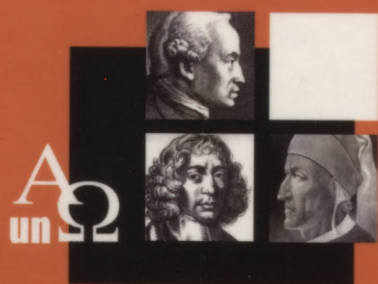
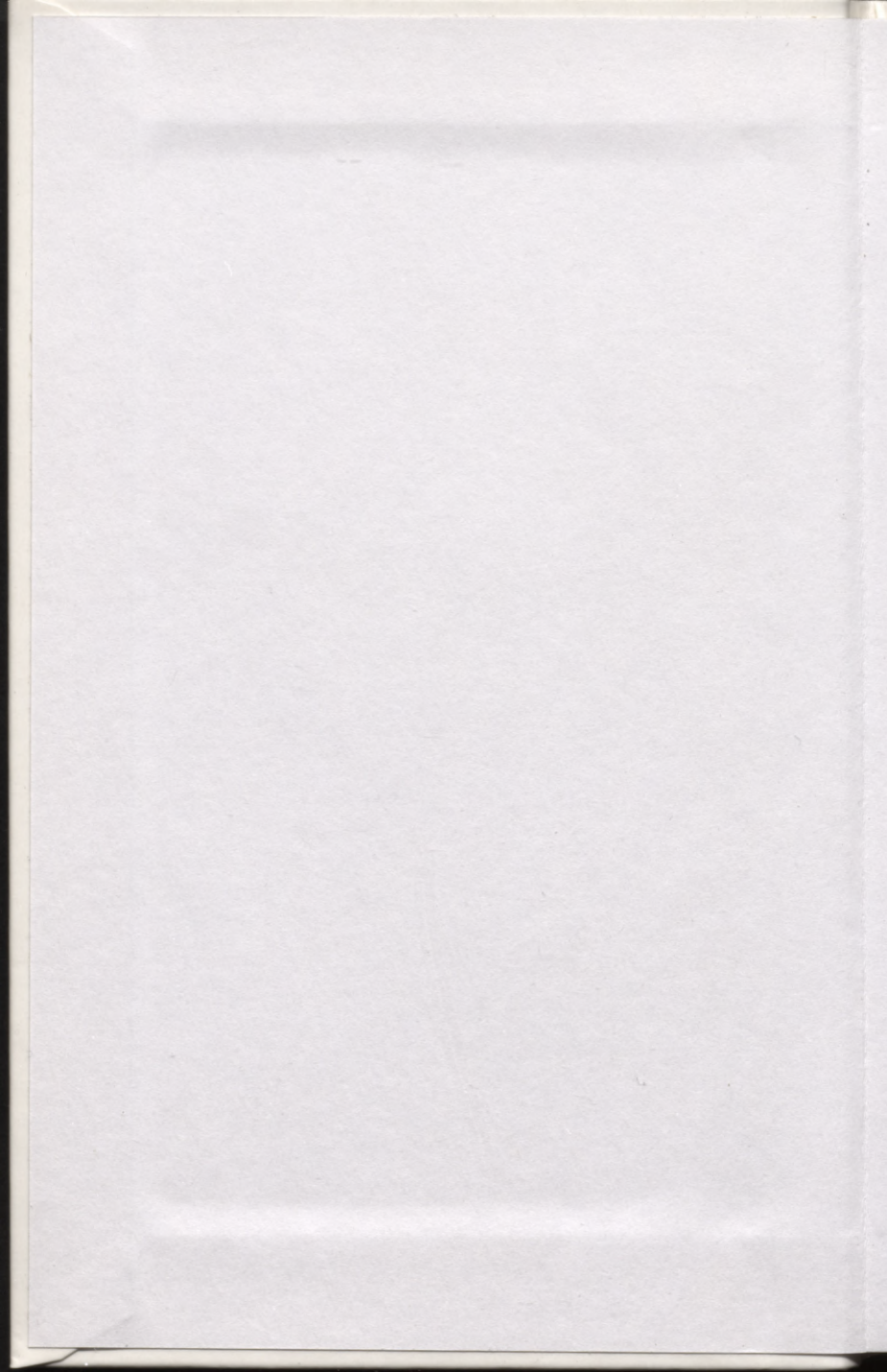


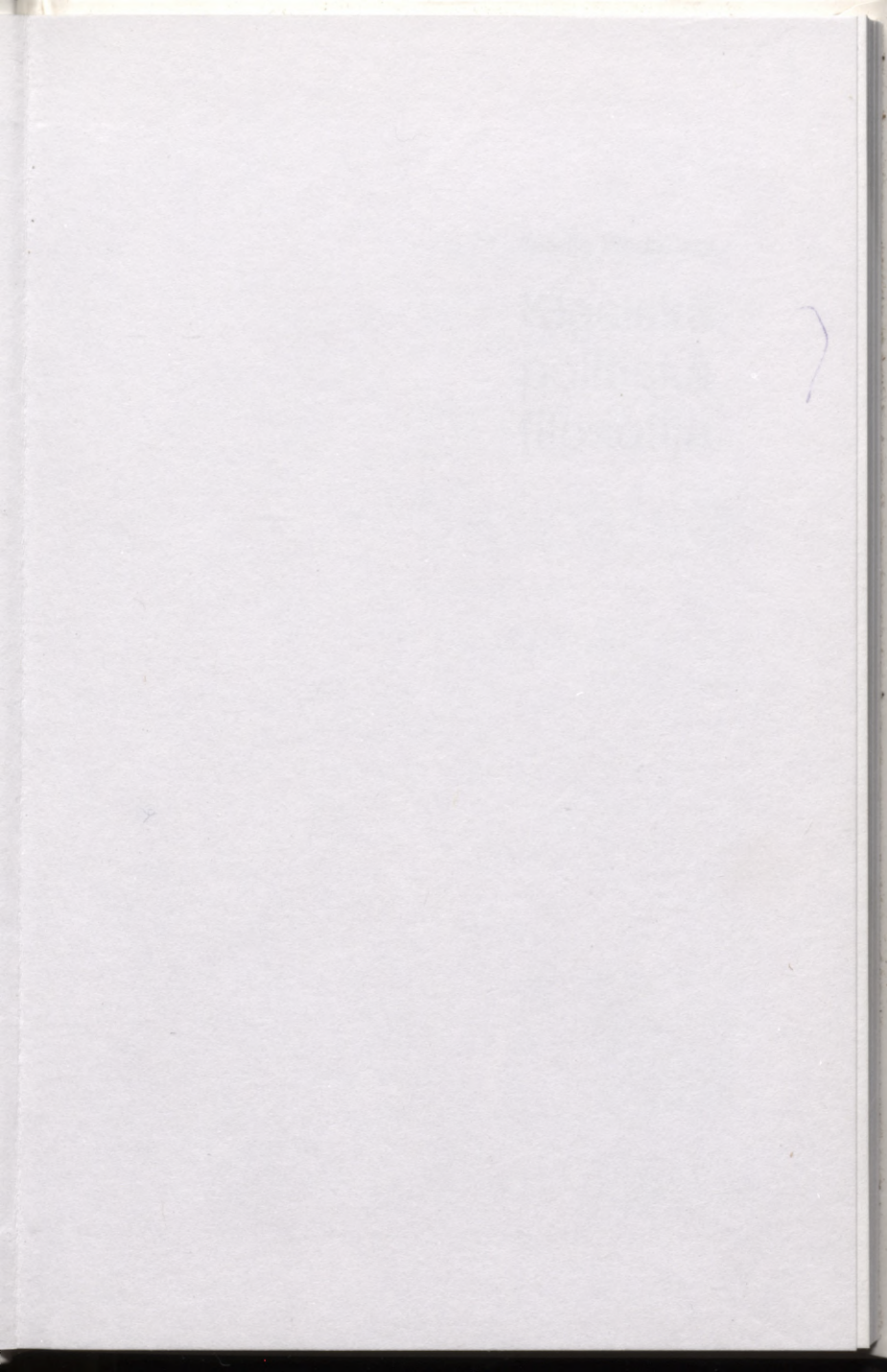
Marija Fjodorova

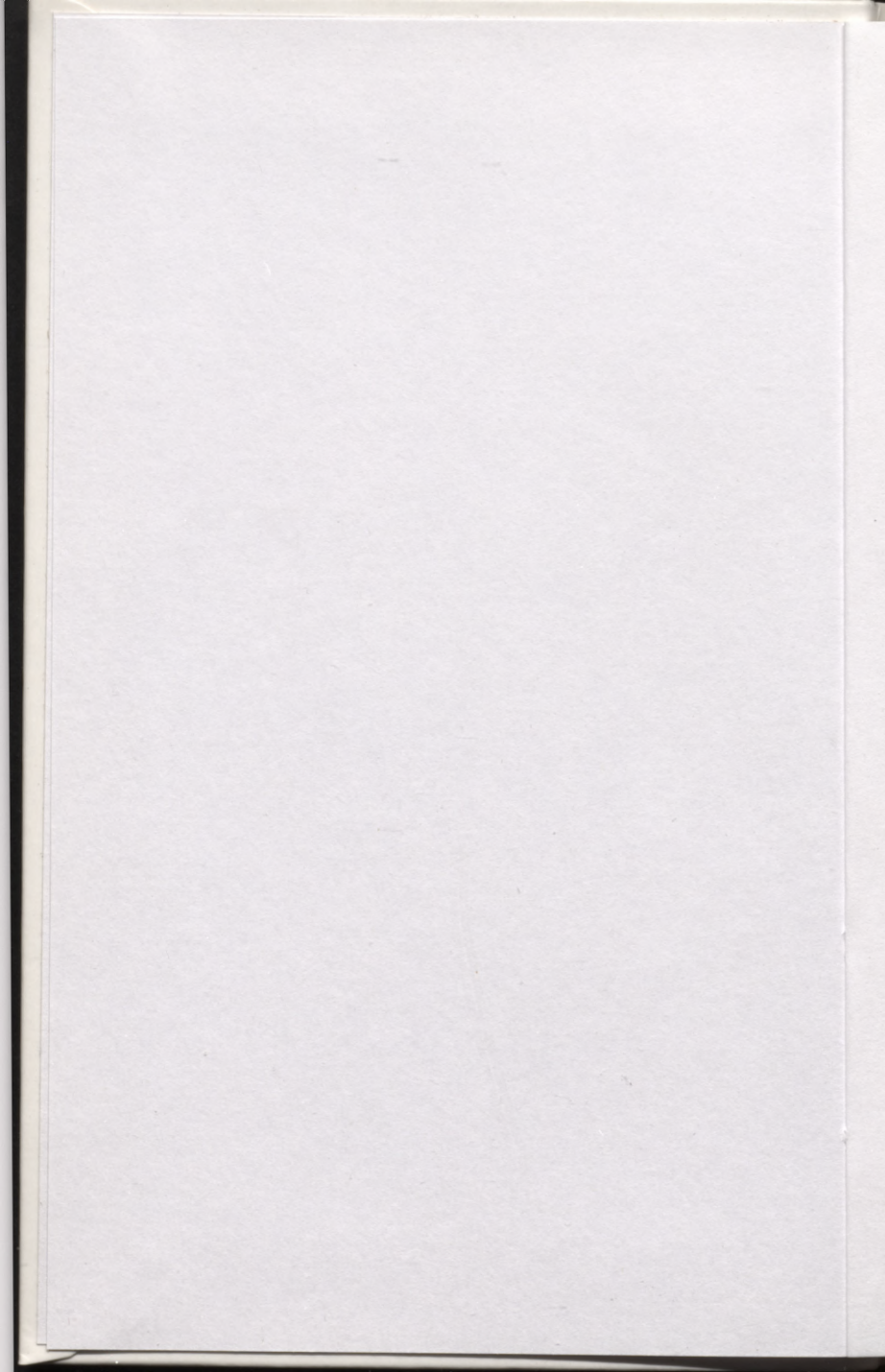
Klasiskā politiskā filosofija



JUMAVA







006-3

100

Marija Fjodorova

Klasiskā
politiskā
filosofija

No krievu versijas tulkojis
Ivars Ijabs



JUMAVA

Manja Fjodorova

Klassiskā
politiskā
filosofija

2006-3

L 100

L
1

Marija Fjodorova
**Klasiskā
politiskā
filosofija**

No krievu valodas tulkojis
Ivars Ijabs



JUMAVA

UDK 1:32
Fj 580

Latvijas Nacionālā
bibliotēka

0306014222

Мария Федорова

КЛАССИЧЕСКАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ
ФИЛОСОФИЯ

Copyright © Издательство “Весь Мир”, 2001

Mākslinieks *Arnis Rožkalns*

Atbildīgā redaktore *Anna Pavlovska*

Literārais redaktors *Ojārs Bušs*

Tehniskā redaktore *Irēna Soide*

Korektore *Brigita Šoriņa*

Maketētāja *Agita Feldmane*

ISBN 9984-38-061-0

© Apgāds “Jumava”, izdevums
latviešu valodā, 2006

© Ivars Ijabs, tulkojums
latviešu valodā, 2006

© Arnis Rožkalns, mākslinieciskais
noformējums, 2006

Priekšvārds

Pirms gandrīz divsimt gadiem Hēgelis rakstīja: "Pieredze un vēsture māca, ka tautas un valdības nekad no tām neko nav mācījušās, nedz arī klausījušās pamācībām, kuras būtu iespējams no tām gūt. Katrā laikmetā rodas kādi īpaši apstākļi, un katrs laikmets ir tik individuāls, ka tajā ir nepieciešams un iespējams pieņemt vienīgi tādus lēmumus, kas izriet no šā paša laikmeta situācijas. [...] Blāvās atmiņas par pagātņi ir bezspēcīgas salīdzinājumā ar tagadnes dzīvīgumu un brīvību." Ir grūti nepiekrīst šim vācu klasiķa apgalvojumam. Patiesi, mainīgo ainu un notikumu spilgtais kaleidoskops aizsedz mums "blāvās atmiņas par pagātņi", kuras mums liekas maznozīmīgas salīdzinājumā ar visdažādāko problēmu un jautājumu piesātinātās šodienas asajiem pārdzīvojumiem.

Un tomēr — kamdēļ mēs ikreiz no jauna atgriezāmies pie shēmām un pārdomām, kuras savā teorētiskumā šķiet jau pārdzīvojušas savu laiku? Kamdēļ mēs ikreiz no jauna vēlamies atbildēt uz jautājumiem, kurus cilvēka doma tika formulējusi pirms vairākiem gadsimtiem? Vai patiešām tikai tamdēļ, ka vēsture mēdz atkārtoties — lai tas būtu traģēdijas vai farsa formā — un vienmēr atradīsies kāda zināma līdzība starp notikumiem vai to simboliskas apjēgsmes veidiem? Vai arī

tamdēļ, ka starp pašu šo realitāti un tās apjēgsmi vienmēr pastāv kāda "plaisa", kura liek mums atgriezties pie jau gatavām receptēm un meklēt jaunas atbildes uz jau agrāk uzdotiem jautājumiem?

Lieta tā, ka vēsture mūs māca ne tik daudz ar savām atbildēm, cik ar saviem jautājumiem, kurus cilvēce mokoši cenšas risināt. Katra jauna paaudze atgriežas pie šiem jautājumiem un sniedz uz tiem atbildes, kuras nelīdzinās iepriekšējās paaudzes atbildēm un, protams, nespēs apmierināt arī nākamās paaudzes.

Tieši šeit slēpjas politiskās filosofijas jēga. Filosofija taču pati ir ne tik daudz patiesības iemiesojums un tās iegūšana, cik ceļš pie šās patiesības un tās meklējumi. Mūsu laikabiedrs Merabs Mamardašvili mēdza teikt, ka filosofija ir īpašs akts, ar kuru tiek apjēgta pasaule un mūsu pašu novietojums tajā; turklāt šis akts sniedz kādas vispārinošas, universālas zināšanas, kuras ir brīvas no dziņām pēc ikdienā notiekošā. Filozofs ir domātājs, kurš atradis "pasaules spēka līniju krustpunktu", "aktualitātes punktu", viņš ir apstājies un ieklausījies pasaulē, kas tam pēkšņi atklājusies.

Tomēr cilvēks ir ļoti īpaša būtne. Viņš nav radīts reizi par visām reizēm kādā gatavā un pabeigtā formā. Neskatoties uz ārējo savstarpējo līdzību, visi cilvēki ir atšķirīgi, katrs indivīds — tā ir īpaša pasaule, kas nepārtraukti atjaunojas un ikreiz rodas līdz ar katru jaunu indivīdu un katrā jaunā indivīdā. Šis process notiek ar paša cilvēka līdzdalību, ar viņa individuālo piepūli un turklāt sabiedrībā kopā ar viņam līdzīgiem. Pasaule nav pabeigta, un filosofija ir process, kurā tiek apgūta šī atbilstībā esošā pasaule.

Kas attiecas uz politisko filosofiju, tad tā ir mēģinājums rast atbildes uz jautājumiem, kas skar cilvēku sabiedrības un šajā sabiedrībā radušos institūtu pamatus. Kas ir vara, un kamdēļ vieni ļaudis ir kungi pār citiem? Kas ir valsts, kāda ir tās daba un mērķi? Kāda valsts ir pati taisnīgākā un labākā no visām? No kā ir atkarīgs, no vienas puses, valsts spēks un varenība un, no otras, — mierīga un droša cilvēka dzīve šās valsts klēpī? Kā politika ir saistīta ar katra konkrētā cilvēka labklājību? Un — vai vispār ir iespējams izveidot ideālu sabiedrību un ideālu valsti, kurā ļaudis būtu laimīgi, — lūk, jautājumi, par kuriem cilvēce izsenis ir prātojusi.

Mūsu grāmatas lappusēs jūs atradīsiet visai dažādas atbildes uz šiem jautājumiem — reizēm naivas, reizēm ietērtas samezglotā metafiziskā formā, kas apgrūtina jēgas izprašanu; reizēm visai vienkāršas un tādas, kuras mums, šodien dzīvojošajiem, šķistu pašsaprotamas, reizēm sarežģītas un “neiesvaidītajiem” nesaprotamas. Mēs veiksīm to garo un nelīdzeno ceļu, ko tika veikusi cilvēka doma, apcerot tik svarīgu un atbildīgu cilvēka eksistences jomu kā viņa eksistence “politiska dzīvnieka” formā. Mēs centīsimies izdalīt šā ceļa galvenos posmus un likumsakarības, iepazīsimies ar domātājiem, kurus pamatoti dēvē par filosofiem politikā — kaut arī viņi paši, iespējams, sevi par tādiem neuzskatīja. Atskatījušies pagātnē un iepazīnuši tās problēmas, kuras uztrauca cilvēkus pirms vairākiem simtiem gadu, mēs labāk spēsim izprast šodienas cilvēkus, kuri joprojām meklē atbildes uz mūsu eksistences kardinālajiem jautājumiem.

Pirmā eseja

“Lai tautas labums top par visaugstāko likumu”

(Antīkās pasaules politikas filosofija)

Visnotaļ nozīmīgi ir tas, ka pats vārds “politika” radies no grieķu vārda “polis”, kas apzīmē īpašu antīkās pilsētvalsts formu. Tieši polisā un pateicoties polisai radās un attīstījās vēsturiski pirmā politiskās filosofijas forma — antīkā politiskā filosofija. Pārsteidzoši skaidrais un dziļais seno grieķu prāts, reflektējot par politikas jautājumiem, tās izcelsmi un pamatiem, tās politisko un tikumisko iekārtu, tās problēmām un to risinājuma veidiem, radīja veselu politisko kultūru, kam bija raksturīgs neparasts uzskatu plašums. Turklāt šī kultūra vienlaikus bija arī poētiska un romantiska, dodama pasaulei tādus politiskās literatūras pieminekļus kā Platona dialogi un Aristoteļa sacerējumi. Senā Grieķija radīja politikas teoriju, un tā veidoja arī tiešās demokrātijas realitāti un ideālu — tādas politiskās varas modeli, kurā tauta pati aktīvi līdzdarbojas politikā. Grieķu polisa tās pilsoņiem bija svētums, kurā sakoncentrējās viņu sociālā un politiskā aktivitāte; vienīgi tās ietvaros bija iespējama kopīga un augstākā mērā piepildīta dzīve.

Polisa bija pilnīgas, visās jomās pašpietiekamas sabiedrības (autarķijas) modelis. Grieķi identificēja sevi ar savu polisu un meklēja tajā visu savas personības attīstībai un izkopšanai nepieciešamo — gan morālā, gan politiskā aspektā. Polisa grieķu domātājiem pirmkārt bija īpašā veidā organizēta cilvēku kopība. Jo valsts, kā teicis Tukidīds, taču pirmkārt ir cilvēki, nevis mūri un karakuģi.

Visas šīs grieķu sociālpolitiskās dzīves īpatnības, tāpat kā viņu izveidotā zinātniski filosofiskā zināšanu struktūra, kas savos pamatos bija racionālistiska un kosmogoniska, noveda pie īpaša veida politiskās filosofijas dzimšanas — tās filosofijas, kuru daudzi pētnieki dēvē par antīko jeb klasisko politiskās domāšanas tipu. Šās klasiskā tipa politiskās filosofijas pamatu veido vairāki aspekti.

Pirmkārt, tas ir *naturālisms*. Esamība — gan dabiskā, gan cilvēciskā — veido vienotu veselumu, savukārt kultūras attīstības dialektika ir nepieciešami saistīta ar kosmoloģiju. Šāda domāšanas tipa ietvaros daba ir modelis vēsturisku un politisku shēmu veidošanai, šeit tiek pasludināta laika un mūžības, debesu ritējuma un vēstures procesa identitāte. Pasaules uzskata vienotība izpaužas tādos savstarpēji saistītos jēdzienos kā forma un matērija, materiālais un garīgais, dievišķais un cilvēciskais. Logoss (likums, jēga, vārds, samērīgums) grieķiem bija cieši saistīts ar reālo pasauli, kas iekļāva sevī valstisko un politisko sakārtu, likdams aizdomāties par mūžības jautājumiem. Politiskajā skatījumā tas nozīmē, ka par taisnīguma kritēriju tiek uzskatīts dabas substancīlais elements, kosmiskā kārtība, kas nav atkarīga no subjekta, savukārt izpratne par to, kas ir

“labākā politiskā kārtība” iepretim dabiskajai kārtībai, tiek veidota, neņemot vērā cilvēciskās vajadzības. Politiskā sakārtojuma nepieciešamība, ja vien tas ir iedibināts atbilstoši noteiktām prāta prasībām, ir ierakstīta dabas mērķu un nolūku slēptajos mehānismos. Platonam un Aristotelim politikas māksla ir dabas atdarināšana. No šādas idejas izriet arī anti-egalitārs priekšstats par tiesībām: taisnīguma princips ir nevis vienlīdzība, bet gan proporcionalitāte, t. i., tiek iedibināta hierarhiska kārtība, kas atdarina kosmisko kārtību.

Otrkārt, būtisks ir politisko un ētisko uzskatu ciešs kopsakars. Klasiskās politiskās filosofijas paradigmas ietvaros līdzās politikai vienmēr nostājas ētika, turklāt ētiskā perspektīva un rūpes par Labo gūst pārsvaru pār politiskām rūpēm. Politika attiecas pret sabiedrisko dzīvi tāpat kā morāle — pret privāto dzīvi. Gan politika, gan ētika balstās metafiziskā priekšstatā par dabas fundamentālo likumību. Politiskie un morālie tikumi savstarpēji nosaka vieni otru. Tamdēļ arī par labu pilsoni tiek uzskatīts morālā ziņā labs cilvēks. Jau Sokrats par galveno uzskatīja tikumības nodrošināšanu. Labā uzvaru pār ļauno grieķi uzskatīja par augstākā taisnīguma izpausmi, par pamatu vispārējai tikumībai, bez kuras nav nedz tiesiskas kārtības un likuma, nedz taisnas tiesas. Labām politiskām institūcijām atbilst labi tikumi, savukārt par valdītāju ir jāklūst gudrajam — filosofam. Vislabākās pārvaldes formas problēma bija viena no galvenajām tēmām — varbūt pat pati galvenā — klasiskajā politiskajā filosofijā.

Treškārt, antikajai politiskajai domai ir raksturīgs teleoloģisks raksturs: gan cilvēks, gan daba ir radīti un

dzīvo kāda noteikta mērķa dēļ. Cilvēks ir būtne, kas saskaņā ar dabu ir radīta sociālai dzīvei (*zoon politicon*). Šādas dzīves dabiskā un vissenākā forma ir ģimene, savukārt tās augstākā forma ir valsts. Valsts mērķis ir visu tās pilsoņu dzīva un pilnvērtīga tikumība; valsts savā būtībā ir augstākā labuma īstenošanās cilvēkam, un šis labums ir visaugstākā no morālajām vērtībām — eudaimonija, absolūta intelektuāla atvērtība, kas līdzinās dievišķam stāvoklim.

Šāds problēmas uzstādījums piešķir antīkajai politiskajai kultūrai patiesi humānistisku raksturu. Šī kultūra parādās kā vispārcilvēcisko ideālu un vērtību sargātāja, tā uzsver noteicošo lomu, kas sabiedrībā piemīt saprātīgajam principam, kurš pretojas sociālā haosa un sabrukuma un politiski tiesiskas patvaļas briesmām. Tās centrā ir cilvēks, un šajā nozīmē politika kā cilvēku vadīšanas māksla antīkajā filosofijā tika izprasta kā antropomika.

Būtu pieminams vēl kāds aspekts. Klasiskajam garam piemīt nosliece uz stabilitāti — šis gars pats ir stabilitāte. Dzīvē valda kārtība. Kamdēļ gan pūlētis pamest noslēgto sistēmu, ko visi atzinuši par pilnīgu? Kamdēļ pievērsties izmēģinājumiem, kuri visu apšaubītu? Klasiskajai paradigmai ir raksturīgas bailes no telpiska izplatījuma, kas slēpj negaidītus pārsteigumus; tā cenšas savu iespēju robežās apturēt nepielūdzamo laika ritējumu. Vēl Seneka par līdzsvarota prāta pirmo pazīmi nosauca prasmi laikā apstāties un vienmēr palikt pašam sev. Tamdēļ klasiskā politiskā doma visdažādākajos veidos cenšas izvairīties no izmaiņām, kas varētu izjaukt sabiedrībā valdošo dabisko līdzsvaru.

1. § “Valsts un pilsoņu meistarīga veidošana no vaska”

(Platona mācība par politiku)

Sava dialoga “Politiķis” sākumā Platons (427.–347. g. p. m. ē.), izmantodams formāli dialektiskus paņēmienus, nonāk pie ironiska secinājuma, ka politika ir māksla izrīkot un vadīt daudzus īpaša paveida dzīvniekus — sauszemes iemītniekus, kājāmgājējus, bez ragiem, divkājainus un gludus (“Politiķis”, 265–267). Mēdz stāstīt, ka Diogens, reiz ieraudzījis netālu no Akadēmijas gaili, esot iesaucies: “Skat, Platona cilvēks!”

Tomēr dialogā izklāstīto pārdomu tālākā gaita noved pie stingrākas un pārdomātākas politikas noteiksmes. Politika — tā pirmkārt ir spekulatīva zinātne, kuras uzdevums ir pilsoņu audzināšana. Vēl vairāk — tā ir māksla vadīt cilvēku kopienas attīstību. Politikas mākslu Platons salīdzina ar audēja mākslu: “[..] valdnieka māksla cieši saauž kopā vīrišķīgo un saprātīgu cilvēku ieražas, apvienojot to dzīvi vienprātībā un draudzībā, šādi veidojot vislieliskāko un krāšņāko audeklu. Šis audekls apvij visus citus cilvēkus valstī — brīvos un vergus, tas tur viņus savās saitēs un šādi rīko un valda pār valsti, nekad neatstājot nepamanītu neko tādu, kas spētu to padarīt iespējami laimīgu.” (“Politiķis”, 311).

Tātad politiķa māksla pastāv visdažādāko interešu un tieksmju apvienošanā vienā sabiedriskā “audeklā”, šādi sasniedzot vispārēju vienotību un laimi. Tas ir visnotaļ svarīgi, jo, kā jau tika teikts, viena no grieķu poli-

tiskās domas raksturīgākajām īpašībām ir tās kosmoloģisms. Grieķu kosmos ir vienots, starp tā sastāvdaļām valda absolūta harmonija, un pēc šā parauga tiek risināti visi galvenie filosofiskie jautājumi. Šī paša iemesla dēļ Platona Visuma trejādā struktūra (augstākā, ideju jeb pirmtēlu valstība; pasaules dvēsele, kas aptver jūtošo lietu pasauli; un ķermeniskā, jutekliski tveramo lietu pasaule) tiek pārnesta gan uz cilvēka dvēseles uzbūvi (saprātīgā, afektīvā un iekārojošā dvēseles daļa), gan uz sabiedrības sadalījumu kārtās (valdnieku, karotāju jeb sargu un amatnieku kārtā). Turklāt tas tiek darīts tādējādi, ka "valdnieki" ir tie, kam piemīt ideju jeb pirmtēlu aplūkojumam pievērsta saprātīga dvēsele. Pateicoties ciešajai saiknei starp filosofiju un kosmoloģiju, kuras abas formulē priekšstatu par pasaules fundamentālo vienotību un harmoniju, kas valda starp pasaules daļām, Platona koncepcijā brīvais sabiedrības loceklis nav atdalāms no valstiskā veseluma, kam viņš pieder.

Kādas īpašības, saskaņā ar Platonu, raksturo īstenu valdnieku?

Pirmkārt, lai valdnieks spētu izdziedināt pastāvošo valsti no visām kaitēm un iedibināt labu pārvaldi, kas vienīgā spēj darīt cilvēkus laimīgus, valsts varai ir "jāsaplūst ar filosofiju", un tamdēļ vai nu filosofam ir jākļūst par valdnieku, vai arī valdniekam — par filosofu. Platons uzskata, ka filosofis ir vienīgais, kurš spēj izzināt patiesās zināšanas — zināšanas par labo. Vienkāršie ļaudis ir nolemti klīšanai pa mūžīgi mainīgo lietu un viedokļu pasauli, kas ir tikai mirdzošās ideju pasaules līdzība, blāva kopija. Tamdēļ viņi līdzinās aklajiem,

kuri, dzīvodami alā, nekad nav redzējuši dienas gaismu. Turpretī filosofs pazīst nevis viedokļus, bet gan esamību un patiesību, to, kas ir mūžīgi idents pats ar sevi. Viņš cenšas izzināt visu esamību kopumā, neaizmirstot ne par vienu no tās daļām. Filosofam raksturīgs patiesīgums, konsekventa atteikšanās no meliem. Tikai filosofs spēj izvest cilvēkus no alas tumsības, kur tie spēj atšķirt nevis pašas lietas, bet gan vienīgi nožēlojamas to ēnas un atspulgus, tuvinot viņus īstenām zināšanām. Jo tikai filosofam ir atvēlēta apjēgsme par augstāko ideju — ideju par labumu labuma kā galējo “robežu”, kā “visa pareizā un skaistā pirmcēloni”, no kura “ir atkarīga patiesība un saprāts”. Tādēļ tam, kurš “vēlas apzinīgi darboties gan privātajā, gan sabiedriskajā dzīvē”, jāņem vērā vienīgi labuma ideja (“Valsts”, 517 b, c).

Tādējādi par pārvaldes principu Platons uzskata politiskā prāta kundzību, gudrības suverenitāti, t. i., *sofokrātiju* (gudrības varu).

Tieši valdnieka filosofiski politiskais saprāts, saskaņā ar Platonu, spēj izlabot nepilnīgo, kārdinājumiem, vēlmēm un visādiem netikumiem pakļauto cilvēka dabu un novest pie visos aspektos pilnīgas valsts izveides. Pētot sava laika negatīvās valsts iekārtas — timokrātiju, oligarhiju, demokrātiju un tirāniju —, Platons secina, ka valsts iekārtas deģenerācijas galvenais iemesls meklējams savtīgu interešu kundzībā, kas ved pie valsts vienotības sabrukuma. Rodas tāda valsts, kas kurā katrā mirklī var sabrukt gabalos, un tas “arī notiek, kad ļaudis par savu lietu uzskata nevis vienu un to pašu, bet gan katrs kaut ko citu: viens velk uz savu māju visu, ko vien var sagādāt, nerēķinoties ar pārējiem [..]; sieva un bērni

katram ir sava, un, ja tā, tad tie rada katram savus, atsevišķus priekus un bēdas. Turpretī, ja visi ir *vienoti* attiecībā uz to, ko uzskatīt par savu, tie izvirza sev *vienu un to pašu mērķi* un, cik vien tas ir iespējams, pārdzīvo *vienus un tos pašus stāvokļus*, priecīgus vai bēdīgus.” (“Valsts”, 464 d. Kursīvs mans. — M. F.) Tamdēļ Platons viņa piedāvātajā ideālās valsts projektā priekšplānā izvirza tikumisko principu, kas vienīgais ir spējīgs nodrošināt patiesu vienotību šādā valstī. Valdniekam filosofam, pirmkārt, būtu jāparūpējas par savu pilsoņu audzināšanu. Otrkārt, nepieciešams iedibināt tādu kārtību, kurā pati kopienas iekārta un tās pilsoņu īpašumtiesības (vispirms sargu kareivju īpašumtiesības) netraucētu nedz viņu augstās tikumības izpausmēm, nedz sabiedrisko pienākumu pildīšanai, nedz arī atbilstošas tikumiskas attieksmes izrādīšanai pret visiem citiem cilvēkiem. Tamdēļ karavīriem Platona ideālajā valstī vispār ir liegts jebkāds īpašums, visiem viņu dzīves apstākļiem un kārtībai būtu jānorobežo tie no privātā īpašuma postošās ietekmes. Vēl vairāk, šādā valstī visi vīriešu kārtas sargi tiek uzskatīti par visu bērnu tēviem, savukārt visas pie sargu šķiras piederīgās sievietes — par visu šīs šķiras vīriešu kopīgām sievietēm.

Īpašuma, sievu un bērnu kopībai Platona mācībā ir milzīga loma, jo vienīgi šie faktori palīdz sasniegt patiesu valsts vienotību, tātad — arī tās labklājību. “Vai vispār ir iespējams lielāks ļaunums valstij nekā tas, kurš ved pie tās vienotības zaudēšanas un sadalīšanās neskaitāmās daļās? Un — vai pastāv kāds lielāks labums valstij nekā tas, kurš to saista kopā un veicina tās vienotību?” (“Valsts”, 462 a, b) Atteikšanās no privātīpašuma

izslēdz īpašuma radītos konfliktus gan starp sargiem kareivjiem, gan arī amatnieku vidū. Šādas valsts pastāvēšana ir tēlota visai rožainās krāsās, tās galvenais princips ir taisnīgums kā cieņa pret sociālo un funkcionālo hierarhiju (valsti un valsts labā katrs pilda savas funkcijas).

Platona ideālās valsts teoriju bieži mēdz saukt par utopiju¹, par pirmo utopiju politiskās domas vēsturē, un tā tiek salīdzināta ar sociālistiskām un komunistiskām teorijām. Un tomēr: neskatoties uz dažu tajā pausto ideju fantastisko un nereālo raksturu, Platona valsts tomēr nav utopija. Pirmkārt, daudzi no "Valstī" aprakstītajiem faktiem patiešām ir bijuši reāli vērojami grieķu vēstures gaitā. Tas attiecas, piemēram, uz kopīgas ēdiena baudīšanas tradīciju Spartā un Krētas salā, uz vienādām prasībām fiziskajā audzināšanā pret spartiešu vīriešiem un sievietēm, kā arī uz vīriešu kārtas spartieša iespēju izvēlēties sev citu sievu fiziski spēcīgāku pēcnācēju audzināšanai. Jau Pitagors tika mēģinājis filosofiskas idejas īstenot praksē, savukārt Platona laikos pitagorietim Arhītam bija liela politiskā ietekme Tarsā. Kāda "gudrā" pieaicināšana likumu rakstīšanā grieķu polisās bija ierasta lieta — tā tika rakstīti, piemēram, Solona likumi Atēnās un Protagora likumi Fūrījā.

Turklāt arī pats Platons nedomāja, ka viņa Kalliopole būtu valsts, kas "atrodas vienīgi pārsapņemtā valstībā, jo zemes virsū [...] tā nav atrodama. [...] iespējams, ka debesis atrodas tās paraugs, kas ir pieejams katram,

¹ Utopija — sengr. val. *u* 'ne' + *topos* — 'vieta' — burt. 'vieta, kuras nav'. Pirmais šo vārdu sava darba nosaukumā lietoja Tomass Mors 1516. gadā. (Sk. trešo sadaļu, 2. §).

kurš to vēlas; raugoties uz to, cilvēks aizdomājas, kā iekārtot pašam sevi. Vai tāda valsts ir atrodama pasaulē un vai tāda kādreiz pastāvēs — tas nebūt nav svarīgi. Šis cilvēks nodotos šādas un tikai šādas valsts lietām.” (“Valsts”, 592 a, b) Platons šādas valsts izveidi uzskatīja par grūtu, tomēr pilnībā reālu lietu. Tieši tamdēļ viņš trīs reizes (387., 367. un 361. g. p. m. ē.) tika apmeklējis Sicīliju, lai pārliecinātu tur valdošo tirānu Dionīsiju I un vēlāk arī viņa pēcnācēju Dionīsiju II par labu savu politiskās iekārtas ideju praktiskai realizācijai. Tomēr šie braucieni beidzās neveiksmīgi un gandrīz maksāja dižajam filosofam dzīvību.

Tas viss nevarēja neatstāt ietekmi uz Platona politisko uzskatu evolūciju: īsi pirms nāves rakstītajā dialogā “Likumi” viņš daļēji maina savus uzskatus. “Valstī” un “Politikī” Platons apgalvoja, ka politiskās zināšanas nav atkarīgas no likumiem, un pat pamatoja nepieciešamību patiesam politiķim atteikties no likumiem, jo tie ir neelastīgi un nespēj pielāgoties visām cilvēka dzīves detaļām. “Likumi”, kā jau to liecina nosaukums, ir dialogs par valsts iekšējo iekārtojumu un likumdošanas kopējo būtību. Un, lai gan par vispārējo tiesību iedibināšanas principu cilvēku sabiedrībā arī šeit tiek pasludināts universāls politiskais prāts, “Likumos” nav atrodams gudrā filosofa valdnieka tēls, kas iekārto valsti saskaņā ar apcerē atklātām mūžīgām idejām. Šeit Platons toties sniedz visas cilvēka dzīves vissīkāko detalizāciju un reglamentāciju. “Valstī” jaušamo rigorismu ar prasībām pēc sargu īpašuma kopības, laulības saišu valstiskošanas, stingri noteiktas audzināšanas kārtības Platons “Likumos” noved līdz galējībai, pārvēršot par

likuma patiesu absolūtismu. Likums pats ir absolūtais prāts, kas izsver visas cilvēciskās jūtas. Cilvēks un viņa dzīve ir nepilnīgi, pakļauti nejaušību varai. Tamdēļ likumam, kurš atspoguļo kosmosa pareizo un mūžīgo kustību, ir jāvada cilvēku rīcība visās tās izpausmēs, tam ir jāievieš viņu dzīvē kārtība un tikumība. "Vārdu sakot," apgalvo Platons, "lai cilvēka dvēsele iegūst pilnīgu neprasmī darīt kaut ko atsevišķi no citiem ļaudīm un lai tā pat nesaprastu, kā tas iespējams. Lai visu cilvēku dzīve aizvien būtu iespējami saliedēta un kopēja." ("Likumi", 942 d) Tamdēļ atsevišķie ļaudis irniecīgi, bezpalīdzīgi, spējīgi rīkoties tikai pēc augstākstāvošas personas pavēles, viņi ir "dievu brīnišķās lelles, kuras radītas vai nu vienkārši joka pēc, vai arī ar kādu nopietnu mērķi" ("Likumi", 644 e).

Taču šeit Platonam vairs nepiemīt optimisms attiecībā uz praktisku viņa absolūvistisko ideju realizāciju: "[..] visam šeit minētajam diezin vai jebkad tiks dota iespēja realizēties. [..] Vai atradīsies cilvēki, kurus nešausminās šāds sabiedrības iekārtojums un kuri visas dzīves garumā ievēros šeit noteikto mērenību attiecībā uz īpašumu un bērnu dzemdinašanu. [..] Tas viss ir it kā stāsts par sapnī redzēto jeb valsts un pilsoņu veidošana no vaska!" ("Likumi", 746 a, b) Platons mirst, zaudējis ticību savu sabiedrisko projektu dzīvotspējai. Tomēr viņa pēdējo politisko darbu pesimisms nemazina Platona politiskās filosofijas nozīmi, jo viņš bija tas, kurš:

- atklāja cilvēkam sociālo un politisko pasauli, pievēršot skatu ne tikai kosmosa un dabas pasaules harmonijai, bet arī cilvēka iedibinājumu un institūciju pasaulei;

- skaidri nodalīja politisko jomu no sākotnējā filozofiski kosmogonisko mācību kopuma;
- radīja to konceptuālo ierāmējumu, kurš ilgu laiku būs noteicošs politikas teorijas attīstībai.

2. § “Valsts ir brīvu cilvēku kopiena”

(Aristoteļa politiskā filosofija)

Antīkās pasaules diženais filozofs, Platona skolnieks Aristotelis (384–322) daudzviet kritiski izvērtēja un turpināja attīstīt Platona mācību par politiku, piešķirdams tai tik pilnīgu formu, ka aristotelisms ir pamatoti uzskatāms par antīkās politiskās filosofijas augstāko punktu.

Pastāv viedoklis, ka Platons pārstāv ideālus, savukārt Aristotelis savā Platona ideju kritikā iemieso realitāti; ka Platons pārstāv filosofiju, turpretī Aristotelis — politikas zinātnei šaurākā nozīmē. Tomēr šie izteikumi būtu jāprecizē. Protams, Aristoteļa valsts teorija ir reālistiskāka. Aristotelis attiecībā uz zinātņi par cilvēku un sabiedrību piemēro metodi, ko viņš ir jau izmantojis zinātnēs par dabu: “[..] zinātnē, pretstatā praktiski utilitāram [*pros to prattein*] kādas disciplīnas izklāstam, pētnieks neko nedrīkst atstāt bez uzmanības vai apiet; viņa uzdevums ir atklāt patiesību katrā jautājumā.” (“Politika”, III, V, 4) Aristotelis stingri ievēro savu metodi, kas ļauj viņam vispusīgi aplūkot dažādas nostājas un atnest pretrunīgās pozīcijas. Tomēr būtu aplami apgalvot, ka Aristotelis ņem vērā tikai un vienīgi faktus:

līdzīgi Platonam viņš atzīst dabiskā likuma, modelēta ideāla pārākumu pār realitāti.

Platona un Aristoteļa koncepciju patiesā atšķirība ir meklējama viņu pieejā pašam ideāla jēdzienam. Platona sistēmā ideāls ir ārējas iejaukšanās produkts, turpretī Aristotelim ideālais ir iesaistīts pašās lietās, un tā izpēte ir iespējama nevis ar tīro būtību, ideju apcerēšanu dvēselē, bet gan ar pašu lietu savstarpēju sastatīšanu. Likums, saskaņā ar Aristoteli, ir atklājams dabas novērošanas procesā, savukārt kopīgais ir izzināms, rūpīgi pētot atsevišķo. Tomēr kopīgais Aristotelim nav vienkārši jēdziens: kaut arī kopīgais ir iekļauts atsevišķajā, īpašajā un individuālajā, tas reāli pastāv pirms tiem.

Tādējādi jārūnā nevis par pārrāvumu starp Platona ideālismu un Aristoteļa reālismu, bet gan par radikālu redzes punkta maiņu: ideālais Logoss šeit pamet savus debešķīgos augstumus un nolaižas zemē, pašā dabas klēpī. Aristoteļa racionālisms pakāpeniski atsakās no orientācijas uz transcendentām būtībām; saprāts iekšēji piemīt pašām lietām un pārvēršas pieredzē. Politiskajā aspektā šī tendence izpaužas kā atteikšanās no Platona "Valstī" aprakstītā absolūtā ideāla un kā pāreja pie politiskās organizācijas izzināšanas uz to datu pamata, kurus sniedz konkrēto politisko režīmu un sociālajā uzvedībā novērojamo cilvēka psiholoģijas īpatnību izpēte.

Kāda ir Aristoteļa politiskās filosofijas būtība?

