logic”*, 1936) u. c. autors, emotīvās ētikas pamatotājs. Atzīst ētiskos izteikumus par emociju paudējiem, kas nesatur zināšanas, tāpēc to pareizība/nepareizība nav pierādāma.

Akvīnas Toms (*Aquinas St. Thomas*, c. 1225–1274) – ievērojamākais kristīgās sholastikas teorētiķis darbā “Teoloģijas summa” (*“Summa Theologiae”*, sāкта 1265) u. c.

Anālītiskā ētika – morāles jēdzienu, spriedumu un izteikumu, t. i., morāles valodas analīze.

Anskomba Elizabete (*Anscombe Gertrude Elizabeth Margaret*, 1919–2000) – Vitgenšteina skolniece un pētniece, viena no mūsdienu tikumu ētikas aizsācējām rakstā “Mūsdienu morāles filozofija” (*“Modern moral Philosophy”*, 1958) u. c. darbos.

Apels Karls Oto (*Apel Karl-Otto*, 1922) – viens no vācu (Frankfortes) filozofiem, emeritētais profesors, pieder vadošā loma savstarpējas saiknes veidošanā starp hermeneitiku un analītisko filozofiju. Nozīmīgākie darbi – “Filozofijas transformācija” (*“Transformation der Philosophie”*, 2 vols., 1973), “Saruna un atbildība” (*“Diskurs und Verantwortung”*, 1988), “Diskusijas” (*“Auseinandersetzen”*, 1998) u. c.

Aristotelis (384–322 pr. Kr.) – ētikas pamatlicējs un sistematizētājs Senajā Grieķijā. Latviešu valodā tulkota “Nikomaha ētika” un “Poētika”.

Arto Antonēns (*Artaud Antonin*, 1896–1948) – teātra reformators, cietirdīgā, maģiskā, absurda teātra iesācējs. Darbi: “Teātris un tā dubultnieks” (*“Le Théâtre et son double”*, 1938), “Kensiji” (*“Les Cenci”*, 1935).

Sv. Augustīns (*St Augustine*, 354–430) – viens no izcilākajiem kristīgās filozofijas un ētikas veidotājiem darbos “Grēksūdzes” (“*Confessiones*”, ap 400), “Par Dieva valstību” (“*De civitate Dei*”, 413–427) u. c.

Autonomija – neatkarība no citiem un no apstākļu ietekmes, augstākā patstāvības un pašizpaušmes pakāpe.

Badjū Alans (*Badiou Alain*, 1937) – franču rakstnieks un filozofs, Fuko līdzgaitnieks, “Filozofijas manifesta” (“*Manifeste pour la philosophie*”, 1989), “Ētikas” (“*L'éthique*”, 1998) un citu darbu autors.

Barts Rolāns (*Barthes Roland*, 1915–1980) – franču literatūras teorētiķis un filozofs, strukturālisma, vēlāk, 70. gados, poststrukturālisma teorijas izstrādātājs darbos “Mitoloģijas” (“*Mythologies*”, 1967), “Zīmju impērija” (“*L'Empire des Signes*”, 1970) u. c.

Baiere Anete (*Baier Annette*, 1929) – amerikāņu feministe, plašāku pazīstamību ieguvusi ar darbu “Apziņas stāvokļi” (“*Postures of the Mind*”, 1985).

Bataijs Žoržs (*Bataille Georges*, 1897–1962) – franču filozofs, postmodernās filozofijas ideju ierosinātājs, rakstnieks. Pētījis upurēšanas nozīmi, erotismu un nāvi, ļaunumu literatūrā.

Baumans Zigmonts (*Baumann Zygmunt*, 1925) – britu sociologs, individualizētās sabiedrības jēdziena ieviesējs. Viens no pirmajiem postmodernisma ētikas pētniekiem darbā “Postmoderna ētika” (“*Postmodern Ethics*”, 1993).

Beitesons Gregorijs (*Bateson Gregory*, 1904–1980) – amerikāņu antropologs un psihologs, Jaungvinejas un Bali kultūras pētnieks, jēdziena “plato”, ko izmantojis Delēzs, ieviesējs.

Bentems Džeremijs (*Bentham Jeremy*, 1748–1832) – britu filozofs, tiesību filozofijas, utilitārisma ētikas veidotājs. Pamatdarbs ētikā “Morāles un likumdošanas principu pamati” (“*Introduction to the Principles of Morals and Legislation*”, 1789), kurā formulēts utilitārisma princips: pēc iespējas lielāks labums no visiem iespējamajiem, kas balstās uz morālo aprēķinu par lielāko baudas iespējamību darbībā un tās sekās.

Bergsons Anrī (*Bergson Henri*, 1859–1941) – franču filozofs, Nobela prēmijas laureāts (1927). Atzīst radošo evolūciju, kurā dzīve dinamiski pārtop pilnīgākās formās laika ilgumā. Darbi: “Radošā evolūcija” (“*L'Evolution créatrice*”, 1907), “Par diviem morāles un reliģijas avotiem” (“*De deux sources de la Morale et de la Religion*”, 1932) u. c.

Berlins Jesaja (*Berlin Isaiah*, 1909–1997) – Rīgā dzimis Oksfordas un Londonas politikas filozofijas profesors (1966–1975), plašāk pazīstams ar divu brīvības veidu – pozitīvās un negatīvās brīvības nošķirumu darbā “Divi brīvības jēdzieni” (“*Two Concepts of Liberty*”, 1959). Latviešu valodā izdotas “Četras esejas par brīvību” (Sprīdītis, 2000).

Bodriņārs Žans (*Baudrillard Jean*, 1929) – franču sociologs, publicists. Ieviesis jēdzienus “simulakrs”, “simulācija” u. c. Latviešu valodā tulkots darbs “Simulakri un simulācija” (*“Simulacres et Simulation”*, 1981).

Bodlērs Šarls (*Baudelaire Charles*, 1821–1867) – franču dzejnieks, modernās dzejas aizsācējs, krājuma “Ļaunuma puķes” (*“Les Fleurs du mal”*, 1857; tulkots latviešu valodā) u. c. darbu autors.

Bovuāra Simona de (*Beauvoir Simone de*, 1908–1986) – franču rakstniece un filozofe, feministiskās tematikas izstrādātāja darbā “Otrais dzimums” (*“Le Deuxième Sexe”*, 1949).

Buceniece Ella (1949) – LU Filozofijas un socioloģijas institūta vadošā pētniece. Grāmata “Saprāts nav ilūzija” (1999) un raksti periodikā par sociālo filozofiju un feministiku.

Būbers Martins (*Buber Martin*, 1878–1965) – ebreju reliģijas filozofs, darba “Es un Tu” (*“Ich und Du”*, 1922) autors. Pazīstams ar dialoga starp Es un Tu kā divu subjektu attiecību filozofiju.

Celms Teodors (1893–1989) – latviešu filozofs, profesors, Huserla skolnieks un pētnieks. Darbu “Huserla fenomenoloģiskais ideālisms” (*“Der Phänomenologische Idealismus Husserls”*, 1929), “Tagadnes problēmas” (1933), “Patiesība un šķitums” (1939) u. c. autors.

Cimdiņa Ausma (1950) – LU baltu filoloģijas fakultātes profesore, viena no vadošajām feministiskās literatūras pētniecēm un “Feministica Lettica” veidotājām. Grāmatu “Brīvības vārdā” (2001) un “Teksts un klātbūtne” (2002) autore.

Danto Arturs (*Danto Arthur*, 1924) – amerikāņu filozofs, mākslas kritiķis, analītiskās teorijas pārstāvis, Ničes pētnieks. Darbi: “Vēstures analītiskā filozofija” (*“The Analytical Philosophy of History”*, 1965), “Mākslas filozofiskā brīvlaišana” (*“The Philosophical Disenfranchisement of the Art”*, 1986) u. c.

Dauge Aleksandrs (1868–1937) – latviešu publicists, pedagogs un jaunstrāvnieks.

Dāboliņš Aigars (1965) – latviešu sociologs un publicists, tulkojis Huserla darbus.

Deividsons Donalds (*Davidson Donald Herbert*, 1917–2003) – apziņas un valodas filozofs ASV. Darbi “Esejas par darbību un notikumiem” (*“Essays on Actions and Events”*, 1980), “Pētījumi par patiesību un interpretāciju” (*“Inquiries into Truth and Interpretation”*, 1983) u. c.