Pirmkārt, Aristoteļa filosofijas sistēmā *mācība par valsti veido arhitektoniku zinātnei par cilvēku*. Cilvēks spēj sasniegt augstāko labumu vienīgi, dzīvodams sabiedrībā. Aristotelis pirmais izteica domu, ka "valsts pieder pie lietām, kuras eksistē no dabas; un cilvēks

pēc savas dabas ir politiska būtne" ("Politika", I, 9). Šī tēze kļūs par pamatu racionālistiskajai un naturālistiskajai valsts koncepcijai, kas apgalvo, ka cilvēka prāta attīstība ir iespējama tikai tadēļ, ka cilvēks pieder sabiedrībai. Cilvēka augstākais mērķis ir sasniegt labo un taisnīgo, un šis mērķis nav atdalāms no dzīves sabiedrībā. Politika ir pirmā starp zinātnēm par cilvēku, jo valsts labums ieņem augstāku pozīciju par individuālo labumu, tas ir nepieciešams cilvēka pilnveidošanai. Vēl vairāk: cilvēka dabas īpatnībām atbilstoša laime paredz vispusīgu attīstību un visu īpašību un spēku uzplaukumu, savukārt priekšnosacījumus tam, proti, cilvēka audzināšanu par pilsoni, spēj nodrošināt vienīgi sabiedrība. Sabiedrība padara cilvēku par pilnīgu būtni, jo tā rada apstākļus cilvēka dabas pilnveidošanai — kārtību, drošību, mieru un taisnīgumu. Tādējādi *valstij piemīt dabisks raksturs*, tā ir cilvēka pašrealizācijas dabiskais priekšnoteikums, viņa piešķirums.

Otrkārt, sabiedrība pieder racionālā jomai. Tā paredz tādu valsts organizāciju, kas ir balstīta nevis līgumā vai dekrētā, bet gan likumā šā vārda objektīvajā nozīmē, t. i., sakārtojumā, kas ir vienots ar Logosu un saistošs visiem — gan valdītājiem, gan pavalstniekiem.

Treškārt, Aristotelim, līdzīgi kā Platonam, *politiskais ideāls ir cieši saistīts ar morālo ideālu*. Cilvēka iedaba, kas pilnībā izpaužas polisā, ir morāla iedaba. Cilvēks atšķirībā no citām dzīvām būtnēm ir vienīgais, kurš pazīst labā un ļaunā jēdzienus, priekšstatu par taisnīgumu un netaisnīgumu un citas jūtas. Tamdēļ arī valsts ir nevis vienkārša teritoriālo robežu nosacīta savienotība, kas radusies, lai aizsargātos no ārējiem

iebrucējiem, bet gan kopiena, kuras mērķis ir vislabākās dzīves organizēšana kā materiālā, tā arī morālā aspektā.

Kādi ir Aristoteļa piedāvātā valsts modeļa ētiski politiskie pamatprincipi?

• *Taisnīgums*. Atšķirībā no Platona Aristotelis nošķir privāto no kopīgā jeb pilnīgā taisnīguma. Ikkatrs taisnīgums ir balstīts saprātā, tāpēc tas ir vienāds visiem cilvēkiem (izņemot vergus, kuriem nepiemīt nedz saprāts, nedz gribas brīvība). Pašā vispārīgākajā veidolā taisnīgums Aristoteļa koncepcijā ir proporcionalitāte starp to, ko tu saņem, un to, ko tu atdod, līdzsvars starp tiesībām un pienākumiem. Sabiedrības pastāvēšana balstās uz to, ka katram tiek proporcionāli ar viņa darbības veidu ("Nikomaha ētika", V, 8).

• *Likuma vara*, ar ko taisnīgums ir cieši saistīts. Likums ir politiskās kopienas morālais pamats, tas pauž mūžīgus morālos imperatīvus. Tomēr likums vienlaikus ir arī saprāta izpausme, kas ir attīrīts no aklajām cilvēciskajām kaislībām. Turklāt likumam, līdzīgi kā visai polisai kopumā, piemīt dabisks raksturs. Tādējādi Aristotelim likuma vara ir identiska saprāta, morāles un dabas varai.

• *Pilsoniskums*. Pilsoņa noteicošā iezīme ir viņa līdzdalība valsts vai tiesas funkciju īstenošanā. Ne jebkurš labs cilvēks uzreiz ir arī labs pilsonis, "jo pilsonis ir tikai tas, kurš noteiktās attiecībās ir saistīts ar valsts dzīvi un kuram piešķirtas vai kurš var tikt apveltīts ar pilnvarām rūpēties par valsts lietām vai nu viens pats, vai kopā ar citiem" ("Politika", III, III, 6).

Ceturtkārt, Aristotelis pirmoreiz sabiedriskās domas vēsturē iedala *tiesības dabiskajās un pilsoniskajās*.

Dabiskās tiesības nosaka saprāts un cilvēka daba, tās ir taisnīgas pašas par sevi, saskaņā ar savu dabu. Tieši daba ir tā, kas valdītājam nosaka saprātīgus politiskos apmērus; daba ir tā, kas prasa, lai “valsti veidotu daudzējādība” (atšķirībā no Platona valsts pārmērīgās vienotības); daba ir iekārtojusi tā, ka “daži ļaudis vienmēr ir vergi, bet citi tādi nav nekad” un ka “valstij ir jātieks sadalītai atsevišķās kārtās, un kareivju kārtai ir jābūt nodalītai no zemkopju kārtas”. Pilsoniskās tiesības satur dažādus noteikumus, tomēr tie iegūst spēku tikai likuma formā; pilsoniskās tiesības ir cilvēka gribas produkts. Pilsoniskās tiesības nevar būt pārākas par dabiskajām tiesībām, kuru pamatā ir universalitāte.

Visbeidzot, Aristotelim pieder detalizēti izstrādāta valsts iekārtas formu klasifikācija, kurai uz vairākiem gadsimtiem bija lemts kļūt par klasisku. Aristotelis, līdzīgi Platonam meklēdams “vislabāko pārvaldes formu”, vienlaikus uzskata, ka daudzas no šīm formām ir samērā pieņemamas un derīgas. Vēl vairāk — vislabākā pārvaldes forma visām zemēm un tautām nebūt nav noteikti viena un tā pati.

Viņa klasifikācijas pamatā ir divi kritēriji. Pirmais no tiem ir kvantitatīvs: pārvaldes formas cita no citas atšķiras pēc valdītāju skaita. Otrais kritērijs ir kvalitatīvs, saskaņā ar to “pareizas [...] ir vienīgi tās valsts iekārtas, kuras ņem vērā kopējo labumu; tās, kuras ņem vērā vienīgi valdītāju labumu, ir kļūdainas un uzskatāmas par novirzi no pareizajām: to pamatā ir kundzības principi, taču valsts ir brīvu cilvēku kopiena” (“Politika”, III, IV, 7).

Tādējādi mēs iegūstam šādu shēmu.

A. Pareizās pārvaldes formas:

- viena cilvēka valdīšana, kuras mērķis ir kopīgais labums — valdnieka vara jeb monarhija;
- “vara, kas ir dota nedaudziem cilvēkiem, tomēr vairāk nekā vienam” — aristokrātija;
- “vairākuma vara kopīga labuma vārdā” — politija jeb republika.

B. Aplamās pārvaldes formas (novirzes):

- monarha vara, kas “ņem vērā tikai valdītāja labumu” — tirānija;
- oligarhija, kas “rūpējas par turīgo pilsoņu interesēm”;
- iekārta, kas meklē labumu trūcīgajiem — demokrātija.

Tomēr Aristotelis ar to neapmierinās: zinātnieka pedantiskumā viņš pēta valsts iekārtu maiņas iemeslus, tām pārtopot no “pareizajām” par “aplamajām”. To viņš dara, divējādu nolūku vadīts: pirmkārt, lai papildinātu pārvaldes zinātnisko formu klasifikāciju, parādot iemeslus, kamdēļ šīs formas iznīkst, un, otrkārt, lai atrastu līdzekļus to dzīves paildzināšanai. Pārvaldes formu nomaīņai cēloņi ir dažādi, tomēr galvenais no tiem ir izjaukts līdzsvars starp vienlīdzību un nevienlīdzību. Pilsoņi dažos aspektos ir vienlīdzīgi cits ar citu, savukārt citos — nevienlīdzīgi. Tamdēļ, piemēram, demokrātiskas pārvaldes kļūda slēpjas mēģinājumos iedibināt vispārēju un absolūtu vienlīdzību, neņemot vērā, ka saskaņā ar lietu dabu vienlīdzība pastāv tikai dažos noteiktos aspektos. Oligarhijas kļūda turpretī ir rodama centienos padarīt nevienlīdzību par absolūtu un vispārēju principu, kaut gan starp ļaudīm arī nevienlīdzība

pastāv vienīgi dažos aspektos. Tamdēļ valsts saglabāšanas un pilnveidošanas galvenais līdzeklis ir nepieciešamā līdzsvara nodrošināšana, saskaņā ar ko katrs ieņem to stāvokli, kuru daba tam ierādījusi, vienlaikus cienot visu brīvo pilsoņu brīvību.

Pastāv arī vēl citi cēloņi, kuri ved pie pārvaldes formu izkropļojumiem. Aristotelis min nelabvēlīgu ģeogrāfisko novietojumu, šķiru atšķirību pārkāpumus, kā arī iemeslus, kuru saknes ir meklējamas cilvēka psiholoģijā (bailes, naidis, augstprātība, nievāšana). Analizējot konkrētus vēsturiskus faktus par nemieriem tajā vai citā valstī, filosofs nonāk pie vispārēja secinājuma, ka "iekšējas nesaskaņas rodas no sīkumiem, bet ne sīkumu dēļ" ("Politika", V, III, 1). Atšķirībā no Platona Aristotelis neuzskatīja vispārēju sabrukumu un degradāciju par neizbēgamu visu pārvaldes formu attīstības tendenci. Degradācijas stāvoklis nav neatgriezenisks, un situāciju ir iespējams mainīt, ietekmējot vispārējos un konkrētos cēloņus.

Aristoteļa politiskās filosofijas vispārējā nozīme.

- Aristotelim pieder vispārējā politiskās kultūras un pilsoniskuma ideja, kuras pamatos ir tikumība un humānisms. Viņš tika noformulējis tiesību ideju, ieviesa politiskajā domā tādas kategorijas kā pienākums, saistības un atbildība, kā arī pauda ideju par katra pilsoņa obligātu līdzdalību kopienas dzīvē.

- Domājot par politiku, Aristotelis par pareizas valsts iekārtas galvenajiem principiem atzīst harmoniju un līdzsvaru. Aristoteļa polisas harmonija atspoguļo dabas kopīgo harmoniju.

- Kritizējot Platona absolūtismu, Aristotelis zināmā

mērā parādās kā politiskā relativisma aizsācējs. Politiskie procesi nav neatgriezeniski, uz to norisi atstāj iespaidu ļoti daudz faktoru. Vienlaikus Aristotelim ir svešs pesimisms un skepticisms. Politiskā kopiena ir radīta ne tikai cilvēku dzīves uzturēšanai, bet arī tās uzlabošanai, tai jābūt balstītai uz tādiem principiem, kuri mudinātu cilvēku tiekties pēc morālas un garīgas pilnveidošanās.

3. § “Valsts ir tautas lieta”

(Cicerona politiskā filosofija)

Maķedonijas Aleksandra iekarojumi atklāja antikās pasaules dzīvē jaunu laikmetu. Tas bija hellēnisma laikmets, ko raksturoja gan jauni politiskie institūti, gan jauns cilvēka pasaules redzējums. Grieķu kultūra sajaucas ar citām kultūrām, polisas šaurās robežas paplašinās līdz pat impērijas mērogam. Rodas gigantiska kosmo-polisa, kurā pilsonis vairs īsti neizjūt savu interešu un pilsētvalsts interešu vienotību, bet dzīvo, no vienas puses, ar cilvēka dabas vispārējās vienlīdzības ideju, no otras — ar pārdomām par atsevišķās personības pašvērtību visaptverošas universalizācijas apstākļos. Brīvais polisas iemītnieks ir aktīvs pilsonis konkrētā, ierobežotā, tomēr vienlaikus suverēnā kopienā, kas kalpo par ārkārtīgi saspringtas un bagātas sabiedriskās dzīves avotu, kas iekļauj sevī un aizstāj šā pilsoņa eksistences privāto jomu. Hellēnisma laikmeta indivīdam, lai viņš, būdams nolemts vēl nepieredzētai

vientulībai, nepārvērstos par pasīvu vienotību šajā abstraktajā pasaulē bez robežām, bija nepieciešams jauns politisks ierāmējums un jauns eksistences pamatojums. Jauno politisko ierāmējumu sniedza monarhijas, kuras veidojās uz Maķedonijas Aleksandra impērijas drupām — Ptolemaja, Seleikīdu, Līsimaha un Atalīdu valstis. Taču vēlāk, līdz ar romiešu iekarojumiem Pūniešu kara rezultātā par tādu kļuva arī Romas impērija. Šādi veidojās grieķu un romiešu kopējā politiskā kultūra — daudzviet eklektiska un polimorfa, tā tomēr vienlaikus iezīmēja hellēniskās kosmopolisas kontūras un sniedza tai institūtus, kā arī juridiskas un administratīvas normas. Savukārt jauns eksistences pamatojums tagad tika meklēts filosofijā un reliģijā, atrauti no šauri politiskā konteksta. Pirmām kārtām par šādu filosofiju kļuva stoicisms, kas mēģināja sniegt cilvēkam tīri morālu atbildi uz mūžīgo filosofisko jautājumu — kādēļ un kā dzīvot.

Hellēniskās politiskās filosofijas pārstāvji no Polībija līdz Markam Aurēlijam savu galveno patosu — morālo ievirzi, naturālismu — ir aizguvuši no grieķu politiskās domas. Taču politiskās zināšanas viņi pavērs praktiskā aspektā. Ne velti kā politiski domātāji šeit parādās nevis filosofi, kā tas bija Senajā Grieķijā, bet gan vēsturnieki (Polībijs), juristi un tiesību zinātnieki (Cicerons) vai valsts darbinieki (Marks Aurēlijs).

Markam Tullijam Ciceronam (106.—43. g. p. m. ē.), kas savā filosofijā lielākoties balstījās stoicismā, izdevās daudzējādā ziņā pielāgot grieķu domātāju pasaules uzskatu pamatprincipus Romas realitātei. Savos spozajos dialogos (kuru forma neapšaubāmi aizgūta no

Platona) viņš aplūkoja tēmas, kurām bija lemts kļūt par politiskā un morālā humānisma pirmsākumiem. Tādēļ pat tad, ja viņa eklektiskās filosofijas oriģinalitāte var tikt apstrīdēta, viņa politiskā filosofija neapšaubāmi ir svarīgs intelektuāls posms antīkajā kultūrā. Cicerons nenoliedzami ir pirmais universālās kosmopolisas politiskais domātājs, kura pasaules uzskatā dominēja politiskās rīcības tematika.

Cicerona galvenā tēma ir valsts un tās būtība. Iezīmīgi, ka valsts apzīmēšanai Cicerons lieto nevis polisas jēdzienu, ko pazīstam vēl no Senās Grieķijas tekstiem, bet gan veido jaunu — *res publica*, šādi cenšoties pasvītrot jaunā politiskā veidojuma principiālo savdabību. “Valsts ir tautas lieta (*res publica est res populi*). Savukārt tauta ir nevis jebkurš cilvēku sakopojums, kas sapulcināts vienalga kādā veidā, bet gan kopiena no daudziem cilvēkiem, kurus savā starpā saista vienprātība par tiesībām un interešu kopība. Šādas cilvēku apvienotības sākotnējais iemesls ir ne tik daudz viņu vājums, cik, tā teikt, iedzimta nepieciešamība dzīvot kopā. Cilvēkam nepiemīt tieksme uz vientuļīgu eksistenci un savrupu maldīšanos; viņš radīts tam, lai, pat dzīvodams pārpilnībā, nenoskīrtos no sev līdzīgiem.” (“Par valsti”, I, XXV, 39) Šajā definīcijā uzmanība jāpievērš vairākiem momentiem:

- pirmkārt, saglabājas saikne ar klasisko, antīko vasts definīciju: līdzīgi Aristotelim, arī Cicerons uzsver cilvēku dabisko tieksmi uz sabiedrisku dzīvi;

- otrkārt, *res publica* nojēgums Cicerona izpratnē jau nozīmē jaunu realitāti — Romas tautas politisko un juridisko organizāciju, šīs tautas tiesību un pienākumu kopumu; tamdēļ Cicerons definē valsti kā “tautas lietu”;

• treškārt, savā valsts definīcijā domātājs iekļauj arī “tautas” jēdziena definīciju, “tauta” viņa interpretācijā ir nevis nejaušs cilvēku sakopojums, “pūlis”, bet gan vienots, monolīts veidojums, ko apvieno tā juridiskais, tiesiskais statuss; šāds priekšstats raksturīgs Romas politiskajai domai.

Otrs svarīgs motīvs Cicerona politiskajā filosofijā ir antikajai domai principiāli nozīmīgā ideja par dabisko likumu un dabiskajām tiesībām kā neapšaubāmi pareizu nolikumu, kas atbilst dabai un attiecas uz visiem cilvēkiem. “Patiess likums,” ar Lēlija muti savā dialogā “Par valsti” saka Cicerons, “ir saprātīgs nolikums, kas atbilst dabai, attiecas uz visiem cilvēkiem, ir pastāvīgs un mūžīgs, ar pavēli aicina pildīt pienākumu, ar aizliegumu atbaida no pārkāpuma. [..] Piedāvājums pilnīgi vai daļēji atcelt šo likumu ir zaimošana, nav atļauts pat nedaudz ierobežot tā darbību; pilnībā to atcelt ir aizliegts; un mēs nevaram tikt vaļā no šā likuma nedz ar senāta, nedz ar tautas lēmumu. [..] Uz visām tautām ikkatrā laikā attieksies viens mūžīgs un nemainīgs likums, turklāt būs arī kas līdzīgs kopīgam visu cilvēku aizgādnim un pavēlniekam — dievs, radītājs, tiesnesis, likumdevējs. Tas, kurš viņam nepakļausies, kļūs par bēgli pats no sevis un, neņemdam vērā cilvēka dabu, pats cietīs vissmagāko sodu. [..]” (“Par valsti”, III, XXII, 33) Ar šo apgalvojumu Cicerons iedibina dabiskā likuma prioritāti iepretim pozitīvajām tiesībām. Neskatoties uz terminoloģisko līdzību, Cicerona dabisko tiesību definīcija ir radikāli atšķirīga no Aristoteļa dabiskā likuma formulējuma. Lūk, ko apgalvo Cicerons:

• pirmkārt, "augstākais likums, būdams kopīgs visiem laikmetiem, ir radies pirms jebkādiem rakstītajiem likumiem un pirms ir tikušas dibinātas jebkādas valstis" ("Par likumiem", I, VI, 18);

• otrkārt, dabiskā likuma pamatnolikumus nevar izmainīt ne ar kādiem pozitīvo tiesību formulējumiem, un neviena sabiedriska vara tajos neko mainīt nespēj;

• treškārt, šā augstākā likuma izpausmēm piemīt vispārējs un mūžīgs raksturs;

• ceturtkārt, tiek pasludināta visu cilvēku pilnīga vienlīdzība dabas priekšā, cilvēka dabas vienotība (lai kāda arī būtu cilvēka noteiksme, tā ir viena un tā pati attiecībā uz visiem ļaudīm).

Vēl kāds antīkajai politiskajai domai tradicionāls jautājums skar pārvaldes formu klasifikāciju un labākās izvēli starp tām. Šajā jautājumā Cicerons seko Platona un Aristoteļa tradīcijai, nošķirdams monarhiju, aristokrātiju un demokrātiju. Viņa domas savdabība slēpjas apstākļi, ka viņš dod priekšroku jauktai pārvaldes formai. Pati jauktās pārvaldes ideja nav jauna. Jau pie Aristoteļa mēs rodam apliecinājumu tam, ka "vidējais valsts iekārtas veids ir pats labākais, jo vienīgi tas neved pie iekšējiem strīdiem" ("Politika", IV, IX, 9). Tomēr Aristotelis vidējo formu pirmkārt saista ar izvairīšanos no galējībām, ar samērīgumu. Romā mācību par jauktu pārvaldes formu vispirms tālāk attīstīja Polibijs, kas norādīja, ka par vispilnīgāko pārvaldes formu jāuzskata tā, kurā apvienojas visas vienkāršo formu īpatnības. Pēc viņa domām, vienkāršās formas ir nenoturīgas, tām piemīt nosliece uz deģenerāciju, tamdēļ arī tās nepārtraukti nomaina cita citu. Cicerons, kurš uzskatīja, ka

valstī ir jābūt “kam izcilam un valdnieciskam”, atkārtoti Polībija galvenos pārspringumus un piekritī viņa secinājumiem: “Par vislabāko valsts iekārtu es uzskatu to, kura ir samērīgi salikta no trim pārvaldes veidiem — valdnieka, optimātu un tautas varas — un ar saviem sodiem nerosina cietsirdīgas un ļaunas izjūtas.” (“Par valsti”, II, XXIII, 41) Šādā valstī daļa varas ir nodota “izcilāko ļaužu autoritātei”, taču citas lietas ir “atvēlētā tautas spriešanai un gribai”. Šādu valsts iekārtu raksturo, pirmkārt, “vienlīdzība, bez kuras brīvi ļaudis iztikt nespēj”, un, otrkārt, noturīgums. Turklāt būtu jāatzīmē, ka vienlīdzība, par ko runā Cicerons, nav īpašuma vienlīdzība, kā Platonam, bet gan tiesību vienlīdzība, jo “daba mūs radījusi, lai mēs dalītu savā starpā visu tiesību kopumu un lietotu to visi kopīgi” (“Par likumiem”, I, XII, 33).

Cicerona politiskajiem uzskatiem pašos pamatos piemīt morāls raksturs. Tomēr arī šajā aspektā Cicerona filosofiju raksturo savas īpatnības. Tās centrā nav vismācība par labo kā valsts augstāko ideālu, bet gan mācība par valdītāja — un arī vienkāršā pilsoņa — morālajām saistībām un tikumiem. Valdītāja, “stingriem noteikumiem uzticīga, drosmīga pilsoņa, kurš ir cienīgs būt pirmais valstī”, morālais pienākums ir pilnībā sevi ziedot kalpošanā valstij. Vadoties pēc šā augstā mērķa, viņš “necentīsies iegūt bagātību un varu sev un rūpēsies par valsti kopumā, rūpējoties par visiem pilsoņiem. Viņš necentīsies radīt cilvēkos naidu vai skaudību pret kādu, izmantojot melīgus apvainojumus, un vispār sekos taisnīgumam un tikumiskam skaistumam [..], un viņš pat drīzāk piekritīs mirt nekā atteiksies no šīm

manis pieminētajām lietām.” (“Par pienākumiem”, I, XXV, 85) Tamdēļ politiskajā filosofijā tik liela loma atvēlēta tikumiski skaistā jēdzienam, mazāk vērības pievēršot derīguma jēdzienam. Īstenībā augstākais labums — tas arī ir tikumiski skaistais. Katram cilvēkam savā darbības jomā ir jāpilda savs pienākums, un tieši šeit slēpjas tikumiskā jēga viņa dzīvei — gan cilvēka, gan pilsoņa dzīvei. Saskaņā ar Ciceronu, tikumiski skaisto veido četri galvenie tikumi: pirmo vietu ieņem patiesības izziņāšana, tai seko “divējālais tikums”, taisnīgums un labdarīgums, trešais ir “dvēseles dižums” un, visbeidzot, mērenība un piedienīgums. Tādēļ, ja amatpersonas pienākums ir viņam uzticētās pilsētas kopienas “goda un cieņas uzturēšana”, likumu ievērošana un pilsoņu tiesību noteikšana, tad “privātpersonai jādzīvo kopā ar saviem līdzpilsoņiem uz taisnīgu un vienlīdzīgu tiesību pamata, nekļūstot pazemīgam, nikuļīgam vai augstprātīgam, bet valsts lietās vēloties visu to, kas ir rimts un daiļš tikumiskā ziņā” (“Par pienākumiem”, I, XXXIV, 124).

Tādas ir Cicerona politiskās filosofijas pamatiezīmes. To centrā atrodas mācība par valdīšanu, kas balstās dabiskā likuma saprātīgumā un gudrībā. Tās mērķis ir līdzpilsoņu morāla pilnveidošanās un laime, bet līdzeklis — nesavtīga kalpošana kopīgai lietai.

Otrā eseja

Viduslaiku politiskā filosofija

Kristietības laikmeta aizsākums cilvēces vēsturē patiesi bija revolucionārs notikums visās jomās. Kristietība radikāli izmainīja cilvēka izpratni par savu vietu pasaulē un attiecībām ar Dievu. Atšķirībā no antīkā pagānisma kristietība postulēja Dieva transcendences ideju. Atšķirībā no grieķu un latīņu naturālisma tā novietoja Dievu nevis vienkārši ārpus redzamās dabas, bet arī pāri tai. Gan daba, gan cilvēks ir līdzdalīgi Dievā. Šī ideja ievērojamā mērā veicināja principiāli jauna sabiedrības garīgā klimata, garīgās atmosfēras izveidi, un tā tiešas sekas bija izmaiņas laikmeta politiskajā domāšanā.

No idejām, kuras ir atstājušas visnozīmīgāko iespaidu uz viduslaiku politiskās filosofijas veidošanos, būtu jānosauc divas galvenās. Pirmkārt, pilnīgi jauna tipa *universālisma* ideja, cilvēku dzimuma vienotības ideja, kas atspoguļo dievišķās būtības vienotību, un, otrkārt, *garīgā un laicīgā duālisma* ideja, kas kristīgajā domā ir ne tikai katra indivīda personiskās dzīves princips, bet arī jēgveidojošs kopienas princips. Tieši šīs idejas ļāva rasties jauniem priekšstatiem par antīkās politiskās filosofijas nozīmīgākajiem aspektiem, un tieši šeit saiknes pārrāvums ar antīko tradīciju kļuva visjūtamākais.

Cilvēku dzimuma vienotības ideja antikajai domai nebija sveša, tomēr tā tika formulēta pavisam atšķirīgā kontekstā, un tai nebija tik principiālas lomas kā kristietībā. Kā atceramies, Aristotelim tā izpaudās polisas vienotības idejā: cilvēks ir radīts dzīvei sabiedrībā, kuras robežas grieķu domātājam sakrita ar polisas robežām, savukārt polisa iemiesoja visas institucionālās dzīves vienotību. Gan barbari, gan vergi tika atstāti ārpus polisas. Nākamais solis cilvēces vienotības idejas attīstībā bija stoīķu filosofija, ko vēlāk transformēja Cicerons, Seneka un Marks Aurēlijs. Cicerons un Seneka redz sevi kā tādas kopienas pilsoņus, kurā visas daļas ir saistītas ar likumu, vienlaikus dabisku un dievišķu, kā arī ar harmoniju un solidaritāti, kas tos apvieno. Tieši harmonija pārvērš pasauli par vienotu kosmopolisu, taču cilvēka griba tajā nespēlē nekādu lomu, tāpēc vienīgais, ko spēj veikt filosofija, ir — izskaidrot, kas ir cilvēks kā ne viņa paša radītas polisas pilsonis. Cicerona dabiskā likuma ideja lielākoties palika vienīgi ideja, kurai nebija nekāda praktiska lietojuma: katrai pilsētai un katrai tautai bija savi dievi, savi aizbildņi debesīs, un šī debesu hierarhija atbilda zemes hierarhijai. Romas impērijas vienotību nodrošināja tikai un vienīgi spēks, kaut arī tās radīšanā tika izmantota patiesa, īsteni vispārīga, uz jūtu un prāta brīvas piekrišanas balstīta kopienas ideja. Aprijusi daudzas tautas, impērija tā arī nespēja tās asimilēt, un ar milzīgām grūtībām iedibinātās sociālās saites sagrāva barbaru triecieni.

Kristietība formulēja cilvēku dzimuma vienotību pavisam atšķirīgi. Runa šeit bija par visu cilvēku

vienotību Dieva priekšā. "...Nav ne jūda, ne grieķa, nav ne kalpa, nedz svabadā, nav ne vīra, nedz sievas, jo jūs visi esat viens Kristū Jēzū," vēstulē galatiešiem raksta apustulis Pāvils (III, 28). Ar šo ietilpīgo formulējumu tiek atcelti visi galvenie antikās pasaules nošķirumi: atšķirība starp jūdiem kā Dieva izredzēto tautu un visām pārējām tautām, atšķirība starp grieķiem un barbariem un, visbeidzot, pati galvenā atšķirība — starp brīviem un nebrīviem cilvēkiem. Par jaunās vienotības principu kļuva ne vairs spēks, bet gan Dievs, vienots savā būtībā, sākotnējāks par visu pasaules daudzveidību un pārāks par to, Dievs kā katra konkrētā indivīda sākotne un mērķis, kas dod savu likumu pilnīgi visiem.

Politiskās filosofijas jomā šī ideja izraisīja nopietnas terminoloģiskas pārmaiņas. Vairs netiek runāts par antīko pilsētvalsti, kuru sauca par polisū, nedz arī par romiešu valstiskuma formu, kuru Cicerons nosauca par *res publica*, bet gan par *civitas* — kopienu, ko neveidoja nacionālas un pat ne internacionālas savienotības, bet gan tādu cilvēku sabiedrība, kuru vieno kopīga ticība.

Vēl viena kristietības pamatideja ir cilvēka garīgās eksistences atdalīšana no viņa zemes dzīves, laicīgās eksistences, kas politiskajā aspektā izpaužas kā nošķirums starp politisko varu (kura ietilpst laicīgajā jomā) un dievišķo Baznīcas varu. Antīkajā un grieķu-romiešu tradīcijā politiskā doma nepazīna šādus nodalījumus, būdama zināmā mērā totalitāra. Valstij varēja piemist visdažādākās formas — no monarhiskas līdz demokrātiskai, bet pati valsts vara bija visaptveroša un neierobežota. Šās koncepcijas filosofiskais pamatojums bija Aristoteļa ideja par to, ka veselums ir sākotnējāks par

savām daļām un arī pārāks par tām. Arī saskaņā ar Ciceronu pastāv vienota vara, *imperium*, savukārt *jus sacrum* (dievišķās tiesības) ir *jus publicum* (valsts tiesību) daļa. Kristietība piedāvā pavisam atšķirīgus šā jautājuma risinājumus. Šeit pagānisko monismu no maina kristīgais varu duālisms laicīgās un garīgās varas formā, kas kā sarkans pavediens stiepjas cauri visai viduslaiku filosofijai. Pazīstamajā evaņģēlija līdzībā farizeji vaicā Kristum: vai ir pieļaujams maksāt nodevu ķeizaram? Kristus uz to atbild: "Tad dodiet ķeizaram, kas ķeizaram pieder, un Dievam, kas Dievam pieder." (Mt. XXII, 21) Šādi tiek atzīta divu varu pastāvēšana: valsts varas, kurai ir jāvada cilvēku laicīgās attiecības, un reliģiskās varas, kuras ziņā ir cilvēka attiecības ar Dievu. Abas šīs varas atspoguļo cilvēka dabas divējādību, turklāt tradicionālais indivīda iedalījums cilvēkā un pilsonī tagad tiek transformēts par iedalījumu pilsonī un kristietī. Cilvēks pieder vienlaikus divām pasaulēm: Baznīcas pasaulei, kas simbolizē cilvēka dvēseles iekšējo vienotību un harmoniju, un valsts pasaulei, kas iemieso cilvēka dvēseles sašķeltību. Baznīca ir tikumības un taisnīguma garants — kā to dievišķo tiesību sargātāja, kuras ir augstākas attiecībā pret valsts iedibinātajām tiesībām. Valsts iedibinātās tiesības ir sašķeltās pasaules tiesības, kuras cilvēkam spēj nodrošināt vienīgi izdzīvošanu, lai ļaudis "neapritu cits citu kā zivis" (Irinejs). Dabiskais likums, kas antīkajā domā bija viena no centrālajām kategorijām, kristietībā savu institucionālo balstu iegūst, vienīgi pateicoties Baznīcai, kā dievišķo tiesību atvasinājums.

Tādējādi to, kas antīkajā pasaulē bija likums un

vienlaikus likuma pamatojums, kristietībā pārstāv divas atsevišķas struktūras. Attiecības starp šīm abām varām ir visas viduslaiku filosofijas centrālā problēma.

1. § Zemes pilsēta un Dieva pilsēta

(Aurēlija Augustīna politiskie uzskati)

Divas galējās pozīcijas jautājumā par valsts un Baznīcas attiecībām tika noformulētas kristietības pastāvēšanas agrīnajā posmā. Pirmo no tām pārstāvēja Kartāgas Kipriāns, kurš apgalvoja, ka ne tikai ārpus ticības Kristum nav atrodams glābiņš, bet arī ne ārpus Baznīcas, jo “tas, kuru ir pametusi pavēlniece Baznīca, nespēj sasniegt Dieva valstību”. Iestādamies ne tikai par reliģisku, bet arī par sociālu vienprātību, viņš pasludināja neticīgu cilvēku gan par Baznīcas, gan valsts ienaidnieku. Saskaņā ar viņa viedokli, Baznīca ieņem noteiktu politisku telpu, kurā tā prasa pilnīgu lojalitāti attiecībā pret sevi kā svētuma nesēju, turklāt runa ir par augstākas kārtas lojalitāti nekā attiecībā pret valsti. Visi tie, kuri nav par baznīcu, ir pret to, turpretī visi tie, kuri nav pret valsti, ir par to. Valsts un Baznīcas pretenzijas ir pilnīgi pretējas, un šis duālisms nav novēršams.

Citādu viedokli pauda Kesarijas Eisebijs (starp 260 un 265–338 vai 339), imperatora Konstantīna galma vēsturnieks, pirmās “Baznīcas vēstures” autors. Eisebijs aizstāvēja ideju par kristietības “sagatavošanu” visā līdzšinējā kultūras attīstības procesā. Saskaņā ar viņa domām, valsts Romas impērijas veidolā ir dievišķās

providences ierocis un tā radīta, lai glābtu cilvēci un Dieva iedibinātu valstību zemes virsū. Baznīcas un imperatora likteņi ir nedalāmi, un nākotnē sagaidāma to pilnīga apvienošanās.

Mēģinājumu samierināt abus šos galējos viedokļus veica redzamākais no Rietumu Baznīcas tēviem Augustīns Aurēlijs, Hiponas bīskaps (354–430). Augustīns dzīvoja laikmetā, kad kristietība jau bija oficiāli atzīta un agrīnās kristietības rigorisms ar tā drīzā pasaules gala un Pastarās tiesas gaidīšanu tika pakāpeniski mīkstināts. Viņš saprata, ka Baznīcai jāformulē un sev pašai jāatrisina valdīšanas jautājums. Te nelīdz tikai cerības uz Dieva valstības atnākšanu vien, jo Baznīca ir jauns un ilgdarbīgs institucionāls faktors. Tamdēļ viņš cenšas izvairīties gan no Kipriāna raksturīgās asās Baznīcas un valsts pretnostatīšanas, gan no Eisebija un Konstantinopoles teologu veiktās abu identifikācijas. Kaut arī Augustīns nebija politisks domātājs šā vārda pilnā nozīmē, viņa pasaules redzējumā var izdalīt divas galvenās problēmas:

- pirmkārt, jautājums par to, kā ir iespējama Baznīcas un valsts līdzāspastāvēšana — uz to atbilde tiek sniegta viņa mācībā par divām pilsētām;
- otrkārt, valdīšanas problēma tās filosofiski teoloģiskajā un tiesiskajā aspektā.

Savā darbā “Par Dieva pilsētu” (413–427) Augustīns raksta par diviem mīlestības veidiem, kas likti abu pilsētu pašos pamatos: “Tātad abas pilsētas radījusi divu veidu mīlestība, un proti: Zemes pilsētu radījusi mīlestība pret sevi līdz pat Dieva aizmīršanai, savukārt Debesu pilsētu radījusi Dieva mīlestība līdz pat sevis

aizmiršanai.” (“Par Dieva pilsētu”, XIV, 28) Cilvēciskās eksistences un labās dzīves patiesība tādējādi netiek realizēta polisā vai valstī, kā tas bija Platonam un Aristotelim; tā atklājas tikai reliģijā un Baznīcā. Cilvēka pilnība visvairāk saistīta nevis ar to, ka viņš ir sabiedriska dzīvnieks, bet gan ar to, ka viņš ir individuāla būtne, kas realizē dievišķo brīvības prasību. Cilvēka īstenā eksistence nav politiska, bet gan reliģioza, tā izpaužas cilvēka nepastarpinātā attieksmē pret Dievu un mīlestībā uz Viņu.

Tomēr būtu pārāk vienkāršoti identificēt Debesu pilsētu ar Baznīcu un Zemes pilsētu — ar konkrēto valsti (Romas impēriju). Baznīca ir Dieva pilsētas iemiesojums šās zemes virsū, tomēr Dieva pilsēta nav pielīdzināma Baznīcas redzamajam veidolam, tieši tāpat kā Romas valsti nevar identificēt ar Zemes pilsētu, šo nolādēto un pazudināto valstību. Augustīns cenšas izvairīties no galējībām, tamdēļ viņš uzreiz atsakās no dihotomiska pretnostatījuma un divu problēmas aspektu teokrātiskas identifikācijas. Viņa mācības sāls slēpjas tur, ka neviena no abām pilsētām nav atvedināma uz kādu ārēju institūtu. Robeža, kas atdala abas pilsētas vienu no otras, ir neredzama, tā piederīga garīgajai lietu kārtībai. “[.] šī Debesu pilsēta, kamēr tā atrodas sava šās zemes ceļojuma gaitā, aicina visu tautu pilsoņus un pulcē sabiedrību visās valodās, nepievēršot uzmanību atšķirībām tikumos, likumos un iedibinājumos, kas iedibina vai uztur zemes kārtību. Šī pilsēta neko no tā neatceļ un nesagrauj, bet, gluži otrādi, saglabā un ievēro visu to, kas, kaut arī pie dažādām tautām atšķirīgi, tomēr virza uz vienu un to pašu zemes pasaules mērķi [..].”

(“Par Dieva pilsētu”, XIX, 17) Zemes pilsēta ir cilvēces samaitātā daļa, kas aizmirsusi par savu dievišķo aicinājumu un nododas sevis pašas dievišķošanai. Dieva pilsēta iekļauj sevī tos, kas ziedojuši sevi patiesībai un tikumam gan Baznīcas klēpī, gan ārpus tā. Grēka valstība un svētlaimes valstība šajā pasaulē ir nesaraucjami saistītas savā starpā, abu pilsētu pilsoņi nav ārēji atšķirami vieni no otriem, un piederību vienai vai otrai pilsētai ir neizdibināmi iepriekš noteicis Dievs.

Tādējādi Augustīns formulē visai viduslaiku filosofijai raksturīgo ideju par pārdabisku reliģisku sabiedrību, ko veido tie, kuriem lemts pievienoties Dievam un kuri dodas pie šā mērķa Baznīcas virsvadībā. Šeit ir runa par tāda sociālā veseluma ideju, ko nosaka vienas patiesības kopīga atzīšana un kopīga mīlestība uz vienu vienīgu labumu. Tā ir radikāla pārmaiņa iepretim antiķajam laikmetam raksturīgajam sabiedrības redzējumam, jo sabiedrības sākotne šeit tiek attiecināta uz transcendentālo jomu.

Kundzības problēma. Šās problēmas risināšanā Augustīns balstījās kristīgajā antropoloģijā, kas atšķiras no antikās antropoloģijas. Kundzība viņa teorijā parādās nevis kā dabisks fenomens, kas no dabas piemīt cilvēku sabiedrībai, bet gan kā cilvēka brīvības pagrimums. “Saskaņā ar to iedabu, ar kādu Dievs sākotnēji radīja cilvēku, neviens nevar būt vergs nedz cilvēkam, nedz grēkam.” (“Par Dieva pilsētu”, XIX, 15) Ar saprātu apveltītam un pēc Dieva līdzības radītam cilvēkam ir dots būt kungam tikai pār nesaprātīgiem radījumiem, t. i., nevis pār citiem cilvēkiem, bet gan tikai pār dzīvniekiem.

Cilvēks ir radīts kā būtne, kurai piemīt spēja izzināt, gribēt un, galvenais, tiekties pēc brīvības. Tādējādi atšķirībā no Platona un Aristoteļa tradīcijas Augustīns nošķir divas cilvēka dabas — līdz grēkā krišanai un pēc tās. Grēks ir deformējis cilvēka dabu, saplosījis to. Savā darbā “Par gribas brīvību” viņš skaidri norāda uz divējādu dabas jēdziena lietojumu: savā pamatzīmē šis jēdziens raksturo cilvēku, kāds tas ir bijis radīts pašā pirmsākumā, turpretī otrā nozīme norāda uz to stāvokli, kādā cilvēks nonācis grēkā krišanas un par to uzliktā soda dēļ, kļūdamas mirstīgs, nezinošs un pakļauts miesai. (Sk. “Par Dieva pilsētu”, III, 19) Proti, pēc grēkā krišanas cilvēks vairs nespēj sekot saprāta balsij: viņš redz labo un tiecas pēc tā, tomēr dara ļauno un nesaprātīgo. Platonam ļaunuma sākotne bija meklējama labā nezināšanā: kurš zina labo, tas arī to dara. Turpretī Augustīnam ļaunums nav nezināšanas, bet gan izvēles, labas vai ļaunas gribas, rezultāts. Ļaunais izaug no brīvības, bet nevis no dabiskas nepieciešamības un nosacītības. Tādējādi tikai pēc grēkā krišanas, kam cilvēks ļāvies pretēji dievišķajam sakārtojumam un gribai, par cilvēka dzīves nepieciešamu elementu kļūst kundzība, kas ir būtisks elements viņa otrajai, grēcīgajai, iedabai, turklāt tas attiecas gan uz prāta kundzību pār netikumiem, gan uz vienu cilvēku kundzību pār citiem. Tamdēļ cilvēka kundzība pār cilvēku un verdzība pastāv likumsakarīgi, kaut arī tās ir pretrunā ar cilvēka “pirmo” dabu. Tās ir it kā pārejas stāvoklis uz tādu kārtību, kurā “tik novērsta netaisnība”, cilvēciskā vardarbība izbeigsies un Dievs atnāks visā savā godībā. Cilvēks var kļūt patiesi brīvs, vienīgi pateicoties Dieva žēlastībai.

Savukārt valsts kā šās zemes kārtības sastāvdaļa ir pakļauta debesu kārtībai. Taču, tā kā pēc grēkā krišanas sašķelta ne tikai cilvēka personīgā eksistence, bet arī visa cilvēciskās esamības pasaule, tad pilnības un harmonijas sasniegšana laicīgās valsts ietvaros nav iespējama — tajā valda ķildas un konflikti par šās zemes labumiem. Zemes valstība spēj pretendēt vienīgi uz to, lai radītu apstākļus nepilnīgajai un pārejošajai šās zemes pasaulei, ko, saskaņā ar Augustīna domām, veido “pārvaldes un pakļautības jautājumos sakārtota pilsoņu piekrišana”. Tādā valstī cilvēks spēj piedzīvot vienīgi laimes atblāzmu — “to, ko par laimi sauc pūlis”.

Tāpat Augustīna politiskās antropoloģijas galvenais secinājums ir šāds: brīvība kā politiska autonomija un pašnoteikšanās nav iespējama, savukārt politisko kundzību nevar atzīt par saprāta ideālu realizāciju, kas balstītos uz indivīda brīvu gribas izpausmi. Savukārt valsts kā kundzības sistēma, kuras nepieciešamību rada cilvēku dzimuma grēcīgums, var vienīgi traucēt cilvēkam grēkot, bet nespēj tam palīdzēt dzīvot tikumisku dzīvi. Cilvēka eksistences un labas dzīves īstenība realizējas nevis valstī, kā to apgalvoja Platons un Aristotelis, bet gan atklājas reliģijā un Baznīcā. Cilvēks ir pilnīga būtne nevis kā sabiedrīks dzīvnieks, bet gan kā individuāla būtne, kas realizē dievišķo brīvības prasību. Tamdēļ cilvēka patiesā eksistence nav politiska, tā ir reliģioza un izpaužas cilvēka nepastarpinātā attieksmē pret Dievu un mīlestībā uz Viņu.

2. § “Divu zobenu” teorija

(no Aurēlija Augustīna līdz Akvīnas Tomam)

Izvirzīdams tēzi par “divu pilsētu” pastāvēšanu, Augustīns tomēr neiestājās par valsts tiešu pakļaušanu Baznīcai. Viņš skaidri norādīja uz politisko institūciju leģitīmo raksturu, kas krietnam pilsonim un kristietim liek tām pakļauties, jo Dievs tā ir gribējis. Pēc Augustīna nāves 5. gadsimta beigās pāvests Gelāzijs I, sekodams Augustīna mācībai, tāpat nošķir divas varas — garīgo un laicīgo. Garīgās un laicīgās varas nošķiršanas sākotne ir meklējama jau dievišķā Baznīcas pamatlicēja iedibinātā kārtībā. Domādams par cilvēka vājumu, viņš parūpējās par to, lai abas šīs varas paliktu nodalītas un lai katra no tām darbotos savā, tai paredzētā jomā. Kristīgajiem valdniekiem jāvēršas pie garīgās varas lietās, kas skar pestīšanu. Savukārt garīdzniekiem, no savas puses, ir jāsamēro sava rīcība ar to, ko noteikuši valdnieki — visā, kas skar laicīgās lietas. Tādējādi tā Kunga kareivji nejaucas šīs zemes lietās un laicīgais suverēns ar saviem vārdiem neaizskar reliģiskās lietas. Šādi abas valstis tiek nodalītas, nevienai no tām nav dominējošas ietekmes un katrai jāpaliek uzticīgai savai īpašajai misijai. Tomēr Gelāzija pasludinātais varu līdzsvars bija diezgan nestabils, jo līdzās laicīgās un garīgās varas nošķīrumam Gelāzijs iestājās par garīgās varas, proti, Baznīcas un tās galvas, morālo pārākumu.

Nākamo soli abu varu līdzsvara izjaukšanā par labu Baznīcas varai sper pāvests Gregors I (16. gs. beigas – 17. gs. sāk.), kurš pasludināja politiku par vienu no

morāles nozarēm, tātad par vienu no daudziem līdzekļiem pārdabisku mērķu realizācijā, kuri vienīgie tad arī piešķirot politikai jebkādu nozīmi. Un, lūk, jau pēc neilga laika, 800. gada Ziemsvētku pirmajā dienā, Kārlis Lielais ķeizara kroni saņem no pāvesta Leona III, savukārt apkārt stāvošie franki un romieši sveic viņu ar saucieniem: "Slavu un veselību Kārlim, Augustam, Dieva svaidītajam, diženajam un mieru nesošajam romiešu imperatoram!" Šis notikums vainagoja Zemes pilsētas un impērijas pakļaušanu Dieva pilsētai un Baznīcai. Tas bija process, kura gaitā laicīgā politiskā vara tika pakļauta reliģiskajai varai un radīta pilnīgi jauna tipa teokrātiska valsts ar reliģisku pamatojumu un mērķiem.

Teorētiskajā aspektā ideju par reliģiskās varas primaritāti iepretim laicīgajai varai izvērstāk savās koncepcijās izstrādāja Bernārs no Klervo un Hugo no Senviktoras.

Hugo no Senviktoras (1096–1141) pamatoja varas vienotības ideju, balstoties apustuļa Pāvila eshatoloģijā. Pēc Hugo domām, cilvēks savas vēstures aizsākumos atrodas grēka stāvoklī, taču neapzinās to. Dievs dod cilvēkam Likumu, lai darītu tam zināmu viņa iedabas grēcīgumu, savukārt pēc tam atklāj tam svētību, lai stiprinātu viņā ticību. Dievs to dara, divējādu nolūku vadīts — iznīcināt neziņu un iedegt sirdis ticību. Svētība iedvesmo visus kristiešus, padarot viņus par vienu veselumu. Pateicoties savai ticībai, visi cilvēki kļūst par šā veseluma locekļiem, bet, pateicoties mīlestībai, viņi piedalās šā veseluma dzīvē. Tas nozīmē, ka ticība Dievam un mīlestība uz viņu nodrošina cilvēku

sabiedrības vienotību. To veic Baznīca, Kristus ķermenis, ko iedzīvina viens gars un apvieno viena ticība. Cilvēka dzīves divas puses, miesiskā un garīgā, ir savstarpēji saistītas, turklāt ķermenis ir pakļauts dvēselei, savukārt dvēsele — Dievam. Lai valdītu pār ķermenisko pasauli un garīgo pasauli, Dievs tika radījis divus varas veidus — laicīgo varu, kas koncentrēta šās zemes valdnieka rokās, un garīgo varu, kas pieder pāvestam. Tomēr garīgā jeb debesu vara ir augstāka par šās zemes varu, tāpēc ka, tikai pateicoties Baznīcas vienotībai, ir iespējama sabiedrības vienotība. Tādējādi Hugo formāli pasludinātais varas duālisms ir vienīgi ārējs, šķietams, jo visa vara un viss spēks izriet no viena vienīga principa un vienotas varas — dievišķās.

Bernāra no Klervo (1091–1153) daiļradē šī ideja rada savu simbolisko izpausmi un pamatojumu. Viņa radītā divu zobenu alegorija viduslaikos tika plaši izmantota garīgās varas pārākuma apliecināšanai.

Evanģēlijā zobena tēls parādās stāstā par Kristus ciešanām. Vēršoties pie apustuļiem, Kristus saka: “Bet tagad, kam naudas maks, lai ņem līdz arī somu, un kam nav, tas lai pārdod svārkus un pērk zobenu!”; uz ko apustuļi atbild: “Kungs, lūk, te ir divi zobeni.” Un Viņš tiem sacīja: “Diezgan!” (Lk, XXII, 36–38) Šī epizode kļuva par pamatu Bernāra alegoriskajai teorijai. Pēc viņa domām, šie divi zobeni simbolizē garīgo un laicīgo varu, tie abi ir apustuļu (konkrēti, apustuļa Pētera) rīcībā, tātad — Baznīcas rīcībā. Tomēr zobenu, kas simbolizē šās zemes varu, atšķirībā no garīgās varas zobena apustuļi (t. i., Baznīca) nevar lietot nepastarpināti, taču tam jātiek lietotam tikai ar Baznīcas svētību un pēc tās

pavēles. Vēstulē pāvestam Eugenijam III Bernārs, skaidrojot šo nostāju, raksta: "Gan garīgais, gan laicīgais zobens abi pieder Baznīcai, taču pirmais zobens ir jāpaceļ Baznīcas labā, bet otrais ir jāceļ pašai Baznīcai; pirmajam ir jāatrodas garīdznieku rokās, bet otrajam — karavīru rokās, taču vienīgi pēc garīdznieka norādes un imperatora pavēles."

Pāvests Gregors VII 1075. gadā garīgās varas pārākuma (*plenitudo potestas*) teorijas galvenos pieņēmumus izklāstīja atgādnē, ko mēdz saukt par *Dictatus Papae*. To veido divdesmit septiņi apgalvojumi, kuri sniedz vispārēju priekšstatu par Romas pontifika varu. Minēsim dažus no šiem apgalvojumiem: "IX pants. Pāvests ir vienīgais cilvēks, kuram valdnieki skūpsta kājas; XII pants. Viņam ir ļauts atcelt valdniekus; XVIII pants. Viņa sacīto nespēj izmainīt neviens, un tikai viņš viens pats spēj izmainīt katra cilvēka sacīto; XIX pants. Pāvests nav pakļauts mirstīgo tiesai."

Tādējādi no 6. līdz 12. gadsimtam viduslaiku filosofijas ietvaros tiek formulēta teorija, kas politisko varu pilnībā pakļauj reliģiskajai varai. Tās būtību var īsi formulēt šādās tēzēs.

1. Pastāv divas, taču savā starpā saistītas varas, kas radītas tamdēļ, lai kopīgi valdītu pār kristīgās pasaules sabiedrību, kura ir augstākais cilvēku sabiedrības tips no visiem, ko vēsture jebkad pazinusi.

2. Garīgā vara ir augstāka par šās zemes valdību. Tā ir primāra iepretim karaļa varai, tomēr nekad pati nedarbojas ar šās zemes, pasaulīgo lietu risināšanu, jo pretējā gadījumā pastāvētu tikai viena, nevis divas varas.

3. Tieši pāvesta varas nopelns ir Rietumu impērijas izveide. Imperators ir kristietis, kuram pāvests devis varu. Imperatoram jāaizstāv kristiešu kopīgās intereses.

3. § Tomisma politiskā dimensija

Akvīnas Toma (1225–1274) filosofijas galvenais patoss ir cilvēka vietas noteikšana Visuma teoloģiskajā perspektīvā uz apvienota antīkās un kristietības kultūras pamata. Viņa uzskatos valsts un tiesības ir cieši saistītas ar morālteoloģiju un ontoloģiju. Sekojot kristīgā pasaules redzējuma kanoniem, Toms sniedz tādu pasaules koncepciju, kurā Dievs tiek izprasts nevis kā organizējošais, bet gan kā radošais princips. Pasauli viņam neveido vis dabiskā likuma attīstība, bet gan dievišķās mīlestības dāvana, un tamdēļ cilvēks nav vis vienkārši veseluma daļa, bet gan savā subjektivitātē un atsevišķumā ir atkarīgs no dievišķā prāta. Tomēr atšķirībā no saviem priekšgājējiem Akvīnas Toms savā doktrīnā pastiprina racionālistiskos elementus.

Sekodams Aristotelim, Akvīnas Toms apgalvo, ka cilvēkam dabiski piemīt nosliece dzīvot sabiedrībā: “Katrs cilvēks kā savam mērķim ir pakļauts sabiedrībai, kuras daļa ir viņš pats.” (“Teoloģijas summa”, II, II, a, e, 94) Socialitāte ir dabiska, un tā ir saistīta ar morāliem pienākumiem. Cilvēka dabas pabeigtība un pilnība ir iemiesota sabiedrībā — šeit parādās saistība ar kristīgo ideju par vienotību kā visu lietu labuma mēru. Pēc šās vienotības iegūšanas cilvēks tiecas, piedaloties visās sociālās dzīves formās — no ģimenes līdz valstij.

No otras puses, cilvēks nav vienīgais, kas dzīvo sabiedrībā — instinktīvu noslieci uz sabiedrisku dzīvi izjūt arī daudzi no dzīvniekiem. Tomēr atšķirībā no tiem cilvēks ir ne tikai sociāls, bet arī politisks “dzīvnieks”. Viņa dzīves attīstība un pilnveidošanās taču prasa drošību no ārējiem un iekšējiem ienaidniekiem, likumisku kārtību, kurai ir jānodrošina katram tas, kas tam pienākas. Akvīnas Toms pārņem no Augustīna darba “Par Dieva pilsētu” aizgūto Cicerona definīciju par sabiedrību kā pilsonisku kopienu, ko vieno taisnīgs likums un vīrza interešu kopība. Akvīnas Tomam valsts ir nepieciešams pārvaldes vienotības princips, in-stance, kuras sūtība ir rūpēties par vispārējo labumu.

Savu valsts izcelsmes teoriju Akvīnas Toms formulējis slavenajā secinājumā, kas sastāv no diviem siloģismiem. Pirmais siloģisms: sabiedrība ir pašsaprotama prasība, kas izriet no cilvēka kā morālas, saprātīgas, sociālas un reliģiozas būtnes dabas. Lai dzīvotu sabiedrībā, nepieciešama augstākā vara, kas vada katru sabiedrības locekli kopīga labuma vārdā. Tātad vara ir dabiska prasība, jo mērķis nevar pastāvēt bez līdzekļa. Otrais siloģisms: visas dabiskās prasības nāk no Dieva, no radītāja. Darbība ir dabiska prasība, tātad darbība nāk no Dieva.

Tomistiskās valsts koncepcijas specifiku veido vairāki momenti.

Pirmkārt, Akvīnas Toms cenšas reducēt valsti līdz tās ontoloģiskajai dimensijai. Toma kosmoģenēzē pirmā valsts ir Visums, pār kuru valda Dievs. Kā jau viss pastāvošais, valsts pārstāv vienotības principu, kuru tā atveido pirmkārt kā formu, kā tiesības, t. i., kā principu,

kas izriet no dievišķā prāta, un vienlaikus kā kārtību, t. i., kā daudzējādību, kas iekļauta noteiktā satvarā, kurš nodrošina tās organizāciju un padara to par saistītu veselumu. (Sk. "Teoloģijas summa", I a, 931 a). Valsts ir derīga cilvēka dabas realizācijai. Valsts mērs ir dievišķais likums. Dievišķā kārtība objektīvi ierobežo jebkuru valsts varenību, turklāt pastāv arī tiesību un morāles noteikti ierobežojumi. Tamdēļ tomistiskā valsts koncepcija nav absolūtiska. Cilvēks kā personība ir atbildīgs Dieva priekšā par savu likteni un ticību, t. i., par sevi pašu, tamdēļ dvēseles dziļumos viņš nav pakļauts valsts iedarbībai. "Visu, kas cilvēks ir," raksta Akvīnas Toms, "visu, ko viņš var, un visu, kas tam pieder, ir noteicis Dievs."

Otrkārt, valsts pastāv objektīvi, tai piemīt pašai sava spēja darboties, un tā liek cilvēkam risināt jautājumu par attiecībām starp būtību un pastāvēšanu politiskajā kopienā. Valsts ir nepieciešama cilvēku sabiedrības un paša cilvēka pabeigtībai, un šajā nozīmē tā ir prāta apaugļota. Valsts institūcijas ir tas dzīvais ierāmējums, kas aizsargā sabiedrības vienotības principu. Akvīnas Toma apgalvojums par šo institūciju dabisko raksturu vēl nenozīmē, ka tie ir doti jau gatavā veidā vai attīstās paši no sevis. Tie visi ir cilvēka prāta un rīcības produkti. Sekojot Aristotelim, Akvīnas Toms apgalvo, ka valsts mērķis ir veicināt to, ko katrs indivīds vienatnē nav spējīgs sasniegt, šādi nodrošinot tam šās zemes laimi un spēju attīstīt savus tikumus.

Traktātā "Par valdnieku valdišanu" Akvīnas Toms raksta par to, ka valdniekam jākoncentrē savi pūliņi trīs galvenajos virzienos:

- lai radītu priekšnoteikumus “dzīves godīgumam” viņam pakļautajā valstī;
- lai saglabātu šo reiz iedibināto kārtību;
- lai neatlaidīgi rūpētos ne tikai par kārtības saglabāšanu, bet arī pilnveidotu to.

Lai cilvēks dzīvotu saskaņā ar “dabisko godīgumu”, jāievēro divi nosacījumi: pirmkārt un galvenokārt, jārikojas saskaņā ar tikumu, un, otrkārt, jānodrošina tik daudz materiālo un garīgo labumu pieejamība, lai to apjoms būtu pietiekams tikuma īstenošanai.

Treškārt, Akvīnas Toms aizstāv politiskās piesardzības principu valsts un tiesību jautājumos. Tieši šis princips ir pamatos likumiskam taisnīgumam, kas ļauj regulēt cilvēka attiecības ar sev līdzīgiem. Piesardzīgums ir augstākā politiskā gudrība.

Politiskā vara, kas, saskaņā ar Akvīnas Tomu, ir nepieciešama un dievišķa, pastāv nejausās, laicīgās un šai zemei raksturīgās formās. Toms atkārtoti Aristoteļa klasisko pārvaldes formu klasifikāciju, nošķirdams trīs tīrās jeb pareizās pārvaldes formas (monarhija, aristokrātija un demokrātija) un trīs nepareizās formas (tirānija, oligarhija un demagoģija). Toms uzsver šā nošķiruma morālo raksturu, nodalot taisnīgās un netaisnīgās formas atkarībā no tā, cik lielā mērā tās veicina kopīgā labuma kā sabiedrības mērķa realizāciju.

Akvīnas Toma simpātijas pieder monarhijai. Viņa minētie iemesli ir teoloģiski, filosofiski un vēsturiski. Raugoties no teoloģiskās perspektīvas, karaļa varas īstenošana ir salīdzināma ar Dieva aktivitāti, un monarhiskā pārvalde ir tā, pēc kuras līdzības Jēzus aicināja celt savu baznīcu. No filosofiskās perspektīvas, politikas

māksla ir dabas atdarināšana, bet daba tiecas uz vienotību. Politiskajai kopienai jācenšas līdzināties dabai. Vienvaldības pārākumu, tieši tāpat kā šādas varas organizāciju, nodrošina apstākļi, ka vienotais jau pats par sevi ir pārāks par to, kas sastāv no dažādiem elementiem. Visbeidzot, vēsturiskajā aspektā pagātne sniedz veselu virkni piemēru tam, ka pilsētas un provinces, kas nav viena valdnieka pārvaldītas, ātri kļūst par nesaķaņu upuriem un piedzīvo pagrimumu. Tomēr vienpersoniska pārvalde ir pakļauta briesmām novirzīties no sava mērķa un pārvērsties par despotisku pārvaldi. Tamdēļ, kaut arī teorētiskā skatījumā labākā pārvaldes forma ir monarhija, praksē priekšroka dodama jauktām pārvaldes formām.

Jauktās pārvaldes ideja atrodama jau pie Aristoteļa, un tās vispazīstamākie aizstāvji bija antīkie autori Polibijs un Cicerons. Savukārt Toms to saprot kā monarhijas, aristokrātijas un tautvaldības labāko īpašību apvienojumu, kas veicina šo vienkāršo pārvaldes formu savstarpēju ierobežošanu. Par labu jauktajai pārvaldei runā divi apstākļi: pirmkārt, pilsoņu līdzdalība pārvaldē veicina sociālo mieru, un, otrkārt, vislabākā sabiedrības organizācija ir tā, kas apvieno monarhijai raksturīgo ietekmes vienotību un aristokrātijai piemītošo goda prioritāti ar tādām tautvaldības iezīmēm kā pilsoniska brīvība un vienlīdzība. Vislabākā pārvalde ir tā, kuras galvgalī atrodas viens valdnieks, kas valda saskaņā ar likumiem un tikumu, līdzdarbojoties aristokrātiem maģistrātiem un baudot tautas uzticību un atbalstu.

Savas koncepcijas ietvaros Akvīnas Toms izstrādā arī tiesību teoriju, kurā skaidri redzama saikne starp

divām kategorijām — prātu un likumu. Likums ir samērs un noteikums rīcībai. Taču noteikumi un samērīgums pieder prāta jomai. Jau Aristotelis tika teicis, ka likumu nosaka prāts, kas virza rīcību uz mērķi. Šajā aspektā Akvīnas Toms seko Aristotelim, izstrādādams veselu likumu hierarhiju.

Pirmkārt, tas ir dievišķais likums, *lex aeterna*, kas īstenojas kā “Dieva prāta valdīšana pār pasauli” (“Teoloģijas summa”, II, II, 58, a 4). Mūžīgais likums iminenti piemīt dievišķajam prātam un vispilnīgākajā veidā pauž Dieva gribu.

Šim likumam seko *lex naturalis*, dabiskais likums, kas atbilst spekulatīvajam prātam un nosaka ar prātu apveltītu būtņu līdzdalību mūžīgajā likumā. Tas ir nepilnīgs mūžīgā likuma atveids jeb saskarsmes punkts starp dievišķo prātu un racionālu brīvību. Dabiskā likuma ietvaros Toms izdala sākotnējo dabisko likumu, kas cilvēku aicina darīt labo un izvairīties no ļaunā, un sekundāro dabisko likumu, kuru veido dažādām valstīm atšķirīgi noteikumi. “Dabiskā likuma vispārīgie principi nav piemērojami vienādi pret visiem cilvēcisko lietu daudzveidības dēļ. No šejienes rodas likumu daudzveidība pie dažādām tautām.” (“Teoloģijas summa”, I, II, 995, a 2, a d 3)

Visbeidzot jāmin cilvēciskais likums, *lex humana*, kas ir cilvēka prāta produkts. Tas sniedz praktiskus noteikumus sociālajai un individuālajai dzīvei, citiem vārdiem sakot — tas ir pozitīvais likums.

4. § “Impērijas vara nav atkarīga no Baznīcas”

(Baznīcas politiskās kundzības idejas krīze)

Aristotelisma iekļaušanās viduslaiku politiskajā filosofijā noveda pie pakāpeniski pieaugošām izmaiņām viduslaikiem raksturīgajos priekšstatos par valstiskumu. Jau Akvīnas Toms valsti uzskatīja ne vairs par tīri konvencionālu institūciju, kas nepieciešama tikai un vienīgi iedzimtā grēka dēļ, bet gan dabisku veidojumu, kas atbilst cilvēka morālajai iedabai un tādēļ ir ētiski leģitīms. Pat tas, ka valsts autonomija no Baznīcas tika atzīta par relatīvu, nespēja glābt tomismu no aizvien jauniem jautājumiem. Piemēram, ja reiz valsts pēc savas iedabas ir dabiska, ja reiz tās pastāvēšanu var racionāli izskaidrot, ja tās uzdevumi visu kopienas locekļu tikumiskas un laimīgas dzīves sasniegšanā ir ne tikai materiāli, bet arī garīgi, tad kāpēc tai jābūt atkarīgai no kādas valstij pašai ārējas instances?

Šās viduslaiku valstiskuma idejas krīzes risināšanā ievērojama loma ir bijusi trijiem domātājiem: Dantem Aligiēri (1265–1321), Padujas Marsīlijam (1280–1342 vai 1343) un Viljamam Okamam (ap 1280–1343).

Galvenais jautājums, kas nodarbina Danti viņa slavenajā traktātā “Monarhija” (1311), ir jautājums par attiecībām starp laicīgo un garīgo varu, “starp diviem diežiem spīdekļiem, proti, starp Romas pontifiku un Romas valdnieku” (“Monarhija”, III grām., I). Dantes pozīcija šeit ir gana izsvērta un mērena. No vienas puses, viņu neapmierina teokrātiskā tendence pakļaut

politisko varu garīgai autoritātei: "Laicīgā valstība neiegūst no garīgās valstības nedz savu pastāvēšanu, nedz to spēku, kurš veido tās autoritāti, nedz savu īstenību šā vārda absolūtajā nozīmē, kaut gan tieši no garīgās valstības tā iegūst spēju darboties labāk, pateicoties žēlastības gaismai, kas debesīs un virs zemes tiek pār to izlieta līdz ar pāvesta svētību." ("Monarhija", III grām., IV) Tomēr, no otras puses, viņš iestājas arī pret pāvesta atkarību no imperatora varas. Viņa piedāvātais problēmas risinājums ietver skaidru abu veidu varas nodalījumu, saglabājot katram no tiem savas kompetences jomas. Garīgā vara paver cilvēkam patiesības valstību un ceļu uz pestīšanu, tomēr šie ideāli nedrīkst tikt realizēti ar spēku. Savukārt politiskā vara piešķir rīcībai juridisku formu un aizsardzības spēku, taču tai nav jājaucas cilvēka morālās izvēles jautājumos. Tādēļ, secina Dante, "lai ķeizars izrāda Pēterim tādu pašu cieņu, kādu pirmdzimtais dēls izrāda tēvam, lai, tēva slavas apspīdēts, vēl jo spožāk liktu izplūst stariem pāri visam zemes lokam, pār kuru viņš ir saņēmis varu vienīgi no tā, kas savās rokās tur visu garīgo un laicīgo ("Monarhija", III grām., XVI). Tādējādi, saskaņā ar Danti, imperators stāv Dieva priekšā, saņem no tā visu varu un ir par to visu atbildīgs. Gan pāvests kā Pētera vietvaldis, gan monarhs imperators — abi vienādā mērā pauž dievišķo gribu.

Otrs svarīgs moments Dantes politikas teorijā ir mācība par valsti un pasauli, ko viņš pamatojis ar filozofiskiem līdzekļiem. Saskaņā ar Dantes viedokli, cilvēcei kā tādai piemīt īpašs "iespējamais intelekts", kas atšķir cilvēku no dzīvnieka. Cilvēcei atbilstoši savai

iedabai nepārtraukti nākas pārveidot iespējamo jeb potenciālo intelektu aktuālajā, un vislabākais līdzeklis tā veikšanai ir vispārējs miers. Tādējādi atšķirībā no antīkās tradīcijas nevis kopīgais labums, bet tieši vispārējs miers kā "vislabākais no visa, kas radīts mūsu svētlaipei", ir Dantes sabiedrības "pamatprincips" un "galējais mērķis" ("Monarhija", I grām., IV). Taču miers ir iespējams tikai tad, kad cilvēks visaugstākajā mērā pielīdzinās Dievam, atrodoties "pilnīgā atbilstībā ar pašu Visumu vai ar tā Valdītāju" (Monarhija, I grām., VII). Un kaut kas tāds var notikt tikai monarhijas apstākļos. Monarhija, kā uzskata Dante, ir pavisam īpaša, ne ar ko nesalīdzināma politiskā kategorija. Tā ir "vienīgā vara, kas laiciski atrodas pāri visām citām varām un augstāk par to, kas ar laiku tiek mērīts" ("Monarhija", I grām., II). Citiem vārdiem, tā ir vara, kuras pamatos vienlaikus ir gan morāli tiesiski momenti, gan pasaules iekārtojuma daba, gan dievišķa sankcija.

Monarha galvenais uzdevums ir gādāt par taisnīgumu, kas pats pēc savas dabas ir "taisna līnija, kas necieš nekādus ielokus nedz šeit, nedz tur", un brīvību, "šo visdižāko velti, ko Dievs ielicis cilvēka dabā, jo ar tās starpniecību mēs šeit iegūstam svētlaimi kā cilvēki un ar tās starpniecību mēs tur iegūstam arī svētlaimi kā dievi" ("Monarhija", I grām., XII). Vispasaules valsts monarham, pēc Dantes domām, jānovērš tirānu mēģinājumi laupīt pilsētu un provinču brīvību, jāaizsargā likumība un taisnīgums, jānodrošina mūžīgs miers šās zemes virsū. Šajā nozīmē monarhs atšķirībā no tirāna nav visvarens kungs, bet gan, gluži otrādi, "visu kalps".

Nākamais solis "divu zobenu" teorijas un teokrātiskās

valsts koncepcijas kritiskā pārvērtējumā ir Padujas Marsīlija sociāli politiskie uzskati. Ja Dante iestājas par laicīgās un garīgās varas kompetenču jomu stingru nodalīšanu un to abu pilnīgu autonomiju, tad Padujas Marsīlijs atklāti runā par garīgās varas pakļaušanu laicīgajam valdniekam. Šā domātāja uzmanības centrā ir divas problēmas, kas guvušas izvērsumu darbā "Miera aizstāvis" (1324). Pirmkārt, tā ir valstiskā monisma problēma un, otrkārt, pilsoniskās un politiskās sabiedrības autonomijas problēma. Abu šo jautājumu aplūkojumā kā sasaiste kalpo veseluma jēdziens, ko Marsīlijs attiecina uz sabiedrību. Saskaņā ar viņa redzes viedokli, sabiedrība ir šāds veselums: "Es postulēju šo vispārējo jēdzienu; veselums ir lielāks par daļu, un tā ir patiesība gan attiecībā uz daudzumu un masu, gan attiecībā uz darbīgu tikumību un rīcību. No tā jāsecina, ka pilsoņu kopums vai to lielais vairums — kas būtībā ir viens un tas pats — ir spējīgs labāk spriest par to, kas vēlams un kas — atmetams, nekā katra atsevišķi ņemta daļa." Pēc Padujas Marsīlija domām, sociālo veselumu raksturo trīs noteicošas īpatnības:

- pilsoniskā sabiedrība ir veselums, kas sastāv no daļām, viena no kurām ieņem dominējošu pozīciju;
- šādi radusies sabiedrība ir pakārtota noteiktam mērķim ("visu sabiedrības locekļu labklājība") un izriet no tīri cilvēciskām attiecībām ("labprātīga pakļaušanās");
- sabiedrība ir vadāms veselums, kurā daļu savstarpējo attiecību forma ir pakļauta kādam noteiktam principam.

Šādi izveidots veselums sastāv no trim daļām jeb

līmeņiem: garīgās varas līmeņa, kura uzdevums ir piekopt kultu (garīdzniecība); ražošanas un apmaiņas līmeņa (amatnieki); izpildvaras un piespiešanas līmeņa (valdnieks un "pārvaldošā" daļa). Jāpiezīmē, ka tieši Padujas Marsīlijs, visticamāk, ir bijis tas, kurš pirmoreiz politiskās domas vēsturē lietojis terminu "izpildvara".

Pilsoniskās sabiedrības kā veseluma ideja ir cieši saistīta ar likuma ideju. Sabiedrības institucionalizācijas prerogatīva taču pieder nevis kādai no pieminētajām jomām, bet gan visai sabiedrībai kopumā, kas ar likuma palīdzību iedibina pati sevi. "Tātad pirmā nepieciešamība ir šāda: politiskajā kopienā jāiedibina tas, bez kā nav iespējams nepastarpināti īstenot pilsonisko tiesvedību. [...] Tas ir likums: patiesi, valdnieks ir aicināts spriest pilsonisko tiesu saskaņā ar likumu. Šā iemesla dēļ politiskajā sabiedrībā nepieciešams iedibināt likumu." Likums tādējādi ir pilsoniskās sabiedrības dvēsele un politiskās sabiedrības prāts. Likums ir visas politiskās dzīves pamatprincips, tas ir galvenais elements visa sociālā veseluma institucionalizācijā, un par šā veseluma cēloni ir jābūt likumdevējam.

Kas tad ir šis likumdevējs pēc Padujas Marsīlija domām? Tas nav garīgās varas pārstāvis un pat ne laicīgais valdnieks, bet gan "tauta jeb visu pilsoņu kopums vai arī tā visnozīmīgākā daļa, ko nosaka ar vēlēšanām vai mutiski izpaužot gribu visu pilsoņu kopīgā sapulcē". Bet kāda šādā gadījumā ir valdnieka funkcija? Marsīlijs uzskata, ka valdniekam, izmantojot visus viņa rīcībā esošos līdzekļus, ieskaitot piespiešanu, jāliek pilsoņiem cienīt un ievērot likumu, ko iedibinājusi tauta kā likumdevējs. Šādi izprastam likumam piemīt tikai un

vienīgi piespiedu raksturs. Attiecības starp likumu un taisnīgumu tiek apvērstas: nevis likums izriet no taisnīguma idejas, bet gan pašu taisnīguma ideju nosaka likuma piemērošana. Pārticīga dzīve, kurā nav jācieš no trūkuma, tad arī ir taisnīga. Tā kā likums ir "apmaiņas" garantija un vispārīgākā formā — sabiedriskās sasaistes pastāvēšanas garants, tad taisnīgums sabiedrībā ir atkarīgs no pilsoniskajiem likumiem. Valdnieks savukārt līdzinās ierocim, tautas un tātad arī likuma "apbruņotajai rokai". Loģisks secinājums no šās koncepcijas ir pilnīga garīgās varas izslēgšana no lemšanas par politiskiem jautājumiem. Tādējādi garīgās varas sabiedriskais pārkums, kas savu vispilnīgāko izpausmi bija guvis gregoriāniskajā mācībā par pāvesta varas pilnīgumu, Padujas Marsīlija darbos gluži vienkārši paliek ārpus likuma.

Kādi tad ir šās politikas koncepcijas rezultāti? Marsīlijs atsakās no ķeizara un Dieva kompetences jomu nošķiršanas, ejot daudz tālāk par Dantes liberālo antiklerikalismu. Viņš faktiski iznīcina atšķirību šo abu jomu starpā, kas politiskajā aspektā bija viens no kristīgā pasaules uzskata pamatelementiem. Viņš pat nevis vienkārši pasludina šās zemes varas pārkumu pār garīgo varu — viņš attiecina pilnīgi visu uz šās zemes varu. Tautas idejai viņa teorijā ir divējāda nozīme. No vienas puses, tā kalpo, lai atņemtu garīgajai jomai tiesības uz likumdošanas iniciatīvu, bet, no otras, — tā attaisno valdnieka (t. i., valsts) varu, jo valdnieks šeit parādās kā vienīgais tautas deleģētās likumīgās varas nesējs. Citiem vārdiem, tautas politiskā vara Marsīlija darbos ir tīri nomināla, jo tautai, kas pēc formālās definīcijas ir likumu radītāja, reāla vara netiek atvēlēta.

Marsīlija secinājumiem daudzos momentos tuva ir Okama pozīcija, ko viņš pauž savos politiskajos sacērumos "Dialogs starp skolotāju un viņa skolnieku" (1338–1343) un *Breviloquium de potestate pape*. Tomēr salīdzinājumā ar Marsīlija radikālismu franciskāņa Okama apgalvojumi šķiet krietni mērenāki. Būdam garīgās varas pārākuma pretinieks, Okams nebūt nevērsās pret pāvesta varu. Viņš atzīst pāvesta varas pārākumu, taču vēlas to ierobežot ar tām tiesībām un brīvībām, kuras "Dievs un daba tika dāvājuši citiem". Okams uzskata, ka imperatora diženums nepastarpināti izriet no Dieva (*immediate a solo Dei*), kurš ar imperatoru starpniecību valda pār cilvēku dzimumu. Pāvests drīkst iejaukties pasaulīgajās lietās vienīgi "īpašos gadījumos" (*casualiter*), t. i., vienīgi galējas un visiem acīm redzamas nepieciešamības gadījumā. Attiecībās starp garīgajiem vadoņiem un laicīgajiem valdniekiem nav jābūt nekādām pretrunām. Katrs no viņiem attiecībā pret otru ir vienlaikus augstākais un zemākais — zemākais pastāvīgi (*regulariter*) un augstākais īpašos gadījumos (*casualiter*).

Nākamais posms viduslaiku politiskās domas paradigmas sagrāvē ir saistīts to, ka savu nozīmi zaudē kristīgā ideja par visa cilvēku dzimuma garīgo un tātad arī politisko vienotību. Parīzes Joans bija viens no pirmajiem, kas pauda nacionālās valsts ideju. Saskaņā ar viņa teoriju, pār pasauli valda divas varas: garīgā vara, kas pieder Baznīcai un kuras organizējošais spēks darbojas visas cilvēces mērogā, un laicīgā politiskā vara, kas īsteno pārvaldi atsevišķu nacionālo valstu ietvaros. Nacionālās baznīcas un nacionālās valsts teoriju tika

formulējis Oksfordas teologs Džons Viklifs. Pēc viņa domām, līdzās Baznīcai, kura ir “nacionāla, reformēta un iekārtota saskaņā ar Bībeles tiesībām”, jāpastāv arī nacionālai laicīgajai varai, kas iemiesotu Anglijas neatkarību iepretim “Pseidoromas” impērijai un pāvesta varai. Klods de Seisels sacerējumā “Diženā monarhija Francijā” uzskata nacionālo monarhisko valsti par labāko pārvaldes formu tādā gadījumā, ja to mīkstinātu “trīs savaldošī momenti — reliģija, tiesas un policija”. Turklāt šai valstij noteikti jāreķinās ar to, ka pastāv trīs kārtas — muižniecība, vidējā kārta un “sīkie ļautiņi” (garīdzniecībā viņš saskatīja nevis atsevišķu kārtu, bet gan līdzekli tam, lai visas kārtas vienlaikus sasniegtu tikumību). Nedaudz vēlāk Džons Forteskjū pretstata angļu režīmu franču režīmam — pēdējais, pēc viņa domām, ir karaļa patvaldība, turpretī angļu pārvaldes forma veiksmīgi apvienojot mantojamu monarhiju ar labāko, kas pieredzēts brīvajā Romas republikā, kurā valdījis pilsoņu kopienas iedibināts likums.

Tādējādi politikas teorijas attīstībai 14. gadsimtā un 15. gadsimta sākumā bija raksturīga tā dēvētā viduslaiku konstitucionālisma veidošanās. Tā galvenās nostādnes bija šādas:

- ideja par karaļa varas sākotni vēlēšanās, tai tikai vēlāk iegūstot mantojamu raksturu;
- ideja par līgumu, *pactum subjectionis*, kas regulē attiecības starp valdnieku un viņa pavalstniekiem;
- kopienas prioritātes ideja;
- ideja par karaļa varas ierobežošanu ar likuma palīdzību — ne tikai ar pozitīvajiem likumiem, bet arī ar dabisko likumu;

- ideja par pretošanās likumīgo raksturu.

Līdz ar šo ideju attīstību šā perioda sociāli politiskās teorijas pakāpeniski sagrāva koncepciju par *Res publica christiana* — gan garīgā, gan laicīgā ziņā vienotu kopienu, kas apvienotu visus kristiešus. Pārvarot visas grūtības, ar kurām saskārās attiecībās starp krīzes skarto Baznīcu un aizvien spēcīgākajām nacionālajām valstīm (monarhiskām, absolūtiskām un centralizētām), pamazām veidojas un nobriest suverenitātes ideja.

Trešā eseja

“Valdnieks valstī ir kā sirds dzīvas būtnes ķermenī”

(15.–16. gadsimta politiskā filosofija)

Kultūrvēsturiskā aspektā šā perioda specifiku veido trīs galvenie fenomeni.

- Renesanse — gan šā vārda šaurā nozīmē, proti, kā intelektuāls strāvojums, kas vērsts pret viduslaiku kultūras galvenajām tendencēm, kā savu uzdevumu saprotot atgriešanos pie antīkā laikmeta klasiskā mantojuma, gan arī plašākā nozīmē — kā laicīgo un garīgo varu duālismā balstīto teorētisko konstrukciju nomaiņa ar citām konceptuālām saiknēm, kurās kā galvenā kultūras un dzīves vērtība tiek postulēts personības princips.

- Reformācija — šī pāvesta varas pēdējā cīņa, kuras iznākums bija katolicisma šķelšanās.

- Reliģiski politiskie kari un ar tiem saistītā politisko krīžu un citu ievēribas cienīgu notikumu virkne, kas atstāja paliekošu iespaidu uz sociāli politiskās domas veidošanos.

Ideju attīstības aspektā visu šā perioda norišu rezultāts bija divi svarīgi un savā starpā saistīti momenti — teocentrisma nomaiņa ar antropocentrismu un izmaiņas pašā cilvēka izpratnē un priekšstatos par viņa attie-

cibām ar pasauli. Galvenais jēgveidojošais visa pasaules uzskata komponents šeit vairs nav Dievs, kurš radījis pasauli un cilvēku, bet gan cilvēks kā pašpietiekama būtne un pasaule kā cilvēka prāta un gribas lietojuma joma. Pretstats starp cilvēku kā patieso radītāju un veidotāju un Dievu, kura ziņā tiek atstāta vienīgi morālo jautājumu risināšana, alkas pēc visa jaunā un nezināmā, dedzīgi meklējumi un atklājumi, prasība pēc brīvas pētniecības un kritikas, visu sholastisko dogmu gāšana — šie elementi veido minētā perioda galveno saturu. Smiņņādams par debesu valstību, cilvēks dodas iekarot šās zemes valstību ar visām tās baudām — intelektuālām, estētiskām un miesiskām. Šī “personība, kas sajūt savu izolētību” (A. Losevs), šis “brīvais un visu pamestais indivīds” (Š. Benuā), šis “lapsa un lauva, kas vienmēr dzenas pēc medījuma” (N. Makjavelli), ir izlēmis vienatnē stāvēt pretī likteņa triecieniem. Cilvēces garīgā pieredze 15.–16. gadsimtā ir šā pasākuma atspulgs. Daudzējādā ziņā šī pieredze ir pretrunīga, daudzdimensionāla, neviennozīmīga. Tā ir sava veida “mācītā neziņa” (Kūzas Nikolajs), kuras dziļums un asums reizēm ir bijis vienkārši brīnumains.

Politiskajā aspektā šo laikmetu raksturo ne tik daudz lielu konceptuālu shēmu veidošana, cik mēģinājumi noformulēt tās patiesības, kas ir kļuvušas acīm redzamas pilnīgi visiem. Kā piemērs šeit varētu tikt minēts fakts, ka politiskā dzīve ir izgājusi ārpus tiem ietvariem, kurus agrāk tai sniedza *Res publica romana* un *Res publica christiana*. Tomēr nacionālās valsts institūcija vēl tikai sāka veidoties, tamdēļ to pilnībā apzināt un izprast vēl bija grūti. Līdz ar to, veidojot vēsturisku

problēmu aprakstus, kuri skar tās vai citas zemes konkrētu politiskās dzīves periodu, 15.–16. gadsimta domātāji radīja ne tik daudz precīzus teorētiskus jēdzienus, cik priekšnojausmas vai zināmus konceptuālus ietvarus vēlākajām stingrajām teorētiskajām koncepcijām. Tādējādi Franciska I kari kļuva par iemeslu valsts teritoriālo robežu pārdomāšanai, Henrija III valdīšana deva iemeslu pārspriedumiem par varas dinastisko raksturu, savukārt zemnieku karš Vācijā 1525. gadā vedināja Luteru domāt par tiesībām uz dumpi un sacelšanos un tā tālāk. Jauni fakti aicināja uz refleksiju un stimulēja jaunu jēdzienu formulēšanu politiskajā domā, savukārt daudzo vēsturisko norišu fonā jau arvien skaidrāk kļuva saskatāmas konceptuālas sasaistes un sakritības.

1. § Nikolo Makjavelli politikas fenomenoloģija

Šā perioda visnozīmīgākā figūra neapšaubāmi ir Nikolo Makjavelli (1469–1527), domātājs, ar kuru, pēc daudzu pētnieku domām, aizsākas modernā politikas un valsts izpratne. Kas tad bija tās principiāli jaunās idejas, kuras šis cilvēks, bijušais Florences republikas kancelejas sekretārs, pauda savā nelielajā grāmatā? Šo grāmatu Makjavelli sarakstīja 1513. gadā, dzīvodams piespiedu bezdarbībā un cerēdams ar grāmatas palīdzību pievērst savai personai Lorencu Mediči uzmanību un izpelnīties kāda amata piešķiršanu. Runa, protams, ir par “Valdnieku”, grāmatu, kas autora dzīves laikā bija praktiski nepazīstama. To iespieda tikai 1532. gadā,

savukārt īstus panākumus tā piedzīvoja tikai absolūtisma laikmetā. Lai kā tas arī būtu, šī grāmata ir piesaistījusi sev daudzu varenu politiķu uzmanību. Tā nebūt nebija nejaušība, ka to mēdza pārlasīt kardināls Rišeljē, kurš pat uzrakstīja "Makjavelli apoloģiju". Nebūt ne nejauši slavenais franču rakstnieks romantiķis Šatobriāns nodēvēja Napoleonu par "makjavellisma iemiesojumu". Un nebūt ne nejauši 1924. gadā Musolīni saraksta eseju ar nosaukumu "Prelūdija Makjavelli", kurā viņš ļoti precīzi formulē tos iemeslus, kuru dēļ Makjavelli politiskā filosofija ir aktuāla jebkuram politiķim. "Es apgalvoju," Musolīni raksta, "ka Makjavelli mācība šodien ir vēl daudz dzīvāka nekā pirms četriem gadsimtiem, jo, ja pašreizējās mūsu eksistences formas ir piedzīvojušas būtiskas izmaiņas, tad indivīdu un tautu prātos nekādas būtiskas pārbīdes nav notikušas. [...] Galvenais politikas mākslas elements ir cilvēks. Ar to tad arī mums ir jāsāk."

Tādējādi līdz ar Makjavelli "Valdnieku" mēs nokļūstam pavisam jaunā pasaulē. Tā nav viduslaiku politiskā telpa, kurā valsts tika aplūkota kā ierocis cilvēka laicīgajai eksistencei, tomēr tā nav arī antīkā laikmeta politiskā telpa ar tās tikumiski ētisko orientāciju uz vispārējo labumu. Atšķirībā pat no tādiem saviem itin drosmīgiem un radikāliem priekštečiem kā Padujas Marsilijs un Okams, Makjavelli domā un raksta tā, it kā nemaz nebūtu pastāvējusi viduslaiku filosofija ar tai raksturīgo jēdzienisko aparātu — ar pestīšanas, dievišķās providences idejām, ar Dieva pilsētas un cilvēka laicīgās dzīves pretnostatījumu, ar varas un kundzības dievišķo pamatojumu. Makjavelli eksistē tikai viena

realitāte, kuru viņš rūpīgi izdala un izolē no visa tā, kam ar to nav nekādas ārējas sasaistes un kas nav tās priekšmets vai pamatojums. Tā ir valsts, varas un politikas realitāte. Makjavelli sev neuzdod jautājumu: kas ir valsts? Valsts viņam vienkārši pastāv, un tā ir jāsaglabā un jānostiprina. Valsts vienīgais mērķis ir pašas labklājība un pašas diženums. Makjavelli neaplūko jautājumus par tiesībām un varas leģitimitāti. No viņa izvēlētā redzes viedokļa morāle un reliģija nav nekas vairāk kā sociāli fakti, kurus politikim ir jāprot izmantot un ar kuriem tam tādā vai citādā veidā jārēķinās. Turpretī politiskajā aprēķinā jāņem vērā tikai politiski fakti.

Makjavelli koncepcijas pirmā iezīme ir tā, ka viņš būvē savus spriedumus, balstoties vienīgi faktos, nepārprotamās parādībās, fenomenos. Tamdēļ viņa teoriju varētu saukt par politikas fenomenoloģiju, kas atzīst politiskās jomas neapšaubāmo autonomiju un tās neatkarību no visām citām sociālās dzīves jomām.