Dekarts Renē (*Descartes René*, 1596–1650) – franču filozofs, matemātiķis, racionālisma principu izteicējs darbos “Pārruna par metodi” (*“Discours de la*

méthode", 1637), "Meditācijas" ("*Méditations*", 1641), "Dvēseles kaislības" ("*Passions de l'âme*", 1649) u. c.

Delēzs Žils (*Deleuze Gilles*, 1925–1995) – franču filozofs, kustības un notikuma filozofijas izstrādātājs, rizomas, plato, nomadisma u. c. jēdzienu ieviesējs, vēlmju ētikas izstrādātājs darbā "Kapitālisms un šizofrēnija" ("*Capitalisme et schizophrénie*", 2 vol., 1980), kā arī citos darbos.

Deontoloģija – pienākuma ētika (ārsta deontoloģija) jeb mācība, kas pamato beznosacījuma morālo pienākumu. Pārstāv Kants u. c.

Deridā Žaks (*Derrida Jacques*, 1930) – franču poststrukturālists, Rietumu metafizikas kritiķis, dekonstrukcijas tehnikas un diferences (*différence*) jēdziena ieviesējs. Darbi: "Balss un fenomens" ("*La Voix et le phénomène*", 1967), "Rakstība un diference" ("*L'écriture et la différence*", 1967), "Par gramatoloģiju" ("*De la grammatologie*", 1967), "Izkliede" ("*La Dissémination*", 1972) u. c.

Diltejs Vilhelms (*Dilthey Wilhelm*, 1833–1911) – vācu filozofs, vēsturnieks, literatūras kritiķis, dabaszinātņu un gara zinātņu metodoloģijas nošķirējs darbā "Ievads gara zinātnēs" ("*Einleitung in die Geisteswissenschaften*", 1883) u. c.

Diskurss – (lat. *discursus* – skraidīt no vienas vietas uz citu) – domas izteikums valodā. Var runāt par filozofisku, zinātnisku, literāru utt. diskursu, kur katram ir sava "vārdnīca". Fuko darbos diskurss – izteikums, kas lielāks par teikumu, Hābermāsa ētikā diskurss – racionāla komunikācija, dialogs.

Djūijs Džons (*Dewey John*, 1859–1952) – amerikāņu pedagogijas teorētiķis un reformists, formulējis pragmatisma principus, saskaņā ar kuriem teorijai ir jāatbilst efektam, ko tā var praktiski nodrošināt. Viņa daudzo darbu vidū minams "Pragmatisms".

Dvorkins Ronalds (*Dworkin Ronald*, 1931) – amerikāņu tiesību filozofs, likumu atzīst par vienlīdzības izteicēju, liberālisma teorētiķis darbā "Likuma impērija" ("*Law's Empire*", 1986), kā arī citos darbos.

Džeimss Viljams (*James William*, 1842–1910) – amerikāņu psihologs un filozofs, pragmatisma pamatotājs, darbu "Psiholoģijas principi" ("*Principles of Psychology*", 1890), "Pragmatisms" ("*Pragmatism: A New Name for some Old Ways of Thinking*", 1907) u. c. autors, kā arī reliģiskās pieredzes pamatotājs darbā "Reliģiskās pieredzes daudzveidība" ("*The Varieties of religious Experience: A Study in Human Nature*", 1901–1902).

Eksistenciālisms – uz fenomenoloģijas pamatiem veidota 30.–50. gadu filozofija un ētika, kura nodarbojas ar cilvēka situācijas un dzīves būtības analīzi, autentiskas dzīves, izvēles, brīvības un atbildības problemātiku.

Elsbergs Klāvs (1959–1987) – latviešu dzejnieks, tulkotājs.

Etcioni Amitai (*Etzioni Amitai*) – amerikāņu sociologs, viens no mūsdienu komunitārisma ideju aizsācējiem. Atzīst kopienas lomu morāles projektu – tiesību un pienākumu saskaņošanā, uzsver ģimenes lomu.

Ētika – noteiktām vērtībām atbilstoša pilnīgākas (pareizākas, labākas, taisnīgākas) izvēles un rīcības teorija gan attiecībā uz izvēles situāciju, gan arī uz dzīvi kopumā.

Feierbahs Ludvigs Andreass (*Feuerbach Ludwig Andreas*, 1804–1872) – vācu filozofs, reliģijas pētnieks, viens no marksisma ideju ierosinātājiem. Pamatdarbs – “Kristietības būtība” (*Das Wesen des Christentums*), 1846).

Fenomenoloģija – Huserla veidots 20. gs. apziņas filozofijas virziens, kas cenšas pārvarēt subjekta/objekta attiecību duālismu, koncentrējot uzmanību uz apziņas priekšmetiem un to veidošanās procesu.

Fletčers Džozefs (*Fletcher Joseph*, 1905–1991) – amerikāņu situatīvās ētikas pārstāvis darbā “Situatīvā ētika” (*Situation Ethics*), 1966).

Fūta Filipa (*Foot Philippa*, 1932) – Oksfordas un citu augstskolu profesore, viena no tikumu ētikas aizsācējām. Darbi: “Tikumi un netikumi” (*Virtues and Vices*), 1978), “Dabiskais labais” (*Natural Goodness*), 2000) u. c.

Freiberģa Elga (1956) – LU asociētā profesore, estētikas teorētiķe un filozofijas vēsturniece, darba “Estētika” (2000) un daudzu rakstu autore.

Freids Zigmunds (*Freud Sigmund*, 1856–1939) – psihoanalīzes teorijas izveidotājs. Saskaņā ar to cilvēka izvēli lielā mērā nosaka neapzināti, pārsvarā bērnībā iegūti traumatiski pārdzīvojumi. Pievērsis uzmanību Oidipa, Narcisa u. c. kompleksiem, kā arī neapzinātās psihes (neapziņas) ietekmei uz morāli, sociālo dzīvi un kultūru kopumā.

Frēģe Gotlobs (*Frege Gottlob*, 1848 – 1925) – vācu matemātiķis un loģiķis, ievadījis analītisko tradīciju 20. gadsimta filozofijā.

Fromms Ēriks (*Fromm Erich*, 1900–1980) – Frankfurtes skolas pārstāvis, personības un sociālās filozofijas un psiholoģijas pētnieks, centies savienot marksismu ar psihoanalīzi. Darbs “Izvairīšanās no brīvības” (*Escape from Freedom*), 1941) u. c.

Fuko Mišels (*Foucault Michel*, 1926–1984) – franču filozofs un vēsturnieks, poststrukturālists, varas attiecību, zināšanu un patības tehnoloģiju pētnieks, darbu “Vārdi un lietas” (*Les Mots et les Choses*), 1966), “Uzraudzīt un sodīt” (*Surveiller et punir*), 1975), “Seksualitātes vēsture” (*Histoire de la sexualite*), 1976–1988) (abi tulkoti latviešu valodā) u. c. autors.

Fundamentālisms – kategoriska, dogmatiska un fanātiska ticība vienai vērtību sistēmai un tās aizstāvībai.

Gadamers Hanss-Georgs (*Gadamer Hans-Georg*, 1900–2002) – vācu filozofs, hermeneitikas izveidotājs. Pamatdarbs “Patiesība un metode” (*Wahrheit und Methode. Grundzuge einer philosophischen Hermeneutik*), 1960), tulkots latviešu valodā.

Gēte Johans Volfgangs fon (*Goethe Johann Wolfgang von*, 1749–1832) – vācu rakstnieks un filozofs, Latvijā pazīstamu darbu “Fausts” (“*Faust*”, 1808–1832), “Jaunā Vertera ciešanas” (“*Das Leiden des jungen Werther*”, 1774) u. c. autors.

Gidenss Entonijs (*Giddens Anthony*, 1938) – britu socioloģijas profesors. Grāmatas: “Sociālās teorijas centrālās problēmas” (“*Central Problems in Social Theory*”, 1979), “Mūsdienu un patības identitāte” (“*Modernity and Self-identity*”, 1991), “Trešais ceļš un tā kritiķi” (“*The Third Way and its Critics*”, 2000) u. c.

Gilligena Kerola (*Gilligan Carol*, 1936) – amerikāņu psiholoģe, feministiskās ētikas veidotāja darbā “Atšķirīgā balsī” (“*In a Different Voice. Psychological theory and women’s development*”, 1982).