Nākamais posms šajā nevainojami izstrādātajā loģisko spriedumu virknē uzdod jautājumu: kam tad piemīt izšķirīga nozīme tiro politisko faktu līmenī? Un Makjavelli atbild nešauboties: *spēkam*, jo spēcīgākā uzvara ir cilvēces vēstures pamatfakts. "Kaislīga tiekšanās pēc iekarojumiem," viņš secina, "ir *dabiska un parasta lieta* (kursīvs mans — M. F.), un tos, kuri šajā sakarā rēķinās ar savām iespējām, visi ciena un neviens nenosoda. Nosodījuma vērtu kļūdu pieļauj tas, kurš neņem vērā savas iespējas un dzenas pēc iekarojumiem, lai ko tie arī maksātu." ("Valdnieks", III nod.) Tamdēļ Florences domātāja aplūkotā valsts pirmkārt ir "spēka radījums", spēka lietojums ir valdnieka politikas pirmais

un pēdējais pamatojums, savukārt karš, tā institūcijas un noteikumi ir "īstenā profesija tam, kurš valda".

Makjavelli filosofiju raksturo vēl kāda īpaša iezīme — tā orientējas uz cilvēka dabas darbīgo aspektu. Faktiski šī filosofija balstās uz apgalvojumu, ka politika, kā arī, vispārīgākā skatījumā, visa cilvēces vēsture ir samērā plastiska un pakļāvīga lieta un cilvēku rīcība — lai tā būtu kolektīva, kā republikāniskajā Romā, vai individuāla, kā Makjavelli laika realitātē — spēj ietekmēt cilvēces vēsturi. Tamdēļ nav nejaušība, ka Makjavelli "Valdnieka" priekšpēdējā, 25. nodaļā paplašina sava tīri praktiskā pētījuma robežas un uzdod vispārīgākas dabas jautājumu: ko cilvēks spēj likteņa priekšā? Vai vispār ir kāda jēga izšķiest drosmi, dvēseles degsmi un izmanību, ja reiz pasaules ritējums ir noteikts jau iepriekš? Viņš salīdzina likteni ar krāčainu upi, kas savā trakuļībā noslauka visu savā priekšā, izgāzdama kokus, sa-graudama mājokļus. Tās priekšā viss atkāpjas un bēg. Un tomēr, vaicā Makjavelli, vai tad tas traucē cilvēkiem spert piesardzības soļus un celt aizsprostus, lai apturētu upes mežonīgo straumi? Tāds ir arī liktenis — tas valda tikai pār pusi no visām cilvēciskajām lietām, otru pusi atstādams pašu ļaužu pārziņā. Tas rāda savu visvarenību vienīgi tur, kur nesastopas ar pretestību. Līdzīgi sievietei, tas pakļaujas tam, kurš ir visdrosmīgākais un visnekaunīgāk cenšas panākt labvēlību.

Tieši šādam, nekaunīgam un drosmīgam, ir jābūt īstam valdniekam, kurš spētu radīt spēcīgu un plaukstošu valsti. Īpašību uzskaitījums, kurām jāraksturo paties valdnieks, tad arī veido būtību tam, ko parasti dēvē par politisko makjavellismu, kam raksturīga saišu

saraušana starp politiku un ētiku. Tomēr, runājot par valdnieka personību, nedrīkst aizmirst, ka pat pārspriedumos par īstenā valdnieka ideālu Makjavelli sāk savu aplūkojumu ar to, kas ir, proti, ar realitātē pastāvošo. Savukārt realitāti katram valdniekam veido viņam uz katra soļa uzglūnošās briesmas. Un no tā, kā viņš pārvarēs šos šķēršļus un briesmas, galu galā būs atkarīgs valsts liktenis. Visbeidzot, kā Makjavelli gudri norāda, realitāti veido arī tas, ka katrs no mums ir bezgalīgi tāls no ideāli taisnas dzīves. Realitāte ir tas, ka šajā pasaulē nav iespējams dzīvot tā, kā vajadzētu. Mūsu priekšā ir tāda cilvēka pārdomas, kurš pats ilgu laiku bijis tuvs varai un kuram nav nekādu ilūziju par to. Tas ir cilvēks, kurš spēj atšķirt ļauno no labā, taču dod priekšroku labajam; cilvēks, kurš neaizver acis nedz iepretim realitātei, nedz tam, ko viņš uzskata par cilvēka likteni.

Arī valdnieks nespēj sevī apvienot vienus vienīgus tikumus un labas īpašības, jo nevienam cilvēkam saskaņā ar viņa dabu nevar piemist vieni vienīgi tikumi un spēja tiem konsekventi sekot. Valdniekam pats galvenais ir mācēt izvairīties no tādiem netikumiem, kuri varētu atņemt tam varu. Daži no netikumiem valstij ir noderīgi, turpretī daži no tikumiem spēj to sagraut. Lūk, īpašības, kuras, pēc Makjavelli domām, veicina valdnieka varas nostiprināšanos un valsts labklājību.

Reālisms: cilvēki valdniekam ir jāpieņem tādi, kādi tie ir. Cilvēki pēc dabas ir nepateicīgi, tie baidās no grūtībām un alkst pēc iedzīvošanās. Kamēr tiem dara labu, viņi ir padevēīgi, bet, līdzko tikai rodas kādas briesmas to labklājībai, viņi novēršas.

Aprēķins: gudrs valdnieks rēķinās tikai ar to, kas ir

atkarīgs no viņa, nevis no kāda cita. Tamdēļ labāk savos padotajos ir iedvest bailes, nevis tikt to mīlētām. Ļaudis taču mīl valdniekus paši pēc saviem ieskatiem, bet baidās no tiem pēc valdnieku ieskata.

Vienaldzība pret morālām kategorijām (gods, labais un ļaunais utt.): valdnieks dod priekšroku labajam, tomēr tam bieži nākas darīt ļauno. Valdnieka godīgums, vaļsirdība, prasme turēt doto vārdu ir uzslavas cienīgi, tomēr dižus darbus spējis veikt tikai tas, kurš nav centies turēt vārdu un rikojies ar viltu.

Izmanība, drosme: enerģiskums, izlēmība, talants un reizēm arī nežēlība pret valsts ienaidniekiem. Nežēlība ir lietderīga, ja tā nonāvē haosu pašā tā aizmetnī, jo nekārtības sagrauj un demoralizē visu sabiedrību kopumā.

Diženums: valdniekam vienmēr ir jābūt pāri ikdienišķajam. Viņam var nepiemist visi tikumi, taču viņam jāizskatās tā, it kā tie viņam piemistu. Ir jāizskatās lab-sirdīgam, patiesam, uzticīgam dotajam vārdam, diev-bijīgam un jācenšas būt tādām arī īstenībā. Tomēr vien-laikus ir jābūt gatavam nepieciešamības gadījumā izrādīt arī pilnīgi pretējas rakstura iezīmes. Tieši tādēļ, kā norāda Makjavelli, valdniekam ir "jāiepazīst tas, kas mājō cilvēka un zvēra dabā; viņam ir jāsavieno abas šīs dabas" ("Valdnieks" 18. nod.). No visām zvēru īpašībām Makjavelli dod priekšroku lauvas bezbailībai un lapsas viltībai.

Makjavelli politiskie padomi, kurus reti kurš zināja autora dzīves laikā, kļuva ārkārtīgi populāri 16. gadsimta beigās. Plaši tika lietots arī jēdziens "makjavellisms". Neapšaubāmi pastāvēja politiskais makjavellisms, taču

runāja arī par medicīnisko, literāro, juridisko vai teoloģisko makjavellismu. Vēlāk runās arī par erotisko makjavellismu, kas pamatojas Ovīdija "Mīlas mākslā", vai par laulības makjavellismu, par kura skolotāju sāks uzskatīt Balzaku. Iespējams sastapt arī "romantiskā makjavellisma" jēdzienu, par kura pārstāvi bija pieņemts uzskatīt lordu Česterfildu. Tomēr florencieša politiskie uzskati ieguva ne tikai sabiedrotos, bet arī pretiniekus. Ne mazāk populāra bija antimakjavellisma tēma — par šādas literatūras pieminekli var uzskatīt Frīdriha II darbu "Anti-Makjavelli", kura sarakstīšanā aktīvi piedalījās Voltērs.

2. § "Politiskais evaņģēlisms" un utopija: Roterdamas Erasms un Tomass Mors

Makjavelli sniedz skaidru un nesaudzīgu sava laika realitātes novērtējumu — viņš pieņem šo realitāti un būvē savus spriedumus, balstoties uz to. Tomēr renesanse ir mums devusi arī citādus domātājus, kuri tāpat ievēroja apkārtējās pasaules nežēlību, tomēr atteicās pieņemt to tādu, kāda tā ir, un meklēja iespējas to izmainīt.

Pēc Roterdamas Erasma (1469–1536), slavenā "Muļķības slavinājuma" autora domām, pasaule bijusi radīta laba, taču cilvēka grēcīgā daba padarījusi to netaisnīgu un nežēlīgu, sajaucot labo un ļauno, taisnību un netaisnību: "Fortūna mīl ne pārāk gudrus, bet drosmīgus ļaudis, kuri ir raduši atkārtot: "Lai notiek kas notikdams!". Taču gudriba padara ļaudis biklus. Tamdēļ arī visur var redzēt gudros, kuri dzīvo nabadzībā un badā,

netīrumos un nekārtībā, nicinātus un ienīstus. Pie muļķiem turpretī plūst nauda, viņi tur savās rokās valsts pārvaldes sili un vispār plaukst un zeļ.” (“Muļķības slavinājums”, LXI nod.) Taču līdzīgi tam, kā aiz neglītiem un smieklīgiem satīru attēliem Alkibiāda silēnos slēpjas skaistu un viedu dievu tēli, tā arī zem īstenības neglītās un rupjās puses ir atrodama cita pasaule — godprātības, skaistuma un labestības pasaule. Katrai lietai piemīt it kā divas sejas: “[..] no ārpuses šķietami ir redzama nāve, bet, kad ielūkosies iekšpusē, tad ieraudzīsi dzīvību. Zem skaistuma slēpjas neglītais, zem pārpilnības — nožēlojama nabadzība, zem posta — diženums, zem gudrības — neziņa, zem varenības — niecība, zem cēlsirdības — nelietība, zem prieka — bēdas, zem veiksmes — neveiksme, zem draudzības — ienaidis, zem labuma — kaitējums.” (“Muļķības slavinājums”, XXIV nod.) Īstenības, skaistuma un taisnīguma pasauli iespējams iegūt, vienīgi sekojot mīlestības un žēlsirdības likumiem. Tamdēļ pret visām politiskajām un sociālajām nebūšanām Erasms redz tikai vienas zāles — atgriešanos pie Evaņģēlija, vispārēju, arī uz antīko kultūru attiecinātu kristianizāciju, lai ar tās palīdzību padarītu šo pasauli humānāku, vienlaikus attīrot reliģiju un liekot atdzimt cilvēkam.

Saskaņā ar šiem vispārīgajiem spriedumiem, valdniekam Erasma izpratnē ir jāpiemīt visdažādākajiem tikumiem, jo viņa padoto labklājība ir atkarīga tikai un vienīgi no viņa morālās pilnvērtības. Līdzīgi Makjavelli, kurš savu “Valdnieku” veltīja Lorenco Mediči, Erasms pamācīšanas nolūkā raksta darbu “Kristīgā valdnieka audzināšana”, kas tāpat tiek veltīts valdniekam, nākamajam

karalim Kārlim V. Tomēr šā sacerējuma gars ir pavisam cits. Nepastāv divas morāles, valdnieka morāle un padoto morāle, uzskata holandiešu domātājs. Kristus taču tika izlējis savas asinis par visiem. Valdnieka ceļš nebūt nav vieglāks par Jēzus krusta ceļu, taču tieši šeit slēpjas valdnieka izredzētība. Ja tu esi spējīgs noturēt scepteri, tikai spītējot taisnīgumam, maksājot ar cilvēku asiņu straumēm un reliģijas noniecināšanu, tad labāk atsakies no tā un ļaujies notikumam plūsmai. Tev jāriskē ar dzīvību, lai aizsargātu savu tautu, jo valsts glābiņš ir vērtīgāks par tavu dzīvību. Un pat tad, ja tu rikosies kā īstens valdnieks, vienmēr atradīsies ļaudis, kas uzskatīs tevi par muļķi. Tamdēļ nocietini savu sirdi un dod priekšroku vienkārša un taisnīga cilvēka dzīvei, nevis netaisnībā pieņerta valdnieka liktenim. Tā savu skolnieku māca Erasms.

Erasma "Kristīgā valdnieka audzināšana" aizsāk veselu virkni darbu, kas veltīti valdnieka personības izveidei. Starp tiem pirmkārt jāmin Bosjē un Fenlona darbi, kas daudzās nostādnēs atgādina Erasma politisko evaņģēlismu.

Tomasa Mora (1478–1535) humānismam piemīt nedaudz cits raksturs. Viņa slavenais darbs "Utopija" (1516) vēl šodien tiek uzskatīts par vienu no vismīklainākajiem darbiem politiskajā filosofijā. Ar ko mums šeit ir darīšana? Vai tas būtu ideālās valsts projekts, iecerēts nepārprotamā Platona ietekmē? Vai arī tā, gluži otrādi, ir sava laika politisko reāliju kritika? Vai varbūt — erudīta humānista sarakstīta alegorija, gudra, smalka un gaisīga spēle?

Filosofijas vēsture pazīst daudz visdažādāko šās

grāmatas interpretāciju, kuras savā starpā reizēm ir pilnīgi pretējas. Mēs šeit norādīsim tikai uz galvenajām ievirzēm "Utopijas" interpretācijā. Kopumā ņemot, tās ir iespējams atvedināt uz divām pozīcijām.

Pirmkārt, reālistiskās interpretācijas. Šās ievirzes ietvaros par Mora darba pareizā lasījuma statusu sacenšas divas tradīcijas — sociālistiskā un katoliskā. Tās abas uzsver Mora darba politisko dimensiju (kurai par labu runā "Utopijas" apakšnosaukums — "Par labāko no valsts iekārtām") un pieņem, ka šis darbs ir politiska programma vai ideālā sabiedrības iekārtojuma modelis.

- Sociālistisko interpretāciju aizsāka Karls Kautskis darbā "Tomass Mors un viņa "Utopija"" (1888). Kautskis uzskata Moru par modernā sociālisma priekšteci. Būdam savā laika bērns, Mors nespēja piedāvāt reālistisku sociālu pretrunu atrisinājumu. Tomēr viņa humanistiskais gars, kā arī praktiskās zināšanas tieslietu un ekonomikas jomā ļāva viņam ne tikai kritizēt esošo, bet arī iezīmēt aprises nākotnes sabiedriskajai iekārtai, kas nomainīs kapitalismu. Mors, pēc Kautska domām, ir utopiskais sociālists, savukārt viņa utopija nebūt nav pašmērķis, bet vienīgi neadekvāts līdzeklis sociālo problēmu risināšanai.

- Katoliskās interpretācijas aizsācējs R. Čamberss uzskatīja, ka Mors cenšas atjaunot vienotības un solidaritātes vērtības, kuras bija raksturīgas agrīno viduslaiku kristietībai. Viņa utopija esot vērsta nevis uz nākotni, uz ideālo valsti, bet gan uz pagātņi — viduslaiku mūku dzīvi, ko raksturoja stingra kārtība un disciplīna iepretim mūsdienu neapvaldītajai brīvībai.

Otrkārt, ir jāmin dažādās alegoriskās interpretācijas, kuras balstās teksta un diskursa nošķīrumā un saskata "Utopijā" cilvēka iekšējas atdzimšanas instrumentu.

Tomēr neatkarīgi no tā, kādu Mora daiļrades interpretāciju izvēlamies, viņa darba nozīme politiskajai filosofijai nav pārvērtējama. Mors radija utopiju kā specifisku politikas analīzes instrumentu, kas ļauj ne tikai kritizēt pastāvošās reālijas, bet arī savā iztēlē pārcelties uz "vietu, kuras nav" (kā jau minēts, tieši šādi tiek tulkots vārds "utopija"), atstājot aiz utopijas robežām visu ikdienišķo, ierasto un aprobežoto. Nosauksim tikai dažus no pazīstamākajiem utopisma sekotājiem: vēsturnieks, sociologs un astrologs Kampanella (1568–1639) ("Saules pilsēta"), Joahims de Mulēns ("Diženā Antaržilas karaliste"), Fenlons (1651–1715), kurš aprakstīja iedomātu pilsētu Salenti savā filosofiski utopiskajā romānā "Telemaha piedzīvojumi", Voltēra sekotājs Sebastjāns Mersjē (1740–1814) ("2240. gads"), Etjēns Kabē (1788–1856), kurš sarakstījis "Ceļojumu uz Ikāriju", un falanstēru izgudrotājs Furjē (1772–1837).

3. § "Vara ir balstīta vardarbīgā, mākslīgā kundzībā"

(Reformācijas politiskā doma: Mārtiņš Lutērs)

16. gadsimta sākumā pretrunas starp nacionālo valstu augošo suverenitāti un Baznīcas visvarenību bija jūtamas aizvien asāk. Visu Eiropu aptverošā pāvesta vara,

kas atbalstīja ar neskaitāmiem starpposmiem saistītos feodālos varas orgānus, bija būtisks šķērslis varas konsolidācijai un centralizācijai. Viduslaiku priekšstats par "Divām pilsētām" un "diviem zobeniem", kas pamatoja Baznīcas pretenzijas uz politisko varu, tika pakļauts nopietnai kritikai, savukārt valsts suverenitātes ideja vairs nepieļāva laicīgās un garīgās varas savstarpēju sajaukšanos. Visnopietnāko triecienu šīm viduslaiku koncepcijām deva procesi, kas norisinājās pašā katoliskajā Baznīcā un noveda pie tās šķelšanās — reformācija. Iezīmīgi, ka pats reformācijas jēdziens parādījās Vācijā 15. gadsimtā un tolaik nozīmēja "impērijas politiskas pārveides projektu". Vienīgi vēlāk Lutera un viņa sekotāji to attiecināja uz savu kustību, kurai piemita reliģiozi politisks raksturs.

Reformācijas reliģiski politiskās koncepcijas pamatēzes bija šādas:

- Baznīcas pārvaldes un laicīgās pārvaldes nodalīšana;
- ideja pārvērst redzamo Baznīcu par garīgo Baznīcu;
- ticīga cilvēka individuālo tiesību un brīvību prioritāte pār vispārējo Baznīcas tiesisko iekārtojumu.

Lutera asi kritizēja Baznīcas varas universalizāciju. Viņš uzskatīja, ka pāvests ir ļaunprātīgi izmantojis garīgo varu, lai kļūtu par šās zemes valdnieku. Viņš ir piesavinājis abus zobenus, garīgo un laicīgo, tādējādi pārkāpjot abu valstību iekārtojumu un sajaucot to, ko bija nošķīris pats Dievs. Tā vietā, lai būtu "mīlošs tēvs", pāvests ir kļuvis par "briesmīgu tirānu". Sekodams Augustīnam, Lutera nošķir divas valstības — Dieva valstību, ko pilda svētība un žēlastība, un šās zemes valstību,

kuras pamatā ir naids un atriebība. Taču, ja Augustīns tiecās pēc abu šo valstību savienošanas, apgalvojot, ka robeža starp tām ir vienīgi garīga un atrodas “katra cilvēka sirdī”, tad Lutērs tās krasī nošķir. Šās zemes valstībā viss ir cietsirdība, pretestība un ļaunums, un tieši tāpēc pār šo valstību ir pacelts zobens, ko Lutērs sauc par Dieva dusmām. Pasaule grimst ļaunumā, starp desmittūkstoš cilvēkiem ar grūtībām var atrast vienu patiesu kristieti. Taču, “ja visa pasaule sastāvētu no patiesiem kristiešiem, tad nebūtu vajadzības nedz pēc hercogiem, nedz pēc karaļiem, nedz kungiem, nedz pēc zobena, nedz pēc likuma. Labam kokam taču nav vajadzīgi nedz likumi, nedz pamācības, lai tas dotu labus augļus. Pati daba liek tos dot bez likumiem un pamācībām.” Kristietis nedzīvo sev, bet citiem; lai kalpotu tiem, viņam nav vajadzīgs zobens. Viņš ieklausīsies Svētajos rakstos, taču paklausies arī zobenam — proti, cienīs valsts varu un stiprinās to. Viņš pildīs savu pienākumu gan pret laicīgo valsti, gan pret Dieva valstību.

Laicīgajā valstī galvenais ir tas, ka tā tiek vadīta ar spēka palīdzību. Valdnieka rokās Dievs ir ielicis nevis lapsas asti, ar ko sacelt putekļus, bet gan zobenu — “valdītāju vara ir balstīta vardarbīgā un mākslīgā kundzībā”.

Kā iespējams nodalīt abas valstības? Lutērs risina šo jautājumu, izmantojot ideju par redzamās Baznīcas transformāciju iekšējā, neredzamā Baznīcā. Lutērs māca, ka Baznīca nevar būt patstāvīga politiska un tiesiska institūcija. Tā nav kopiena, bet gan neredzama sadraudzība starp vienotajiem ticībā, un tās devīze ir — *sola fide, sola gratia, sola scriptura* (tikai ar ticību, tikai ar

žēlastību, tikai ar Rakstiem). Katram ticīgajam jāvēršas pie Dieva nepastarpināti, savā dvēselē, nevis ar Baznīcas institūciju starpniecību. Ārējā Baznīca šādā situācijā zaudē visas savas funkcijas un savu autoritāti.

Šādi Lutērs reducē sociālo struktūru nevis līdz garīgās un laicīgās varas hierarhijai, bet gan līdz duālismam starp atsevišķiem, izolētiem indivīdiem, kurus apvieno vienīgi "neredzamās Baznīcas" smalkie paveidieni, un valsts varu. Ar to viņš jau ir iezīmējis tā procesa loģiku, kurš ved pie "valsts baznīcas" idejas un institūcijas veidošanās.

4. § Politiskās suverenitātes jēdziens:

Žans Bodēns

"Līdzīgi tam, kā kuģis, ja tam nav ķīļa, priekšgala, pakaļgala un augšējā klāja, ir vienkārši koku kaudze, kurā nevar izšķirt kuģa formu, tā arī valsts, ja tai nepiemīt suverēnā vara, kas apvienotu visus pilsoņus un visas daļas, visas saimniecības un visas kolēģijas vienā veselumā, vairs nav uzskatāma par valsti," — tā raksta Žans Bodēns. Suverenitātes jēdziens, ko Bodēns formulē savā slavenajā darbā "Sešas grāmatas par republiku" (1576), kļūst par Jauno laiku valsts teorijas pamatu. Vara un suverenitāte šim domātājam vairs nav vienkārši valdnieka atribūts, bet gan pašas valsts substance, tās noteicošā pazīme. Makjavelli politikas teorija tiek attīstīta faktiskuma dimensijā, turpretim Bodēna koncepcija mūs pārnes leģitimitātes dimensijā. Tā ir teorētiska kategoriju un jēdzienu sistēma, kas tiek

veidota ap suverenitātes jēdzienu. Šī sistēma tiks attīstīta vēlākajā politiskajā domā — no Hobsa līdz Ruso, no Loka līdz Monteskjē.

Bodēns definē valsti (republiku) kā tiešu pārvaldi pār daudzām saimniecībām un pār visu to, kas tām ir kopīgs, ar suverēnās varas palīdzību. Šī noteiksme nozīmē to, ka:

- pirmkārt, valsts pastāv tikai tad un tikai tajā vietā, kad un kur tās pamatprincips ir suverenitāte. Piemēram, laupītāju banda, ko vada tās barvedis, nav valsts. Valsts jeb republika pastāv vienīgi tad un tur, kad un kur pastāv juridiska kārtība (t. i., tiesības valdīt);

- otrkārt, varas suverenitāte ir valsts jeb republikas pamatnosacījums. Suverenitātes jēdziens — tas ir valsts princips, kas piešķir tās politikai formu un struktūru. Citiem vārdiem, suverenitāte nav vienkārši valdnieka varas raksturojums, bet gan pats valsts pamats.

Tādējādi, lai pastāvētu valsts, kurā viens likums piemērojams visiem, ir nepieciešams, lai šī politiskā forma, ko raksturo valdītāja un pārvaldāmo nodalījums, tiktu iedibināta, saglabāta un uzturēta. Valsts, t. i., suverenitātes, forma ir politiska sistēma, kurā notiek daudzu subjektu pakļaušana principa vienotībai — valdnieka personai.

Kas tad ir suverenitāte Bodēna izpratnē? Tā ir “spēja pavēlēt un piespiest tādā veidā, lai tas, kurš pavēl un pakļauj, nebūtu kāda cita pavēļu vai pakļaušanas objekts”. Suverenitāte ir valstiskā veseluma pamats, tā sasaista visas valsts daļas, “visas saimniecības, korporācijas vai kolēģijas” vienotā veselumā, piešķirot īpašo valstis-

kuma formu visiem politiskiem un sociāliem elementiem ("Sešas grāmatas par republiku", I). Bodēns izdala šādas valstiskās suverenitātes pazīmes:

- suverenitāte ir pastāvīga, t. i., tā pastāv visās cita citu nomainošās pārvaldes formās bez izņēmuma un neatkarīgi no tām;
- suverenitāte ir absolūta, jo suverēns nevienam nepakļaujas, tas ir brīvs no visiem rīkojumiem, izņemot tos, kurus ir izdevis viņš pats;
- suverenitāte nav dalāma: valdītājam vai nu ir dota suverenitāte visā pilnībā un bez iztrūkuma, vai viņam tās nav vispār. Pretējā gadījumā, saskaņā ar Bodēnu, mēs iegūstam jauktās pārvaldes haosu un nekārtības.

Kāds tad ir šā jēdziena saturs? Kādas ir suverēnās varas pazīmes? Kā uzskata Bodēns, galvenais pārvaldes instruments ir likums, tādēļ pirmā un vissvarīgākā suverēnās varas pazīme ir spēja izdot likumus. Pārējās pazīmes cieši saistītas ar šo pirmo un izriet no tās. Tās ir tiesības pieteikt karu un slēgt mieru, iecelt augstākos valsts ierēdņus, spriest tiesu pēdējā instancē, kalt naudu un ievākt nodokļus.

Ar Bodēna suverenitātes definīciju un tās būtību ir cieši saistīta viņa veidotā pārvaldes formu klasifikācija. Tā kā suverenitāte ir nedalāma, tad visas jauktās pārvaldes formas ir absurdas. Līdzīgi saimniecībām, kurās pārmaiņus izriko te sieva, te vīrs, arī jauktajām pārvaldes formām nav ilgs mūžs. Jebkura suverenitātes dališana noved pie konfliktiem, cīņām, kurās agri vai vēlu uzvarēs stiprākais, kas tad arī iegūs suverenitāti.

Domātājs atmet arī Aristoteļa ideju par “aplamajām” pārvaldes formām, jo klasifikācijā runai ir jābūt par būtību, nevis par režīma kvalitāti, kas nemaina lietu kārtību. Režīma tīrības vai samaitātības pakāpe nav pietiekams pamats, lai dotu tam jaunu vārdu. Bodēns uzskata, ka viņš pirmais ir atklājis to pamatnolikumu, kas ir visas politikas pamatā: viņš izvirza tēzi, ka pastāv atšķirība starp valsti un pārvaldi, starp valsts formu, ko nosaka tas cilvēku kopums, kura rokās ir suverenitāte, un to veidu, kādā suverenitāte katrā no šīm formām tiek īstenota. Tādējādi saistībā ar to, kam pieder tiesības izdot likumus un pieņemt lēmumus, pastāv vienīgi trīs pārvaldes formas (monarhija, aristokrātija, demokrātija), un ceturtā, jauktā, pārvaldes forma nav iespējama. Turpretī ar suverenitātes īstenošanas veidiem situācija ir pavisam atšķirīga; šeit, gluži otrādi, dažādu varas veidu un paņēmieni sajaukšana ir ne tikai iespējama, bet pat vēlama, lai apvaldītu varu un ierobežotu suverenitāti. Bodēns lasītāja priekšā izvērs detalizētu dažādu pārvaldes formu un varas īstenošanas veidu kombināciju un salikumu attēlojumu. Tā, piemēram, tautas valsts ir iespējama vai nu apvienojumā ar tautas pārvaldi (egalitārs režīms, kurā visi pilsoņi ir vienādā mērā līdzdalīgi gan pārvaldē, gan labumu pārdalē), vai ar aristokrātisku pārvaldi (kad faktiski valda neliels pilsoņu skaits, kā, piemēram, Senāts Romas republikā), vai ar monarhisku pārvaldi (principāts, kas balstās tautas vairākumā, vienlaikus valdot vienam cilvēkam — t. s. cēzariskā demokrātija). Analogiski gan aristokrātija, gan monarhija var pastāvēt ar demokrātisku, aristokrātisku vai monarhisku pārvaldi.

Kuru no šīm daudzveidīgajām formām Bodēns uzskata par vislabāko? Pēc viņa domām, tāda neapšaubāmi ir dinastiskā monarhija, kas vienīgā spēj sniegt stingrus pamatus suverenitātes īstenošanai. Savukārt suverenitāte var rast patiesu atbalstu tikai viena valdnieka personā. Monarhija ir visdabiskākā, tā vislabāk atbilst valsts mērķiem un uzdevumiem. Protams, arī monarhijai ir savi trūkumi, tai piemīt dažāda veida nepilnības, no kurām pati nozīmīgākā ir pārmērīga viena cilvēka personiska ietekme, kas turklāt var būt vērsta nevis uz valsts labumu, bet uz savtīgu interešu realizāciju. Tomēr, lai kā tas arī būtu, monarhijas negatīvās īpašības nav salīdzināmas ar to ļaunumu, kuru slēpj sevī aristokrātija un demokrātija. Karaliska monarhija ir harmoniska pārvaldes forma, kurā karalis vienādi rūpējas par visiem saviem padotajiem — muižniekiem un zemniekiem, nabagiem un bagātiem.

Žans Bodēns uzskatīja sevi par jaunu Aristoteli, jaunas "Politikas" radītāju, kas ir padziļināta, attīstīta un izlabota saskaņā ar sava laika prasībām. Jaunajai politikas zinātnei, pēc viņa domām, jābūt brīvai gan no Makjavelli radikālā empīrisma, gan no Mora ideālistiskā utopisma. Tai jāseko dievišķajam likumam un dabiskajam likumam, tai jābalstās vēsturiskos faktos un jāsniedz pilnīga un vienota visu politiski tiesisko zināšanu aina. Iespējams, ka šā domātāja pārmērīgās pretenzijas var likt arī pasmaidīt, tomēr viņa darbs "Sešas grāmatas par republiku", šī faktu, ideju, citātu un komentāru jūra, ir un paliek sava gadsimta politiski juridiskā *summa summarum*, savdabīgs vesela laikmeta politisko zināšanu kompendijs.

Ceturtnā eseja

17. gadsimta politiskā filosofija

Renesanse atmata, kaut arī neiznīcinot pilnībā, daudzas no ierastajām dogmām un idejām. Tā apšaubīja senus ticējumus, domāšanas un eksistences veidus; tā radīja daudzus jaunus teorētiskus jēdzienus (precīzāk — šo jēdzienu sākotnējās aprises). Tomēr, neskatoties uz to, ka renesanses laikmetam piederēja tādi diženi domātāji kā Makjavelli un Bodēns, tā nespēja radīt sev jaunu, pabeigtu un noslēgtu konceptuālo sistēmu. Lai īstenotu pāreju no zinātniskās intuīcijas pie īsteni teorētiskiem jēdzieniem, no priekšnojaušmām un pareģojumiem — pie sistemātiskas analīzes, bija nepieciešama *jauna veida racionalitātes* rašanās.

Septiņpadsmitajam gadsimtam bija lemts kļūt par prāta un racionalitātes triumfa gadsimtu filosofiskajā domā. Šā perioda politisko filosofiju nodarbināja ne tik daudz praktiska veiksmē, cik mēģinājumi intelektuāli skaidrināt to jēdzienisko aparātu, kas veido sociāli politisko teoriju pamatojumu.

Šā laikmeta centrālā problēma ir vienotas, neatkarīgas un laicīgas nacionālās valsts veidošanās. Tādēļ tieši vienotas un nedalāmas suverenitātes ideja, ar kuras palīdzību Bodēns definēja valsts būtību, kļuva par sociāli politiskās refleksijas kodolu. Vienalga, vai runa būtu

par De Brē juridiskajām koncepcijām vai par Rišeljē un Luija XIV praktisko empīrismu, vai par Bosjē teokrātiju — visur mēs saduramies ar valsts nostiprināšanas un nocietināšanas ideju. Tamdēļ var teikt, ka visi 17. gadsimta politiskie domātāji kaut kādā ziņā ir *etātisti* — viņi visas problēmas risina no valsts perspektīvas. Un visi viņi meklē *jaunu pamatojumu tiesībām*. 17. gadsimts ir absolūtisko doktrīnu laikmets. Tomēr tās ir absolūtiskas tieši savā racionalitātē, vērstas ne tik daudz uz monarhijas attaisnošanu, cik uz suverenitātes idejas skaidrošanu. Šā laika *absolūtisms* nenozīmēja nedz despotismu, nedz tirāniju. Teorētiski tas atbilda prāta uzvarai un bija vērsts uz politiskā visuma racionalizāciju. Tamdēļ nav nekā paradoksāla, ja tieši absolūtisma ietvaros pirmo reizi parādās individuālismā pamatotas teorijas. Pie tādām pieder Grocija un Hobsa doktrīnas.

1. § “Dabiskās tiesības ir veselā prāta priekšraksti”

(Dabisko tiesību teoriju tradīcija)

Septiņpadsmitais gadsimts, kad norisinājās visu politiski tiesisko doktrīnu racionalizācija un apvienošana, bija tiesību teorijas zelta laikmets. Jau gadsimta sākumā G. Kokijs (1523–1603) centās sakārtot tiesību izpratni, pakārtojot to prāta prasībām. Taču patiesais tiesību filosofijas uzplaukums sākas līdz ar Hugo Grociju (1583–1645), kuram bija lemts kļūt par pamatlicēju *dabisko tiesību tradīcijai*, kurā vēlāk strādāja Pufendorfs

(1632–1694), Kumberlends (1632–1719), Barbeiraks (1674–1744) un Burlamaki (1694–1748), būvēdami juridiskās zinātnes ēku uz jauniem pamatiem. 18. gadsimtā šo darbu pabeidza Kristiāns Volfs (1679–1754), kurš radīja īstenu “prāta kodeksu” — īpašu sistēmu, kurā tiesībām bija jākalpo cilvēka dabas pilnveidošanai.

Pats dabisko tiesību jēdziens politiskās domas vēsturē nav jauns. Mēs ar to jau sastapāties, gan runājot par antīko laikmetu, Aristoteli un Ciceronu, gan viduslaikos Akvīnas Toma mācībā. Kā atceramies, klasiskās dabiskās tiesības no Aristoteļa līdz Akvīnas Tomam pirmkārt nozīmēja centienus līdzināties dabai. Tās apgalvoja, ka pastāv likumi, kuri ir kopīgi visām tautām, un to avots ir pati daba. Tika pasludināts, ka pastāv *dabiskais taisnīgums*, kas visur un vienmēr ir vienādi taisnīgs, nesatricināms un vispārējs. Klasisko dabisko tiesību metodoloģiskais pamats ir dabas jēdziens, turklāt tā ir daba tās antīkajā izpratnē — kā harmonija un samērīgums, kas valda ne tikai pār zvaigžņu kustību, gadalaiku maiņu, klimatu, augu un dzīvnieku pasauli, bet arī pār sociālajām un politiskajām institūcijām.

Dabisko tiesību jēdziens, kas tika formulēts Jaunajos laikos, daudzos aspektos nozīmēja klasisko dabisko tiesību koncepcijas sagrāvi. Pirmkārt tas attiecās uz pārmaiņām tā pamatos, dabas jēdzienā. 17. gadsimta domātāji nerunā par dabu tās kosmiskajā perspektīvā, bet gan pirmkārt par cilvēka dabu. Turklāt šis cilvēks šeit netiek izprasts kā “sabiedrīks” vai “politisks” dzīvnieks, t. i., ne kā tāds, kurš ir piedzimis jau socializēts un civilizēts. Lai atklātu īsto dabu, nepieciešams abstrahēties no civilizācijas radītajiem virsslāņiem, lai

nokļūtu pie tāda cilvēka stāvokļa, kāds tas ir ārpus jebkādas civilizācijas, t. i., pie viņa *dabiskā stāvokļa*. Tajā nav sociālu attieksmju, savstarpēju saistību, nav valsts un sabiedriskās varas. Jaunlaiku filosofi nepiešķir šim stāvoklim nekādu substancīālu saturu, izņemot vienu vienīgu dotumu — *individuālo brīvību*. Katrs cilvēks no dabas ir brīvs, viņam nav jāstopas ne ar kādu piespiešanu, viņam ir tiesības darīt visu, ko tas vēlas. Tiesību nojēgums šeit tiek izmantots nozīmē, kas ir pilnīgi pretēja tā lietojumam grieķu un latīņu tradīcijā. Runa šeit nav vis par vispārīgu, nesatricināmu un universālu likumu, bet gan par subjektīvām tiesībām, par indivīda spēju rīkoties un domāt pēc saviem ieskatiem. Daba ir devusi cilvēkam neierobežotas individuālās tiesības, kuru īstenošana dabiskajā stāvoklī nepazīst nekādas ierobežojumus.

Tādējādi, tik tikko parādoties idejai par to, ka daba nenosaka nekādas sociālas attiecības, sabrūk visi priekšstati par tiesībām kā taisnīgu lietu iekārtojumu, ko iedibina pati daba un atklāj cilvēka prāts jeb zinātne. Tās pat nav tiesības, bet gan dabiskas brīvības un iespējas, kas ir dotas indivīdam tā dabiskajā stāvoklī. Savukārt, kas attiecas uz cilvēku attiecībām sociālajā un politiskajā stadijā, tad daba tās nerada. Suverēns, ko pilsoņi ir pilnvarojuši līdz ar sabiedriskā likuma noslēgšanu, kļūst par vienīgu pozitīvo tiesību autoru.

Tieši šī ideja arī bija Hugo Grocija revolucionārais atklājums. Savā slavenajā darbā "Par kara un miera tiesībām" (1625) viņš pirmoreiz definēja dabiskās tiesības kā spēju kaut ko darīt vai paturēt, kas izriet no varas pašam pār sevi, t. i., no brīvības. Dabiskā likuma

jēdziens viņam ir cieši saistīts ar cilvēka dabu. Sekodams Aristoteļa tradīcijai, domātājs saskata cilvēkā dzīvnieku, kura raksturīgā iezīme ir viņa "sabiedriskums", t. i., "tieksme uz mierīgu un sava paša prāta vadītu cilvēka saskarsmi ar sev līdzīgiem". Turklāt — un arī šeit Grocijs seko Aristotelim — cilvēka dabai ir raksturīgi "saskaņā ar prātu vadīties no saprātīgiem spriedumiem" un "nepakļauties bezprātīgām dziņām" ("Par kara un miera tiesībām", Prolegomenas, VI, IX §). Šo saprāta vadīto tieksmi uz saskarsmi Grocijs pasludina par avotu dabiskajām tiesībām, kuras viņš definē kā "veselā saprāta priekšrakstu, saskaņā ar ko tā vai cita rīcība atkarībā no tās atbilstības vai neatbilstības pašai saprātīgajai iedabai tiek atzīta vai nu par morāli nosodāmu, vai morāli nepieciešamu" (Turpat, I grām., I nod., X, 1. §).

Šie Grocija apgalvojumi kalpoja par pamatu pilnīgi jaunai tiesību un politikas izpratnei. Apvērsums, ko Grocijs veica politiskajā un tiesiskajā domā, tika balstīts uz diviem pamatprincipiem.

Pirmkārt, viņš pasludināja *dabisko tiesību* radikālu autonomiju. Dabiskās tiesības pirmkārt ir nošķiramas un neatkarīgas no dievišķajām tiesībām. Dabiskās tiesības taču ir tik dziļi iesakņotas cilvēka dabā, ka Dievs, cilvēka radītājs, nespēj neko mainīt tajā, kas ir cilvēka dabas nosacīts. Kaut gan Dievs ir visvarens, norāda Grocijs, tomēr pastāv tādas jomas, uz kurām tas neattiecas: "[..] līdzīgi tam, kā Dievs nespēj panākt, lai divi reiz divi nebūtu četri, tāpat viņš nespēj apzinātu ļaundarību padarīt par labestību." (Turpat, I grām., I nod., X, 5. §) Grocijs nenoliedz dievišķās tiesības, tomēr uzskata, ka

dabiskās tiesības izriet no patstāvīga, no Dieva neatkarīga avota. Tādēļ tām piemīt vispārējs un nemainīgs raksturs un tās piemērojamas visiem laikiem un visām tautām. Domātājs nodala dabiskās tiesības arī no politikas jomas, ko, pēc viņa domām, veido gudrs kopīgās dzīves apstākļu noregulējums valsts ietvaros, kur darbojas pozitīvie likumi. Citiem vārdiem, dabiskās tiesības nav atkarīgas no augstākās varas, kas izdod likumus un rūpējas par to izpildi. Šādi atšķirībā no līdzšinējās tradīcijas, kas saistīja dabisko likumu ar politiku, kuru noteica vai nu filosofija (antīkajā pasaulē), vai teoloģija (viduslaikos), Grocijs iedibina īpašu dabiskā likuma darbības jomu, kas pakļauta tikai cilvēka prātam.

Otrkārt, Grocija novatorisms politiskās filosofijas jomā slēpjas individuālistiskās politikas teorijas pamatu iedibināšanā. Klasiskās tradīcijas pārstāvjiem sabiedrība bija īpaša veida objektīvs dotums un tika identificēta ar valsti. Gan sabiedrība, gan valsts bija veselums, kas noteica katras savas daļas pastāvēšanu, un politikas zinātnes priekšmets bija rūpes par kopējo labumu. Kaut gan arī Grocijs, sekojot Aristotelim, raksta par cilvēka "sabiedrisko" būtību, viņš tomēr attiecībā uz valsti aizstāv pozīciju, kas ir pilnībā pretēja antīkā domātāja uzskatiem. Viņš uzdod jautājumu, kādai ir jābūt valstij, lai tā apmierinātu atsevišķi ņemta cilvēka dabiskās prasības. Grocijs pirmkārt postulē individuālas tiesības. Sabiedrības kā veseluma iedaba viņu interesē vienīgi tik daudz, cik tā ir galvenais cilvēka eksistences nosacījums. Cilvēkam ir nepieciešama sabiedrība, bez tās viņš izdzīvot nespēj. Tomēr sabiedrība ir radīta indivīdam.

Grocija politikas teorija savos pamatos ir individuālistiska un balstīta līgumā, kaut arī sabiedriskā līguma jēdzienu pilnā apjomā viņš vēl nav noformulējis. Valsts rašanos viņš skaidro arī ar cilvēka dabu, viņa tieksmi uz mierīgu saskarsmi. Ļaudis ir atteikušies no dzīves pirmatnējā sabiedrībā, lai padarītu savu dzīvi ērtāku un patīkamāku, lai vislabāk spētu apmierināt katra indivīda vajadzības un iegūtu pilnīgu aizsardzību pret ļaunprāšiem, pateicoties augstākās varas pastāvēšanai, kuras ziņā ir risināt šos uzdevumus. Turklāt, kā norāda domātājs, "sākotnēji ļaudis apvienojās valstīs, nevis pateicoties dievišķai gribai, bet gan brīvprātīgi, savā pieredzē pārliecinājušies par atsevišķu izkaisītu ģimeņu nespēju pretoties vardarbībai" (Turpat, I grām., IV nod., VII, 3. §). Tādējādi sabiedriskā līguma rezultātā rodas valsts — "brīvu cilvēku pilnīga savienotība, kura tiek veidota tiesību un kopējā labuma ievērošanas nolūkā" (Turpat, I grām., I nod., XIV, 1. §). Šādi Grocijs iekļauj politikas teorijā vēl vienu jaunu elementu — *voluntārismu*. Sabiedrība tiek uzlūkota nevis kā no laika gala dabiski pastāvējusi, bet gan kā cilvēka *gribas* produkts; no šīs tēzes arī izriet sabiedrības un valsts identitāte Grocija politikas teorijā.

Valsts koncentrē sevī politisko varenību un sabiedrisko tiesību spēku. Sekojot Bodēnam, Grocijs attīsta mācību par valstisko suverenitāti kā par tādu varu, kuras rīcība nav pakļauta citai varai un nevar tikt svešas varas atcelta pēc tās ieskatiem. Augstākās varas (suverenitātes) nesējs, kā uzskata Grocijs, ir valsts. Savukārt vara "šaurā nozīmē" var piederēt vienai vai vairākām personām "saskaņā ar attiecīgās tautas likumiem un

ieražām". Tādēļ, kaut arī valsts ir daudzu pilsoņu apvienojums, katrs no kuriem ir mirstīgs, tā neizzūd un turpina pastāvēt neatkarīgi no tā, kurš ir šās valsts suverēns neatkarīgi no dinastiju vai valdības formu nomaiņas. Šādas kopienas, resp., valsts, mērķis ir kopējais labums. Šī pārliecība vedina domātāju pie idejas par stipru varu, kas spēj iedibināt sabiedrisko mieru un nodrošināt ekonomisku uzplaukumu.

Grocija skolnieks un sekotājs Zāmuels Pufendorfs ne tik daudz teorētiski attīstīja un padziļināja sava skolotāja pamatidejas, bet gan nostiprināja un sakārtoja viņa metodi. Pufendorfa apjomīgais darbs "Dabiskās tiesības un cilvēki" (1672) kļuva par politiskās un juridiskās zinātnes atjaunotnes projekta realizāciju. Šai darbā autors centās sakārtot uzkrātos faktus un radīt sistemātisku zinātni par sabiedrību un tiesībām uz matemātisko metožu pamata.

Pufendorfs uzskatīja, ka Grocija piesauktā cilvēka dabiskā tieksme uz sabiedrības veidošanu ir apvienota ar pašmīlestību un tieksmi uz pašsaglabāšanos. Tomēr atbilstoši prāta prasībām šī tieksme uz pašsaglabāšanos nav šķērslis citu cilvēku interešu ievērošanai. Cilvēks ir saprātīga būtne, prāts vienādā mērā piemīt visām saprātīgām būtnēm. Katra saprātīga būtne rūpējas par savu pastāvēšanu un attīstību, tādēļ šai būtnei, ciktāl tas ir no viņas atkarīgs, jāiedibina un jāuztur miermīlīgas attiecības ar citām būtnēm.

Šis tad arī ir dabisko tiesību pamatprincips, kas nosaka visus pārējos cilvēka uzvedības principus sabiedrībā. Tas izriet no paša cilvēka dabiskā saprātīguma. Dabisko tiesību jēdziens paredz, ka to ir iespējams

izzināt ar *prāta dabiskās gaismas* un cilvēka dabas apceres palīdzību. Atklāsme tam nav nepieciešama. Mūsu prāts, domājot par dzīvi cilvēku sabiedrībā, spēj skaidri un nepārprotami izprast nepieciešamību mūsu uzvedības saskaņošanai ar dabisko tiesību principiem. Tomēr šis apgalvojums neliedz Pufendorfam noraidīt Grocija hipotēzi par dabisko tiesību autonomiju un pieļaut augstākas dievišķas varas eksistenci, kas piešķir noturību saprāta principiem. Dabisko tiesību piespiedu raksturs tādējādi izriet no Dieva, kurš liek visiem cilvēkiem ievērot galvenos likumus. Turpretī valdniekam šīs normas jāietērpj pilsonisko tiesību formā. Dievišķie priekšraksti ir augstāki par pozitīvajiem likumiem, kuri tāpat ir nepieciešami cilvēku dzimuma turpmākai pastāvēšanai.

Tieši šīs tendences, kas atrodamas dabisko tiesību skolas pārstāvju — Grocija, Pufendorfa, Tomazija, Volfa un citu — koncepcijās, savu tālāko attīstību gūst 17. gadsimta politiskās filosofijas ievērojamāko pārstāvju, Tomasa Hobsa un Džona Loka, darbos.

2. § Sabiedriskā līguma teorijas 17. gadsimtā

Politiskās filosofijas attīstība 17.–18. gadsimtā bija cieši saistīta ar divām pamatidejām, kuras mēs sastopam gandrīz visu tālaika ievērojamāko domātāju darbos. Šīs idejas ir: dabiskais stāvoklis un sabiedriskais līgums.

Ir iezīmīgi, ka šo ideju veiksmē un izplatība bija saistīta ne tik daudz ar to novatorismu, bet gan ar neatbilstību starp tālaika reālo politisko situāciju un rene-

sanses laikmetā aizsākto tiekšanos pēc garīgas atbrīvošanas. Garīgajā jomā tika akcentētas indivīda tiesības uz pašnoteikšanos. Turpretī vēsturisko situāciju varētu raksturot kā feodālās sistēmas sabrukumu un agrīno buržuāzisko revolūciju laikmeta aizsākumu, kam pievienojās reformācijas izraisītie pilsoniskie konflikti un anarhija. Cilvēks šajā laikā izrādījās izrauts no savām tradicionālajām — sociālajām, profesionālajām, konfesionālajām — saiknēm. Viņš tiek pretnostatīts tādām pašām cilvēkam, ar kuru viņš cīnās, karo un sacenšas. “Es biju liecinieks tādām nejēdzībām karā starp kristiešiem, kas būtu apkaunojošas pat barbariem. Proti, it visur apkārt ķeras pie ieročiem katraniecīgākā iemesla dēļ, reizēm pat bez jebkāda iemesla. Sākuši karu, viņi neievēro pat Dieva likumus, nemaz nerunājot par cilvēku likumiem, it kā kāds vispārējs likums būtu licis neapvaldītam naidam nostāties uz visu iespējamo ļaundarību ceļa,” — rakstīja Hugo Grocijs (“Par kara un miera tiesībām”, Prolegomeni, XXVIII §). Baidīdamies no neskaitāmajām nelaimēm, ko atnes vispārējs karš, vadīdamies pēc pašsaglabāšanās instinkta, ļaudis dažnedažādi cenšas sakārtot savu dzīvi, lai tā nepārvērstos pastāvīgā bēgšanā no nāves. Tie meklē aizsardzību pie absolūtas un stipras, toties stabilas un vienotas varas. Visdažādāko teorētisko ieviržu domātāji — Bodēns, Filmers, Grocijs, Hobss, Loks, Bosjē — ir vienoti savos centienos iedibināt pilsonisku mieru un visiem spēkiem meklē jaunus leģitīmas kārtības avotus. Šai kārtībai, pirmkārt, jābūt saistītai ar valsts nacionālo, suverēno raksturu un, otrkārt, jānodrošina sakārtotība un pilsoņu drošība.

Šāda leģitimitāte piemīt varai, kas pamatota tautas brīvā gribas izpausmē, kura vienlaikus rada pilsonisko sabiedrību un valsti, balstoties līgumā, ko slēdz indivīdi, kas dzimuši brīvi pirmsociālajā stāvoklī, kuru sauc par dabisko stāvokli. Dabiskajā stāvoklī visi cilvēki ir brīvi un vienlīdzīgi, savukārt pamest šo stāvokli viņi var vienīgi ar savu apzinātu un brīvprātīgu piekrišanu. Dabiskā stāvokļa ideja ir hipotēze par cilvēku pirmsociālo kopdzīvi, kurai netiek piešķirts nekāds cilvēcisks saturs. Tā ir hipotēze, ar ko var salīdzinoši viegli izskaidrot gan cilvēku pirmatnējo, gan pilsonisko stāvokli. Šās hipotēzes mērķis ir noteikt to vidi, kurā var tikt apliecinātas cilvēka dabiskās tiesības. Sabiedrību var radīt tikai individuālo gribu apzināta apvienošanās, un tās mērķis ir tikai individuālā laime, turklāt tāda, kas ir savienojama ar vispārēju laimi.

Kā jau tika minēts, dabiskā stāvokļa un sabiedriskā līguma idejām patiesībā ir visai sena vēsture. Tomēr ir būtiski atzīmēt, ka politisko ideju vēsturē šie jēdzieni rodas vai atkal atgriežas periodos, kuros dzimst absolūta valsts vara. Šādos gadījumos tā ir kompromisa teorija, ar kuras palīdzību ļaudis vēlas atbrīvoties no neapmierinātības sajūtas, ko rada varas un dažādu brīvību trūkums. Jau Platons raksta par valsts dzimšanu no cilvēku pirmatnējā stāvokļa, "kad katrs no mums izrādās pats sevī nepietiekams, tamdēļ ir vajadzīgi daudzie", kad valsti veido daudzu cilvēku vajadzības, cilvēki savstarpēji palīdz cits citam un kompensē otra trūkumus, kad, "izjūdami vajadzību pēc daudzām lietām, mēs aicinām uz kopīgu dzīvi sabiedrotos un palīgus". Lai izdzīvotu, tie, kuri ir piekrituši uz kopīgu

dzīvi, izvēlas sev "aizstāvjus", lai tiem brīvprātīgi pakļautos ("Valsts", 369 b). Epikūrs Maķedonijas Aleksandra uzvaru laikā, aizstāvēdams grieķu pilsētu patstāvību, apstrīd viedokli, ka cilvēku sabiedrībai piemistu dabisks raksturs, un apgalvo, ka tās pamatā ir vienošanās, kas pieliek punktu katra indivīda izolācijai un nodrošina cilvēka individuālo drošību pret nestabilitāti un briesmām. Viduslaikos līguma teorijas elementus var atrast Padujas Marsīlija darbos. Kā atceramies, Marsīlijs ar šās teorijas palīdzību centās pamatot laicīgās varas neatkarību iepretim reliģiskajai varai. Vēl skaidrāk par labu sabiedriskā līguma teorijai izteicās Makjavelli, kura simpātijas acīm redzami piederēja spēcīgam, autoritāram valdniekam: "Iesākumā, kad uz zemes dzīvoja nedaudz cilvēku, ļaudis kādu laiku dzīvoja nošķirti, līdzīgi mežonīgiem zvēriem. Pēc tam kad cilvēku dzimums pieauga skaitā, ļaudis sāka apvienoties un, lai labāk sevi apsargātu, izvēlēja no sava vidus pašus spēcīgākos un drosmīgākos, padarīja tos par saviem vadoniem un sāka tiem pakļauties." ("Pārdomas par Tita Līvija pirmo dekādi", I, 2)

Tomēr par dabiskā stāvokļa un sabiedriskā līguma teoriju īsteno avotu bija lemts kļūt monarhomahu uzskatiem. *Monarhomahi* jeb cīnītāji pret tirāniem veidoja plašu, kaut arī visai neviendabīgu strāvojumu laikā ap 16.–17. gadsimta miju. To pārstāvēja tādi domātāji kā Dž. Bjukenans Skotijā, F. Diplesī-Mornē un Ž. Bušē Francijā, F. Suaress un H. Mariana Spānijā. 1579. gadā iznākušās Diplesī-Mornē grāmatas (sarakstītas ar pseidonīmu Jūnijs Bruts) *Vindiciae contra tyrannos* ("Apsūdzība tirāniem") pirmā nodaļa "Par Valdnieka likumdošanas

varu pār Tautu un Tautas — pār Valdnieku” būtībā ir pirmais sistemātiskais sabiedriskā līguma teorijas juridiskais izklāsts.

Autors šeit uzdod četrus, viņaprāt, galvenos politiskos jautājumus. 1. Vai pavalstniekiem ir jāpakļaujas savam valdniekam, ja tas pavēl tiem pārkāpt dievišķos iedibinājumus? 2. Vai pavalstniekiem šajā gadījumā ir tiesības pretoties? 3. Vai viņi drīkst izrādīt pretošanos valdniekam, ja tas pārkāpj pilsoniskos likumus? 4. Vai kaimiņvalstu valdniekiem šādā politiskā situācijā ir tiesības iejaukties? Turpmākajos pārspriedumos autors, kā visaugstāko autoritāti izmantodams Svētos rakstus, cenšas pamatot sirdsapziņas brīvību, hipotēzi par sabiedrības rašanos līguma ceļā, kā arī tautas tiesības uz likumīgu pretošanos līdz pat tirāna nogalināšanai. “Karāļu svēto tiesību pamatos mēs redzam divu veidu nolīgumus: pirmais pastāv starp Dievu, karali un tautu un pasludina, ka tauta ir Dieva tauta. Otrais pastāv starp karali un tautu un nozīmē, ka tauta uzticīgi kalpos un paklausīs savam karalim, ja viņš valdīs taisnīgi.” No vienas puses, valdītājs un tauta tādējādi ir vienlīdz atbildīgi Dieva priekšā, un katrs dievišķā likuma pārkāpums, vienalga, vai to izdarījis valdnieks vai tauta, nozīmē tā līguma laušanu, kas nodrošina pavalstniekiem mūžīgo dzīvi debesu valstībā. Taču Diplesī-Mornē vairāk interesē attiecības starp valdnieku un viņa pavalstniekiem. Un šai sakarā viņš uzskata, ka līgums par tautas pakļaušanos valdniekam ir spēkā vienīgi tiktāl, cik pastāv līgums par to, ka tauta nodod varu valdniekam. Tautas pakļaušanās valdniekam tādējādi nebūt nav neierobežota. To ierobežo cieņa pret pilsoniskajiem

un dievišķajiem likumiem. Un, kaut arī Diplesī-Mornē uzskatos politiskā joma joprojām paliek dievišķo likumu aizsardzībā, tomēr politiskās tiesības viņa koncepcijā nokāpj no debesīm uz zemes, un šādu izmaiņu cēlonis ir divpusējs līgums starp valdnieku un tautu.

Dabisko tiesību tradīcijas pārstāvju uzskati par sabiedrisko līgumu arī ir visai savdabīgi. Piemēram, Pufendorfs uzskatīja, ka dabisko tiesību princips sniedz ļaudīm iespēju pamest dabisko stāvokli un iedibināt pilsonisko sabiedrību, lai šādi iegūtu aizsardzību pret to kaitējumu, ko var sagaidīt no cita indivīda dabiskajā stāvoklī, kurā, kā zināms, cilvēkiem ir dota pilna brīvība. Taču līgums, ko ļaudis cits ar citu slēdz, pēc Pufendorfa domām, paredz divus posmus:

- “pirmā vienošanās”, kas liek pamatus pilsoniskajai sabiedrībai. Šajā stadijā ļaudis vienojas cits ar citu par vienotas un kopīgas savienotības dibināšanu. Tomēr šī pirmā savienotība, ko Pufendorfs dēvē par “vienošanās paktu”, ir vienīgi “valsts uzmetums”;

- tādēļ nepieciešama “otrā vienošanās”, kas saucama par “pakļaušanās paktu”. Šis otrais līgums nosaka, kam tiks nodota vara, un iedibina noteiktu pārvaldes formu. Otrais līgums atšķirībā no pirmā tādējādi ir īsteni politiskā vienošanās, kas paredz visu atsevišķo gribu pilnīgu pakļaušanu valdnieka gribai un valsts dibināšanu.

Pufendorfa politikas koncepcija satur divas savstarpēji pretrunīgas tendences.

• No vienas puses, var runāt par *liberālo tendenci*; ieviestais nošķirums starp diviem līgumiem, ko vēlāk pārņems Loks, nozīmē, ka pilsoņu savstarpēja vienošanās (pilsoniskā sabiedrība) neizriet vienīgi no pilsoņu pakļaušanās valsts galvai (kā tas būs Hobsa koncepcijā). Tamdēļ valdošās instances iznīcināšana vienlaikus nenozīmē sabiedrības iznīcināšanu; citiem vārdiem, pilsoniskā sabiedrība ir sākotnējāka par politisko pārvaldi un var to arī pārdzīvot.

• No otras puses, ir vērojama arī *absolūtiska tendence*, jo līguma patiesais pamatojums Pufendorfam ir Dieva griba. Cilvēka griba taču vienmēr spēj sagraut to, ko pati ir radījusi. Tādēļ, lai līgumam būtu patiesi “svēts” statuss un saistošs spēks, tam jābūt pamatotam dievišķā gribā. Tādu līgumu cilvēciskā griba lauzt nespēj, pat tad ne, ja viena no līgumslēdzējām pusēm — pirmkārt jau valdnieks — neievēros līguma nosacījumus, t. i., nevaldīs kopējā labuma vārdā. Tāpēc pilsoņiem, kuri ir iesaistījušies šādā savienotībā, nav tiesību pretoties sava valdnieka iedibinātajiem priekšrakstiem. Līdz ar to tātad indivīda tiesības Pufendorfa politiskajā koncepcijā pilnībā tiek nodotas valdniekam. Un tas neapšaubāmi ir tikai un vienīgi absolūtisms.

Mēs redzam tādējādi, ka sabiedriskā līguma ideja vienmēr ir atradusies politisko ideju arsenālā; tomēr lielākoties tā ir atradusies politiskās apziņas perifērijā. Savukārt pilnā mērā šī ideja tika aktualizēta un ieguva noteicošu vietu, pateicoties tādiem domātājiem kā Hobss, Spinoza un Loks.

3. § Tomass Hobss: valsts kā Leviatāns

Savu slaveno darbu "Leviatāns", kas veltīts "baznīcas valsts un pilsoniskās valsts matērijas, formas un varas" izpētei, Tomass Hobss (1588–1679) sarakstīja 1651. gadā. Darbs pie šīs grāmatas norisinājās dramatisku vēsturisko notikumu laikā: pilsoņu karš Anglijā, kas beidzās ar Čārlza I sodīšanu ar nāvi 1649. gadā. Reālās dzīves nežēlība lika Hobsam nostāties uz tā ceļa, kuru jau bija gājis Makjavelli. Kā atceramies, šis pēdējais, atteicies no Aristoteļa idejas aplūkot politisko dzīvi no tās mērķa (labuma) viedokļa, izlēma šo dzīvi analizēt saskaņā ar tās sākotnēm un pamatprincipiem, kas bieži ir vardarbīgi un netaisni. Diskreditējis labuma ideju, Makjavelli aicināja cilvēkus uzskatīt ļauno — aiz viltības, spēka un rupjības paslēptu — par sevi noslēgtas kārtības dabisko avotu.

Hobss principā sāk ar tiem pašiem pieņēmumiem. Viņš saprot, ka mēģinājums uzbūvēt politikas teoriju uz dabiska vai pārdabiska labuma pamatiem ir izgāzies, kaut arī labums ilgu laiku ir ticis uzskatīts par cilvēka politiskās un arī jebkuras citas darbības pamatu. Cilvēku jēdzieni un rīcība nav savienojami ar labumu, un šī nesavienojamība ir galvenais konfliktu un karu cēlonis. Labuma ideja, pārbaudot to, ir izrādījusies traušļa un nedroša. Savukārt, kas attiecas uz ļaunuma ideju, tad pastāv tāds ļaunuma veids, ko cilvēki — turklāt nevis ar prātu, bet kaislības pārņemti — uztver tieši kā ļaunumu. Šāds ļaunums ir nāve. Tāpēc jaunās politikas doktrīnas pamatos tiks likta tikai viena kaislība, proti, bailes no nāves. Turklāt jaunā kārtība, kas būs jāuzceļ, ir

balstīta nevis labumā, pēc kura mēs tiecamies, bet gan ļaunumā, no kura cenšamies izvairīties.

Hobsam karš nav vis ārkārtējs gadījums, bet gan cilvēku dzimuma dabisks stāvoklis. Viņš sāk savu dabiskā stāvokļa aprakstu ar ārkārtīgi nozīmīgu konstatāciju: "Daba ir radījusi cilvēkus vienlīdzīgus attiecībā uz viņu fiziskajām un garīgajām spējām." ("Leviatāns", I, XIII nod.) Dabiskā vienlīdzība rada vienlīdzību attiecībā uz "cerībām sasniegt mērķus". Savukārt mērķa (kas, kā norāda Hobss, lielākoties ir *dzīvības saglabāšana*) sasniegšanas gaitā ļaudis saduras cits ar citu, un tādējādi izceļas vispārējs karš — *visu karš pret visiem*. Galvenie kara iemesli, kas meklējami pašā cilvēka dabā, ir sāncensīgums, neuzticība un alkas pēc slavas.

Pat parastos, relatīvi mierīgos apstākļos cilvēkā, no vienas puses, izpaužas agresivitāte, bet, no otras, — mājō pastāvīgas bailes. Ļaudis vienmēr liek durvīm priekšā bultu un noslēdz savas lādes ar atslēgu pat paši savā mājā. Virsroku gūst godkāre, patmilība, vēlēšanās pārspēt savu kaimiņu, pierādīt savu pārākumu. "Šādā stāvoklī [...] sabiedrība nepastāv, un, kas ir pats ļaunākais, tajā valda mūžīgas bailes un pastāvīgas briesmas mirt vardarbīgā nāvē; cilvēka dzīve ir vienuļa, trūcīga, trula un īsa." (Turpat.) Šādos apstākļos morāles, labuma, ļaunuma un grēka jēdzieniem nav nekādas nozīmes. Hobsa dabiskā stāvokļa apraksts tādējādi grauj gan klasisko antīko politikas teoriju (pēc Hobsa domām, cilvēka dabā nav nekā laba), gan kristīgo skatījumu uz sabiedrību, jo, kā uzskata Hobss, ļaunuma cēlonis ir nevis grēks, bet gan cilvēka daba.

Savā antropoloģijā filozofs nemeklē cilvēka būtību. Viņš drīzāk apraksta cilvēka eksistenci, nonākdams pie secinājuma, ka dabiskais cilvēkā nav saskaņā ar cilvēka dabu. Dabiskais cilvēkā nav viņa specifiskā iezīme: līdzīgi visām dzīvajām būtnēm, cilvēks tiecas pēc savas dzīvības saglabāšanas, un tieši šo tieksmi Hobss, izmantojot klasisko leksiku, sauc par dabiskajām tiesībām. Visi cilvēki ir vienādi, un tiem visiem ir vienas un tās pašas vajadzības un tiesības, kā arī tie paši savu vajadzību apmierināšanas un dzīvības saglabāšanas līdzekļi. Viņu eksistenci dabiskajā stāvoklī, kurā darbojas tikai dabiskie spēki, nosaka tikai spēka attiecības.

Līdz ar to, konstatēdams nebeidzamās vardarbības ķēdes absurdumu, cilvēka prāts meklē līdzekļus miera iedibināšanai. Vēl vairāk — šī vajadzība ir radījusi pašu prātu. Cilvēkiem vienkārši ir jābūt saprātīgiem, lai izdzīvotu. Šo, ar prāta palīdzību atrasto vispārīgo kārtulu, "saskaņā ar kuru cilvēkam ir liegts darīt to, kas ir kaitīgs viņa dzīvei vai atņemt tam līdzekļus dzīves saglabāšanai", Hobss sauc par *dabisko likumu*. Pretstatā visai iepriekšējai, Akvīnas Toma aizsāktajai tradīcijai Hobss *dabiskās tiesības*, t. i., brīvību, ko katrs ir tiesīgs izmantot savas dzīvības aizsardzībai, pretstata *dabiskajam likumam*, kurš saista, piespiež un ierobežo cilvēku. Atteikties no tiesībām nozīmē atteikties no brīvības. Svarīgākais no dabiskajiem likumiem māca, ka "ir jāmeklē miers un jāseko tam". Vēl vairāk — ja citi cilvēki tam piekrīt, "cilvēkam ir jāatsakās no tiesībām uz visām lietām tik lielā mērā, cik tas nepieciešams miera un paš aizsardzības interesēs, un viņam jāapmierinās ar tādu brīvības pakāpi attiecībā pret citiem cilvēkiem,

kādu viņš atvēlētu citiem cilvēkiem attiecībā pret sevi” (“Leviatāns”, I, XIV nod.).

Kā tad var sasniegt šo svētīgo mieru? Vienīgais iespējamais veids, kā to izdarīt, ir — ierobežot savu paša brīvību, atsakoties no daļas savu tiesību, turklāt nevis vienkārši atsakoties, bet gan nododot šīs tiesības citam cilvēkam — citiem vārdiem sakot, runa ir par *līgumu*. Līguma būtība ir tā, ka katrs cilvēks atsakās no savām neierobežotajām tiesībām valdīt pār sevi un nodod tās citam cilvēkam vai cilvēku sapulcei, kam jānodrošina pilsoniskā miera ievērošana. Tādēļ suverēna individuālās vai kolektīvās tiesības ir neierobežotas. Viņš mantošanas ceļā iegūst *ius in omnia* (tiesības uz visu), kuras dabiskajā stāvoklī piederēja katram cilvēkam pašam. Šādi rodas *Leviatāns* — mitoloģisks jūras briesmoni, kurš Bībelē, Ījaba grāmatā, tiek dēvēts par “ķēniņu pār katru cildenāku radību”. *Leviatāns* simbolizē visvarenību un visuresamību, tas ir “mirstīgais Dievs”. *Valsts* tādējādi ir “vienota persona, par kuras darbībām ar savstarpēja līguma palīdzību sevi ir padarījis atbildīgu milzīgs cilvēku daudzums, lai šī persona spētu izmantot viņu visu spēku un līdzekļus tā, kā tā uzskatīs par vajadzīgu viņu miera un kopējās aizsardzības nodrošināšanai” (“Leviatāns”, II, XVII nod.).

Kādas īpatnības piemīt valstij Hobsa izpratnē, un kur slēpjas šādas izpratnes novitāte?

Pirmkārt, valsts kā *Leviatāns* ir mākslīgs veidojums (atšķirībā, piemēram, no Aristoteļa valsts raksturojuma — viņam taču cilvēks no dabas ir sabiedrisks dzīvnieks). Tā ir cilvēka rīcības, individuāla aprēķina vadītas cilvēka gribas produkts. Hobsam tas ir ārkārtīgi nozīmīgs

moments — ne velti viņš ievadā raksta, ka “ar mākslu ir radīts šis diženais Leviatāns, kurš pēc būtības ir [..] tikai mākslīgs cilvēks”.

Otrkārt, Hobss īpaši uzsver valsts vienotību: valsts ir “vienota persona”, kuru rada cilvēku daudzums. Šādas vienotības pamats ir tiesību jēdziens, ko indivīdi nodod vienam cilvēkam vai cilvēku grupai. Hobsam tādejādi valsts vienotības pamats vairs nav kopīgā labuma ideja, bet gan individuālās tiesības. Visai interesanta šajā skatījumā ir pārstāvniecības problēma. Veidodams savu valsts izcelšanās teoriju, Hobss runā tikai par *tiesību* nodošanu — viņš izslēdz *gribas* nodošanu, proti, indivīda gribas nodošanu citam indivīdam. Citiem vārdiem, indivīds, noslēgdams sabiedrisko līgumu, suverēna “vārdus un darbus” atzīst par saviem, tomēr tas nebūt nenozīmē, ka viņš šā suverēna gribā saskata savas gribas izpausmi. Indivīds vēlas to, ko viņš vēlas, un neviens cits nespēj to vēlēties viņa vietā. Taču, ja indivīds un viņa griba kļūst par vienīgo likumības pamatu politikā, tad politiskā kārtība, kas indivīdu daudzumu pārvērš vienotībā, var nākt tikai no ārienes. Tā var rasties tikai suverēna darbības, nevis tautas kopējās gribas rezultātā. Jebkura “gribas vienotība”, kas saista vai nu indivīdus savā starpā, vai indivīdus un suverēnu, ir apdraudējums indivīda gribai un nedalāmībai, pateicoties kurām viņš spēj būt tas, kas viņš ir — visas politiskās leģitimitātes avots un pamats.

No šīm nostādnēm izriet Hobsa mācība par valsts kā Leviatāna formu. Ir acīm redzams, ka domātājs, sekojot absolūtistam Bodēnam, noliedz visas jauktās pārvaldes formas, atzīdams tikai trīs klasiskos režīma

tipus — monarhiju, aristokrātiju un demokrātiju. Starp šīm formām nepastāv atšķirības varas apjomā, jo “augstākā vara, neatkarīgi, vai tā pieder vienam cilvēkam kā monarhijās vai ļaužu sapulcei kā tautvaldībās un aristokrātiskās valstīs, ir tik apjomīga, cik vien to var iedomāties”. Šīs formas atšķiras cita no citas vienīgi ar savu “piemērotību vai atbilstību miera ieviešanai un tautas drošības garantēšanai”. Arī šeit Hobsa simpātijas pieder monarhijai. Ar sev raksturīgo metodiskumu viņš min sešus argumentus par labu monarhiskai pārvaldei. Galvenais no tiem pauž, ka tikai monarhijā suverēna personiskās intereses sakrīt ar kopējām interesēm, “jo neviens karalis nespēj būt nedz bagāts, nedz slavens, nedz dzīvot drošībā, ja viņa pavalstnieki ir trūcīgi, nicināti vai pārlietu vāji nabadzības vai savstarpējo ķildu dēļ” (“Leviatāns”, II, XX nod.).

Tā kā varas iedaba visās pārvaldes formās ir vienāda, tad tajās visās ir vienādas arī valsts tiesības un pienākumi pret saviem pavalstniekiem. Runājot maksimāli vispārīgi, suverēns drīkst darīt visu pilsoņu miera un drošības labā. Viņa vara ir absolūta un neierobežota, jo tikai tāda vara spēj nodrošināt pilsoniskās sabiedrības pastāvēšanu. Suverēnam ir jābūt par tiesnesi, viņš dod “priekšrakstus labā un ļaunā izšķiršanai”, ko Hobss dēvē par *likumiem*. Hobss, tāpat kā Bodēns, tiesības izdot likumus uzskata par pirmo un galveno suverēnās varas pazīmi. Savukārt valdnieka pienākumus Hobss izsaka ar vienu, bet ļoti ietilpīgu frāzi: “*Tautas labums ir augstākais likums,*” jo “pilsoņu varenība ir valsts varenība, proti, varenība, kas piemīt tam, kuram pieder augstākā vara valstī” (“Par pilsoni”, XIII nod.).

Hobsa politiskās filosofijas secinājumi un nozīme.

Hobsa politiskās doktrīnas spēcīgā puse neapšaubāmi ir viņa *individuālisms* kā politikas teorijas pamats. Hobss noraida aristoteliskā tipa *naturalismu* cilvēka dabas skaidrošanā, un, kaut gan cilvēks Hobsa koncepcijā joprojām ir Dieva radība, tomēr viņš ir atbildīgs par saviem lēmumiem. Viņš arī rada valsti kā *Leviatānu*, kura ļauj izvairīties no "visu kara pret visiem" nevēlamajām sekām. Pretstatot dabiskās tiesības, brīvību, ko katram ir ļauts izmantot savas dzīvības aizsardzībai, un dabisko likumu, kurš saista un pakļauj cilvēku, Hobss veido dialektisku drāmu, uz kuras pamata rada savu politisko filosofiju.

Cilvēks, kā uzskata Hobss, spēj atrisināt brīvības un piespiešanas antinomiju ar prāta palīdzību, izdarot izvēli par labu brīvības saprātīgai ierobežošanai un dzīvības saglabāšanai. Taču, lai valsts spētu indivīdiem nodrošināt viņu tiesību un dzīvības aizsardzību, tai jāatrasa rokas un tā jāapvelta ar gandrīz neierobežotu varu. Hobss tādējādi ir *absolūtisma* aizstāvis, tomēr, lai cik tas būtu paradoksāli, viņš tāds ir nevis par spīti savam individuālismam, bet gan pateicoties tam. Viņš neredzēja citu iespēju sasaistīt savā starpā indivīdus, katrs no kuriem ir varas elements, kā vien radot tādu politisku instanci, kas būtu ārēja iepretim indivīdiem. Tomēr tieši tāpēc, ka neierobežotais suverēns ir ārējs iepretim indivīdiem, tas atstāj brīvu rīcības telpu — proti, likuma telpu. Cilvēks, kurš pakļaujas likuma varai, ir brīvs. Brīvība un nepieciešamība tādējādi ir pilnībā savienojami. Būdams tīri ārējs, mākslīgs cilvēka darinājums, likums nemaina pašus atomāros indivīdus,

bet gan vienīgi garantē to mierīgu līdzāspastāvēšanu. Hobss tādā veidā ieliek pamatus mūsdienu liberālismam, un šie pamati viņam ir ietērti paradoksālā absolūtiskā formā. Šā paradoksa atrisināšana tad arī ir galvenais uzdevums visai 17.–18. gadsimta filosofijai līdz pat Žanam Žakam Ruso.

4. § “Valsts patiesais mērķis ir brīvība”

(Benedikta Spinozas politiskā filosofija)

Politiskās telpas racionalizācijas tendences un tās aplūkošana no “dabiskā stāvokļa” perspektīvas savu turpmāko attīstību gūst holandiešu domātāja Benedikta Spinozas (1632–1677) daiļradē. Savos filosofiski politiskajos darbos “Teoloģiski politiskais traktāts” (1670) un “Politiskais traktāts” (1677) Spinoza izvērta uzdevumu — “atvedināt no pašas cilvēka dabas iekārtojuma to, kas vislabāk savienojams ar praksi”.

Spinozas sociāli politiskās filosofijas izejas pozīcijas ir tuvas Hobsa nostādnēm. Katram indivīdam, viņaprāt, ir suverēnas tiesības uz visu, ko viņš spēj, un katra cilvēka tiesības ir tik plašas, cik liels ir viņa spēks. Katram cilvēkam ir neierobežotas tiesības eksistēt un rīkoties saskaņā ar to, kam viņš no dabas nolemts. Dabiskās tiesības tādējādi nav nekas cits kā “katra indivīda dabas nolikti noteikumi, saskaņā ar kuriem mēs katru cilvēku domājam kā nolemtu eksistencei un noteikta veida darbībai”. Tās nosaka nevis “veselais saprāts”, bet gan katra cilvēka “vēlme un spēks”. Un, ja aplūkojam cilvēku kā

vienīgi dabas vadītu, tad dabas augstākais likums viņam ļauj iegūt visu, ko viņš uzskata sev par vajadzīgu — ar spēku, ar viltību vai ar lūgumiem. Šāds cilvēks var uzskatīt par savu ienaidnieku ikkatru, kurš mēģinās stāties viņam ceļā. Dabiskās tiesības, t. i., tiesības, kuras ir spēkā dabiskajā stāvoklī, aizliedz vienīgi to, ko neviens nevēlas un negrib. Tādēļ dabiskajam stāvoklim ir raksturīgi ķīviņi, cilvēku savstarpējs naidis, ļaunuma uzliesmojumi un viltība (“Teoloģiski politiskais traktāts”, XVI nod.).

Lai dzīvotu savstarpējā saskaņā, ļaudis pēc *prāta pavēles* noslēdz vienošanos un nodod kolektīvā pārziņā tās tiesības, kuras katram no dabas bija dotas uz pilnīgi visu. No šā brīža ļaudis vadās nevis katrs pēc sava spēka un vēlmēm, bet gan pēc šīm kolektīvajām tiesībām un kolektīvās varas. Tādējādi Spinozam, līdzīgi kā Hobsam, sabiedrības un valsts pamatā ir rodams prāts un racionalitāte. Tādēļ “no ļaudīm vistaisnākie ir tie, kuru prāts ir visattīstītākais un kuri visvairāk to izmanto”. Turklāt prāts ir arī brīvības pamats: cilvēks ir brīvs vienīgi tiktāl, cik viņš lieto prātu, jo “brīvība nevis iznīcina darbības nepieciešamo raksturu, bet gan paredz to” (“Politiskais traktāts”, II nod.).

Spinoza tādējādi ievieš jaunu *brīvības* noteiksmi. Kā atceramies, Hobss definēja brīvu cilvēku kā tādu, kuram nekas netraucē veikt iecerēto: “Pavalstnieku brīvība ir brīvība darīt to, kas nav norādīts nolīgumā ar varu.” (“Leviatāns”, XXI nod.) Turpretī Spinozam cilvēks ir vergs tikmēr, kamēr tas nav iemācījies savaldīt savas tieksmes un vadīt tās. Kad cilvēks skaidri formulē priekšstatu par kādu afektu, tas zaudē savu aktivitāti.

Cilvēks kļūst brīvs, kad iemācās apvaldīt un koordinēt sava ķermeņa kaislības un afektus saskaņā ar prāta prasībām un pakļaut tos mīlestībai uz Dievu.

Hobsam turklāt katra indivīda dabiskās tiesības pilnībā pazūd sabiedrības stāvoklī. Cilvēks mirst dabai, lai piedzimtu sabiedriskajai dzīvei. Turpretī Spinozam dabiskās tiesības paliek spēkā arī pēc pārejas uz sabiedrisko stāvokli, jo, pēc viņa domām, dzīvot drošībā nozīmē pēc iespējas lielākā mērā saglabāt savas dabiskās tiesības eksistēt un darboties.

Holandiešu domātājs pirmais mēģināja pārvarēt Hobsa absolūtismu. Izejas pozīcijās attiecībā uz valsti un pilsonisko stāvokli viņa nostāja ir identiska Hobsa aizstāvētajai: ļaudis nepiedzimst par pilsoņiem, bet kļūst par tādiem. Pilsoniskajā stāvoklī nevienam cilvēkam nav pašam savu tiesību, katrs cilvēks pakļauts valsts tiesībām, un viņam nav nekāda pamata spriest par taisnīgumu vai netaisnību, piedienību vai nepiedienību. Cilvēkam jāpilda valsts likumi pat tad, ja viņš uzskata tos par netaisnīgiem. Tiesības, kuras nosaka tautas spēks jeb augstākā vara, ir koncentrētas tās personas rokās, kuram ar visu piekrišanu ir uzticētas rūpes par pārvaldes lietām. Spinoza visai tradicionālā veidā nošķir trīs *pilsoniskā stāvokļa veidus*:

- monarhiju, kur vara ir sakoncentrēta vienas personas rokās;
- aristokrātiju, kur varu īsteno padome, ko veido tikai izredzētie no pilsoņiem;
- demokrātiju, kur valda padome, ko veido visa tauta.

Turpretī jautājumā par vislabāko pārvaldes formu Spinoza ievērojami atkāpjas no vispārpieņemtās tradi-

cijas uzskatīt par labāko šādu formu monarhiju, kas saskaņā ar tradicionālo viedokli spējot adekvāti pārvaldīt valsti. Pēc Spinozas domām, vislabākā varas forma ir tāda, ja cilvēki dzīvo savstarpējā saskaņā un likumus ievēro visi un vienmēr. Pēc Spinozas pārlicības, šāda forma ir *demokrātija*, kurā pilsoņus, kas piemēroti valsts pārvaldīšanai, izvēlas nevis pēc iedzimtām privilēģijām, bet gan pēc likuma. Spinozas galvenais arguments par labu demokrātiskai pārvaldei ir, ka demokrātijas apstākļos vismazāk jābaidās no kļūdām un maldiem, jo “iespēja, ka liels cilvēku daudzums vienosies par vienu muļķību, ir visai neliela”. Turklāt demokrātija mazāk nekā citas pārvaldes formas novirzās no dabiskās brīvības un vienlīdzības, jo katrs indivīds nodod savas dabiskās tiesības nevis vienkārši citam cilvēkam, bet gan pilsoņu vairākumam. Šeit visi ir vienlīdzīgi — tāpat kā dabiskajā stāvoklī.

Tomēr visradikālākos uzskatus Spinoza pauž savā mācībā par brīvu valsti. Viņš uzskata, ka valsts galvenais uzdevums ir nevis turēt visus cilvēkus pastāvīgās bailēs, pakļaujot tos cita cilvēka varai, bet gan atbrīvot ikkatru cilvēku no bailēm, lai tas varētu dzīvot drošībā, t. i., “vislabāk īstenotu savas dabiskās tiesības uz eksistenci un darbību, nekaitējot nedz sev, nedz citiem”. Brīvība tiek sasniegta, nevis pārvēršot cilvēkus no saprātīgām būtnēm par dzīvniekiem vai nedomājošiem automātiem, bet gan panākot, lai “viņu dvēsele un miesa īstenotu savas funkcijas, netiekot pakļautas briesmām, un viņi paši rīkotos ar savu brīvo prātu”. Tamdēļ, filozofs secina, “valsts īstenais mērķis ir brīvība” (“Teoloģiski politiskais traktāts”, XX nod.).

Taču kādu valsti var uzskatīt par brīvu? Spinozam brīvības kritērijs ir domu brīvība. Brīva ir tāda valsts, kurā katrs drīkst domāt to, ko viņš vēlas, un runāt to, ko domā. Represīva pārvalde attiecīgi ir tāda, kas izvirza pretenzijas uz cilvēku prātiem, savukārt uzurpācija un netaisnība sabiedrībā valda tad, ja valsts dod priekšrakstus katram, ko viņam uzskatīt par patiesību un ko noraidīt kā melus. Vajāt drīkst vienīgi dumpīgus uzskatus, t. i., tādus, kas vērsti pret pašiem sabiedrības pamatiem, proti, uz sabiedriskā līguma atcelšanu.

Spinoza formulē galvenos priekšnoteikumus, kas jāievēro valstij, ja tā vēlas būt brīva:

- cilvēkiem nedrīkst atņemt brīvību runāt to, ko viņi domā;

- šī brīvība bez kaitējuma tiesībām un augstākās varas autoritātei ir dodama katram, un katram ir tiesības ar to rīkoties, nekaitējot šīm pašām tiesībām, ja vien viņš neuzdrošinās nostāties pret valsts pamatiem un likumiem;

- brīvība nenodarīs nekādu kaitējumu miera saglabāšanai valstī, un no tās neradīsies nekādas neērtības, kuras nebūtu viegli novēršamas;

- katrs pilsonis drīkst izmantot šo brīvību, nekaitējot dievbijībai;

- likumi, kuri vēršas pret "spekulatīvām lietām" (t. i., visu veidu teorijām un idejām), ir bezjēdzīgi;

- šī brīvība ir ne tikai bez bažām pieļaujama, tā ir noteikti jāpieļauj sabiedrības uzplaukuma vārdā.

Spinoza ir dabisko tiesību teorijas piekritējs un absolūtisma pretinieks, tomēr viņa radikālā brīvdomība atšķirībā no Hobsa absolūtisma loģiski neizriet no viņa izejas pozīcijām. Patiesam absolūtisma nolīgumam,

kas izrietētu no dabisko tiesību un sabiedriskā līguma teorijas, bija nepieciešams iedibināt saikni starp dabiskajām tiesībām un individuālo brīvību. Šo soli tika veicis Džons Loks.

5. § Džona Loka politiskā filosofija

Angļu filosofam Džonam Lokam (1632–1704) pieder liberālās demokrātijas galveno principu teorētiskais pamatojums. No vienas puses, viņa spriedumi attīstās Hobsa iezīmētajā dabisko tiesību teorijas guļtnē. Tomēr Loks iedibina ciešu saikni starp dabiskajām tiesībām un indivīda brīvību. No otras puses, Loks izstrādā liberālās demokrātijas konstitucionālo tehniku saskaņā ar individuālisma prasībām un postulē tiesības pretoties apspiešanai un spaidiem no valsts varas puses. Dabisko tiesību skolas piedāvātā teorētiskā konstrukcija bija izrādījusies polivalenta: dabiskā stāvokļa un sabiedriskā līguma hipotēze kalpoja visdažādākajiem mērķiem.

Loks definē dabisko stāvokli kā “cilvēku pilnu brīvību attiecībā uz savām darbībām un uz rīkošanos ar savu īpašumu saskaņā ar to, ko viņi uzskata par sev piemērotu dabiskā likuma ietvaros” (“Divi traktāti par valdību II”, II nod., 4. §). Šeit vēl nepastāv pilsoniskā sabiedrība, un cilvēki ir brīvi un vienlīdzīgi. Cilvēks “piedzimst ar tiesībām uz savas personas brīvību, pār ko nevienai citai personai nav varas un ar ko brīvi rīkoties var tikai viņš pats” (Turpat, XVI, 190. §). Ļaudīm no dabas piemīt saprāta gaisma, kas ļauj tiem izprast dabisko likumu, pēc kura tie veido savu uzvedību.

Tomēr atšķirībā no Hobsa, kuram cilvēku patvaļa pārvērš dabisko stāvokli par “visu karu pret visiem”, Loks nošķir dabisko stāvokli no kara stāvokļa. Pēc viņa domām, dabiskais likums, ietērpts prāta formā, “māca visiem cilvēkiem, kuri vēlēties to ņemt vērā, ka, tā kā visi cilvēki ir vienlīdzīgi un neatkarīgi, nevienam no tiem nav ļauts nodarīt kaitējumu cita cilvēka dzīvībai, veselībai, brīvībai vai īpašumam” (Turpat).

Hobsa aprakstā dabiskais stāvoklis tika attēlots kā kaut kas samērā amorfs un bezformīgs, to raksturoja vienīgi pilnīga anarhija un naidīgas attiecības cilvēku starpā. Loka dabiskais stāvoklis ir krietni detalizētāks, to piepilda dzīves jēgpilnība un krāsainība. Kopumā tas atgādina pirmatnējā cilvēka dzīves aprakstu. Pirmkārt, neskatoties uz pilsoniskās sabiedrības iztrūkumu, dabiskajā stāvoklī pastāv ģimene un tēva vara, ko filosofš nošķir no politiskās varas. “Tēva vara nesniedzas tālāk par to, lai nodrošinātu savus bērnus ar tiem līdzekļiem, kurus viņš uzskata par vispiemērotākajiem — spēku un miesisku veselību, prāta spējām un skaidrību [...] tā, lai viņi spētu dot pēc iespējas vairāk labuma sev un citiem.” Atšķirībā no politiskās varas tēva vara ir spēkā vienīgi bērnu nepilngadības laikā, un to var lietot vienīgi tiktāl, cik to prasa bērnu izrikošana (Turpat, VI nod., 64. §). Dabiskajā stāvoklī pastāv arī attiecības starp kungu un viņa kalpiem vai vergiem.