Gičs Pīters (*Geach Peter*, 1919) – Oksfordas filozofs, loģikas profesors, Vitgenšteina skolnieks.

Gvatāri Fēlikss (*Guattari Felix*, 1930–1992) – franču psihiatrs, filozofs, uzrakstījis vairākus darbus (“Haosmoss” (“*Chaosmose*”, 1992) u. c.), kā arī kopā ar Delēzu izdevis grāmatas “Kas ir filozofija” (“*Qu’est-ce que la philosophie*”, 1991), “Kapitālisms un šizofrēnija” (“*Capitalisme et Schizophrénie*”, I – 1972, II – 1980) u. c.

Hačesons Frānsiss (*Hutcheson Francis*, 1694–1746) – britu filozofs, morālo jūtu teorijas veidotājs, viens no pirmajiem lielākā labuma principa formulētājiem. Darbos “Pētījums par skaistā un tikuma ideju sākotni” (“*Inquiry into the Origins of our Ideas of Beauty and Virtue*”, 1725), “Īss ievads morāles filozofijā” (“*A Short Introduction to Moral Philosophy*”, 1747) u. c. norādījis uz iedzimtām morālām jūtām.

Hāmanis Johans Georgs (*Hamann Johann Georg*, 1730–1788) – vācu teologs un filozofs, Kanta laikabiedrs, kritizējis apgaismes racionālismu un aizstāvējis intuitīvismu.

Hābermāss Jirgens (*Habermas Jürgen*, 1929) – vācu filozofs, Frankfurtes skolas pārstāvis, komunikācijas teorijas un diskursa ētikas izstrādātājs. Atzīst universālas normas iespējamību, par to vienojoties sarunā, kas balstās uz godīgu, racionālu argumentāciju. Galvenie darbi: “Komunikatīvās darbības teorija” (“*Theorie des kommunikativen Handelns*”, 1981), “Morālā apziņa un komunikatīvā darbība” (“*Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*”, 1983) u. c.

Heārs Ričards (*Hare Richard Mervyn*, 1919–2002) – morālās filozofijas profesors Oksfordas un Floridas Universitātē, analītiskās ētikas pārstāvis. Izstrādājis priekšrakstu jēdzienu. Galvenie darbi: “Brīvība un prāts” (“*Freedom and Reason*”, 1963), “Morālā domāšana: tās līmeņi, metode un skatpunkts” (“*Moral Thinking: its Levels, Method, and Point*”, 1981) u. c.

Hēgelis Georgs Vilhelms Frīdrihs (*Hegel Georg Wilhelm Friedrich*, 1770–1831) – vācu klasiskās filozofijas pārstāvis. Galvenie darbi: “Gara fenomenoloģija” (“*Phänomenologie des Geistes*”, 1807), “Loģikas zinātne” (“*Wissenschaft der Logik*”, 1812–1816), “Filozofisko zinātņu enciklopēdija” (“*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*”, 1916) u. c. Pretstatā Kanta tīrajam praktiskajam prātam atzīst morāles īstenību – jābūtības īstenojumu ģimenē, pilsoniskajā sabiedrībā un valstī.

Heidegers Martins (*Heidegger Martin*, 1889–1976) – vācu filozofs, eksistenciālās fenomenoloģijas pamatlicējs darbā “Esamība un laiks” (“*Sein und Zeit*”, 1927). Vēlāk pievērsies valodas, mākslas, tehnikas un citiem ar tagadni un tās kritiku saistītiem tematiem.

Herders Johans Gotfrīds (*Herder Johann Gottfried von*, 1744–1803) – vācu teologs un filozofs, strādājis Rīgā (1764–1769). Ietekmējis romantisma attīstību, pētījis valodu, kultūru, nāciju vēsturi. Darbi: “Pētījums par valodas izcelsmi” (“*Abhandlung über den Ursprung der Sprache*”, 1772), “Cilvēces vēstures filozofijas idejas” (“*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*”, 1784–1791) u. c.

Hermane-Pfanta Adelaide (*Herrmann-Pfandt Adelheid*, 1955) – vācu zinātniece, indoloģe un tibetoloģe: pazīstama ar sieviešu un viņu dievību pētniecību. Latviešu valodā izdotajā krājumā “Mūsdienu feministiskās teorijas” publicēts darba “Briesmīgā Māte” tulkojums.

Hērsthauša Rozalinda (*Hursthouse Rosalind*) – Britu atklātās universitātes (Open University) Filozofijas nodaļas vadītāja, grāmatas “Dzīves sākums” (“*Beginning Live*”, 1987) un citu autore, pārstāv tikumu ētiku.

Hjūms Deivids (*Hume David*, 1711–1776) – skotu vēsturnieks un filozofs, plaši pazīstams ar “Pētījumu par cilvēka dabu” (“*Treatise of Human Nature*”, 1739), to atsevišķu daļu pārstrādājumu un papildinājumu, kā arī “Esejām par morāli un politiku” (“*Essays, Moral and Political*”, 1742) u. c.

Hobss Tomass (*Hobbes Thomas*, 1588–1679) – britu politiskās filozofijas veidotājs, matemātiķis, lingvists. Pazīstamākais darbs – “Leviatāns” (“*Leviathan*”, iznāca 1651. gadā).

Horkheimers Makss (*Horkheimer Max*, 1895–1973) – vācu sociālfilozofs, Frankfurtes skolas pārstāvis – neomarksistiskās kritiskās teorijas pamatlicējs darbā “Instrumentālā prāta kritika” (“*Zur Kritik der instrumentale Vernunft*”, 1967) u. c.

Humbolts Vilhelms fon (*Humbolt Wilhelm von*, 1767–1835) – vācu filozofs, valodas un kultūras domātājs.

Huserls Edmunds (*Husserl Edmund Gustav Albert*, 1859–1938) – fenomenoloģijas izveidotājs darbos “Loģiskie pētījumi” (“*Logische Untersuchungen*”, 1900), “Tīrās fenomenoloģijas un fenomenoloģiskās filozofijas idejas”

(*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*”, I, 1913) u. c.

Ideāls – pārreālās mērķu pasaules apzīmējums, kas norāda uz absolūtu pilnību. Platonam ideālas formas ir absolūts, mūžīgs un pilnīgs, kas izsaka labā, skaistā utt. ideju.

Identitāte – tāpatība, ko loģiski izsaka formula $A = A$; īpašību kopums, kas raksturo kādu parādību un ļauj to atšķirt no citas. 20. gadsimtā uzsvērts identitātes dinamisms, plūdenums, tāpatības un citādības vienlaicība.

Imanents – iekšēji piemītošs.

Jansons-Brauns Janis (1872–1917) – latviešu jaunstrāvnieks, publicists, politiķis, kura “Domas par jaunlaiku literatūru” 1892.–1893. gadā padziļināja latviešu literatūras izpratni.

Jaspers Karl (*Jaspers Karl*, 1883–1969) – vācu eksistenciālists, Heidelbergas Universitātes filozofijas profesors (1921–1937), teologs, psihologs ar medicīnisko izglītību. Pamatdarbs “Filozofija” (3 sējumi, 1932). Ētiskie uzskati darbā “Par patiesību” (*Von der Wahrheit*”, 1947) u. c.

Jābūtība – irealitāte, mērķu (normu, principu, ideālu) pasaule ētikā, kurā akcentēta pareizība, labais, taisnīgums u. c. vērtības.

Jurevičs Pauls (1891–1981) – latviešu filozofs, publicists, profesors, A. Bergsona uzskatu pētnieks.

Kamī Albērs (*Camus Albert*, 1913–1960) – franču rakstnieks un filozofs, Nobela prēmijas laureāts (1957), eksistenciālisma ideju izstrādātājs darbos “Mīts par Sīzifu” (*Le Mythe de Sisyphe*”, 1942), “Dumpīgais cilvēks” (*L'Homme révolté*”, 1951) u. c, kā arī daiļdarbos “Svešinieks” (*L'Etranger*”, 1942), “Mēris” (*La Peste*”, 1947) (abi tulkoti latviešu valodā).

Kants Imanuels (*Kant Immanuel*, 1724–1804) – vācu klasiskās filozofijas ievērojamākais pārstāvis. Aizstāv universalismu, racionālismu individuālās pašpilnveides ētikā atbilstoši kategoriskajam imperatīvam jeb pienākuma likumam, kas ir tīrā praktiskā prāta veidojums. Ētiskie uzskati darbos “Tikumu metafizikas pamatprincipi” (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*”, 1785), “Praktiskā prāta kritika” (*Kritik der praktischen Vernunft*”, 1788), “Tikumu metafizika” (*Die Metaphysik der Sitten*”, 1797) u. c.