Otrkārt, un tas ir principiāls moments, dabiskajā stāvoklī dzimst *īpašums*. Tieši dabiskā stāvokļa teorijas ietvaros Loks izstrādā savu plaši pazīstamo darbā balstītā īpašuma teoriju. Sākotnēji Dievs tika devis pasauli “visiem cilvēkiem kopīgi”, t. i., kā kolektīvu īpašumu.

Zeme un viss, kas uz tās atradās, tika nodoti cilvēkiem “viņu pastāvēšanas uzturēšanai un ērtībai”. Gan zeme, gan viss, ko tā dabiskā veidā ražo, gan arī zemākie dzīvnieki sākotnēji piederēja visai cilvēcei. Vienīgais īpašums, kas piederēja cilvēkam, bija “viņa ķermeņa darbs un viņa roku veikums”. Pieliekot savu darbu, kas tam pieder visā pilnībā, dabiskiem priekšmetiem, viņš padara šos priekšmetus par saviem. Tam nav bijusi nepieciešama neviena cita piekrišana vai pavēle. Tādējādi tieši “darbs, kas bija mans un kas tika patērēts tam, lai izņemtu tos [dabas priekšmetus] no dabiskā stāvokļa, kurā tie atradās, iedibināja manu īpašumu uz tiem”. Tieši darbs “slēpj sevī īpašuma diženo pamatojumu” (Turpat, V nod. 26.–28. §).

Vēlāk par piesavināšanas objektu kļūst ne vairs zemes augļi un dzīvnieki, bet gan pati zeme. Apstrādādam kādu zemesgabalu, ievākdams no tā ražu, cilvēks “ar savu darbu it kā norobežo to no kopējā krājuma”. Īpašuma samērs tādējādi izveidojās dabiski atkarībā no tā, cik tālu sniedzās cilvēka darba un viņa ērtības joma. Tomēr ļaudīm piemīt dažādas fiziskās spējas un “dažādas uzcītības pakāpes”, tādēļ viņu darbs deva atšķirīgus rezultātus. Cilvēkiem parādījās produktu un apstrādājamo resursu pārpalikums, ko tie varēja izmantot apmaiņai vai uzkrājumiem. Šā procesa regulēšanai tika ieviests naudas lietojums, jo “tā ir pastāvīga lieta, kas var glabāties pie cilvēka bez bojāšanās, un ļaudis to pieņem saskaņā ar savstarpēju vienošanos kā apmaiņas līdzekli pret nepastarpināti derīgiem, bet īslaicīgiem uztura līdzekļiem” (Turpat, 47. §).

Tādējādi jau dabiskajā stāvoklī, kādu to iedomājās

angļu filozofs, veidojas sazarots attiecību tīklojums, kam jātiek uzturētam un regulētam. Taču, tā kā katrs cilvēks pēc savas dabas ir tiesīgs ne tikai rūpēties par savu dzīvību un īpašumu, bet arī sodīt par dabiskā likuma pārkāpšanu, būdams vienlaikus gan tiesnesis, gan dabiskā likuma izpildītājs, rodas būtiskas neērtības: "Spēks bez varas, ja tas vērstas pret cilvēka personu, rada kara stāvokli." Lai saglabātu savu brīvību un īpašumu — jo īpašuma izmantošana dabiskajā stāvoklī ir "visai bīstama un visai nedroša" —, ļaudis noslēdz vienošanos, kuras rezultāts ir pilsoniskā jeb politiskā sabiedrība. "Politiskā sabiedrība," raksta Loks, "atrodamas tur un tikai tur, kur katrs no tās locekļiem ir atteicies no šīs dabiskās varas un nodevis to sabiedrības rokās visos gadījumos, un tas netraucē viņam vērsties pēc aizsardzības pie likuma, ko šī sabiedrība ir iedibinājusi." (Turpat, VII, 87. §) Sabiedriskā līguma noslēgšana dara galu katra atsevišķā cilvēka privātajai justīcijai, rada kopējus noteikumus un likumus, kas visiem jāievēro, kā arī ieceļ cilvēkus, kuriem tiek uzticēta likumu izpilde un tiesas spriešana visas sabiedrības vārdā.

Neskatoties uz Hobsa un Loka izejas pozīciju tuvību jautājumā par valsts izcelsmi, starp viņu koncepcijām pastāv ļoti nozīmīgas atšķirības. Hobsam, kā mēs atceramies, indivīdi nodod valdītāju rokās visas savas tiesības, un šā valdītāja vara ir absolūta un nedalāma. Būtībā no tā, cik pilnīga un absolūta vara ir sakoncentrēta suverēna rokās, ir atkarīga pilsoņu labklājība un drošība. Loku neapmierina šis Hobsa absolūtisms. Pēc viņa domām, politiskajai varai, ko iedibina sabiedriskais līgums, jāattiecas vienīgi uz to, kas ir sabiedriski

nepieciešams. "Sabiedrības vai cilvēku radīta likumdevēja vara nevar sniegties tālāk par to, kas nepieciešams kopīgā labuma nodrošināšanai; šai varai jāsargā katra indivīda īpašums", nepieļaujot tās neērtības, kuras dabisko stāvokli padarīja nedrošu un bīstamu. Lai kam arī būtu dota augstākā jeb likumdevēja vara, viņam, saskaņā ar Loku, jāvalda "bezkaislīgi un taisnīgi", "tautas miera, drošības un kopējā labuma vārdā", saskaņā ar likumiem, kurus izdevusi tauta, nevis ar "patvaļīgām pavēlēm" (Turpat, IX, 131. §). Politiskās sabiedrības iedibināšana tādejādi tikai ierobežo, nevis pilnībā iznīcina indivīda brīvību un, protams, arī viņa īpašumus.

Loks formulē valsts varas ierobežošanas pamatprincipus, lai kā rokās tā būtu koncentrēta:

- pirmkārt, pilsoniskā sabiedrība pārvaldāma ar "iedibinātu un vispārzināmu likumu palīdzību, kuri nedrīkst mainīties katrā atsevišķā gadījumā". Vēl vairāk, "gan bagātajiem, gan nabagajiem ir jābūt vienam likumam — gan galma favorītam, gan zemniekam aiz arkla";

- otrkārt, jebkuras pārvaldes un jebkuru likumu mērķis ir tautas kopējais labums;

- treškārt, pilsoniskie likumi nedrīkst paaugstināt īpašuma nodokļus bez tautas piekrišanas;

- ceturtkārt, "likumdevējs nedrīkst nodod savu likumdevēja varu kādam citam, [...] izņemot tos, kuriem to ir uzticējusi tauta" (Turpat, XI, 142. §).

Atšķirība starp Hobsa un Loka uzskatiem, iespējams, pirmajā tuvinājumā nešķiet īpaši būtiska. Tomēr patiesībā tai ir ļoti liela nozīme. Tieši Loka teorētiskais

nolikums par valsts varas ierobežošanu un zināmas indivīda dabiskās brīvības daļas saglabāšanu iezīmē ūdensšķirtni starp divām politiskās filosofijas tradīcijām. No vienas puses, tas ir politiskais absolūtisms un pat totalitārisms, kurā cilvēks visā pilnībā pieder valstij, kas bez atlikuma piesavinās viņa brīvību un caurstrāvo visu viņa sabiedrisko eksistenci. No otras puses, liberālisms, kura politiskā doktrīna paredz, ka cilvēks atsakās par labu valstij tikai no savas eksistences nelielas daļas. Tādēļ tieši Džons Loks tradicionāli tiek uzskatīts par politiskā liberālisma ciltstēvu.

Vēl viens no Loka nopelniem ir liberālo politisko institūciju teorētisks pamatojums. Runa ir par institūcijām, kas vislabāk spēj nodrošināt indivīda brīvību. Pirmais un galvenais pasākums šeit ir varu dalīšana.

Loks valstī nodala trīs veidu varu — likumdevēju, izpildvaru un federatīvo varu. Likumdevēja vara ir pati augstākā vara valstī, tai ir tiesības “norādīt, kā jātiek izmantotam valsts spēkam kopienas un tās locekļu uzturēšanas labā”. Tomēr domātājs atzīmē, ka cilvēks pēc savas dabas ir vājš un tam piemīt nosliece mēģināt noturēties pie varas. Līdz ar to likumdevējs var iegribēt sakoncentrēt savās rokās arī tiesības uz likumu izpildīšanu, šādi pretstatot savas intereses visas sabiedrības interesēm. Tādēļ sabiedrības interesēs ir likumdevējas varas un izpildvaras nodalīšana. Taču sabiedrībā pastāv vēl viens varas veids, kuru Loks salīdzina ar dabas varu, jo tā atbilst tai varai, kas cilvēkam no dabas tika dota pirms viņa ienākšanas sabiedrībā. Tā ir federatīvā vara. Atšķirībā no izpildvaras, kura nodrošina “sabiedrības municipālo likumu izpildi pašas sabiedrības iekšienē

attiecībā pret visiem, kas veido tās daļas”, federatīvā vara nozīmē “vadību pār sabiedrības drošību un interesēm saistībā ar ārējiem faktoriem, attiecībā pret visiem tiem, kas spēj sabiedrībai radīt labumu vai kaitējumu” (Turpat, XII, 144.–148. §). Tiesības sasaukt un atlaist likumdevēju pieder izpildvarai, tomēr tas nebūt nenozīmē tās pārākumu un prioritāti pār visām pārējām varām. Savukārt, ja rodas iespējami konflikti starp varas atzariem, to risināšanā jāvadās pēc tautas labklājības kritērija: *salus populi suprema lex* (tautas labklājība ir visaugstākais likums). Loks norāda, ka tas, kurš patiesi seko šim noteikumam, nespēj kļūt par upuri nekādiem postošiem maldiem.

Tomēr sabiedrībā pastāv vēl dziļāka un nopietnāka konflikta iespēja par konfliktu starp varas atzariem — runa ir par konfliktu starp pilsoņiem un tirānu. Tirānija ir varas izmantošana, nerēķinoties ar tiesībām, sava privātā labuma interesēs, kad valdnieka rīcību nosaka nevis likums, bet gan godkāre, atriebīgums, alkatība vai kāda cita nosodāma kaislība. Turklāt par upuri tirānijai var krist ne tikai monarhijas, bet pilnīgi visas pārvaldes formas. Ar tirāniju var saskarties arī personiskās attiecībās: “Ja cilvēkam ir likumīgi dota milzīga vara un bagātība, kas pārsniedz to, kura ir Ādama dēlu lielākās daļas rīcībā, tad tas nebūt nav attaisnojums laupīšanai vai apspiešanai, proti, ļauna nodarīšanai citiem bez kāda pamata.” (Turpat, XVIII, 202. §) Turklāt, kā norāda filozofs, karalim pārsniegt savas varas robežas ir vēl apkaunojošāk nekā konsteblam.

Taču kā rīkoties, ja valdītāja tirānija ir kļuvusi nepanesama? Vai drīkst pretoties valdnieka rīkojumiem?

Šāda rīcība taču var satricināt pašus valsts pamatus un novest pie nekārtībām un pilnīgas anarhijas. Uz šiem jautājumiem Loks atbild pilnīgi skaidri: “[..] vardarbību var lietot tikai pret netaisnīgu un nelikumīgu vardarbību.” (Turpat, XVIII, 204. §). Pasīva pakļaušanās un paklausība tirānam vēl nenozīmē sociālo mieru. “Kurš gan apgalvos, ka starp vareno un bezspēcīgo pastāv nevainojams miers, kad jēriņš nepretodamies atļauj, lai visvarenais vilks viņam pārkož rīkli?” Tauta, pret kuru izturas slikti un kuras tiesības netiek ievērotas, visādi centīsies atbrīvoties no jūga. Tomēr, ja tautai tiek atzītas tiesības uz sacelšanos, tas vēl nebūt nenozīmē politiskās vēstures pārvēršanos par bezgalīgu dumpju un sacelšanos virkni. Domātājs uzskata, ka tauta ir pietiekami gudra un lieliski spēj orientēties situācijā. Tā ir spējīga ilgu laiku pieciest valsts varas kļūdas un neveiksmes, taču, ja tauta sāks nojaust, ka “šeit pastāv zināmi nolūki”, tad tā sacelsies un nodos varu cienīgāku cilvēku rokās. Šādi, kā secina Loks, “tautai ir dotas tiesības rīkoties kā augstākajai varai un turpināt pašai būt par likumdevēju. Tai ir arī tiesības radīt jaunu likumdevēja varas formu un nodot šo varu citās rokās atkarībā no tā, ko tā uzskatis par vajadzīgu.” (Turpat, 243. §)

Loka politiskās filosofijas nozīmi grūti pārvērtēt. Pirmkārt, viņam ir izdevies savā politiskajā projektā savienot individuālismu un indivīda brīvības principu. Viņš uzsver nepieciešamību ierobežot valsts varu un pasludina indivīda brīvību ne tikai dabiskajā stāvoklī, bet arī pilsoniskajā jeb politiskajā stāvoklī. Otrkārt, Loks formulējis un attīstījis varas dalīšanas ideju, kas kļūs par vienu no mūsdienu liberālās demokrātijas pamatprincipiem.

6. § Žaka Benina Bosjē teokrātiskais absolūtisms

Mēs jau tikām runājuši par to, ka 17. gadsimts bija nacionālo valstu nostiprināšanās un absolūtisma tapšanas periods vēsturiski politiskajā aspektā. Laikmeta savdabība radusi savu atspoguļojumu politisko ideoloģiju dimensijā — gandrīz visi šā perioda filosofi bija etatisti un absolūtisti. Taču šis etatisms un absolūtisms katram no viņiem bija ietonēts atšķirīgi: Hobsam tas tika paradoksālā veidā sasaistīts ar individuālismu, arī Loks, visnotaļ aizstāvēdams indivīda brīvību, tomēr iestājās par stingras valsts nepieciešamību, kas spētu aizsargāt indivīdu un viņa īpašumu. Pavisam citādi ir franču absolūtisma ideologa Žaka Benina Bosjē (1627–1704) uzskati, kurus viņš izklāsta savā slavenajā pēc viņa nāves, 1709. gadā, izdotajā darbā “Politika, atveidnāta no Svētajiem rakstiem”. Šis apjomīgais darbs, kura loģiski geometriskā forma (apgalvojumi tiek izteikti teorēmu veidā, no tām tiek atvedināti secinājumi utt.) pilnībā atbilda laikmeta garam, uz ilgu laiku kļūs par absolūtisma un teokrātijas bībeli.

Bosjē uzskatīja, ka Dieva esamība ir vienīgais sociālo un politisko attiecību pamatojums, jo cilvēkiem ir dots tikai viens mīlestības objekts un viens mērķis, Dievs. Mīlestība uz Dievu liek cilvēkiem milēt citam citu. Dieva tēvišķā saikne ar cilvēkiem rada viņos brālīgas jūtas. Neviens nav otram svešinieks, un visiem ir jārūpējas citam par citu. “Šādi mēs redzam, ka sabiedrība ir veidota uz nesatricināmiem pamatiem — viens Dievs, viens priekšmets, viens mērķis, kopēja izcelsme,

vienas asinis, vienas intereses, savstarpēja atkarība gan darbā, gan dzīves jaukumos.”

Domātājs aplūko cilvēku sabiedrību divās perspektīvās. No vienas puses, tā pielīdzināma visam cilvēku dzimumam, apvienojot to vienā ģimenē — par to runāja jau Baznīcas tēvi. No otras puses, šī sabiedrība iedalīta rasēs un tautās, kuras veido atsevišķas ģimenes, kas apveltītas katra ar savām tiesībām. Šāda cilvēces saskaldītība ir ļaunuma sekas: “Cilvēku sabiedrību sagrāva un pazemināja kaislības. Starp ļaudīm viss kļūst atsevišķs un savrups viņu kaislību nežēlības un tieksmju nesavienojamības dēļ.” Šķelšanās, radusies pirmo cilvēku ģimenē (Kains nogalināja Ābelu), lai sodītu tos par novēršanos no Dieva, skārusi visu cilvēku dzimumu.

Pilnīgās sašķeltības un haosa aprakstos Bosjē ir tuvs Hobsam. Ļaudis, kuru dvēselēs virsroku guvušas kaislības un dažādas pretrunīgas privātās intereses, zaudējuši mieru un drošību. Šeit Bosjē formulē anarhijas un valsts varas antitēzi:

- anarhiju viņš raksturo kā pilnīga haosa stāvokli: “[..] tur, kur katrs drīkst darīt visu, ko vēlas, neviens nedara to, ko grib. Tur, kur nav kunga, par kungu uzmetas visi; tur, kur visi ir kungi, visi izrādās vergi”;

- valsts vara Bosjē ir vienotības sinonīms, kurā visa tauta ir kā viens cilvēks, katrs atsakās no savas gribas un apvieno to ar valdnieka gribu.

Šis pretnostatījums gan ir visai tuvs Hobsa nostādņēm, taču franču domātājs ar to arī apmierinās, atsakoties no līguma nojēguma un ar to cieši saistītā individuālisma

principa, lai gan, skaidrojot pāreju no dabiskā pie sabiedriskā stāvokļa, viņš izmanto tīri utilitāru skaidrojumu, kas balstīts cilvēku ieinteresētībā par labu viena valdnieka iegūšanai, kurš ļautu tiem dzīvot mierā. Turklāt Bosjē izmanto arī argumentu, ka viena valdnieka pirmtēls ir Dievs, kurš kopš pašiem pirmsākumiem bijis kungs pār sevi paša radīto pasauli. Tādēļ pārvaldes ideja nonākusi pie cilvēkiem, pateicoties viņa tēvišķajai varai.

Par veidojamo savienību sākotni ir kļuvusi teritorija: "Zeme, uz kuras ļaudis dzīvo, veido sasaisti starp viņiem un rada nāciju vienotību", jo "ļaudis izjūt ciešāku saistību tad, kad viņi domā par to, ka zeme, kas viņus dzemdinājusi un barojusi dzīves laikā, pieņems viņus sevī arī pēc nāves". Tādējādi Bosjē doktrīnā pietiekami skaidri parādās arī dzimtās zemes tēma, kas apvieno daudzas paaudzes gan dzīvē, gan nāvē. Vēlāk tā kļūs par vienu no konservatīvisma pamattēmām.

Valsts tādējādi ir "ļaužu kopiena, kurus apvieno viena pārvalde un vieni likumi". Turklāt tikai vienpersoniska vara spēj darīt galu kaislībām un vardarbībai, kas raksturīgas cilvēka dabai. Tikai vienpersoniska vara spēj iedibināt patiesu saikni starp cilvēkiem un pielikt punktu bezgalīgiem ķīviņiem un sašķeltībai. Turklāt vienotas valdības pastāvēšana nodrošina valsts ilgstošu eksistenci un padara to praktiski nemirstīgu. Te Bosjē postulē principu, par ko vēlāk dzīvi diskutēs mūsdienu tiesību zinātnieki, — valsts pārvaldes pārmantojamības principu. Cilvēki ir mirstīgi, taču pārvalde dzīvo ilgāk par viņiem — vara pati par sevi nemirst nekad.

Ir pilnīgi skaidrs, ka šādām prasībām vislabāk atbilst monarhija, t. i., karaļa vara, un, kā precizē Bosjē, jo

īpaši tad, kad tā ir mantojama un pāriet no viena dzimtas vecākā vīrieša pie nākamā. Pēc viņa domām, monarhija ir visizplatītākā, vissenākā un visdabiskākā no pārvaldes formām. Tās pamats rodams Dieva varā, t. i., pašā dabā. Visi ļaudis piedzimst kā pavalstnieki, apgalvo Bosjē, un tēva vara, kas māca tiem būt paklausīgiem, māca arī pakļauties vienam valdniekam. Nekad sabiedrība nav tik spēcīga un vienota kā atrazdamās viena valdnieka varā. Tad tajā nav sašķeltības, šā moderno valstu posta un to sabrukuma galvenā cēloņa. Tad valda tikai spēks un noturība, jo šī pārvalde taču tiek īstenota, pateicoties tiem pašiem dabiskajiem iemesliem, kas valda pār visu cilvēku dzimumu — pārmantojamības no tēva pie dēla. Valdnieks, kurš rūpējas par savu valsti, rūpējas arī par saviem bērniem. Šo klasisko argumentu monarhiskās pārvaldes labā mēs atrodam ne tikai filosofu sacerējumos, bet pat Luija XIV memoāros.

Rodas jautājums: vai tad Baznīcas skatījumā jebkura vara — lai tā būtu monarhija, aristokrātija vai demokrātija — neizriet no Dieva? Jau Svētajos rakstos (un Bosjē, kā atceramies, balstās tieši tajos) apustulis Pāvils taču saka: "*Omnis potestas a Deo*" ("Visa vara ir no Dieva"). Taču Bosjē nebūt nenonāk pretrunā ar Svētajiem rakstiem. Viņš saka: mēs neesam aizmirsuši, ka senatnē ir pastāvējušas arī citas valsts formas un Dievs tās netika aizliedzis. Tādēļ katrai tautai kā dievišķam priekšrakstam jāseko tai pārvaldei, kas iedibināta tās valstī, — jo Dievam ir pa prātam miers un drošība cilvēku lietās. Visas pārvaldes formas ir vienlīdz likumīgas, un Dievs sargā valsti neatkarīgi no tās formas. Tas nozīmē, ka domātāja pozīcija jautājumā par pārvaldes formām ir stingri

ortodoksāla, turklāt arī konservatīva, jo tā aicina izrādīt visa veida cieņu pret pastāvošo kārtību. Savukārt monarhijai pievērstā pastiprinātā uzmanība izskaidrojama ne tikai ar filosofa personiskajām simpātijām, bet arī ar "Politikas" kopējo raksturu — tā tika veltīta princim troņmantniekam, par kura audzinātāju Bosjē strādāja no 1670. līdz 1679. gadam.

Pēc Bosjē domām, monarhiju raksturo šādas iezīmes:

- pirmkārt, *monarhija ir svēta*. Monarhs ir Dieva vietnieks zemes virsū. Uzbrukums monarham tādēļ ir zaimošana. Monarham piemīt tas, ko Tertulliāns tika dēvējis par "sekundāro diženumu", kas ir paša Dieva diženuma atspulgs. Tādēļ pakļaušanās valdniekam ir katra pilsoņa svēts pienākums. Valdniekam, no savas puses, jāciena pašam sava varenība un gods, kas jāliek lietā tikai labu mērķu sasniegšanai, jo viņam būs jāsniedz atskaite pašam Dievam. Tomēr pat tad, ja monarhs nerikojas atbilstoši savam stāvoklim, ļaudīm jāizrāda cieņa viņa personā misijai, ko viņš zemes virsū pilda. Tādēļ jāpakļaujas pat netaisnīgiem un nežēligiem valdniekiem, un pat pagāniskiem valdniekiem — tieši šādi taču tika rīkojušies pirmie kristieši, uzskatot Romas imperatorus par "Dieva izvēli un tiesu";

- otrkārt, *monarhija ir absolūta*. Monarhiskās varas absolūto raksturu Bosjē saprot tieši tāpat kā Hobss: valdniekam par savu rīcību nevienam nav jāatskaitās. Ja viņa rīcībā nav vispilnīgākās varas, viņš nespēj nedz darīt labo, nedz nīdēt ļauno. Valdnieka vārds ir pēdējais vārds. Viņš var pats izlabot savu nodarījumu, ja saprot, ka izdarījis kādu aplamību, taču pret viņa varu nav nekādu citu līdzekļu, izņemot viņa paša varu. Tikai viņam

ir dota represīvā vara, jo jebkas cits nozīmētu varas un valsts sadalīšanos un tātad sabiedriskā miera izbeigšanos. Tas novestu pie divu valstu rašanās, kas savukārt ir pretrunā ar Bibeles bausli — neviens nespēj kalpot diviem kungiem. Monarhi, tāpat kā viņu pavalstnieki, ir pakļauti likumu taisnīgumam, jo viņiem pašiem ir jābūt taisnīgiem un jārāda tautai piemērs “taisnīguma uzturēšanā un ievērošanā”. Taču atšķirībā no parastiem mirstīgajiem valdnieks nevar tikt sodīts ar likumā paredzēto sodu: “Viņš ir pakļauts likumam nevis saistībā ar likuma spaidu varenību, bet gan saistībā ar tā virzošo spēku”;

- treškārt, monarha vara ir *nepārvarama*. Tā ir sabiedriskā miera bastions, ko apdraudēt nevar pilnīgi nekas. Šās varas vienīgais pretsvars ir bailes no Dieva. Valdnieks var baidīties tikai no Visaugstākā;

- ceturtkārt, monarha varai piemīt *tēvišķs raksturs*. Monarhs ir Dieva iemiesojums, un Dievs ir visu tautu tēvs. Monarhs ir radīts pēc tēva ģimja un līdzības, un šā tēva vārds ir idents ar Dieva vārdu. Tēvs ir labestīgs, un labestība ir karaļu dabiska īpašība. Tāpat kā tēvs dzīvo savu bērnu dēļ, tā arī valdnieks ir dzimis nevis sevis paša labā, bet gan savu pavalstnieku labā. Un, ja valdnieks dienu un nakti nedomā par tiem, tad viņš ir slikts valdnieks jeb tirāns. Līdzīgi tēvam, arī valdniekam jābūt cilvēcīgam, maigam attiecībā ar pavalstniekiem, tomēr vienlaikus stingram gan vārdos, gan darbos. Tāpat kā tēvs, arī viņš ir radīts mīlestībai pret saviem bērniem — pavalstniekiem;

- visbeidzot, monarhija ir *saprātīga*. Saskaņā ar sava laika garu Bosjē apgalvo, ka valdīšana ir prāta produkts.

Monarham jāpārzina likumi, jāsaprot sava laikmeta specifika, jāorientējas cilvēkos, jāprot runāt, klausīties un dot padomus. Par kādu prātu šeit runā filozofs — par dievišķo providenci vai konkrēta cilvēka prātu? Savā traktātā "Par Dieva un sevis paša izzināšanu" viņš atmasko nejausību kā dievišķo nolūku vienkāršu nezināšanu un iestājas par šo abu prāta nojēgumu satuvināšanos.

17. gadsimta politiskās filozofijas attīstības galvenie rezultāti

Septiņpadsmitais gadsimts daudzos aspektos kļuva par pagrieziena punktu politiskās domas attīstībā. Šajā laikā norisinājās politiskās filozofijas racionalizācija un sekularizācija. Jaunā filozofija noliedza visu pārdabisko, dievišķo un, kā likums, noliedza politiku, kas balstītos vienīgi Svētajos rakstos un kurā viss būtu vienkārši un svētīnīgi. Šī filozofija noformulēja dabisko tiesību jēdzienu, pretstatot to dievišķajām tiesībām. Protams, apoloģētiskā literatūra bija samērā spēcīga un nozīmīga pat arī vēl 18. gadsimtā, joprojām norisinājās dzīvas debates par gribas brīvību un predestināciju, par prāta un ticības attiecībām. Tomēr eiropēiskās apziņas krīze šajā laikā jau liek formulēt jaunas vērtības. Kaut gan, kā tikām redzējuši, dievišķo tiesību nojēgums vēl pilnībā nav pametis filozofisko horizontu un joprojām atrod savus piekritējus un savus teorētiķus (kā Bosjē), tomēr dzimst jaunas idejas. Iesākumā tās ir kautrīgas un trauslas, tomēr ātri aug un pieņemamas spēkā, iet pāri valstu robežām un pakāpeniski iegūst jaunu enerģiju. Nostiprinās

pārlicība, ka jāatsakās no priekšstata par valsti kā spēku, kas valsts iekšienē patvaļīgi regulē attiecības starp valdnieku un pavalstniekiem, savukārt ārpus valsts spēj novest tikai pie kariem. Patvaļas tiesības ir jāaizstāj ar jaunām tiesībām, kuras nosaka attiecības gan starp varu un pilsoņiem, gan arī starp valstīm. Šīs tiesības ir cilvēku, nevis dievu tiesības, un tās apgalvo, ka tautas pašas ir spējīgas lemt par savu likteni — turklāt šīs tiesības spēj novest pie vispārējas laimes iedibināšanas.

Visbeidzot, šajā laikā tiek iedibināta saikne starp antropoloģiju un politisko filosofiju, un šās saiknes kontekstā tiek formulēts jauns personības jēdziens. Tas ietver priekšstatu par pašvērtīgu un suverēnu "Es", kas tikumiski un metafiziski ir atbildīgs vienīgi pats savā priekšā. Politiskās domas veidošanos radikāli izmainīja tāda principa pieņemšana, saskaņā ar ko katrs atsevišķais cilvēks ir nozīmīgs pats par sevi, nevis pateicoties savai līdzdalībai Dievā vai pasaulē, nevis tikai kā daļiņa kādā lielā, par viņu varenākā vienotībā. Cilvēka atklāšana — nevis Dekarta metafiziskā cilvēka, bet gan Hobsa, Spinozas un Loka aprakstītā konkrētā, psiholoģiskā cilvēka atklāšana apstiprināja, ka cilvēks neiegūst patiesību no augšienes. Ne jau dievišķā transcendence ved cilvēku pa dzīves ceļu: viņam pašam jāatklāj un jābūvē sava patiesība, sava sabiedrība un sava valsts.

Piektā eseja

18. gadsimta politiskā filosofija

Astoņpadsmitais gadsimts ir apgaismības gadsimts. Saskaņā ar I. Kanta sacīto, tas ir gadsimts, kurā cilvēce iziet no nepilngadības, t. i., no nespējas rīkoties ar savu prātu bez citu palīdzības ("Kas ir apgaismība?", 1784). Par šā gadsimta devīzi var uzskatīt Horācija vārdus *Sapere aude* — "uzdrošiniies izzināt!".

Teorētiskajā aspektā 18. gadsimtu iepretim 17. gadsimtam var uzlūkot kā specifisku kulturāli politisku sintēzi. Šajā laikā tālāk attīstās tendences, kas radušās jau 17. gadsimta politiskajā domā — racionālisms, cieša sasaiste starp antropoloģiju un politisko filosofiju. Tomēr vienlaikus tiek radīts arī jauns epistemoloģiskais lauks, kura ietvaros šīs problēmas un jēdzieni iegūst pavisam jaunu skanējumu.

Racionālisms joprojām ir 18. gadsimta politiskās domas būtiska iezīme, tomēr tā raksturs pamazām izmainās. Kā jau norādījām, 17. gadsimts bija matemātiskas stingrības un kārtības gadsimts, un tas ļāva būtēt lielas filosofiskas un filosofiski politiskas sistēmas (Hobss, Spinoza, Lōks). Astoņpadsmitais gadsimts dod priekšroku nevis Dekārtam, bet gan Ņūtonam, par savu pamatu izvēloties viņa tieksmi sākt nevis ar principiem,

bet gan ar faktiem, nevis nodarboties ar dedukciju, bet gan novērot un eksperimentēt. Prāts šajā laikā iegūst dinamismu, pozitivitāti, vēsturiskumu. Politiskajā aspektā tas nozīmē pāreju no tāda racionālisma, kurš būvēja savu "valsts saprāta" doktrīnu, pie prāta kā spēka, kas paver iespējas politisko perspektīvu reformēšanai un brīvībai.

Visai iezīmīgas prāta noteiksmes mēs atrodam tā-laika literatūrā. Pirmā no tām nāk no Senlambēra "Vispārīgā katķisma": "Kas ir prāts? — Tā ir mūsu laimei noderīgo patiesību izzīņa." Otrā savukārt ir dota slavenajā "Enciklopēdijā": "Likums kā tāds ir cilvēka prāts, kas valda pār visām zemeslodes tautām; katras tautas politiskajiem un pilsoniskajiem likumiem jābūt vienīgi atsevišķiem šā cilvēka saprāta piemērošanas gadījumiem."

Šis prāts nerimstas, tas neatzīst nedz tradīcijas, nedz autoritātes. Tas sludina, ka nav nekā neiespējama visa noliegšanā, lai visu izpētītu. Tas cenšas visu pārvērst par *tabula rasa*, "tīru rakstāmo dēli" — šis izteiciens šajā laikā iegūst gandrīz vai maģisku spēku. Prāts ir nolaidies uz zemes, lai uz tās tiktu iedibināta acīmredzamība, loģika, kārtība. Tas drosmīgi sagrauj visus šķēršļus, kas stājas tam ceļā. *Siamo nel secolo dei censoristi* — "mēs dzīvojam kritikas laikmetā", mēs esam aicināti atrast un pārvarēt visus cilvēciskos maldus un aizspriedumus.

Šajā laikā vēl vairāk nostiprinās *politiskās domas saikne ar antropoloģiju*, kas bija skaidri samanāma jau Hobsa, Spinozas un Loka darbos. Tomēr arī tagad filosofus aizvien vairāk interesē konkrētais cilvēks, kurš dzīvo šajā pasaulē un ir spiests rēķināties ar tās iekšējo dinamiku. Interese par metafizisko absolūtu, kas bija

raksturīga 17. gadsimtam, šajā laikā atkāpjas otrajā plānā. Filosofisko pētījumu centrā nostājas katras cilvēciskās būtnes imanentās jēgas horizontāle. Šis cilvēks vairs neizjūt sevi kā Leibnica monāde, “bez logiem un durvīm”, bet gan kā būtne, kas komunicē un sadarbojas ar citām tādām pašām būtnēm. Cilvēks sāk saprast, ka dzīvo “civilizētā” telpā. Citiem vārdiem sakot, šajā laikā *cilvēciskās eksistences sociālā dimensija* kļūst par acīm redzamu faktu. Visi 18. gadsimta domātāji no Voltēra līdz pat revolucionāriem Dantonam un Robespjēram iedomājas cilvēcisko eksistenci kā daudzu indivīdu kopīgu dzīvi — strukturētu, organizētu, hierarhiski sakārtotu, tādu, kurā izvēršas sociālo spēku dinamika.

1. § “Brīvība ir tiesības darīt visu, ko atļauj likums”

(Šarla Luija de Monteskjē politiskie uzskati)

Cik liels un atbildīgs bijis politiskās domas veiktais solis dažu gadu desmitu laikā, skaidri demonstrē Šarla Luija de Monteskjē (1689–1755) filosofija. Ar līdzšinējiem domātājiem Monteskjē vieno projekts, kura mērķis ir iedibināt politikas zinātņi — mācību par sabiedrību un valsti. Taču Monteskjē cenšas izvairīties vienlaikus gan no tradicionālās politikas izpratnes loģiskā formalisma, gan no tās metafiziskā pamatojuma. Cenšoties saprast sabiedrības un valsts būtību, Grocijs, Hobss un Spinoza tika domājuši par sabiedrību un valsti kā tādiem, iespējami plašā izpratnē. Bosjē tika pievērsies

vēsturei, tomēr viņa izmantotā pieeja nevar tikt uzskatīta par universālu. Viņa vispārējā vēsture arī nebija viszemju un tautu reālā vēsture, bet gan Bībelē rakstītā vēsture. Bosjē nepārtraukti atgādināja, ka visa cilvēces vēsture iekļauta Bībelē, tāpat kā ozolzile ir visas ozola vēstures avots. Tādēļ Monteskjē intelektuālā projekta radikālā novitāte ir skaidri samanāma jau pirmajās viņa galvenā darba, traktāta "Par likumu garu" (1748), rindās:

"Es uzsāku *pētīt cilvēkus* un atklāju, ka visu nebeidzamo likumu un tikumu daudzveidību nav radījusi vienīgi viņu patvaļīgā fantāzija.

Es konstatēju *vispārējos principus* un ieraudzīju, ka atsevišķie gadījumi it kā paši tiem pakļaujas, ka katras atsevišķās tautas vēsture izriet no tiem kā secinājums un ka katrs atsevišķs likums ir saistīts ar citiem likumiem vai ir atkarīgs no cita, vispārīgāka likuma. [...] Savus principus es atvedināju nevis no saviem aizspriedumiem, bet gan no *pašas lietu dabas*." (Kursīvs mans — M. F.) ("Par likumu garu". Priekšvārds)

Projekts politikas un vēstures zinātnes radīšanai tādējādi paredz, ka politika un vēsture var tikt uzskatīti par zinātnes objektu, t. i., ka tās iekļauj sevī nepieciešamas likumības, kuras zinātne varētu atklāt. Piezīmēsim, ka Monteskjē savu pētījumu atvedina nevis no vispārīgiem principiem, bet gan no vēsturisko faktu konkrētās daudzveidības. Tieši no likumu un ieražu daudzveidības, "no pašas lietu dabas" filosofs izsecina politikas zinātnes vispārīgākos principus. Tieši no lietu dabas, nevis no transcendentā avota vēsture un politika smeļas savu esamību. Tādēļ politikas zinātne būtu jāatbrīvo no visām teoloģijas un morāles pretenzijām.

Līdzīgi Makjavelli, Monteskjē nonāk pie secinājuma par politikas zinātnes autonomiju, tomēr viņam, tāpat kā Makjavelli, šī autonomija nenozīmē ne teoloģijas, ne morāles noliegumu. Teoloģijā ir jābūt teologam, politikā — politiķim. Savukārt, ja mēs politikas zinātnes ietvaros spriedsim par tikumību, tad tā būs politiska, nevis reliģiska vai morāla tikumība.

Monteskjē pētījuma priekšmets ir vēsturiskās un politiskās attīstības likumības. Turklāt viņš šim nolūkam raksta nevis juridisku traktātu, bet gan savdabīgu metodoloģisku pamācību likumu izpratnei. Viņš nodarbojas ne tik daudz ar likumu klasifikāciju un uzskaitījumu, bet gan ar to "gara" izpēti, t. i., "likumu attiecībām ar dažādiem priekšmetiem".

Monteskjē atkāpjas no agrāk pieņemtās likuma jēdziena definīcijas, kas bija atkarīga no tās īstenības jomas, kurā šis likums ir spēkā. Viņš sniedz vienotu likuma formulējumu visām būtnēm. Visplašākajā nozīmē likumi ir "nepieciešamās attieksmes, kuras izriet no lietu dabas" ("Par likumu garu", I. I.). Likums tādējādi ir attieksme. Šajā nozīmē visām būtnēm ir savi likumi: dievišķajai būtnei ir savi likumi, materiālajai pasaulei — savi, cilvēkam — savi utt. Tomēr likumi, kas valda pār nedzīvo matēriju, nepazīst ne mazākās novirzes. Savukārt, pakāpeniski virzoties uz augšu, no dzīvnieka pie cilvēka, likumi pamazām zaudē savu stingrību. Būdams saprātīga būtne, pēc Monteskjē domām, cilvēks nepārtraukti pārkāpj Dieva dotos likumus un nepārtraukti maina tos, kurus pats sev ir iedibinājis.

Visus likumus Monteskjē iedala dabas likumos, kuri izriet no cilvēka dabas iekārtojuma, un pozitīvajos

likumos, t. i., likumos, kuri darbojas pilsoniskajā sabiedrībā. Šeit mēs sastopam vēl vienu franču filosofa teorijas atšķirību no 17. gadsimta politiskās tradīcijas, kas bija saistīta ar dabisko tiesību un sabiedriskā līguma jēdzieniem. Monteskjē atzīst dabiskā stāvokļa pastāvēšanu, tomēr nevelta tam tik daudz uzmanības kā viņa priekšteči. "Par likumu garu" I grāmatā viņš īsi apraksta dabisko stāvokli, ko raksturo cilvēka vispārējs vājums, bailes un dabisko vajadzību apmierināšana. Tomēr Monteskjē darbos mēs neatradīsim norādi uz sabiedrisko līgumu. Vēl vairāk, "Persiešu vēstulēs" Monteskjē atklāti runā par cilvēka jau sākotnēji "sabiedrisko" dabu un viņa nepārtaukto atrašanos sabiedrības stāvoklī: "Man nekad nav gadījies dzirdēt runas par valsts tiesībām, kurās runātāji nesāktu citīgi prašņāt pēc sabiedrības rašanās cēloņiem. Man tas šķiet smieklīgi. Tieši tad, ja cilvēki nebūtu radījuši sabiedrību, ja viņi vairītos cits no cita un izklistu uz dažādām pusēm, tieši tad nāktos vaicāt par šādas parādības cēloņiem un meklēt iemeslus viņu svešatnībai. Taču ļaudis jau kopš dzimšanas ir saistīti savā starpā. Dēls ir piedzimis līdzās tēvam un tur arī palicis: te jums ir gan sabiedrība, gan tās rašanās cēlonis." ("Vēstule" XCIV)

Arī attiecībā uz cilvēka pilsonisko dzīvi, t. i., uz viņa dzīvi valsts ietvaros, Monteskjē viedoklis būtiski atšķiras no agrāko domātāju uzskatiem. Runa ir par pārvaldes formu klasifikāciju. Pirmajā tuvinājumā liekas, ka autors izmanto seno tradīciju, kas radusies jau antiķajā laikmetā. Tā izšķīra demokrātiju, aristokrātiju un monarhiju, kuras deģenerējas par demagoģiju, oligarhiju un tirāniju. Tomēr šī ir tikai lietas ārējā puse — Monteskjē būtiski maina tradicionālo skatījumu. Poli-

tikas zinātne viņam nav saistīta nedz ar metafiziku kā Platonam, nedz ar pārvaldes loģiku kā Aristotelim. Viņa nolūks nav arī iekļaut klasifikācijā juridiskus elementus, kā to darīja Bodēns. Viņš cenšas izveidot patiesi zinātnisku klasifikāciju, atteikdamies no jebkādiem vērtējošiem spriedumiem. Tāpat kā likuma jēdziena definīcijā, viņa oriģinalitāte slēpjas centienos piemērot sociālajai un politiskajai realitātei Ņūtona zinātnes metodoloģiju. Viņš vēlas būt neitrāls un objektīvs un tamdēļ veido savu tipoloģiju uz eksperimentāliem pamatiem. Viņš meklē jau minētos likumus, resp., attieksmes, kas objektīvi paustu katram politiskajam režīmam pozitīvo tiesību noteiksmes. Atšķirībā no Aristoteļa, kas sekoja viena, nedaudzu vai daudzu valdītāju loģikai, Monteskjē apgalvo, ka klasifikācijas pamatā jābūt konkrētajai vēsturiskajai realitātei. Noteicošs viņam ir nevis valdītāju skaits, bet gan veids, kā pārvalde tiek īstenota.

Viņa klasifikācijas pamatā ir divi jēdzieni: pārvaldes daba un pārvaldes princips. *Pārvaldes daba* ir tīri formāls kritērijs, tas, kas padara pārvaldi par tādu, kāda tā ir. Pārvaldes dabas jēdziens atbild uz jautājumu, kā rokās koncentrēta vara. *Pārvaldes princips* ir mehānisms, pati dzīve, sabiedrības konkrētās eksistences forma, noteikts veids, kā rīkoties un reaģēt. "Atšķirība starp dabu un pārvaldes principu slēpjas apstākļī, ka daba ir tas, kas padara pārvaldi tādu, kāda tā ir; turpretī princips ir tas, kas liek tai darboties. Pārvaldes daba ir tās īpašais iekārtojums, princips — cilvēku kaislības, kas liek tai kustēties." (Turpat, III, I) Daba un princips nosaka viens otru, tie nepastāv viens bez otra. No tā izriet šāds formu iedalījums:

• *monarhija*: monarhijas daba prasa, lai valdītu viens cilvēks, taču darītu to saskaņā ar likumu. Monarhiskās pārvaldes princips ir gods;

• *republika*: tās daba saka, ka vara pieder (vai var piederēt) visai tautai, tad tā ir demokrātija. Ja turpretī augstākā vara atrodas kādas tautas daļas rokās, šāda pārvalde tiek saukta par aristokrātiju. Demokrātijas princips ir tikums, savukārt aristokrātijas — mērenība;

• *despotija*: pēc savas dabas tā ir tāda veida pārvalde, kurā valda viens cilvēks, bet dara to saskaņā ar savām iegribām. Despotijas princips ir bailes.

Monteskijs, palikdams uzticīgs savai vēsturiskajai pieejai, turklāt piezīmē, ka republika galvenokārt ir attiecināma uz antīko Grieķiju un Romu, Jaunajos laikos — uz Venēciju un Dženovu. Tās laiks praktiski ir aizgājis pagātnē. Tagadne turpretī pieder monarhijai. Savukārt despotiju viņš saskata Austrumu valstīs un Maskavijā.

Pakavēsimies nedaudz sīkāk pie šīm pārvaldes formām franču domātāja interpretācijā. Tātad republika, kas pastāvējusi divās formās — kā demokrātija un aristokrātija. Demokrātijas princips ir tikums. Lai uzturētu un nosargātu monarhisku vai despotisku pārvaldi, liels godīgums nav nepieciešams. Turpretī republikā situācija ir atšķirīga. Tikums Monteskijs izpratnē ir sava veida politisks evaņģēlisms. Monteskijs pats atzīst, ka viņa laikā pasaulē šo politisko rakstura iezīmi var sastapt ārkārtīgi reti, jo šī sabiedrība balstīta uz komerciāliem pamatiem. Tāpēc demokrātija ir ārkārtējs režīms. Demokrātiskas sabiedrības galvenās pazīmes ir šādas:

• pirmkārt, tā ir īsteni *politisks* režīms, kas iekļauj īsteni politisko jomu, proti, stabilitātes un kopības

jomu. Pilsonis šeit ir daudz kas vairāk nekā vienkārši cilvēks. Viņš ir savdabīga pavalstnieka un suverēna sintēze. Tieši republika padara cilvēkus par pilsoņiem. Demokrātiskas pārvaldes apstākļos pilsoņiem ir dota viena vienīga privilēģija — viņi paši, apzināti un pēc brīvas gribas, ievieš kārtību. Viņi ir likumu tēvi un bērni. Viņi pakļaujas vienīgi kā suverēni;

- otrkārt, atšķirība starp aristokrātiju un demokrātiju ir vienīgi izpausmes formā, nevis principā, jo abos gadījumos vara pieder tautai. Tādēļ aristokrātiju var uzskatīt par ierobežotu, nepilnīgu demokrātiju;

- treškārt, demokrātiskas pārvaldes apstākļos liela loma atvēlēta audzināšanai, jo šāda režīma stabilitāte un drošība prasa, lai tikums pastāvētu ilgstoši, t. i., lai tas būtu iekausēts “katra cilvēka sirdī”;

- ceturtkārt, tikums jāuztur ar likumu, kas vērsts pret izšķērdību, kura degradē prātu, pievērš to egoismam un līdz ar to nevienlīdzībai. Taču demokrātija, lai tā būtu tikumīga, prasa vienlīdzību. Tikums tādējādi garantē demokrātisko brīvību.

Aristokrātiskā republika pēc savas dabas ir nedaudz vara, un tās princips ir *mērenība*. Aristokrātijai piemīt spēks, kas nav dots demokrātijai: tā, pateicoties savām prerogatīvām un savām interesēm, prot savaldīt tautu. Tomēr reizēm tai ir ļoti grūti savaldīt pašai sevi. Tādēļ liela nozīme šeit ir mērenībai, turklāt, kā uzsver Monteskjē, runa ir par mērenību, kas balstās tikumā, nevis glēvulībā vai garīgā kūtrumā.

Monarhiju raksturo stingra iedibināto likumu ievērošana vienvaldības apstākļos. Šās pārvaldes princips ir

gods, turklāt visai specifiskā nozīmē. “[..] Goda būtība,” raksta filosofs, “prasa privilēģijas un atšķirības.” Citiem vārdiem, runa ir par muižniecības kārtu feodālo godu. Turklāt monarhiskā principa pamatā atrodas specifiska “prāta viltība”; goda patiesums izriet no meliem, turklāt no filosofiskiem meliem (Turpat, III, VII). Goda patiesums nenozīmē patiesību kā tādu — tie ir meli, turklāt tādi meli, kas tomēr rada patiesību.

Otrs specifisks moments, kas raksturo monarhiju, ir tā sauktie “pretpēki” jeb aizturu un pretsvaru sistēma, kas piespiež monarhu ievērot likumu. Ko tad Monteskjē pieskaita pie šiem savaldošajiem spēkiem, kas kalpo kā starpposmi jeb filosofa terminoloģijā “pastarpinošās korporācijas” starp monarhu un tautu? Pirmkārt tā ir muižniecība, kas pēc senas tradīcijas apveltīta ar tiesībām būt par galveno vienpersoniskas varas ļaunprātīga izmantojuma pretinieku. Monteskjē izsecina aksiomu, kas vēlāk kļūs par aristokrātiskā liberālisma devīzi: bez monarha nav muižniecības, bez muižniecības nav monarha. Kā nākamā jāmin garīdzniecība, kam dota milzīga tikumiska ietekme uz sabiedrību un monarhu. Vēl pie pastarpinošajām korporācijām filosofs pieskaita pil-sētas ar karaļa dāvinātajām brīvībām un privilēģijām un parlamentus (t. i., tiesas), ko veido neatkarīgi maģistrāti. Bez šīm pastarpinošajām korporācijām, kā nenogurstoši norāda Monteskjē, monarhija pārvēršas par despotiju.

Despotijas fenomens ļoti nodarbina Monteskjē. Kaut gan viņš atrod šādu valdīšanas formu pie vairākām Austrumu tautām — persiešiem, turkiem, japāņiem un ķīniešiem, despotija viņam ir ne tik daudz konkrēts

režīms, cik politiska ideja, proti, absolūta ļaunuma ideja, kas kalpo kā robeža pašas politikas darbībai. Tādēļ despotijas definīcijai nepietiek vienīgi ar norādi uz vienpersonisku valdīšanu bez likumiem, jo tūlīt pat rodas jautājums: kā gan viens cilvēks spēj noturēt pakļautībā sev visu valsti? Atbildot uz šo jautājumu, filozofs izdala despotiskas pārvaldes galvenās iezīmes.

• Pirmkārt, despotijai nepiemīt nekāda struktūra — nedz sociāla, nedz politiski juridiska. Šādā valstī taču nav nedz likumu, nedz politisku institūciju. Visa politika te atvedināma uz vienu kaisli, un šī kaisle ir *bailes*. Tā kā ļaudis pēc statusa šeit savā starpā neatšķiras, tā ir galējas vienlīdzības valstība. Visi ļaudis ir vienlīdzīgi, taču nevis tādēļ, ka viņi kopā veidotu visu (kā tas ir demokrātijā), bet gan tādēļ, ka viņi nav nekas. “Šeit vairs nav vietas mikstinājumiem, pārmaiņām, adaptācijām, atcelšanām, kompensācijām, pārrunām, brīdinājumiem, kaut kā labāka vai līdzvērtīga piedāvājumiem. Cilvēks ir būtne, kas pakļaujas pavēlošai būtnei.” (Turpat, III, X)

• Otrkārt, despotisma sociālā telpa un politiskais laiks ir homogēni un neitrāli (telpa bez vietas un laiks bez ilgstamības). Starp dažādām provincēm nepastāv atšķirības, visas robežas ir nodzēstas un iznīcinātas. Despots nepazīst nekādas institūcijas — ne ģimēni, ne šķiru vai kārtu. Viņš visu atrisina momentāni, saskaņā ar savu acumirkliģo noskaņojumu vai kaprīzi, nedomādams un neapsvērdams argumentus par un pret.

No Monteskjē viedokļa despotisms ir briesmas, kas apdraud monarhiju, kura nevēlas klausīt likumam. Tā ir

mācība valdniekam: valdītājam jāsarģās no despotisma, ja viņš vēlas saglabāt savu troni un izvairīties no tautas dumpja.

Tomēr šādas politisko režīmu klasifikācijas izveidi Monteskjē neuzskata par pašmērķi. Tās galvenais uzdevums ir izpētīt brīvības problēmas. Nav nejaušība, ka par sava monumentālā darba epigrāfu filozofs ir izvēlējis Ovidija vārdus: "*Prolem sine matre creatam*" ("Bērns, bez mātes dzimis"). Šo epigrāfu ir iespējams skaidrot divējādi. No vienas puses, daļa komentatoru pieturas pie viedokļa, ka Monteskjē ar to ir domājis sava darba absolūto oriģinalitāti un tā neatkarību no citu spriedumiem un ieskatiem. Tomēr par šās interpretācijas pareizību liek šaubīties visai plašais to autoru klāsts, uz kuriem franču domātājs atsaucas, kuru uzskatus apstrīd vai atbalsta. Tādēļ jādomā, ka taisnība ir tiem pētniekiem, kuri apgalvo, ka "māte", bez kuras līdzdalības ir dzemdēts darbs "Par likumu garu", ir brīvība, kuras pēdas Monteskjē nespēja atrast sava laika Francijas sabiedrībā. Tādēļ nav nejaušība, ka savos brīvības, taisnīgu likumu īstenās "mātes" meklējumos viņš vērs savu skatu uz Angliju: "Lai gan visām valstīm ir viens un tas pats mērķis — savas pastāvēšanas sargāšana, tomēr katrai no tām ir arī savs īpašs, vienīgi tai raksturīgs mērķis. Tā, piemēram, Romas mērķis bija valsts robežu paplašināšana, lakedaimoniešiem — karš, jūdu likumiem — reliģija, Marseļai — tirdzniecība, Ķīnai — sabiedriskais miers. [...] Pasaulē pastāv arī tauta, kuras valsts iekārtas nepastarpinātais objekts ir politiskā brīvība." (Turpat, XI, V)

Analizējot politiskos režīmus no politiskās brīvības redzes viedokļa, Monteskjē nonāk pie secinājuma, ka

republika — vienalga, demokrātiska vai aristokrātiska — nesniedz pilnīgu brīvību. Republika, pēc viņa domām, ir egalitārs, sociāli nediferencēts, homogēns režīms. Republikā sabiedriskie elementi nav hierarhizēti, tie izvietoti it kā vienā dimensijā. Republika atbilst vienlīdzības, taču ne brīvības kritērijiem. “Tā kā demokrātijās tauta acīmredzot var darīt visu, ko tā iegrib, brīvība tiek pakārtota šai iekārtai, tādējādi sajaucot tautas varu ar tautas brīvību.” (Turpat, XI, II) Taču brīvība nav vis iespēja darīt to, ko iegribas; brīvība ir “tiesības darīt visu, ko atļauj likumi”. Savukārt pilsonim politiskā brīvība ir “dvēseles miers, kas balstīts pārliecībā par savu drošību”.

Vienīgais režīms, kurā iespējama brīvība, ir monarhija. Taču to nevar teikt par jebkuru monarhiju. Monarhija var arī attālināties no brīvības un nosliekties despotisma virzienā. Taču monarhija spēj dot arī brīvību — tā taču ir sociāli diferencēta sabiedrība, tās pamatos atrodas kārtas, no kurām katrai ir atvēlētas savas funkcijas un noteikta vieta sociālajā hierarhijā. Vieni izdod likumus, citi tos piemēro; vieni valda, bet citi spriež tiesu. Neviens nevar nedz izvairīties no savas funkcijas izpildes, nedz nodot to kādam citam. Šķiru un kārtu pastāvēšana spēj padarīt monarha varu mērenu.

Monarhija tādējādi ir brīvās pārvaldes tips, jo tā ir režīms, kurā var pastāvēt atšķirības, nodalījumi un līdzsvars. Taču monarhija var būt brīva gadījuma pēc, pateicoties vēsturiskiem apstākļiem, bet var arī kļūt brīva apzinātas rīcības rezultātā. Kādi tad ir politiskās brīvības pastāvēšanas nosacījumi?

Pirmkārt, barjeru un līdzvara pastāvēšana dažādu kārtu formā — tie ir šķēršļi monarha vienpersoniskas varas neierobežotai izplatībai.

Otrkārt, varu dališanas sistēma.

Šeit Monteskjē pilnībā balstās angļu politiskajā tradīcijā — gan institucionālā, gan teorētiskā aspektā. Anglijas konstitūcijas izpēte, pēc Monteskjē domām, ļauj pašā monarhijas konstitucionālajā mehānismā atrast mērenas un brīvas valsts iekārtas pamatus, kas pastāv, pateicoties līdzsvaram starp kārtām un politisko varu. Sekojot Lokam, Monteskjē izdala trīs veidu varas: likumdevēja varu, izpildvaru, kas rūpējas par starptautisko tiesību jautājumiem, un izpildvaru, kas rūpējas par pilsonisko tiesību jautājumiem (jeb tiesu varu). Brīva ir tikai tāda valsts, kurā visu triju veidu vara nav apvienota vienās rokās un varas pastāv neatkarīgi cita no citas. Savā darbā “Pārdomas par romiešu diženuma un bojāejas iemesliem” Monteskjē izvirza “vispārēju likumu”: katru reizi, kad mēs ievērojam, ka valstī, kura sauc sevi par republiku, viss ir mierīgi, varam būt droši, ka šajā valstī nav brīvības. Turpretī valstī, kas rada nekārtības iespaidu, var pastāvēt harmonija, no kuras izriet labklājība un tātad patiens miers. Norises šādā valstī līdzinās Visuma daļām, kas uz mūžiem ir sasaistītas savā starpā ar vienu daļu darbības un citu daļu pretdarbības palīdzību. Katrai varai jāierobežo un jāsavvalda cita vara — tāds ir filosofa galvenais secinājums.

Analizējot varu dališanas koncepciju, Monteskjē izklāsta arī savus priekšstatus par politisko pārstāvēniecību jeb reprezentāciju. Tā kā brīvā valstī katrs brīvs cilvēks pats brīvi valda pār sevi, likumdevēja varai

jāpieder visai tautai. Taču, tā kā lielās valstīs tas nav iespējams un arī mazās ir saistīts ar lielām neērtībām, tautai jāveic tas, ko tā nevar izdarīt pati, ar savu pārstāvju palīdzību. Priekšstāvji var apspriest valsts galvenos jautājumus un pieņemt attiecīgus lēmumus. Tauta to diemžēl nespēj, un tā ir viena no demokrātijas vājajām pusēm.

Monteskjē sarežģītā un daudzšķautņainā politiskā filosofija tika atstājusi milzīgu iespaidu uz visu turpmāko politiskās domas attīstību. To izmantoja visdažādāko politisko novirzienu pārstāvji. Konservatīvie aizguva no viņa monarhiskās iekārtas apoloģiju, atbalstu stingras kārtu un šķiru hierarhijas pastāvēšanai. Pazīstamais franču sociologs Remons Arons uzskatīja Monteskjē par patieso zinātniskas politiskās socioloģijas dibinātāju un veltīja īpašu uzmanību viņa pieņemšanai politisko parādību vēsturiskās pētniecības attīstībai. Taču pats galvenais veikums ir tas, ka viņa filosofija daudzējādā ziņā ietekmēja aristokrātiskā liberālisma attīstību — tā pārstāvjiem pievilcīgi šķita Monteskjē priekšstati par politisko brīvību, varu dalīšanu un pārstāvniecību. Ārkārtīgi nozīmīga liberāļiem bija Monteskjē brīvības jēdziena izpratne. Brīvība vairs nebija abstrakta, metafiziska, bezpersoniska, ontoloģiska noslēpuma apvīta, tā bija pilsoņu reāla brīvība. Atšķirībā no Spinozas, Loka un pat no Ruso Monteskjē brīvības problēma nerodas līdz ar pāreju no dabiskā pie pilsoniskā stāvokļa, bet gan pašā pilsoniskajā stāvoklī. Vara franču domātāja izpratnē vienmēr nes sevī savas pārmērības iedīgli, kas attīstīdamies pārvērš to par

drošības un miera pretstatu — par draudiem. Brīvības problēma Monteskjē tādējādi ir varas ierobežošanas problēma. Tā kā neviena vara no dabas nav brīva, ir visādi jācenšas nepieļaut varas pārvēršanos par apspiešanu.

2. § Apgaismības politiskā filosofija

Apgaismība ir sarežģīts kulturāls un vēsturisks fenomens, ko vislacioniskāk varētu definēt kā cilvēka prāta kultu, kas aicināts izvest cilvēci no aizvēstures tumsības. Kurus domātājus var uzskatīt par apgaismības pārstāvjiem, par ko, pret ko un ar kādiem līdzekļiem viņi tika cīnījušies un ko principiāli jaunu ieviesa politiskajā domā?

Apgaismības pārstāvji pirmkārt ir tie domātāji, ko dēvēja par *filosofiem* (*philosophes*) tajā specifiskajā nozīmē, kāda šim vārdam bija raksturīga tikai 17. gadsimtā. Patiesībā 18. gadsimta *filosofiem* nekas nebija svešāks kā tās īpašības, ko tradicionāli mēdz piedēvēt filosofiem, — vienatnīgums, metafiziskas pārdomas, atsvešinātība no pasaules. Prāts kā tīri tehniska un metodoloģiska kategorija, kas pievērsta patiesības izziņai, šajā laikā tiek izprasts kā dinamisks jēdziens, kas cieši saistīts ar tādām kategorijām kā daba, laime, tikums. Tiek noformulēta un iedibināta tāda prāta izpratne, kas pielīdzina to cilvēka vispārīgai spējai, kura ļauj vienlaikus sasniegt gan patiesību, gan laimi, progresu un civilizāciju. Materiālais progress tiek pielīdzināts intelektuālam un morālam progresam. Slavenās "Enciklopēdijas" šķirklī "Filosofs" mēs lasām, ka "attiecībā pret

filosofu prāts ir tas pats, kas Dieva žēlastība attiecībā pret kristieti. Žēlastība kristietim liek rīkoties; prāts liek darīt to pašu filosofam.” Rīkoties šajā pasaulē sev līdzīgo laimes un labklājības vārdā — lūk, filosofa pirmais uzdevums. “Cilvēku dzimuma audzināšana” — šis formulējums, ko 1780. gadā laiž aprītē Lesings, kļūs par apgaismības laikmeta filosofu devīzi.

Kā vārdā un pret ko ir jārikojas? Pirmkārt tādēļ, lai nokratītu no sevis pagātnes nastas: aizspriedumu nastu, Baznīcas nastu, veco morāli, ciktāl tā ir pretrunā dabai. Tas gan nenozīmēja reliģijas kā tādas noliegumu — tika runāts par jaunu, *dabisku* reliģiju, kas pretnostatāma Atklāsmes reliģijai. Cīņai ar reliģiju šajā laikā piemita nebūt ne antireliģiozs, bet gan antiklerikāls raksturs. Nav nejaušība, ka lielais vairums *filosofu* ir deisti, t. i., tādas mācības piekritēji, saskaņā ar kuru Dievs, radījis pasauli, vēlāk vairs neiejaucas tās likumsakarīgajā ritējumā. Šajā laikā īpašu skanējumu iegūst tolerances, reliģiskās iecietības idejas, kuras tika formulējis jau Loks.

Runājot par sabiedrību, jāsaka, ka arī šajā aspektā netika piedāvāts noliegt ne sabiedrību kā tādu, ne valsti un pat ne monarhiju. *Filosofi* iestājās tikai pret dievišķo tiesību ideju un par sabiedrības pārbūvi uz jauniem, dabiskiem un racionāliem pamatiem. Tiek formulēta jauna vērtību un prioritāšu sistēma, kurā galvenās vietas ieņem Cilvēka, Dabas, Laimes un Prāta jēdzieni. Šajā sistēmā jēdzienu “pavalstnieks” nomaina jēdziens *pilsonis*. Tiek atzīts, ka jāiznīcina autoritāra vara, kas saistīta ar despotiju, ka katram valdniekam par savu pienākumu jāuzskata īstenot prāta diktētas reformas, kas būtu vērstas uz cilvēka un tautu laimi. Politiskajā leksikonā

uz palikšanu iesakņojas tādi vārdi kā “cilvēce”, “filantropija”, “patriotisms”. Karš tiek uzskatīts par tikpat nosodāmu kā neiecietība reliģijas jomā. Ļoti populāra kļūst *pasauls pilsoņa* ideja un *mūžīgā miera* jēdziens, ko politiskās domas apritē 1717. gadā iekļauj abats Senpjērs un attīsta Kants savā slavenajā traktātā “Mūžīgu mieru” (1795).

Aplūkosim apgaismības filosofijas pamatjēdzienus un to saikni ar politisko filosofiju.

Dabas jēdziens. Prāts apgaismības laikmeta filosofijā nav atdalāms no Dabas. Franču apgaismotāja Denī Didro (1713–1784) izpratnē daba ir pamatinstinkts, kas iedvesmo indivīdu un vada viņa darbības. Dabai nav citu mērķu kā vienīgi indivīda saglabāšana un cilvēku dzimuma turpināšana. Tā nepazīst nedz labo, nedz ļauno. Cilvēkā pastāvīgi norisinās cīņa starp dabisko, naturālo, principu un morālo, mākslīgo, principu. Tomēr sabiedrībai morāle un tikums ir nepieciešami, tāpēc “sēt labo” ir tikpat svarīgi kā cīnīties ar ļaunumu. Patiesai morālei, pēc Didro domām, jābūt pamatotai *dabiskajās tiesībās*, bet dabiskās tiesības ir kopējās gribas atspulgs katrā no mums. Kopējā griba ir visa cilvēku dzimuma griba; tā ir primāra iepretim visām individuālajām gribām un atrodas pāri tām. Šī griba vienmēr ir laba un nekļūdīga. Tieši kopējā griba iedibina robežas visām tiesībām un pienākumiem. Katrā no mums mīt kopējā griba — “tira prāta darbība, kas līdz ar kaislību apdzišanu nododas pārdomām par to, ko cilvēks var prasīt no sev līdzīgā, un to, ko viņam līdzīgais varētu prasīt no viņa”. Kopējā griba Didro filosofijā nomaina Dievu un providenci. Cilvēks, kurš klausā tikai savai personīgajai gribai un

neklausās kopējā gribā, ir cilvēces ienaidnieks. Nevienam cilvēkam no dabas nav dotas tiesības valdīt pār citiem cilvēkiem. Valdnieks iegūst savu varu vienīgi ar visu sabiedrības locekļu brīvu piekrišanu. Valsts varai tādējādi piemīt sabiedriska raksturs, tā pieder visai tautai. Valdnieks ir vienīgi “ministrs”, kam tauta uzticējusi varu.

Didro šajā jautājumā piebalso cits franču filozofs, Pols Anrī Holbahs (1723–1789), kura galveno darbu tā arī sauc — “Dabas sistēma jeb Par fiziskās pasaules un garīgās pasaules likumiem”. Pēc viņa domām, cilvēks ir pilnībā pakļauts dabas likumiem. Viss, ko viņš dara savas būtības izmainīšanai, ir tikai gara cēloņu un seku ķēde, ko veido no dabas saņemto sākotnējo impulsu attīstība. Atteikdamies no tā, ko viņā ir ielikusi daba, cilvēks kļūst nelaimīgs. Tādēļ iemesli cilvēka nožēlojamajam stāvoklim modernajā pasaulē jāmeklē dabas noliegšanā. Savukārt, lai no jauna atgūtu laimi, viņam jāatgriežas pie savas dabiskās sākotnes. Tādēļ arī sabiedriskajai dzīvei jātiek veidotai saskaņā ar *dabiskajiem likumiem*. Cilvēkam, pēc Holbaha domām, ir dotas dabiskas tiesības, kuru realizācija ir cilvēka laimes galvenais nosacījums. Taču dabiskie likumi vienlaikus ir arī Prāta likumi: tieši Prāts dod cilvēkam likumus, kurus dēvē par dabiskajiem, jo tos nosaka mūsu daba.

Atšķirībā no saviem priekštečiem Holbahs atsaucās no dabiskā stāvokļa idejas, dēvēdams to par “sodomātu, fantastisku un cilvēka dabai pretēju”. Cilvēks, pēc viņa domām, vienmēr ir dzīvojis sabiedrībā. Taču Holbaha darbos var atrast sabiedriskā līguma jēdzienu, kam šeit ir piešķirta aksioloģiska, ar vērtēšanu saistīta nokrāsa.

Līgums viņa izpratnē ir novērtējuma princips tam, cik lielā mērā tā vai cita sabiedrība atbilst dabai.

Derīguma jēdziens. Ar dabas jēdzienu Holbaha filosofiskajā sistēmā cieši saistīts arī derīguma jēdziens. Pēc viņa domām, sabiedrībai jāapmierina cilvēku tieksme pēc laimes, kas nav nodalāma no ļaužu spējas apmierināt savas visnepieciešamākās vajadzības. “Nepieciešamība apmierināt savas vajadzības liek cilvēkiem dzīvot sabiedrībā.” Kā sabiedriskā līguma nosacījums, no pilsoņa redzes viedokļa, kalpo šāda maksima: “Rūpējieties par manu laimi, ja vēlaties, lai es rūpētos par jūsējo; atbalstiet mani manās nelaimēs, un es dalīšu ar jums jūsējās.” Sabiedrība par to prasa no pilsoņa uzticīgu kalpošanu kopīgajām interesēm. Valsts varas būtiskais uzdevums ir panākt, lai visi sabiedrības locekļi precīzi ievērotu sabiedriskā līguma nosacījumus.

Tieši šie principi vēlāk veido angļu filosofa Džeremija Bentema (1748–1832) utilitārās teorijas pamatu. Bentems definēja “derīguma principu” kā principu, “kas atbalsta vai neatbalsta jebkuru darbību atkarībā no tā, vai šai darbībai [...] piemīt tendence palielināt vai samazināt tās puses laimi, par kuras interesi ir runa, [...] veicināt vai kavēt šo laimi” (“Ievads morāles un likumdošanas pamatos”, I, 3. §).

Kā redzams, apgaismības laikmeta filosofu sociāli politiskajās mācībās tādā vai citādā veidā nepārtraukti parādās *laimes* tēma. Šo jēdzienu mēs nesastapām nedz Hobsa, nedz Loka, pat ne Monteskjē darbu lappusēs. Kā jau minēts, apgaismības galvenais patoss bija drīzāk praktisks nekā teorētisks. Iepazīt cilvēku, viņa spējas un potences, iekļūstot visapslēptākajos viņa dvēseles

kaktiņos — tas viss nozīmēja arī orientāciju uz labāku dzīvi. 1724. gadā dienas gaismu ierauga Fontnela grāmata "Par laimi", kurā tās autors izdara visai kategorisku secinājumu: ir iespējama zinātne par laimi. Laime viņam slēpjas nebūt ne cilvēka dvēseles pestīšanā, bet gan saprātīgā cilvēka dzīvē, tā ir "godīgā cilvēka" dzīves māksla, dzīves gudrība. Šo pašu tēmu mēs atrodam Deivida Hjūma "Traktātā par cilvēka dabu", Helvēcija darbā "Par cilvēku", Lametrī "Traktātā par dvēseli"...

Taču centrālo vietu apgaismības sociāli politiskajās teorijās ieņem *apgaismotā absolūtisma* koncepcija. Apgaismotā absolūtisma jēdziens balstīts uz visai apjomīgu politisko praksi, tomēr vienlaikus tam trūkst skaidru konceptuālu kontūru. Tas drīzāk veido apgaismības laikmeta politisko uzskatu attīstības teorētisko fonu, nevis skaidri izstrādātu teoriju. Pašu šo jēdzienu 19. gadsimtā formulēja vācu vēsturnieki, lai apzīmētu īpašu politisko praksi, kas bija raksturīga Centrāleiropas un Rietumeiropas valstīs 18. gadsimta otrajā pusē. Plašā nozīmē ar to saprot specifisku savienotību starp filosofiju un monarhijas politisko praksi. Ne velti Jozefs II sacīja: "Es padarīju filosofiju par savas Impērijas likumdevēju." Savukārt par *filosofiem* būtu jāsaka, ka viņu politiskie uzskati lielākoties aicināja padarīt visuresošo valsti par Prāta kalponi, bet Prātu padarīt par valsts īsteno pamatojumu.

Konstatēsim galvenās iezīmes, kas atšķir Hobsa formulēto klasisko absolūtismu no apgaismotā absolūtisma.

- Pirmkārt, politiskajā aspektā klasiskais absolūtisms bija ievērojams solis uz priekšu salīdzinājumā ar

viduslaikos postulēto garīgās varas pārākumu pār laicīgo varu. Apgaismotais absolūtisms iezīmē jaunu posmu politiskās varas stiprināšanā un attīrīšanā, un tādējādi tas nosaka indivīda jauno stāvokli iepretim sabiedrībai.

- Otrkārt, klasiskais absolūtisms tika balstīts nevienlīdzībā, ko tas teorētiski pamatoja. Turpretī apgaismotais absolūtisms apgaismības filosofu personā iestājas par pilsoņu vienlīdzību kā karaļa varas efektivitātes dabisko pamatu.

- Treškārt, klasiskais absolūtisms bija ārkārtīgi nežēlīgs un pat necilvēcīgs attiecībā uz sabiedriskās kārtības pārkāpumiem. Apgaismotais absolūtisms turpretī iestājas par sodu mīkstināšanu un runā par cilvēcību un cilvēci.

- Ceturtkārt, klasiskais absolūtisms bija cieši saistīts ar reliģiju (kā Bosjē teokrātija). Apgaismotais absolūtisms turpretī iestājas par sirdsapziņas brīvību, aizstāv toleranci un attīsta deisku filosofiju.

Tomēr, neskatoties uz savu apgaismoto raksturu, šis absolūtisms ir un paliek absolūtisms. Tas saglabā visas tās iezīmes, kas piemīt šai politiskajai doktrīnai un praksei. Tas sludina valdnieka, monarha vienpersonisku varu, un pat tad, ja teorētiski pievērš uzmanību tautai, tai netiek atvēlēta nekāda politiska loma. Šim absolūtismam piemīt izteikti aristokrātisks raksturs, un tas nevēršas pret tradicionālās monarhijas uzbūvi. Apgaismotais despotisms vienkārši nozīmē etatisma nostiprināšanos.

Vispilnīgāk apgaismotā absolūtisma teorija izvērsta Voltēra un Didro sacerējumos. Voltērs (1694–1778)

daudzos aspektos turpina un attīsta to politiskās domas ievirzi, ko aizsāka Monteskjē. Savā "Filosofiskajai vārdnīcai" (1771) sarakstītajā šķirklī "Pārvalde" viņš slavē Anglijas politiskās iekārtas liberālismu un angļu individuālās brīvības. "Mīlestība uz brīvību," viņš šeit raksta, "viņiem kļuva par noteicošo iezīmi līdz ar to, ka viņi pakāpeniski kļuva aizvien apgaismotāki un aizvien bagātāki. [...] Angļi mīl savus likumus, tāpat kā tēvi mīl sevis pašu dzemdinātos bērnus — tādēļ, ka viņi paši ir radījuši šos likumus vai vismaz uzskata, ka ir tos radījuši." Voltērs brīdina: "Visas valstis, kas nav iedibinātas uz līdzīgiem pamatiem, ir revolūciju apdraudētas." Tai pašā laikā Voltērs pārņem no Monteskjē arī viņa aristokrātismu. Viņš iestājas pret republikānisku pārvaldi, jo, pēc viņa domām, jebkuru republiku vājina kundzības instinkts, kas demokrātisku, republikānisku pārvaldi spēj pārvērst tās pretmetā. Vienlīdzība, uz kuru balstīta demokrātiska pārvalde, ir "vienlaikus pati dabiskākā un pati mānīgākā lieta". Visiem republikāniskās, demokrātiskās iekārtas tikumiem piemīt vienīgi teorētisks raksturs; turpretī realitātē demokrātija ir vienīgi tirānija un nežēlība. Demokrātijas galvenais trūkums slēpjas tajā apstākļi, ka tā līdzinās kādā turku pasakā aprakstītajam pūķim ar daudzām galvām un daudzām astēm: galvas cenšas aprīt cita citu, bet astes klausā tikai vienai galvai.

Voltēra izpratnē valsts iekārtas ideāls ir monarhija, jo tieši šis politiskais režīms vēsturiski ir spējis radīt visas varenākās un nozīmīgākās valstis. Pie tādām pieskaitāmas Maķedonijas Aleksandra un Cēzara antīkās impērijas, Mediči laikmets Itālijā un, visbeidzot, Francija

karaļa Luija XIV valdīšanas periodā. “Šis laikmets,” Voltērs raksta par Saules karaļa monarhiju, “pieredzēja patiesu cilvēka gara revolūciju.” (“Luija XIV laikmets”, XXXI) Par šā franču monarha galveno nopelnu filosofs uzskata to, ka Luijs XIV sapratis, cik liela nozīme valsts dzīvē ir zinātņu un mākslu attīstībai. Voltēra vēlmēm atbilstošs “apgaismotais monarhs” ir aristokrāts, kārtības un politiskās centralizācijas piekritējs, tomēr viņš — un tas ir ļoti svarīgi — ir ar augsti attīstītu prātu apveltīts cilvēks, kas veicina zinātņu un mākslu attīstību starp saviem pavalstniekiem.

Didro savas radošās darbības sākumposmā arī nosliecās par labu apgaismotajam absolūtismam. Par to liecina viņa sarakste ar Katrīnu II un viņa vēšanās pie Frīdriha Lielā. Tomēr vēlāk viņš nonāk pie “viena valdnieka patvaļīgās gribas” pretnostādījuma tautas gribai, kas izpaužas kā nolīgums starp tautu un šās tautas suverēnu. Nosliecoties par labu monarhiskai pārvaldes formai un noliedzot dievišķo tiesību ideju, Didro uzskatīja, ka monarhija ir likumīga vienīgi tiktāl, cik tās valdnieks savu varu gūst no pavalstnieku rokām un cik lielā mērā šo varu ierobežo pati valsts iedaba un tās likumi.

Vēl viena tipiska apgaismības politiskās filosofijas ideja ir *progresā* ideja. Apgaismības filosofi noraida visas tās filosofijas vēsturei pazīstamās vēsturiskās attīstības koncepcijas, kuras balstās priekšstatā par vēstures apļveida ritējumu, par atgriešanos pie zelta laikmeta, kā arī millenārismu ar tā eshatoloģiskajām gaidām.

Aizgūstot no Frānsisa Bēkona viņa pazīstamo maksimu “zināšanas ir spēks”, viņi aplūko progresu pirmkārt

kā cilvēka prāta progresu, kā cilvēku dzimuma nebeidzamu attīstību un pilnveidošanos. Progresā filosofijas pamatus licis Tīrgo (1727–1781) savā 1750. gada 11. decembra runā, kas vēlāk tika publicēta ar nosaukumu "Cilvēka gara konsekventā progresā filosofisks attēlojums". Salīdzinot dabas un sabiedrības attīstības procesus, Tīrgo pasvītēja nebeidzamo cilvēces vēstures daudzveidību, kas balstās uz cilvēka gara pilnību. Cilvēce uzkrāj zināšanas un pieredzi, saudzīgi nododama tās no paaudzes paaudzē. Tas ved pie tikumu uzlabošanās un cilvēka prāta apgaismības, nāciju un tautu savstarpējas tuvināšanās. Viss cilvēku dzimums, attīstīdamies starp miera stāvokli un uzbudinājumu, pakāpeniski, kaut arī ļoti lēni, virzās uz aizvien lielāku pilnību. Cilvēces vēstures nebeidzamajā daudzveidībā, kur pirmajā tuvinājumā šķiet valdām vienīgi savtīgas intereses, godkāre, dzišanās pēc slavas un ietekmes, Tīrgo saskata īpašu pilnveidošanās likumību: kaut arī dažādu tautu attīstība var noritēt ātrāk vai lēnāk, tās galvenā jēga un virziens nav apšaubāmi. Tā ir virzība uz priekšu, tādēļ jātic cilvēka dabas iespējām. Šī daba savos pamatos ir saprātīga, tādēļ spējīga mācīties un tapt apgaismota. Turklāt jānorāda, ka likums, par ko runā Tīrgo, imanenti piemīt pašai cilvēces vēsturei. Tas nav pakļauts dievišķai intervencei — progresīvās attīstības ideja līdz ar to pāriet no Dieva rokām paša cilvēka rokās.

Progresā tēma ir skaidri sadzirdama arī britu apgaismotāju pārdomās. Piemēram, Ričards Praiss (1723–1791) arī uzstājas ar apliecinājumu savai ticībai cilvēka dabas dabiskajai pilnībai un cilvēka spējai uz nebeidzamu progresu virzībā uz izziņu un laimi. Praiss uzdeva

jautājumu: vai tad var nesapņot par to, ka pasaule vairs nebūs sadalīta atsevišķās valstīs, kas nolemtas nemi-
tīgiem savstarpējiem kariem savu pretrunīgo interešu
dēļ? Sekojot Platonam un Tomasam Moram, viņš pauž
atbalstu tādai pārvaldei, kas, “iedibinājusi visu labumu
kopīgumu un iznīcinājusi īpašumu, atņemtū katram
valsts pilsonim iemeslu paverdzināt citus un uzlūkot
sevi par saistītu ar īpašām interesēm, kuras atšķiras no
viņa līdzpilsoņu interesēm”. Šie pētnieka pieņēmumi
balstījās uz viņa pārliecību par to, ka cilvēkam piemīt
“apslēptas spējas”, kas kādreiz — iespējams, ļoti tālā
nākotnē — tiks attīstītas un realizētas pilnībā. Vecajai
Anglijai Praiss pretstata Amerikas Savienotās Valstis,
saskatot to attīstībā visas morāla un politiska progresa
pazīmes. Šis progress, viņaprāt, radies, pateicoties pil-
soniskās varas nošķiršanai no reliģijas, ko teorētiski bija
pamatojis Loks un spoži īstenojuši amerikāņu kolonisti.

Pēc kāda cita angļa, Džozefa Prīstlija (1733–1804),
domām, vēsture mums sniedz uzskatāmu piemēru, ka
uz tālāku pagātņi attiecinātais zelta laikmets nav nekas
vairāk kā dzejnieku izdoma. Vēsture mums māca, ka
pagātne un tagadne ir vienīgi posmi diženajā cilvēka
pilnveidošanās procesā, turklāt katrs no šiem posmiem
sniedz savu pienesumu kopīgajam progresam.

Īpašu vietu 18. gadsimta progresa teorijās ieņem
vācu domātāja Gotholda Lesinga (1729–1781) pārdo-
mas. Savā darbā “Par cilvēku dzimuma audzināšanu”
(1780) viņš pilnā pārliecībā paredz zelta un pilnības
laikmeta atnākšanu, “kad cilvēks atbilstoši tam, kā viņa
prāts aizvien vairāk un vairāk pārliecinās par labākas
nākotnes atnākšanu, vairs neuzdos sev jautājumus par

tās virzošajiem spēkiem — viņš vienkārši darīs labo tikai tādēļ, ka tas ir labs, un nevis tādēļ, ka saņems par to kādu atlīdzību”. Turklāt Lesings atšķirībā no saviem laikabiedriem uzsvēra, ka progresīva attīstība nebūt nav nepārtraukta — tajā var būt sastopamas novirzes un atkāpes. Turklāt, pēc šā domātāja ieskatiem, būtu pārlietu vienkāršoti reducēt progresa skaidrojumu uz kādu vienu vienīgu faktoru vai elementu.

Marī Žana Antuāna Nikolā Kondorsē (1743–1794) filosofiskā koncepcija, ko viņš izklāsta darbā “Cilvēka gara progresa vēsturiska attēlojuma skice”, savā ziņā ir apgaismības progresa teoriju kopsavilkums. Visas cilvēku sabiedrības savā ceļā “pie patiesības un laimes” iziet veselu virkni nepieciešamu posmu jeb stadiju. Šo stadiju izpēte, pēc autora domām, ļaus radīt cilvēces nākotnes progresa “paredzēšanas zinātņi”, kā arī vadīt šo progresu un pat paātrināt to. Cilvēce savā attīstības gaitā jau izgājusi deviņus šādus posmus un pašlaik atrodas uz desmitā sliekšņa. Rūpīga cilvēces attīstības posmu analīze ļauj secināt, ka “daba nav iedibinājusi nekādas robežas cilvēcisko spēju pilnībai; cilvēka pilnveidošanās iespējas patiesi ir neierobežotas; [..] nav noliedzams, ka šis progress var būt ātrāks vai lēnāks, tomēr tam jāturpinās, un neviens nespēj to pārvērst atpakaļ, kamēr vien Zeme atradīsies savā vietā pasaules izplatījumā”.

Taču kāda tad būs desmitā stadija cilvēces attīstībā? Kādu progresu vēl var gaidīt no cilvēka prāta? Pirmkārt pēc Kondorsē domām, šajā stadijā norisināsies nevienlīdzības iemeslu samazināšanās (tomēr ne pilnīga izzušana, jo šie iemesli ir dabiski) starp dažādām tautām,

kuras dažādā mērā apveltītas ar apgaismības un bagātības ieguves līdzekļiem. Tiks pilnīgi iznīcināti pastāvošie aizspriedumi, kuri pretēji prāta prasībām iestājas par atšķirībām tiesībās starp abiem dzimumiem. Tāpat, pateicoties nacionālo neatkarību garantējošām īslaicīgām konfederācijām, pakāpeniski izzudīs kari starp tautām. Iespējams, ka tiks ieviesta stingra dzimstības kontrole, kas tiks īstenota, pastiprinot morālu faktoru ietekmi, lai sniegtu nākamajām paaudzēm nevis vienkārši pastāvēšanas, bet arī laimes iespēju. Turklāt Kondorsē raksta arī par cilvēku dzimuma organisku pilnveidošanos, kas notiks, pateicoties medicīnas attīstībai, mājvietu un cilvēka pārtikas uzlabošanai. Iznīdētai jātiek gan nabadzībai, gan arī pārmērīgai bagātībai — tās abas ir divi “cilvēka pagrimuma galvenie iemesli”. Notiks arī cilvēka iekšēja pilnveidošanās — viņam jākļūst par augsti morālu būtni, kas pakļauj savas intereses sabiedrības labumam.

Tomēr apgaismības ietvaros līdzās *filosofiem* atrodams vēl viens idejisks strāvojums, kas ir būtiski ietekmējis turpmāko politiskās domas attīstību. Runa ir par *fiziokrātiem* jeb ekonomistiem. Šī grupa, kurai piederēja tādi nozīmīgi Francijas domātāji kā Ans Robērs Žaks Tirgo (1727–1781), Fransuā Kenē (1694–1774), Viktors Mirabo (1715–1789), Vensāns de Gurnē (1712–1759) un citi, savu nosaukumu ieguvuši no Dipona de Nemūra darba “Fiziokrātija” (1768), kurā dabiskā pārvalde (*physis*) tiek pretstatīta merkantilismam. Fiziokrātu galvenā ideja lika sabiedriskos un valstiskos jautājumos ļaut dabas spēkiem ritēt savā dabiskajā gaitā. Savā mācībā viņi deva priekšroku lauksaimniecībai, kas vienīgā

ir "ražojoša" un "mūsu bagātību sākotnējais pamats". Pēc Kenē domām, zemes īpašums nav nodalāms nedz no kustamā īpašuma, kas tiek iegūts ar cilvēka darbu, nedz arī no cilvēka tiesībām uz savu personu, t. i., uz vispārēju brīvību tajā izpratnē, kā to aizstāvēja Loks. Galvenais fiziokrātiem ir ekonomiskā brīvība, un no šīs idejas radies slavenais *laissez-faire!* (burt. 'ļaujiet rīkoties') princips, par kura autorību strīdējās Gurnē un Tirgo, un iestāšanās par tiesībām brīvi nodarboties ar to, kas visvairāk atbilst dabiskajām nosliecēm, tiesībām neierobežoti rīkoties ar savu bagātību (jo "bagātnieku baudas rada jaunas bagātības un vairo tās"), absolūtai tirdzniecības brīvībai un atvērtībai — kā valsts iekšējā, tā arī ārējā tirdzniecībā. Fiziokrātu devīzi tādēļ veidoja trīs vārdi: Drošība, Īpašums, Brīvība.

Tomēr, lai cik tas būtu paradoksāli, šī vispārējās brīvības teorija izslēdza politisko brīvību. Saskaņā ar vienu no Kenē formulētajām "Ekonomiskās pārvaldes vispārējām maksimām zemkopju karalistē", suverēnajai varai jābūt vienai, vienotai un augstākai pāri visiem indivīdiem un visām privātajām interesēm. Turpretī spēku līdzsvars, šī angļu stila brīvības piekritēju vidū tik populārā ideja, vienīgi veicina konfliktus starp šīm interesēm, kaitējot kopīgajam labumam un graujot kopīgo un dabisko kārtību. Šī kārtība ir viena vienīga, jo tā atbilst dabai un balstās cieņā pret noteiktiem dabiskajiem likumiem. Šī kārtība diktē valdniekam, vienam tronī mantojošam monarham, pozitīvos likumus. Tādēļ fiziokrātu politisko doktrīnu, *filosofu* apgaismotā absolūtisma savdabīgu versiju, raksturo legālā despotisma iezīmes. Pēc fiziokrātu uzskatiem (kā nozīmīgākais šeit

ir minams Lemersjē de la Rivjērs, kurš arī ir termina "legālais despotisms" radītājs), jāvalda vienam cilvēkam. Tomēr viņa valdīšanā nav vietas patvaļai, un tā jāīsteno atbilstoši likumiem. Ir saglabājusies kāda tālaika anekdote, kas ļoti labi rāda legālā despotisma teorijas būtību. Tiek stāstīts, ka kroņprincis, nākamā karaļa Luija XVI tēvs, žēlojies Kenē par karaļa amata pildīšanas grūtībām. Kenē nav viņam piekritis. "Bet ko tad jūs darītu, ja būtu karalis?" - kroņprincis vaicājis. "Mesjē, es nedarītu neko," — sekojusi atbilde. "Bet kas tad valdītu?" — "Likumi." Ar likumiem šeit domāti dabiskie likumi, līdzīgi tiem, kas valda pār skudru vai bišu kopienu. Šie likumi ir mūžīgi un nemainīgi, un sociālā pasaule attīstās saskaņā ar šiem likumiem it kā pati no sevis.