Kaputo Džons (*Caputo John D.*, 1940) – postmodernās ētikas pētnieks.

Karnaps Rūdolfs (*Carnap Rudolf*, 1891–1970) – Prāgas un Vīnes pulciņa un analītiskās filozofijas veidotājs, pētījis zinātnes valodas loģiku darbā “Valodas loģiskā sintakse” (*Logische Syntax der Sprache*”, 1934).

Kimlika Vils (*Kymlicka Will*) – mūsdienu Kanādas politiskais filozofs, multikultūras un minoritāšu tiesību pētnieks darbā “Multikultūras pilsonība” (*“Multicultural Citizenship”*, 1995), kā arī citos darbos.

Kirkegors Sērens (*Kierkegaard Søren*, 1813–1855) – dāņu teologs, rakstnieks, filozofs, eksistenciālās situācijas veidotājs, “Vai nu – vai arī” (*“Enten-ellen”*, 1843), “Filozofisko fragmentu” (1844), “Postskripts” (*“Postscript”*, 1846) u. c. darbu autors.

Kolbergs Lorenss (*Kohlberg Lawrence*, 1927–1987) – amerikāņu psihologs, morālās attīstības teorētiķis. Pazīstamākā grāmatu sērija “Esejas par morālo attīstību” (*“Essays on Moral Development”*), pabeigta 1984. gadā.

Korsgārda Kristīne (*Korsgaard Christine M.*) – Hārvarda u. c. universitāšu profesore, Kanta pētniece, grāmatas “Mērķu valstības radīšana” (*“Creating the Kingdom of Ends”*, 1996) u. c. autore.

Koževs Aleksandrs (*Kojève Alexandre*, 1902–1968) – krievu emigrants, vadījis semināru par Hēgeli Parīzē (1933–1939), ietekmējis daudzus franču intelektuāļus. Semināra piezīmes publicētas 1947. gadā (*“Introduction à la lecture de Hegel”*).

Krisps Rodžers (*Crisp Rogers*, 1951) – Oksfordas Universitātes mācībspēks, tikumu ētikas pārstāvis. Darbi “Utilitārisms” (*“Utilitarianism”*, 1998), krājuma “Tikumu ētika” (*“Virtue Ethics”*, 1997) redaktors.

Kristeva Jūlija (*Kristeva Julia*, 1941) – Bulgārijā dzimusi franču literatūrteorētiķe un filozofe (kopš 1974), praktizējoša psihoanalītiķe un rakstniece; pazīstama ar darbiem “Poētiskās valodas revolūcija” (*“La Révolution de langage poétique”*, 1974), “Mīlas stāsti” (*“Histoires d’amour”*, 1983) u. c.

Kūle Maija (1951) – LU Filozofijas un socioloģijas institūta direktore, LZA korespondētājlocekle, profesore, darbu “Ceļš saprašanas labirintos” (1989), “Filosofija” (1996, kopā ar R. Kūli), “Fenomenoloģija un kultūra” (*“Phenomenologie and Culture”*, 2002) u. c. autore.

Kūlis Rihards (1945) – LU profesors, Kanta, Huserla, Heidegera darbu tulkotājs, eksperimentālās mācību grāmatas “Filosofija” (1996, kopā ar M. Kūli) u. c. darbu autors.

Kūns Tomass (*Kuhn Thomas Samuel*, 1922) – amerikāņu zinātnes filozofs; izstrādājis zinātnisko revolūciju teoriju, kurā pamato paradigmas jēdzienu un zināšanu paradigmu nomaiņas procesu darbā “Zinātnes revolūciju struktūra” (*“The Structure of Scientific Revolutions”*, 1962).

Kvains Villards (*Quine Willard van Orman*, 1908–2000) – amerikāņu analītiskās filozofijas pārstāvis (Hārvarda), dabiskās valodas aprakstītājs darbā “Vārds un objekts” (*“Word and Object”*, 1960.) u. c.

Laime – ētikas jēdziens, kas apzīmē augstāko apmierinātības pakāpi ar dzīvi un kas ir pamatā eidemonisma teorijām.

Lakāns Žaks (*Lacan Jacques*, 1901–1981) – franču psihoanalītiķis, uzsvēris neapzinātu vēlmju ietekmi un artikulāciju valodā.

Larošfuko Fransuā de (*La Rochefoucauld François de*, 1613–1680) – franču rakstnieks, filozofs, pazīstams ar “Pārdomām vai morāles izteikumiem un maksimām” (*“Réflexions, ou sentences et maximes morales”*, 1665).

Levins Emanuels (*Levinas Emmanuel*, 1906–1995) – Lietuvā dzimis franču filozofs, viens no pirmajiem Huserla darbu tulkotājiem un popularizētājiem Francijā. Pavērsiena uz otru/citu pamatlicējs darbos “Visaptverošais un bezgalīgais” (*“Totalité et infini”*, 1961), “Citādi nekā esamība” (*“Autrement qu’être”*, 1974) u. c. darbos.

Liotārs Žans Fransuā (*Lyotard Jean-Francois*, 1924–1998) – franču filozofs, vēlmju ētikas aizstāvis, viens no vadošajiem postmodernisma teorētiķiem darbā “Postmodernisma situācija” (*“La condition postmoderne: rapport sur le savoir”*, 1979) u. c. darbos.

Loks Džons (*Lock John*, 1632–1704) – britu empīrisma pārstāvis, “Vēstules par toleranci” (*“Letter on Toleration”*, 1689), “Esejas par cilvēka sapratni” (*“Essay Concerning Human Understanding”*, 1689) u. c. darbu autors.

Lukāčs Georgijs (*Lukacs Gyorgy*, 1885–1971) – ungāru marksists, literatūras teorētiķis, darbu “Dvēsele un tās formas” (*“Die Seele und die Formen”*, 1911), “Vēsture un šķiriskā apziņa” (*“Geschichte und Klassenbewusstsein”*, 1923) u. c. darbu autors.

Lūmans Niklass (*Luhman Niklas*, 1927–1998) – vācu sociologs, komunikācijas teorijas pamatotājs darbā “Sociālās sistēmas” (*“Soziale Systeme”*, 1984), kā arī citos darbos.

Makintairs Alesdairs (*MacIntyre Alesdair*, 1929) – morāles un politikas filozofs no Ziemeļamerikas tiek atzīts par tikumu ētikas un komunitārisma pārstāvi, darbi: “Kad tikums beidzies” (*“After Virtue”*, 1981), “Atkarīgie racionālie dzīvnieki” (*“Dependent Rational Animals”*, 1999) u. c. Latviešu valodā tulkots raksts “Vai patriotisms ir tikums?”.

Maritēns Žaks (*Maritain Jacques*, 1882–1972) – franču reliģiskais filozofs, Akvīnas Toma pētnieks, morāles filozofiju pakļauj teoloģijai.

Markss Kārlis (*Marx Karl*, 1818 – 1883) – teorijas par ekonomisko apstākļu (ražošanas spēku un attiecību) noteicošo lomu attiecībā uz politiku, morāli, mākslu u. c. par sekundārām atzītām virsbūves parādībām. Pamatdarbs “Kapitāls” (*“Capital”*, 1. sēj. – 1867, 2. sēj. – 1885, 3. sēj. – 1893).

Marsels Gabriels (*Marcel Gabriel*, 1889–1973) – franču kristīgās ievirzes eksistenciālisma izteicējs darbā “Esamības mistērija” (*“Mystère de l’être”*, 1951) u. c.

Mauriņa Zenta (1897–1978) – latviešu rakstniece, esejiste, filozofe. Eseju krājumi: “Sirds mozaika” (1947), “Uguns gari” (1951), “Par mīlestību un nāvi” (1964), “Dzīves jēgu meklējot” (1973) un daudzi citi.

Metaētika – analītiskās ētikas apzīmējums, kas ietver klasiskās normatīvās ētikas nomaīņu ar morāles valodas analīzi.

Mills Džons Stjuarts (*Mill John Stuart*, 1806–1873) – angļu utilitārisma un liberālisma pamatotājs darbos “Utilitārisms” (“*Utilitarianism*”, 1861) un “Par brīvību” (“*On Liberty*”, 1859) u. c.

Mids Džordžs Herberts (*Mead George Herbert*, 1863–1931) – amerikāņu sociālpsihologs un sociālfilozofs, ideju vēstures pētnieks. Pamatdarbs: “Apziņa, patība un sabiedrība” (“*Mind, Self and Society*”, 1934).

Milts Augusts (1928) – viens no profesionālās ētikas veidotājiem Latvijā. Grāmatas: “Harmoniskais un disharmoniskais personības attīstībā”, “Esejas par morāli”, “Lekcijas par morāli” u. c.

Merlo-Ponti Moriss (*Merleau-Ponty Maurice*, 1908–1961) – franču fenomenologs. Darbā “Uztveres fenomenoloģija” (“*Phénoménologie de la perception*”) pēta pieredzi, kāda veidojas cilvēkam, ķermeniski uztverot pasauli, sevi un darbojoties dzīves pasaulē.

Monteskjē Šarls Luī (*Montesquieu Charles-Louis*, 1689–1755) – franču filozofs, apgaismotājs, darba “Par likumu garu” (“*De l'esprit de lois*”, 1748), latviešu valodā tulkoto “Persiešu vēstuli” (“*Lettres persanes*”, 1721) u. c. autors.

Morāle – jābūtības – normu, vērtību, principu – apzīmējums, arī ētikas sinonīms.

Nervāls Žerārs de (*Nerval Gerard de*, 1808–1865) – franču rakstnieks, sonetu krājuma “Himēras”, stāstu par sievietēm autors.

Niče Fridrihs (*Nietzsche Friedrich*, 1844–1900) – vācu filozofs, radošas, vitālas dzīves vērtības pamatotājs. Darbi: “Tragēdijas dzimšana no mūzikas gara” (“*Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*”, 1872), “Viņpus laba un ļauna” (“*Jenseits von Gut und Böse*”, 1887), “Par morāles ģenealoģiju” (“*Zur Genealogie der Moral*”, 1887), “Tā runāja Zaratustra” (“*Also sprach Zarathustra*”, 1883–1885) (tulkots latviešu valodā) u. c. Niče iespaidojis latviešu intelektuālo vidi 20. gadsimtā, īpaši – rakstniecību (Akuraters, Blaumanis, Plūdonis, Mauriņa u. c.).

Noēma – Huserla fenomenoloģijas jēdziens, lai apzīmētu sajūtām tveramo, kas pārvērsts nozīmē, pateicoties apziņai.

Norma – noteikums, kas jāievēro, lai paša dzīve un attiecības būtu pilnīgākas. Pareizības un standarta apzīmējums.

Noziks Roberts (*Nozick Robert*, 1938–2002) – Roulza taisnīguma teorijas kritiķis, libertārisma pārstāvis, minimālās valsts idejas autors darbā “Anarhija, valsts un utopija” (“*Anarchy, State and Utopia*”, 1974).

Novikova Irina (1956) – feministiskās literatūras pētniece, Latvijas Universitātes Dzimtes studiju centra vadītāja.

Nusbauma Marta Kreivena (*Nussbaum Martha Craven*, 1947) – amerikāņu politiskās un literatūras filozofijas pārstāve.

Okina Sjūzena (*Okin Suzan*) – amerikāņu sabiedriskā darbiniece, feministe, darba "Sieviete Rietumu politiskajā domā" (*"Women in Western Political Thought"*, 1979) u. c. autore.

Olavs Vilis (*Plute Vilis*, 1867–1917) – RLB Zinību komisijas priekšnieks, sabiedriska darbinieks, viens no pirmajiem ētikas vēstures pētniekiem Latvijā darbā "Galvenie virzieni ētikā" (1. daļa – 1910, 2. daļa – 1918).

Ontoloģija (no gr. *ontos*) – filozofiska mācība par esamību.

Ostins Džons (*Austin John Langshaw*, 1911–1960) – britu lingvistiskās filozofijas pārstāvis Oksfordā. Veicis ikdienas valodas analīzi un uzsvēris runas akta (*speech acts*) nozīmi darbā "Kā darīt ar vārdiem" (*"How to Do Things with Words"*, 1962), ko izmanto tulkošanas teorijās, lai uzsvērtu nozīmes atbilstību, kas panākama, atveidojot to citā valodā.

Paskāls Blēzs (*Pascale Blaise*, 1623–1662) – franču zinātnieks un filozofs. Pamatdarbs: "Domas" (1670).

Patība – norāda uz relatīvi noturīgu īpašību kopu jeb identitāti, kas piemīt atsevišķam cilvēkam (indivīdam), Es, personai.

Patnems Hilarijs (*Putnam Hilary*, 1926) – amerikāņu zinātnes filozofijas pārstāvis. Darbi: "Prāts, patiesība un vēsture" (*"Reason, Truth and History"*, 1981), "Atveidojums un īstenība" (*"Representation and Reality"*, 1988) u. c.

Perfekcionisms – ētikas un politiskās filozofijas atzars, kas atzīst un pamato labāko, pilnīgāko no vairākiem savstarpēji salīdzināmiem mērķiem un labumiem, piemēram, cilvēka autonomija un individuālisms (liberālisms), dzīvības attīstība Visumā (esenciālisms) utt.

Platons (*Plato* 429–347 pr. Kr.) – Atēnu filozofs. Ētikā aizstāv absolūtās, nemainīgās, pilnīgās labā idejas pastāvēšanu, uz kuru var tiekties, bet kuru nevar sasniegt pilnīgi.

Plezents Neidžels (*Pleasant Nagel*, 1962) – Ekseteras (*Exeter*) Universitātes socioloģijas profesors, grāmatas "Vitgenšteins un kritiskās sociālās teorijas ideja" (*"Wittgenstein and the Idea of Critical Social Theory"*) u. c. darbu autors.

Plēsuma Vilma – Latvijas Universitātes filozofijas un ētikas pasniedzēja, grāmatas "Morālā spēka avoti" (1971) autore.

Plotīns (205–270) – neoplatonisma izveidotājs Romā, atzīst absolūtā Viena, prāta un dvēseles hierarhiju. Viens izstaro daudzību.

Polāņi Maikls (*Polanyi Michael*, 1891–1976) – neizteikto zināšanu jēdziena autors darbā “Neizteiktā dimensija” (“*The Tacit Dimension*”, 1966).

Praktiskā filozofija – darbības filozofija jeb ētika.

Praktiskais prāts – teorētiskā prāta jeb izziņas pretstats un Kanta ētikas sinonīms.

Poststrukturālisms – filozofijas, literatūras teorijas utt. virziens, īpaši – Francijā 20. gadsimta 70. gados.

Postmodernisms – 20. gadsimta vidū tapis virziens arhitektūrā, vēlāk – 70–80. gados filozofijā, zinātnē, politikā, mākslā, kas atspoguļo tehnoloģiju ietekmi uz domāšanu un komunikāciju un dekonstruē klasisko Jauno laiku ētisko racionālismu.

Postmetafizika – klasiskās filozofiskās problemātikas, kas saistās ar augstu abstrakcijas pakāpi, sistēmisku domāšanu, universālismu utt., nomaina ar atsevišķām, perifērām parādībām lingvistikā, literatūrā utt.

Pragmatisms – amerikāņu filozofiska tradīcija, zināšanas un teoriju virza uz praktiskiem rezultātiem. Ētikā atzīst par jēgpilnu to, kas nodrošina lielāku efektu pēc iespējas lielākam cilvēku skaitam mainīgā un grūti paredzamā situācijā.

Rainis (Pliekšāns Jānis, 1865–1929) – latviešu dzejnieks, izcils filozofisku drāmu autors, publicists, politiķis. Laikraksta “Dienas Lapa” redaktors (1891–1895).

Rasels Bērtrands (*Russel Bertrand Arthur William*, 1872–1970) – angļu filozofs, publicists, Nobela prēmijas laureāts. Pamatdarbs matemātiskajā loģikā “Matemātikas principi” (“*Principia Mathematica*”, 1910–1913, kopā ar Vaithehu (*Whitehead*)), kuram seko “Apziņas analīze” (“*The Analysis of Mind*”, 1921), “Cilvēka zināšanas” (“*Human Knowledge: its Scope and Limits*”, 1948), “Autobiogrāfija” (“*Autobiography*”, 1967–1969) u. c. darbi. Viens no miera kustības ideologiem.

Raudive Konstantīns (1909–1974) – latviešu rakstnieks, tulkotājs, esejists.

Razs Džozefs (*Raz Joseph*, 1939) – britu filozofs, liberālisma teorētiķis, pazīstamākais darbs “Brīvības morāle” (“*The Morality of Freedom*”, 1986) (tulkojis latviešu valodā).

Refleksija – pārdomas, apcere, izziņātā novērtējums, apzināšanās.

Rikerts Heinrihs (*Rickert Heinrich*, 1863–1936) – vācu neokantietis.

Rortijs Ričards (*Rorty Richard*, 1931) amerikāņu filozofs, publicists un literatūras kritiķis. Kopš 1982. gada Virdžīnijas Universitātes profesors, grā-

matu "Filozofija un dabas spogulis" (*"Philosophy and the Mirror of Nature"*, 1979), "Nejaušība, ironija un solidaritāte" (*"Contingency, Irony and Solidarity"*, 1989) (tulkots latviešu valodā) u. c. darbu autors.

Roulzs Džons (*Rawls John*, 1921–2002) – amerikāņu filozofs, viens no izcilākajiem liberālisma teorētiķiem, kura izstrādātā "Taisnīguma teorija" (*"Theory of Justice"*, 1971) izraisījusi paliekošu atbalsi arī Rietumu politikā, tās teorijā un ētikā.

Rubene Māra (1950) – LU Praktiskās filozofijas katedras profesore. Monogrāfija "No Tagadnes uz tagadni", raksti periodikā un presē par estētiku, mūsdienu franču filozofiju.

Rubenis Andris (1951) – Mākslas akadēmijas un LU profesors; daudzu grāmatu par kultūras vēsturi un ētiku autors.

Sartrs Žans Pols (*Sartre Jean-Paul*, 1905–1980) – franču eksistenciālās fenomenoloģijas izveidotājs, rakstnieks. Galvenie darbi: "Esamība un nekas" (*"L'être et le Néant"*, 1943), "Dialektiskā prāta kritika" (*"Critique de la raison dialectique"*, 1960) u. c. Latviešu valodā tulkots "Nelabums" (*"La Nausée"*, 1938), lugas, noveles, "Eksistencialisms ir humānisms" (*"L'Existentialisme est un humanisme"*, 1946) u. c. darbi.

Sandels Maikls (*Sandel Michael*) – amerikāņu komunitārisma pārstāvis.

Sidžviks Henrijs (*Sidgwick Henry*, 1838–1900) – angļu morāles filozofijas un ētikas vēstures pārstāvis. Nozīmīgākais darbs – "Ētikas metodes" (*"Methods of Ethics"*, 1874), kurā izstrādāti ētiskās argumentācijas principi.

Singers Pīters (*Singer Peter*, 1946) – austrāliešu filozofs, dzīvnieku tiesību aizstāvis.

Slouts Maikls (*Slote Michael*) – filozofijas profesors Merilendā, tikumu ētikas pārstāvis, grāmatu "Labais un tikumi" (*"Good and Virtues"*), "No tikuma uz morāli" (*"From Virtue to Morality"*) u. c. autors.

Smits Kventīns (*Smith Quentin*, 1952) – amerikāņu ētikas un reliģijas filozofs, vairāku darbu autors par laika teoriju. Galvenie darbi: "Valoda un laiks" (*"Language and Time"*, 1993), "Ētiskā un reliģiskā doma analītiskajā valodas filozofijā" (*"Ethical and Religious Thought in Analytic Philosophy of Language"*, 1997) u. c.

Sosīrs Ferdinands de (*Saussure Ferdinand de*, 1857–1913) – strukturālās lingvistikas pamatlicējs darbā "Vispārīgās lingvistikas kurss" (*"Cours de linguistique générale"*, 1916).

Steitmans Daniels (*Statman Daniel*) – Izraēlas filozofijas profesors, grāmatas "Morālās dilemmas" autors un vairāku krājumu, to skaitā "Tikumu ētikas" redaktors.

Stīvensons Čārlzs Leslijs (*Stevenson Charles Leslie*, 1908–1979) – mērenā emotīvisma pamatotājs darbos “Ētika un valoda” (“*Ethics and Language*”, 1945), “Fakti un vērtības” (“*Facts and Values: Studies in Ethical Analysis*”, 1963) u. c.

Stokers Maikls (*Stocker Michael*) – Sirakūzu Universitātes ētikas profesors, uzsver un pēta morāles psiholoģiju – emocijas, baudu, draudzību, mīlestību grāmatās “Plurālās un konfliktējošās vērtības” (“*Plural and Conflicting Values*”, 1990), “Vērtējot emocijas” (“*Valuing emotions*”, 1996) u. c.

Šāftsberijs Entonijs (*Shaftesbury Anthony*, 1671–1713) – britu morālo jūtu teorijas (sentimentālisma) veidotājs.

Šleiermahers Frīdrihs Ernsts Dāniels (*Schleiermacher Friedrich Ernst Daniel*, 1768–1834) – vācu teologs, Platona darbu tulkotājs, viens no hermeneitikas teorijas veidotājiem.

Šlicks Frīdrihs Alberts Morics (*Schlick Friedrich Albert Moritz*, 1882–1936) – viens no Vīnes pulciņa dibinātājiem un vadošajiem filozofiem, loģiskā empīrisma kustības pārstāvis. Darbs “Vispārējā zināšanu teorija” (“*Allgemeine Erkenntnislehre*”, 1918) u. c.

Šmids Vilhelms (*Schmid Wilhelm*, 1953) – vācu filozofs, Fuko ētikas pētnieks un citmodernas dzīves mākslas ētikas izstrādātājs. Latviešu valodā tulkoti “Skaista dzīve? Ievads dzīves mākslā” (2001), “Eksistences estētika un ētika” (2001).

Šuvajevs Igors (1963) – Filozofijas un socioloģijas institūta vadošais pētnieks, Gadamera, Šmida u. c. filozofu un psihologu darbu tulkotājs, vairāku darbu autors par dzīju psiholoģiju un filozofiju.

Teleoloģija – ētiska teorija, kas saista morāli ar augstākā labuma – laimes, baudas utt. sasniegšanu.

Teilors Čārlzs (*Taylor Charles*, 1931) – kanādiešu filozofs, “Patības avotu” (“*Sources of the Self*”, 1989), ar multikulturālismu un etnisko identitāti saistītu darbu autors.

Transcendence – sniegtā pāri ikdienišķajam, esošajam, jādūtības un ideāla atzišana. Pretstats imanencei.

Universālais – vispārējais, visaptverošais.

Vējš Jānis (1936) – Filozofijas institūta vadošais pētnieks, nodarbojas ar analītiskās filozofijas tulkošanu un pētniecību.

Vēvere Velga (1958) – Filozofijas institūta līdzstrādniece, tulkojusi Rortija darbu “Nejaušība, ironija un solidaritāte” un rakstījusi tam pēcvārdu.

Viko Džambatista (*Vico Giambattista*, 1668–1744) – itāļu vēstures filozofs, pazīstams ar darbu “Jaunas zinātnes pamati par nāciju kopējo raksturu” (“*Scienza Nova*”, 1725).

Vinčs Piters (*Winch Peter*, 1926–1997) – Vitgenšteina skolnieks, tulkotājs, pētnieks. Darbi: “Sociālo zinātņu ideja” (“*The Idea of Social Science*”, 1958), “Ētika un darbība” (“*Ethics and Action*”, 1972) u. c.

Vindelbands Vilhelms (*Windelband Wilhelm*, 1848–1915) – vācu neokantietis, filozofijas vēsturnieks, atzīst objektīvas vērtības. Pazīstamākie darbi: “Prelūdiņas” (“*Preludien*”, 1884), “Vēsture un dabzinības” (“*Geschichte und Naturwissenschaft*”, 1894) u. c. Atstājis iespaidu uz Zentas Mauriņas u. c. latviešu intelektuāļu uzskatiem.

Vitgenšteins Ludvigs (*Wittgenstein Ludwig*, 1889–1951) – Austrijā dzimis filozofs, kura darbi “Loģiski filozofiskais traktāts” (“*Tractatus Logico-Philosophicus*”, 1921) un “Filozofiskie pētījumi” (“*Philosophical Investigations*”, 1953) (tulkots latviešu valodā) ietekmējuši analītiskās filozofijas attīstību un papildinājuši to ar valodas situācijas, valodas spēļu u. c. jēdzieniem.

Volcers Maikls (*Walzer Michael*, 1936) – viens no taisnīguma teorijas izstrādātājiem komunitārisma aspektā darbos “Taisnīguma sfēras” (“*Spheres of Justice*”, 1983), “Par toleranci” (“*On Toleration*”, 1997), “Taisnīgie un netaisnīgie kari” (“*Just and Unjust Wars*”, 1877) u. c.

Volstonkrafte Mērija (*Wollstonecraft Mary*, 1759–1997) – viena no radikālā feminisma teorijas pamatlicējām darbā “Sieviešu tiesību aizstāvēšana” (“*Vindication of the Rights of Women with Strictures on Moral and Political Subjects*”, 1792).

Zunde Ansis (1948) – latviešu filozofs, darba “Melnās figūras: kants, ārendte, lakāns, žižeks un citi latviešu līrozofiskajā gambītā” u. c. darbu autors.

PERSONU RĀDĪTĀJS

- Abraāms 44, 45
Adorno Teodors 39
Aiers Alfreds Džūlss 16, 20, 52, 57–61
Akvīnas Toms 67, 169
Anskomba Elizabete 5, 53, 66, 67
Apels Karls 182, 185
Aristotelis 4, 8, 26, 28, 31, 34, 40, 55, 66, 67, 78, 115, 134, 166, 169, 204, 222
Arto Antonēns 138
Auziņa Irēna 9
- Badjū Alēns 7
Baiere Anete 7, 66
Barts Rolāns 97, 99, 117, 142, 143
Bataijs Žoržs 104, 163
Baumans Zigmonts 8, 9
Beitsons Gregorijs 138
Bentems Džeremijs 41, 54
Bergsons Anri 10, 48, 77, 98, 137, 140, 142
Berlins Jesaja 51, 96, 97, 195–201
Bodlērs Šarls 50, 76
Bodrijārs Žans 142
Bovuāra Simona de 6, 169, 171, 172
Būbers Martins 157, 158, 166
Buceniece Ella 5, 10
Celms Teodors 9, 153
Cimdiņa Ausma 179
- Dāboliņš Aigars 217
Danto Artūrs 8, 46, 49
Dauge Aleksandrs 37
- Deividsons Donalds H. 147
Dekarts Renē 71, 76, 78–80, 90, 99, 103, 159
Dekombs Vinsents 98
Delēzs Žils 6, 12, 29, 39, 46, 47–49, 50, 97, 99, 110, 118, 124, 130, 131, 136–142, 159, 197
Deridā Žaks 6, 99–108, 130, 141, 148
Didro Denī 90
Diltejs Vilhelms 51
Djūijs Džons 61, 144, 145, 148
Dvorkins Ronalds 7, 39, 195, 201, 202, 205–208
Džegere Elisone 170
Džeimss Viljamss 144, 145, 148, 167
- Elsbergs Klāvs 85
Engelss Frīdrihs 36, 38
Epikūrs 26
Etcioni Amitajs 209
- Feierbahs Ludvigs 36, 157, 180
Fihte Johans Gotlībs 191
Flobērs Gistavs 76
Frēge Gotlobs 52, 53
Freiberga Elga 9, 10
Freids Zigmunds 10, 12, 80, 97, 98, 107, 129, 135, 139, 175–178
Fromms Ērihs 9
Fuko Mišels 3, 6, 9, 29, 33, 39, 47, 97–99, 106, 108–121, 123, 129, 131, 132, 137, 139, 142, 165, 197, 198
Fūta Filipa 5, 53, 62, 66, 67

- Gēte Johans Volfgangs 28, 44, 84, 99
 Gevēzs Alans 165
 Gičs Pīters 62
 Gidenss Entonijs 57
 Gilligena Kerola 7, 66, 172–174
 Gogs, Vinsents van 135
 Gvatāri Fēlikss 6, 97, 99, 131, 136,
 138–142, 159

 Häbermäss Jirgens 4, 5, 7, 27, 29, 39,
 150, 152, 169, 180–184, 186–194
 Hačesons Frānsiss 27, 58
 Hāmanis Georgs 185
 Hartmans Nikolajs 166
 Heārs Ričards Mervins 52, 62
 Hēgelis Georgs Vilhelms 14, 15, 27,
 29–40, 43, 44, 46, 47, 78, 84, 98,
 102, 104, 107, 134, 145, 146, 180,
 181
 Heidegers Martīns 6, 9, 43, 45, 46,
 49, 70–74, 76, 83, 87, 111, 127,
 153, 155, 156, 158, 163, 165
 Herders Johans Gotfrīds 27, 185
 Hermane-Pfanta Adelheide 168
 Hērsthauša Rozalinda 67
 Hiparhija 134
 Hjūms Deivids 15–22, 51–54, 58, 137
 Hobss Tomass 169, 202
 Horkheimers Makss 39
 Hovela Kristīna 100
 Humbolts Vilhelms fon 41, 185, 213
 Hurka Tomass 5, 53, 67, 68, 209
 Huserls Edmunds 5, 14, 70–72, 76,
 78–82, 84, 86, 88, 93, 99, 100,
 102, 104, 153, 154, 156, 159, 163,
 164, 186

 Isokrats 114
 Īzāks 44

 Jāns 86
 Jansons-Brauns Janis 37, 220
 Jasperss Karls 152, 182
 Jāzeps 167
 Jungs Karls Gustavs 10
 Jurevičs Pauls 9

 Kafka Francs 132, 135

 Kains 45
 Kants Imanuels 8, 11, 12, 14, 15, 20–
 29, 31–33, 40, 41, 46–48, 54, 56,
 62, 65, 72, 79, 80, 82, 86, 90, 99,
 102, 108, 114, 128, 129, 131–134,
 145, 159, 169, 170, 180–183, 187–
 190, 192, 193, 198–200, 210, 215,
 222
 Kamī Albērs 6, 76, 111
 Kaputo Džons 8, 9
 Karnaps Rūdolfis 52, 59
 Kimlika Vils 203, 220
 Kirkegors Sērens 10, 15, 30,
 42–46, 50, 70, 72, 73, 76, 79, 108,
 166, 180
 Kolbergs Lorenss 173, 183, 185, 186
 Koževs Aleksandrs 30, 84
 Krisps Rodžers 5, 6, 67
 Kristeva Jūlija 75, 95, 174–179
 Kristus 11, 26, 28
 Kroče Benedeto 134
 Kūle Maija 9, 10
 Kūlis Rihards 9, 10
 Kūns Tomass Zāmuels 3, 168
 Kvains Villards 147, 168

 Lakāns Žaks 7, 9, 10, 98, 116, 138,
 156, 175–178
 Leibnics Gotfrīds Vilhelms 67, 137
 Lenks Hanss 5
 Levi Bernards 69
 Levins Emanuels 7, 78, 100, 123,
 152–166, 182, 187
 Levi Stross Klods 105, 129
 Liotārs Žans Fransuā 6, 29, 39, 97,
 99, 106, 128–136, 142, 189, 197
 Loks Džons 217
 Lukāčs Georgijs 180

 Makintairs Alesdairs 7, 8, 39, 184,
 185, 194, 195, 209–211, 218, 221
 Margoliss Džozefs 147
 Maritēns Žaks 6
 Marks Aurēlijs 127
 Markss Kārlis 15, 30, 36–39, 47, 78,
 92, 130, 180, 191
 Marsels Gabriels 166
 Mauriņa Zenta 9, 45, 72

- Mefistofelis 84
 Merlo-Pontī Moriss 158, 162
 Mīds Džordžs Herberts 214
 Mills Džons Stjuarts 15, 39–42, 199,
 202
 Milts Augusts 10, 31
 Monteņs Mišels 121, 125–127
 Monteskjē Šarls 28
 Mozus 28
 Mūrs Džordžs Eduards 52–61, 64,
 65, 149, 181

 Nabokovs Vladimirs 148, 149
 Nervāls Žerārs 179
 Niče Fridrihs 8, 10, 15, 30, 33, 42,
 46–50, 70, 72, 74, 78, 93, 99, 112,
 115, 126, 127, 133, 135, 137–140,
 142, 147, 165, 169, 181, 197, 198,
 209, 222
 Nikokls 114
 Nodingsa Nela 66
 Noziks Roberts 7, 39, 195, 201, 204,
 209, 217
 Novikova Irina 179
 Nusbauma Marta 148

 Okina Sjūzena 170
 Olavs Vilis 9
 Ortega i Gasetis 45
 Orvels Džordžs 148, 149
 Ostins Džons 175

 Parsons Talkots 183
 Paskāls Blēzs 33
 Patņems Hilarijs 148
 Platons 28, 81, 83, 84, 100, 102, 105,
 107, 134, 145, 157, 159, 169, 175,
 176, 204
 Plēsuma Vilma 10
 Plezents Naidžels 51, 63
 Pliekšāns Jānis 220
 Plotīns 129, 223
 Polaņi Maikls 57, 177
 Prokrusts 135
 Protagors 134
 Prusts Marsels 137

 Rainis 37, 45, 48, 167, 220

 Rasels Bērtrands 16, 51, 59
 Raudive Konstantīns 9, 72
 Razs Džozefs 7, 39, 208
 Rembo Arturs 80
 Rikērs Pols 179
 Rikerts Henrihs 46
 Robespjērs Maksimiljēns de 133, 134
 Rortijs Ričards 7, 9, 12, 51, 64, 125,
 143–150, 165, 191, 194
 Roulzs Džons 39, 165, 169, 170, 188,
 201–204, 209, 219
 Rubene Māra 9, 10
 Rubenis Andris 9, 10
 Ruso Žans Žaks 107

 Sads, markīzs de 133
 Sartrs Žans Pols 6, 12, 32, 33, 35, 39,
 43, 62, 69, 70, 74–95, 99, 100,
 105, 115, 121, 123, 148, 149, 153,
 159, 161
 Sendels Maikls 195, 209, 219
 Sent-Ekziperī Antuāns de 160
 Sīle Vija 9
 Singers Pīters 68
 Smits Adams 203
 Smits Kventīns 67
 Sokrats 48, 107
 Sosīrs Ferdinands de 53, 103, 104,
 118, 175
 Spinoza Benedikts (Baruhs) 24, 67,
 137
 Steitmans Daniels 66
 Štīvensons Čārlzs L. 52, 60–62
 Stokers Maikls 125
 Students Jūlijs 9

 Šāftsberijs Entonijs Ešlijs Kūpers 27
 Šekspīrs Viljams 99
 Šēlers Makss 166
 Šleiermahers Frīdrihs Ernsts
 Dāniels 51
 Šliks Alfreds 52
 Šmids Vilhelms 9, 116, 120, 121, 125,
 128
 Šuvajevs Igors 9, 116, 120, 121

 Teilors Džordžs 7–9, 96, 121, 195,
 205, 209, 211–216, 220, 221

Terencijs Afers Pūblijs 48
Turgeņevs Ivans 49

Vatimo Džanni 5
Vējš Jānis 9, 53, 63
Vēvere Velga 9

Viko Džambatista 185

Vinčs Pīters 63

Vindelbands Vilhelms 46

Viredū Kvasi 5

Višogroda Edīte 7, 9, 164–167, 170

Vitgenšteins Ludvigs 5, 7, 53, 62–66,
144, 149, 150

Volkere Margareta 170

Volls Stīvens 208

Volstonkrafte Mērija 169, 171

Voltērs (Fransuā Marija Aruē) 90

Volzers Maikls 7, 190, 195, 209, 216,
217

Zaratustra 47, 48

Zunde Ansis 9

Ženē Žans 76, 88

PATEICĪBAS

Pateicības Latvijas Universitātes Filozofijas institūta
un Praktiskās filozofijas katedras kolēģiem par ieteikumiem
un padomiem.

Paldies Sorosa fondam par sniegto finansiālo atbalstu Oksfordas
Universitātes apmeklējumam (2002).

Grāmatas tapšanu sekmēja Latvijas Nacionālās bibliotēkas,
Maincas Universitātes bibliotēkas un Oksfordas Filozofijas
bibliotēkas darbinieku palīdzība.

Vislielākā pateicība grāmatas redaktorei Irēnai Auziņai
par pacietību un rūpēm par teksta precizitāti un tā uzlabošanu.

SATURA RĀDĪTĀJS

Ievads	3
Ētikas teoriju struktūra	11
1. APVĒRSUMS PIRMS APVĒRSUMA: HJŪMS, KANTS UN 19. GADSIMTS	15
1.1. D. Hjūma morāles filozofija	15
1.2. I. Kants: brīvības cēlonība un patoloģiskā īstenība	20
1.3. G. V. F. Hēgelis un relativizācijas sākums	29
1.4. Sociālā ētika: marksisms	36
1.5. Dž. S. Milla individuālās brīvības teorija	39
1.6. Eksistenciālā laika sākums: Sērena Kirkegora identitātes nenotveramība	43
1.7. Viņpus klasiskās morāles: Ničes imperatīvi	46
2. ANALĪTISKĀ TRADĪCIJA ĒTIKĀ	51
2.1. Dž. E. Mūra jaunie ētikas principi	53
2.2. Emotīvisms	57
2.3. L. Vitgenšteina valodas spēles	62
Tikumu ētika	66
3. Eksistenciālā fenomenoloģija	69
3.1. M. Heidegera cilvēka esamības aina	70
3.2. Ž. P. Sartra subjektivitāte: dzīve bez ilūzijām vai ilūziju dzīve?	74
4. DEKONSTRUKTĪVĀ ĒTIKA	96
4.1. Ž. Deridā dekonstrukcijas	100
4.2. M. Fuko morāle un ētika	108
4.3. V. Šmida skaistās dzīves projekts	120
4.4. Ž. F. Liotāra kontekstuālais radikālisms	128
4.5. Ž. Delēza un F. Gvatāri vēlmju mehānismi, mašīnas (<i>machiness</i>) stāvokļu plūsmas	136
4.6. R. Barta mīlestības naratīvs	142
4.7. Pragmatiskais dekonstruktīvisms	143

5. PAVĒRSIENS UZ KOMUNIKĀCIJAS ĒTIKU	152
5.1. E. Levins: nevis atveidojums, bet veidojums un pārveidojamais	152
5.2. E. Višogroda un svēto dzīvesstāsti	164
5.3. Feministiskā ētika	167
S. de Bovuāras "Otrais dzimums"	171
K. Gilligenas rūpju ētika	172
J. Kristevas poētiskās valodas teorija	174
5.4. Diskursa ētika	180
6. LIBERĀLISMA UN KOPIENAS ĒTIKAS DISKUSIJAS	194
6.1. Neoliberālisms	195
6.1.1. Taisnīguma teorija: Dž. Roulzs	201
6.1.2. R. Dvorkins	205
Dž. Razzs	208
Komunitārisms	209
6.2.1. A. Makintairs	209
6.2.2. Č. Teilora morāles ontoloģija	211
6.2.3. M. Volzers un tolerances izpratne	216
6.2.4. Maikls Sendels	219
Pēcvārds	222
Literatūra	225
Vārdnīca	230
Personu rādītājs	247
Pateicības	250

LATVIJAS NACIONĀLA BIBLIOTĒKA



0304070610

**OBLIGĀTAIS
EKSEMPĻĀRS**

5.-

2004-4
L309



Foto: Andris Kozlovskis

Dr. phil. **Skaidrīte Lasmāne** (1939)
ir Latvijas Universitātes Praktiskās filozofijas
katedras profesore. Sarakstījusi grāmatu
"Rietumeiropas ētika no Sokrata
līdz postmodernismam", kopā ar Augustu Miltu
un Andri Rubeni – populāro grāmatu "Ētika".

Grāmata iepazīstina ar 20. gadsimta ētikas teorijām
un to izraisītajiem pavērsieniem, kuru vidū uzsvērtā
valodas analīze (Mūrs, Aiers, Heārs, Vitgenšteins),
eksistenciālisms (Heidegers, Sartrs), dekonstruktīvisms
(Delēzs, Liotārs, Fuko, Šmids, Rortijs), komunikatīvā
ētika (Levins, Višogroda, feministiskā ētika, Hābermāss),
kā arī liberālisma un komunitārisma diskusijas
(Berlins, Dvorkins, Teilors, Makintairs u. c.).

Grāmata var noderēt priekšstatu gūšanai
par morāles filozofiju un valodu – kā par to runā mūsdienās –,
par dzīves veidošanu un komunikāciju ar citiem, kā arī
par 20. gadsimta domāšanas īpatnībām vispār.

ISBN 9984-36-263-9



9 789984 1362632 >



ZVAIGZNE ABC