Apgaismības filosofu politiskās koncepcijas piešķīra 17. gadsimtā formulētajām politiskajām teorijām īpašu ievirzi. "Politiskajam cilvēkam" šajās koncepcijās tika piešķirts maigāks, dabiskāks raksturs; viņš ieguva civilizētību un cilvēcīgumu. Turklāt politiskais prāts kļuva par praktisko prātu, kas vērsts uz šās zemes laimes un labklājības iegūšanu. Šā laika domātāju kritikas galvenais mērķis bija absolūtisms Hobsa izpratnē — tas tika pielīdzināts despotijai. Neierobežots absolūtisms, kurā tiesības ir vienīgi likuma kārtā iecelta valdnieka gribai, ved pie tautas tikumiskas deģenerācijas, pie tās pārvēršanās par apātisku vergu masu. Tomēr cits absolūtisma variants — mīkstinātais, "apgaismotais", "legālais" — joprojām atrodas politiski filosofisku pārdomu centrā. Runa ir vienīgi par tā ierobežošanu un mīkstināšanu. Nav nejaušība, ka Deivids Hjūms par savu

uzdevumu skaidri izvirzīja "sevis paša saglabāšanās dēļ būt modriem attiecībā uz valdniekiem, novērst jebkuru neierobežotu varu un apsargāt katra cilvēka dzīvību un īpašumu ar vispārēju un obligātu likumu palīdzību ("Par pārvaldes sākotnējiem principiem"). Visas šīs tendences visai savdabīgi atspoguļojās Žana Žaka Ruso politiskajos uzskatos.

3. § Žana Žaka Ruso politisko uzskatu sistēma

Astoņpadsmitā gadsimta filosofus tātad neapmierināja politiskais absolūtisms Hobsa radītajā veidolā. Apgaismības filosofija iezīmēja divus ceļus pie vienpersoniskas varas neierobežoto pretenziju savaldīšanas.

- Pirmais no tiem bija varu dalīšana, un tas bija aristokrātiskā liberālisma izvēlētais ceļš. Tā pamatus ielika Loks un Monteskjē. Par šā risinājuma variantu var uzskatīt "apgaismoto" jeb "legālo" absolūtismu.

- Otrs ceļš paredzēja valsts varas nodošanu sabiedrībai — tautai, kā tas ir Ruso filosofijā, vai nācijai, kā aicināja darīt abats Sijess, Franču revolūcijas laikā populārās brošūras "Kas ir trešā kārta?" autors.

Ruso (1712–1778) pārdomas sākas turpat, kur 17. gadsimta filosofiem, proti, no indivīda, kurš atrodas dabiskajā stāvoklī. Tomēr savā izpratnē par indivīdu un dabisko stāvokli Ruso attālinās no Hobsa un Loka teorētiskajām premisām. Mūsdienu sabiedrība, pēc viņa domām, padara cilvēku nelaimīgu un ļaunu, taču pēc savas dabas viņš nepavisam nav tāds. Kāda tad ir cilvēka

īstenā daba? — uz šo jautājumu filosofš cenšas atbildēt savā traktātā “Pārdomas par cilvēku nevienlīdzības izcelsmi un pamatojumu” (1755). Atbrīvojis civilizēto cilvēku no visām “pārdabiskajām veltēm”, no visām ilgstošās vēsturiskās attīstības gaitā iegūtajām “mākslīgajām prasmēm”, Ruso iegūst dabisko cilvēku — vienu, bezdarbīgu, vienmēr pakļautu briesmām un rūpēm par pašsaglabāšanos. Tas patiesībā vēl nemaz nav cilvēks, bet gan ar pašpildveidošanās spēju apveltīta būtne — būtne, kas spēj kļūt par cilvēku. Šajā līmenī dabiskajā cilvēkā vēl nav nekā nedz sociāla (Ruso noliedz tik populāro dabiskā sabiedriskuma ideju), nedz arī patiesi cilvēciska. Šādas dabiskā cilvēka koncepcijas politiskās sekas ir grūti pārvērtēt. Ruso pievērš uzmanību visnotaļ paradoksālam sabiedrības attīstības momentam: cilvēka daba tiek kaismīgi aizstāvēta, taču tai pašā laikā šī daba pārstāj spēlēt regulatora vai kritērija funkciju. Tas paver vēl nebijušas iespējas politiskai rīcībai: no vienas puses, netaisnīgas sabiedriski politiskas kārtības apspiestās cilvēka dabas ideja piešķir īpašu nozīmi visām politiskās un sociālās neapmierinātības izpausmēm. Taču, no otras puses, tā sniedz neierobežotas rīcības iespējas šo netaisnību labošanai. Citiem vārdiem, tas ir revolucionāras darbības attaisnojums šā vārda mūsdienu nozīmē.

Tomēr, atzīstot spēju uz pašpildveidošanos par dabiskā cilvēka noteicošo iezīmi, Ruso tūlīt pat mūs brīdina: šī neierobežotā spēja, kas izrauj cilvēku no tā pastāvēšanas dabiskajiem apstākļiem, ir visu nelaimju avots. Tieši pateicoties šai spējai, rodas “mākslīgais cilvēks”, t. i., sociālā dzīve, un līdz ar to arī agrāk tikpat

kā neiepazītā *nevienlīdzība* un visi netikumi, kurus tā izraisa. “No brīva un neatkarīga, kāds viņš bija agrāk, cilvēks līdz ar savu daudzo jauno vajadzību parādīšanos ir kļuvis pakļauts [...] visai dabiskajai pasaulei un jo īpaši sev līdzīgajiem. Viņš zināmā mērā kļūst par to vergu, pat kļūdamas tiem par kungu.” Viņu pārņem ne-remdināma godkāre, slēpta skaudība, vēlēšanās pacelties pāri citiem. Atbilstoši perspektīvai, kas zināmā mērā ir tuva Loka izvēlētajai, Ruso rāda, ka noteiktā dabiskā stāvokļa stadijā indivīdi kļūst nespējīgi paši saviem spēkiem aizstāvēt savu mājokli un savu mantību. Tad viņi apvieno savus spēkus “vienā augstākā varā, kas īstenos pārvaldi [...] saskaņā ar viediem likumiem. Tā būs vara, kas aizstāvēs un rūpēsies par visiem asociācijas locekļiem, atvairīs ienaidnieku uzbrukumus un nodrošinās [...] mūžīgu saskaņu.” (“Pārdomas par cilvēku nevienlīdzības izcelsmi un pamatojumu.”) Mantība tādējādi kļūst par īpašumu, ko garantē sabiedriska spēks. Ruso, tāpat kā Lokam, sabiedriskais līgums ir līgums starp īpašniekiem.

Taču sabiedriskā līguma noslēgšana neatnes ļaudīm ilgi gaidīto mieru un drošību. Šādi radītā sabiedrība tikai “uzliek vājam jaunās nastas un dod jaunus spēkus bagātajam”. Tā bez ierunām iznīcina dabisko brīvību un indivīda veselumu, tā pārvērš “viltīgu uzurpāciju par nesatricināmām tiesībām” un “dažu godkāriģo izdevīguma vārdā” pakļauj visu cilvēku dzimumu “darbam, verdzībai un nabadzībai”. Pieņemot šādu hipotēzi, turpina Ruso, “mēs neatradīsim šeit nedz patiesu sabiedrību, nedz Politisko organismu, nedz kādu likumu, izņemot stiprākā likumu” (Turpat).

Kādu tad izeju no šā stāvokļa piedāvā Ruso? Jāatrod "tāda asociācijas forma, kas aizsargā un ar visu sabiedrisko spēku aizstāv katra asociācijas locekļa personu un īpašumu un kas rada iespēju katram, apvienojoties ar citiem, tomēr pakļauties tikai pašam sev un palikt tikpat brīvam kā agrāk" ("Par sabiedrisko līgumu", I, VI). Šim jautājumam tad arī veltīts Ruso nozīmīgākais darbs "Par sabiedrisko līgumu jeb Politisko tiesību principi" (1762). Šā darba galvenā doma ir šāda: mūsdienu sabiedrība ir samaitāta, cilvēks tajā ir nelaimīgs un sašķelts — pretstatā dabiskajam cilvēkam, kurš ir laimīgs savā vienotībā. Tādēļ sabiedrībai jānodrošina jauna indivīda identitāte tā jaunā sabiedriskā veseluma klēpī, kura sastāvdaļa ir indivīds. Šādai sabiedrībai ir jāvadās vienīgi pēc kopīgām interesēm. Šajā nolūkā "katrs no mums nodod sabiedrības rīcībā un pakļauj kopīgās gribas augstākajai virsvadībai savu personu un visus savus spēkus; rezultātā mums visi kopā katrs atsevišķais loceklis kļūst par veseluma neatņemamu daļu" (Turpat). Šādi rodas sabiedrība, kas ir kolektīvs veselums, kopīgs "Es", kam ir sava dzīve un sava griba.

Sabiedrības vienotības un veseluma pamatā rodams šim filosofam ļoti svarīgais *kopīgās gribas* jēdziens. Kā atceramies, šo jēdzienu izmantoja Didro savā rakstā "Dabiskās tiesības", taču tas ir atrodams jau Pufendorfa sacerējumos. Taču Ruso darbā tas no otršķirīga jēdziena pārvēršas par sistēmas pamatjēdzienu, kas izraisījis neskaitāmas diskusijas un radījis lielu daudzumu interpretāciju politiskajā literatūrā. Pirmkārt, Ruso nošķir kopīgo gribu no katra atsevišķā indivīda gribas, kas tam kā pilsonim var piemist, kad tas seko savām atse-

višķajām, personīgajām interesēm. Otrkārt, kopīgā griba nošķirama arī no visu gribas, t. i., no "privātpersonu gribas izpausmju summas". Taču, filosofš turpina, "atmetiet šajās gribas izpausmēs savstarpēji iznīcinošās galējības; atlikušo atšķirību saskaitīšanas rezultātā izveidosies kopīgā griba" (Turpat, II, III). Kopīgā griba tādējādi zināmā mērā ir visu atsevišķo gribu kopspēks. Ruso aprakstīto kopīgo gribu mēdz salīdzināt ar Leibnīca monādi. Līdzīgi tam, kā katrs redz pasauli no savas perspektīvas, kas nav pilnībā atkārojama, tā arī katra griba ir atšķirīga no citām gribām. Tomēr politiskais universs ir viens un vienots, tādēļ dažādās perspektīvas un dažādās gribas saskaņojas, harmonizējas. Kopīgā griba tiecas uz vienu mērķi — sabiedrības labumu, tomēr tautas lēmumi ne vienmēr atbilst šim vienam pareizajam virzienam.

Un tālāk Ruso izsaka visai būtisku piezīmi: "Lai sabiedriskais ligums nekļūtu par tukšu formalitāti, tas implicīti iekļauj sevī arī pienākumu, kas vienīgais spēj piešķirt spēku citiem pienākumiem: ja kāds atteiksies paklausīt kopīgajai gribai, tad viņu piespiedīs paklausīt viss Organisms, un tas nenozīmē neko citu kā to, ka viņš ar varu tiks piespiests būt brīvs. [...] Šis nosacījums ir politiskās mašīnērijas noslēpums un dzinējspēks, un tas vienīgais padara pilsoniskajā sabiedrībā par likumīgiem tādus pienākumus, kas bez tā būtu bezjēdzīgi, tirāniski un pavērtu ceļu visšausmīgākajām ļaunprātībām." (Turpat, I, VII)

Šādas sabiedrības pamatprincipi ir "skaidri un nepārprotami", valsts spēki ir "spēcīgi un vienkārši", vispārējais labums ir acīm redzams visiem, un tā izpratnei

pilnīgi pietiek ar veselo saprātu. Šādā sabiedrībā valda “miers, vienprātība un vienlīdzība”. Tieši šie Ruso izteikumi ir devuši vairākiem mūsdienu pētniekiem iegantu interpretēt šā domātāja politiskos uzskatus kā īpaša veida “demokrātisku totalitārismu, kas atzīst tikai vienu patiesību un vienu eksistences plānu, proti, politisko, kā arī politiskā veseluma pilnīgu kontroli pār konkrētajiem indivīdiem, kuri šo veselumu veido” (Talmon J. L. *The Origins of Totalitarian Democracy*. L: 1960).

Kopīgās gribas jēdziens ir visu Ruso politiskās doktrīnas pretrunu viduspunkts. No vienas puses, viņš daudzos momentos seko Lokam un tuvinās liberālajai tradīcijai. No otras puses, Ruso iezīmē visai nenoteiktas nākotnes izredzes, kurā vienīgais ceļvedis ir sabiedriskā veseluma ideja, kurā katra atsevišķā indivīda griba tiek pielīdzināta visu gribai. Ruso kopīgās gribas ideja ir saistīta ar demokrātijas jēdzienu, tomēr šis demokrātijas jēdziens ir visai specifisks.

Ruso galvenā tēze pauž, ka kopīgā griba ir leģitīmas politiskās rīcības pamats. Tādēļ, pēc viņa domām, tautas suverenitāte “būtībā ir balstīta kopīgajā gribā”. Arī *tautas suverenitātes* jēdziens ieņem principiālu vietu Ruso politiskajos uzskatos. Kā atceramies, šā termina lietojums nebūt nebija Ruso jaunatklājums — suverenitātes jēdzienu lietoja jau Žans Bodēns, Šarls Luaso, vēlāk — Pufendorfs un Hobss. Viņi ar to apzīmēja to dabisko pilnvaru apjomu, no kura ļaudis atsakās, lai nodotu to suverēnam. Taču Hobss un Pufendorfs lietoja suverenitātes jēdzienu ne tik daudz tautas varas apstiprinājumam, cik tādēļ, lai atbrīvotu valdnieka, suverēna, varu no Baznīcas politiskās kundzības. Hobss runā par

suverenitāti kā par valdnieka varas pilnību, ko tam deleģējusi tauta. Pufendorfs spriež mazliet atšķirīgi: ja varas sākotne nav meklējama Dievā, tad to var atrast vienīgi tautā. Ruso, sludinādams tautas suverenitātes ideju, tādējādi pilnībā iekļaujas sava laika teorētiķu uzskatu kopējā līnijā. Tomēr Ruso koncepcijas radikālā novitāte slēpjas apstākļi, ka viņš piedēvēja tautai ne tikai suverenitātes *avotu*, bet arī tās *īstenošanas iespēju*. Līdz Ruso tika uzskatīts, ka tautai *sākotnēji* piemīt suverenitāte, taču pēc tam tā šo suverenitāti deleģē un atdod valdniekam. Turpretī Ruso suverenitāte ir neatņemama tieši tādēļ, ka tā ir saistīta ar kopīgo gribu, taču gribu nevar deleģēt. Šie apgalvojumi ir kalpojuši par avotu daudzām grūtībām un pretrunām filosofa uzskatos.

Ruso izpratnē tautas suverenitātei piemīt divas visnozīmīgākās īpašības.

- Pirmkārt, "suverenitāte, kas ir tikai kopīgās gribas īstenojums, *nevar tikt atsvešināta* (kursīvs mans — M. F.), un suverēnu, kurš vienmēr ir tikai un vienīgi kolektīva būtne, var pārstāvēt tikai viņš pats. Deleģēta var tikt vara, bet ne suverenitāte." ("Par sabiedrisko līgumu", II, I)

- Otrkārt, suverenitāte *nav dalāma*, jo "griba vai nu ir kopīga, vai ne" (Turpat, II, II).

Suverenitātes neatsvešināmības un nedalāmības principi loģiski ved pie secinājuma par tiešo demokrātiju un atteikšanos no reprezentācijas formām. Šajā jautājumā Ruso tekstos var atrast divējādu skaidrojumu. No vienas puses, viņš tieši un nepārprotami izsakās par labu demokrātijai pēc grieķu polisu parauga. Minētā

darba "Par sabiedrisko līgumu" lappusēs var atrast ne mazums piemēru no senās Spartas un Romas republikas, kuru pilsoņi bija vienoti, nevis pateicoties despotijai, bet gan polisas vai pilsētas kopīgajām interesēm. Antīkās pasaules pilsonis savā patriotismā nenodalīja savas personiskās intereses no sabiedriskajām; viņš bija iekšēji vienots (atšķirībā no Ruso laikabiedriem) un tādēļ — tikumīgs un laimīgs. Tiešās demokrātijas ideja nepārtraukti piesaistīja domātāja uzmanību: "Kad redzi, kā pasaules vislaimīgākajā tautā zem ozola sapulcējušies zemnieki izspriež Valsts lietas un vienmēr spriež gudri, vai ir iespējams nenicināt pārējo tautu sagudrojumus?" (Turpat, IV, I)

Taču, no otras puses, Ruso nevarēja nesaprast, ka tiešās demokrātijas laikmets pieder tālai pagātnei. Tādēļ arī viņa sarūgtinātais izsauciens: "Ja būtu kāda tauta, kas sastāv tikai no dieviem, tad tā valdītu pār sevi demokrātiski. Taču tik pilnīga pārvaldes forma nepiedien ļaudīm." (Turpat III, IV) Tādā kontekstā kopīgās gribas un tautas suverenitātes idejas kalpo nevis kā demokrātiskas politikas pamatjēdzieni, bet gan kā ideālistiska prasība, kas nekad nevar tikt īstenota pilnībā, tomēr vienlaikus virza jebkuru sabiedrisku norisi. Citiem vārdiem, Ruso iedomājas demokrātiju nevis kā *valdības* demokrātiju, bet gan tikai kā *likumdošanas* demokrātiju.

Ruso tādējādi ir formulējis jautājumu, kas būs ārkārtīgi svarīgs 19. gadsimta politiskajai domai: tautas suverenitāte ir neierobežota, bet vai tas nozīmē suverenitātes principa neierobežotību? Atkarībā no atbildes uz šo jautājumu 19. gadsimtā rodas divas atšķirīgas demokrātijas koncepcijas:

● tautas visvarenības atzīšana, kas attaisno jebkuras tās izpausmes, ieskaitot arī netaisnīgās;

● tautas tiesībām ir jābūt ierobežotām (piemēram, ar personas tiesībām), taču šādā gadījumā demokrātija nav vis tautas, bet gan likuma vara.

Pirmajā gadījumā tiek akcentētas vairākuma tiesības, un šī pārliecība gūs virsroku demokrātiskas orientācijas partijās. Otrajā gadījumā tiek uzsvērta mazākuma tiesību ievērošana, un tas atradis savu atspoguļojumu liberālās doktrīnās.

Taču atgriezīsimies pie Ruso uzskatu analīzes. Demokrātija tās ideālajā formā ir nerasniedzama un atvēlētā vienīgi dievu tautai. Turpreti realitātē demokrātiskā pārvalde prasa pārāk daudz priekšnosacījumu vienlaikus (kā, piemēram, neliels valsts izmērs, tikumu vienkāršība, "liela vienlīdzība" pilsoņu sociālajā un ekonomiskajā stāvoklī), un tas padara demokrātisku pārvaldi ārkārtīgi nestabilu, pakļautu iekšējām neraskaņām un pilsoņu kariem. Taču kāda pārvalde varētu būt drošāka un stabilāka? Arī šajā jautājumā Ruso seko 18. gadsimta politiskās filosofijas kopīgajai ievirzei: no visām pārvaldes formām priekšroka jādod monarhijai, taču ar noteikumu, ka visa tauta to pilnībā pieņem. Šajā gadījumā "gan tautas griba un valdnieka griba, gan Valsts publiskā vara, gan Valsts īpašā vara — tās visas pakļaujas vienam un tam pašam virzītājspēkam. Mašīnas sviras atrodas vienās un tajās pašās rokās, viss virzās uz vienu un to pašu mērķi. [...] Un nav iespējams iedomāties nevienu citu valsts iekārtojuma veidu, kurā mazāka piepūle radītu lielākas sekas." (Turpat, III, VI)

Novērtējot Ž. Ž. Ruso politisko radošo darbību kopumā, var sacīt, ka dižais žēnēvietis ir pilnībā piederīgs savam laikmetam un savam gadsimtam. Attīstot jau 17. gadsimta politiskās domas radītos sākotnējos impulsus, viņš noveda tos līdz to loģiskai galējai robežai un izdarīja secinājumus, kas viņu pilnībā nošķir no agrīnā liberālisma tradīcijas. "Kaut arī es domāju citādi nekā pārējie ļaudis, es neglaimoju sev ar cerībām, ka būtu gudrāks par viņiem," Ruso tika atzinis. Viņš patiešām domāja atšķirīgi — neskatoties uz to, ka tika strādājis tajā pašā problēmu lokā, izmantoja tos pašus jēdzienus un kategorijas. Monteskjē aicināja savus lasītājus nejaukt tautas varu ar tautas brīvību. Ruso skatījumā turpretī tautas brīvība nevar pastāvēt bez tautas varas un tāpat arī bez valsts varas, jo valsts ir tauta kā suverēns. Ruso skatījumā pilsoņa brīvība pieaug un viņš kļūst aizvien neatkarīgāks no citiem cilvēkiem, ja pieaug valsts varenība. No otras puses, valsts ir leģitīma vienīgi tik lielā mērā, cik tās pārvaldes forma iestājas par likumu prioritāti — likumu kā kopīgās gribas izpausmi. Turklāt jo precīzāk attiecīgā pārvaldes forma ievēro likumu, jo leģitīmāka ir valsts. Šo divkāršo uzdevumu Ruso risina savā darbā "Par sabiedrisko līgumu".

Pateicoties šiem secinājumiem, Ruso sākotnējās individuālistiskās premisas tiek nopietni izmainītas. Ruso jūtami attālinās no Loka liberālā individuālisma, kura gultnē veidojās viņa sākotnējās idejas ("Pārdomas par cilvēku nevienlīdzības izcelsmi un pamatojumu"). Noraidot Hobsa autoritāro individuālismu, viņš formulē jauna veida absolūtismu — *kopīgās gribas absolūtismu*. Tieši kopīgajā gribā, kas indivīdam jāuzskata

pirmkārt par savējo un tikai pēc tam par kāda cita gribu, balstīta jaunā leģitimitāte — demokrātijas leģitimitāte. Līdz ar to individuālisms pārvēršas par komunitārismu, bet pats Ruso pamet līguma teoriju tradicionālo ietvaru.

Racionālistisko līguma teoriju Ruso zināmā mērā noveda līdz galējībai, izgaismodams tās paradoksālo loģiku. Būtībā uz jauniem konceptuāla individuālisma pamatiem balstītā Ruso politiskā antropoloģija atgriežas pie Platona un Aristoteļa klasiskā secinājuma: sociālās saites, pirms tās kļūst par pozitīvo likumu un valsts varas pamatu, ir morālas saites. Cilvēks nespēj pilnībā realizēt sevi ārpus kopienas, resp., valsts ietvariem, kuri iemieso augstāko morālo vērtību. Kā pareizi norādījis pazīstamais krievu pētnieks Eriks Solovjovs, racionālistu un apgaismotāju ““dabiskais indivīds” ir patstāvīgs un pārliecināts par sevi vienīgi līdz tam mirklim, kad viņam jāsaduras ar pašsavaldīšanās uzdevumu, ar nepastarpināti nozīmīgu vajadzību un tieksmju regulēšanu, liekot lietā savu gribu. Nonākot šajā jomā, viņš tūlīt pat kļūst neizlēmīgs, dezorientēts un neizbēgami sāk meklēt autoritāru atbalstu.” (Соловьев Э. Ю. “Теория общественного договора и кантовское моральное обоснование права” // *Философия Канта и современность*. М., 1974, 206. lpp.) Tas lika pārskatīt pašus politiski tiesisko teoriju antropoloģiskos pamatojumus. Šā uzdevuma risināšanu aizsāka Imanuels Kants, kurš, no vienas puses, turpināja apgaismotāju tradīciju valsts teorijas jomā, no otras — būtiski izmainīja politisko filosofiju, izvirzīdams tēzi, ka tiesību un valsts varas ierobežošanas normatīvais spēks izriet no morālā ziņā autonomas personas suverenitātes.

Sestā eseja

Vācu klasiskā filosofija

Ruso radošā darbība politiskās filosofijas attīstībā noslēdz veselu laikmetu, kura galvenais rezultāts bija vairāku principiāli jaunu uzstādījumu pamatojums. Tie bija:

- individuālisms (sabiedrība sastāv no atsevišķiem indivīdiem, katram no tiem ir dota griba un viņš ir brīvs); teorētiskajā aspektā individuālisms ir sākotnējāks par sociālo un politisko veselumu;
- egalitārisms, t. i., visu sabiedrību veidojošo indivīdu tiesiska vienlīdzība;
- sociālo saišu pamatā ir indivīdu griba un reflektīvas darbības; likums ir cilvēka ārējs un mākslīgs darinājums;
- priekšstats par varas reprezentatīvo būtību; tās mērķis ir sociālā veseluma identitātes nodrošināšana.

Tomēr jau šajā laikā kļuva manāmas jaunās politiskās domāšanas vājās vietas, kuras skaidri izgaismoja Franču revolūcija. Vecās, monolitās, stingri organizētās un hierarhiskās sabiedrības vietā Revolūcija radīja sistēmu, kas sastāvēja no savstarpēji izolētu, atomāru indivīdu daudzuma. Tā radīja identitātes un jaunas leģitimitātes asnus, šādi veidojot priekšnoteikumus liberālās

domas tālākajai attīstībai. Taču līdz galam nepārvarētās pagātnes smagums liedza personas emancipācijai iegūt adekvātu izpausmi un dziļumu. Revolūcija uzskatāmi parādīja visas Ruso iezīmētā demokrātijas paradoksa šķautnes: brīvība paver ceļu tirānijai, turklāt principiāli jaunai, cietsirdīgai, cilvēcei līdz šim nepazīstamai tirānijai. Tauta kā suverēns izrādījās visnotaļ pakļauts briesmām, ka suverenitāte tai tiks atrauta. Iznīcinot visas politiskās institūcijas, kuras bija balstītas mantojamā un Dieva svaidītā varā, tauta pati uzņēmas visu varas pilnību. Taču šī vara, kas tik labi bija aprakstīta teorijā, reālajā dzīvē slidēja ārā no rokām un likās nenotverama. Pretrunas starp teoriju un praksi šķita nepārvaramas, apgaismotāju teorijas paradoksi — neatrisināmi.

1. § “Cilvēka tiesības jāuzskata par svētām”

(Imanuela Kanta morāli politiskie uzskati)

Revolucionāro notikumu saceltais ideju un jautājumu viesulis tā vai citādi skāra cilvēku un viņa vietu pasaulē — pirmkārt jau cilvēka esamības politisko dimensiju. Vai cilvēks ir brīvs, un vai viņš var tapt brīvs? Vai varbūt ļaudis akli seko providencei Vēsturei? Vai cilvēks var pilnībā paļauties uz valsti, kuras spēks un gudrība viņam garantē drošību un labklājību? Vai politiskā režīma nomaiņa nesīs ilgi gaidīto atbrīvošanos? Visi šie jautājumi veidoja fonu šā perioda politiskās domas *filosofisko pamatu attīstībai*.

Imanuels Kants (1724–1804) filosofijā pārstāv kritisko novirzienu. Par savu galveno uzdevumu viņš uzskatīja cilvēka izziņas nosacījumu un robežu noteikšanu, izziņas iespēju un tās cilvēciskās nozīmes noskaidrošanu. Proti, viņa filosofisko interešu centrā bija cilvēks un viņa izziņas spēja. Viņš noformulēja trīs galvenos jautājumus, uz kuriem filosofijai būtu jāatbild: ko es varu zināt? kas man jādara? uz ko es drīkstu cerēt? Kopumā viņa filosofija balstījās uz nošķirumu starp lietām par sevi, kuras cilvēkam ir neizzināmas, un pārādbu pasauli, kā arī starp teorētisko un praktisko prātu. Kaut arī cilvēks nespēj sasniegt absolūtas zināšanas, tomēr, pateicoties savam praktiskajam prātam un spējai rīkoties, viņš šajā pasaulē var iegūt pārlicību par sevi.

Sociālās un politiskās filosofijas aspektā Kants, no vienas puses, bija neapšaubāms apgaismotāju tradīciju turpinātājs. Viņam ir svešs Hobsa līguma teorijas absolūtisms. Taču, no otras puses, Kants apzinājās dziļās pretrunas starp apgaismotāju doktrīnas izejas pozīcijām un to praktiskajiem rezultātiem. Tādēļ viņš par savu uzdevumu uzskatīja radīt jaunas filosofiskas pamatnostādnes, kuras ļautu īstenot to uzdevumu, kuru nespēja atrisināt Ruso — proti, izveidot tādu sākotnējā līguma teoriju, kura iedibinātu tiesiskās kārtības prioritāti pār valstisko kārtību.

Kants lieliski pārzināja Hobsa, Loka, Monteskjē un jo īpaši Ruso politiskos sacerējumus. Pēdējo viņš īpaši slavēja par “neparastu prāta asumu”. Kants, līdzīgi Ruso, ļoti agri atteicās no cilvēka dabiskās socialitātes idejas un uzskatīja, ka vēsture nes sevī postošu, negatīvu spēku nastu. Savā rakstā “Vispārējās vēstures ideja kosmopo-

lītiskā aspektā” (1784) Kants raksta, ka cilvēku sabiedrību ir radījuši antagoniski spēki, kas raksturīgi pašai cilvēka dabai. Cilvēkam piemīt “nosliece biedroties ar sev līdzīgiem”, jo tādējādi viņš vairāk spēj sajust sevi kā cilvēku. Tomēr viņam piemīt arī “spēcīga tieksme nodalīties”, jo arī egoistiskie motīvi viņā ir spēcīgi. “Cilvēks vēlas saskaņu; taču daba zina labāk, kas viņam vajadzīgs, un tā grib ķildu.” Tādēļ “cilvēku dzimuma augstākais uzdevums, kura risinājumu no tā prasa daba, ir vispārējas tiesiskas *pilsoniskās sabiedrības* sasniegšana” (“Vispārējās vēstures ideja”, 4, 5). Kants šādi formulē galveno politisko problēmu un nekavējoties norāda uz grūtībām tās atrisināšanā. Pēc viņa domām, grūtības *politiskās problēmas* risināšanā pirmkārt ir saistītas ar *antropoloģiskās problēmas* risināšanu — tādā veidā, kā šo problēmu formulēja un risināja apgaismības pārstāvji.

Cilvēka galvenā pazīme ir brīvība. Tā vienīgā padara cilvēku par būtņi, kas atšķiras no citiem dzīvniekiem, kurus vada tikai instinkts. Taču šī brīvība nepazīst nekādus kavējošus faktoros un tādēļ faktiski atbilst dziļam cilvēka egoismam. Par galveno antropoloģisko iezīmi tādējādi kļūst cilvēka “nesaviesīgais saviesīgums” jeb “asociālā socialitāte”. Cilvēkā cīnās pretrunīgas jūtas. Proti, bailes no bojāejas — lielākā no ļaunumiem, kas var notikt ar mums, — liek cilvēkam pakļaut savu brīvību viņa dabai ārējiem likumiem, lai spētu sadzīvot ar sev līdzīgiem. Tas nozīmē, ka tamdēļ, lai iegrožotu savas asociālās īpašības, cilvēkam nepieciešams spēks: “Cilvēks ir *dzīvnieks*, kuram, kad tas dzīvo starp citiem sava dzimuma pārstāvjiem, *ir vajadzīgs kungs*.” (“Vispārējās vēstures ideja”, 6)

Šādā veidā noformulējis antropoloģisko pamatojumu, Kants pilnīgi jaunā veidā uzstāda arī politisko problēmu: kā panākt, lai cilvēki, kuri pēc savas dabas ir egoistiski, rīkotos pareizi? Kā izdarīt tā, lai viņiem vairs nebūtu vajadzīga ārēja aizgādība? Kā cilvēks var kļūt par valdnieku pats pār sevi?

Šajā jautājumā Kants apelē pie cilvēka prāta, kas ir ne tikai noteiktu dzīves labumu un panākumu sasniegšanas līdzeklis, bet arī iekšējs uzvedības regulators, kas spēj pārvarēt egoistiskās tieksmes un "dot likumu pats sev". Cilvēka spēju šādā veidā cīnīties par savu pastāvēšanu Kants sauc par *personas morālo autonomiju*. Tieši šās autonomijas dēļ pat tad, ja ļaudis atrodas kara stāvoklī, viņi nekļūst par vilkiem vai mežonīgiem zvēriem, kas pakļaujas vienīgi rupjam spēkam un mežonīgiem instinktiem. Cilvēks nav vienkārši bara dzīvnieks. Viņš pārvar dabu pats sevī un savā tieksmē pēc kultūras ir politiska būtne. Jau no šīs tēzes ir skaidrs, cik liela distance Kantu šķir no Hobsa un Ruso. No šā mirkļa vācu filosofa acīs pilsoniskā sabiedrība ir imperatīva izpausme: tā ir pienākuma realizācijas vide. Pirms katra politiska lēmuma (sabiedriskā līguma) pieņemšanas jābūt pieņemtam šo ļaužu lēmumam dzīvot saskaņā ar morālo imperatīvu. Šis sākotnējais līgums liek pieņemt, ka katram cilvēkam piemīt spēja apvaldīt savas egoistiskās tieksmes.

Tāpat runa ir par morāles un tiesiskuma attiecībām. Noraidīdams Ruso morālismu, Kants padara morālo likumu par tīrā prāta aprioru faktu. Viņš piešķir tam aprioru raksturu. Pienākumu, pēc filosofa domām, cilvēks apzinās kā kategorisku imperatīvu: jādara tāpēc,

ka jādara. Atšķirībā no morāles tiesiskumam nepiemīt šāda tīriba un kategoriskums. Tādējādi morālais pienākums, kas apziņai paveras *in foro interno*, tiek nošķirts no juridiskā pienākuma, kurš *in foro externo* ir balstīts ārējā piespiešanā. Šādi tiek nošķirta *autonomija* un *heteronomija*. "Tātad patiesā politika nevar spert ne soli, iepriekš necildinot morāli, un, kaut arī politika pati par sevi ir grūta māksla, tomēr tās savienošana ar morāli nav nekāda māksla, jo morāle pārcērt mezglu, ko neiespēj atrisināt politika, kolīdz tās abas sāk strīdēties." ("Mūžīgu mieru", I pielik.)

Vēl kādam nozīmīgam politikas teorijas jautājumam Kantu piespieda pievērsties Franču revolūcijas notikumi. Tas ir jautājums, kādēļ tas, kas ir labs un taisnīgs teorijā, ne tuvu nav tikpat labs un taisnīgs praksē. Kādēļ Ruso cēlā teorija radīja asiņainu teroru, kad to mēģināja atkārtot un realizēt Robespjērs un Senžists? Pirmkārt, norāda Kants, jakobiņu terora fenomens visā pilnībā parāda pretrunu starp sabiedriskā līguma teoriju un realitāti. No otras puses, būtu aplami apgalvot, ka starp teoriju un praksi pastāv nepārvaramas pretrunas. Saikne starp tām nenoliedzami pastāv, taču tai piemīt nevis analītisks, bet gan sintētisks raksturs. Tas nozīmē, ka nepieciešams starpposms, kas ļautu īstenot šo pāreju no vienas pie otras. Līdzeklis, kas palīdz īstenot sintētisku savienošānu, pēc Kanta domām, ir spriestspēja. Tieši spējas spriest pietrūkst labam politiķim (kā arī ārstam, juristam un citiem), kuram ir lieliskas zināšanas, taču neveicas ar to piemērošanu. "Erudīts, kuram nav veselā saprāta, nekad nekļūs nedz par labu ārstu, nedz labu tiesnesi, nedz par dižu valstsvīru."

(“Par teicienu “Tas var būt pareizi teorijā, bet neder praksei””, I)

Ņemot vērā visu iepriekš minēto, Kants pilnīgi jaunā veidā formulē politiskās realitātes problēmu. Viņš piemēro tai savu kritisko metodi, kas nenodarbojas nedz ar valsts vai tās formu izcelsmes aprakstīšanu, nedz ar politikas jomā sasniegto rezultātu analīzi. Kants uzdod jautājumu par to, kas padara iespējamu *pilsoniskās sabiedrības* pastāvēšanu. Viņš pakļauj politisko realitāti prāta kritiskam izvērtējumam. Politiskās filosofijas nozīmīgākais jautājums viņa izpratnē ir jautājums par suverenitātes un pilsonības attiecībām, t. i., par to, kādas ir attiecības starp kārtību un brīvību, ko prasa pilsoniska sabiedrība. Tādēļ visu Jauno laiku politisko filosofu metodoloģiskā kļūda ir tā, ka viņi tikai aprakstīja politikas pasauli vai centās restaurēt tās izcelsmi. Šobrīd turpretī runa ir par šās pasaules skaidrojumu un konstitūēšanos.

Saskaņā ar apgaismotāju domām, valstis sabiedriskā līguma rezultātā sākotnēji bija tiesiskas un vienīgi vēlāk dažādu apstākļu vai sliktu valdnieku vainas dēļ kļuva netaisnīgas un prettiesiskas. Kants noliedz šo pieņēmumu. Sabiedriskajam līgumam nepiemīt nedz empīrisks, nedz vēsturisks raksturs. Šis līgums, pēc filosofa apgalvojuma, ir vienīgi prāta ideja, kurai piemīt nenoliedzama praktiskā realitāte. Tas izriet no tīrā prāta kā likumdevēja un tiek dots indivīdiem bezierunu formā, t. i., kategoriski. Citiem vārdiem, sabiedriskā likuma tīrā ideja atklājas kā formāls priekšnosacījums jebkura sabiedrības likuma likumībai. Šī ideja, “katra sabiedrības likuma pārbaudes akmens”, nav vienkārši ideja.

Tā paredz to, ko prasa tiesības. Tai piemīt regulatīvs, nevis konstitutīvs raksturs. Sabiedriskais līgums tādējādi Kanta izpratnē ir vienošanās par pastāvošā politiskā režīma morālas atzīšanas nosacījumiem. Līdz ar to indivīdi atbalsta vienīgi tādu režīmu, kurš orientēts uz tiesiskas valsts ideālu.

Viss iepriekš minētais skaidro piespiešanas kā tiesiskuma kritērija jēgu valstī: piespiešana nav nedz vardarbība, nedz apspiešana. Izrietēdama no praktiskā prāta juridiskajiem postulātiem, pilsoniskā stāvoklī tā var būt vienīgi brīvības izpausmes priekšnosacījums. Galveno tiesisko likumu Kants formulē šādi: *ārēji rīkojies tā, lai tavas patvaļas brīva izpausme būtu savienojama ar ikkatra brīvību saskaņā ar vispārīgiem likumiem.*

Kanta politikas filosofijas galvenais patoss ir aizstāvība personas morālajai autonomijai un cilvēka tiesībām uz iekšēju brīvību. "Cilvēka tiesības," Kants raksta darbā "Mūžīgu mieru", "jāuzskata par svētām, lai kādus upurus tas arī prasītu no valdošās varas. Šeit nav vidusceļa, un te nedrīkst gudrot vidusceļus kā pragmatiski nosacītās tiesībās. [...] Visai politikai jākrīt ceļos tiesību priekšā; taču tā var cerēt, ka, kaut arī lēni, tomēr sasniegs tādu pakāpi, kur tā spoži uzmirdzēs." ("Mūžīgu mieru", I pielik.) Tas nozīmē, ka tiesības ir "cilvēciskās brīvības ārējā telpa", kas, no vienas puses, aizstāv personu no citu cilvēku patvaļas vai valsts tirānijas, no otras — norobežo sabiedrību no noziegumiem. Turpretī viss, kas tiek saprasts ar grēka jēdzienu, jāatstāj paša indivīda sirdsapziņas ziņā. Valstij jānodrošina vienīgi cilvēku noziedzīgi nodarījumi.

Kants nenodarbojas ar labākā politiskā režīma vai visadekvātākās politiskās ideoloģijas jautājumiem. Viņa kritiskās metodes politiskā piemērojuma būtība ir definīcijas meklēšana *tiesību idejai*, resp., saiknei, kas savieno dabiskās tiesības ar politiskajām jeb visas pasaules pilsoņu tiesībām. Valsts uzdevums ir realizēt šo saikni ar pilsonisko vai publisko tiesību palīdzību. Vācu domātāja veiktais “kopernikāniskais apvērsums” ir tas, ka viņš parādīja: šī saikne nenozīmē pozitīvo tiesību pilnīgu pakļaušanu dabiskajām tiesībām kā arhetipam. Gluži otrādi, Kants apvērš šo tradicionālo shēmu un apgalvo, ka tieši politiskajām tiesībām jānodrošina dabisko tiesību nozīmi un efektivitāti (“Tikumu metafizika”, I daļa. Tiesību mācības metafiziskie pamati).

Cits vācu klasiskās filosofijas pārstāvis, Johans Gotlibs Fihte (1762–1814), tāpat kā Kants, atzīst praktiskā prāta prioritāti pār teorētisko. Gribas autonomijas princips, saskaņā ar ko griba pati dod sev likumu, no praktiskā prāta principa Fihtem pārvēršas par visas sistēmas universālu sākotni. Attīstot tālāk Kanta dotos uzstādījumus, šis filozofs uzsver, ka cilvēka patiesā noteiksme ir brīvība, tādēļ arī tiesību filosofija viņam pirmkārt ir mācība par cilvēku brīvas rīcības priekšnoteikumiem. Šis filosofijas pamatjautājums ir: kā iespējama brīvu cilvēku kopība? Fihte vēl daudz asāk nekā Kants vēršas pret dabisko tiesību teorijām. No otras puses, tiesības nevar tikt atvedinātas no morālā likuma. Tiesiskā kārtība ir pavisam īpaša kārtība, kas nevar tikt atvedināta no dabiskās kārtības. Pretējā gadījumā brīvība tiktu atvedināta no dabas, augstākais tiktu atvedināts no zemākā — un tas ir pretrunā Fihtes doktrīnas filoso-

fiskajiem pamatpostulātiem. Taču, ja reiz brīvība nevar tikt atvedināta no dabas, tātad tā ir pastāvējusi vienmēr un tai nav empīriskas sākotnes. Turpretī cilvēks kļūst par cilvēku, turklāt par brīvu cilvēku, vienīgi būdams kopā ar citiem. Vienīgi no ārienes, no kāda cita "es" viņu var sasniegt aicinājums būt brīvai un saprātīgai būtnei. Cilvēku aicina būt brīvam, t. i., ierobežot savu patvaļu, lai nenodarītu kaitējumu citu cilvēku brīvībai.

2. § Hēgeļa politiskā filosofija

Georgu Vilhelmu Frīdrihu Hēgeli (1770–1831) jūtami ietekmēja Fihtes un Šellinga mācības, taču viņa uzskati politiskajā filosofijā ir būtiski atšķirīgi no viņa skolotāju mācībām. Šo atšķirību lielā mērā izraisījušas atšķirības domātāju vispārēji filosofiskajās pozīcijās. Atšķirībā no Kanta un Fihtes Hēgelim ideja ir nevis subjektīvā prāta produkts, bet gan pati objektīvā realitāte. Idejas pakāpeniska attīstība no tās pirmatnējām formām līdz pat absolūtajam prātam ir vēsture. Ideja savā attīstībā nepārtraukti noliedz pati sevi, objektīvējoties ārējā pasaulē. Tomēr vienlaikus tā nepārtraukti paceļas jaunā, augstākā savas attīstības un pašapzināšanās pakāpē.

Ir neapšaubāmi skaidrs, ka Kanta un Fihtes politiskajā filosofijā Hēgeli visvairāk neapmierināja šo domātāju individuālisms. Jau savos agrīnajos darbos Hēgelis pārmeta Fihtem, ka viņa valsts izpratne ved pie "nedzīva, atomizēta pūļa" koncepcijas, kurai empīriskā līmenī ir raksturīga augoša piespiešana, kas vispārējās brīvības vārdā paverdzina individuālās brīvības. Kanta

subjektīvismam un individuālismam Hēgelis pretstata savu politisko filosofiju, kas balstīta uz diviem galvenajiem teorētiskajiem momentiem — pirmkārt, uz absolūtā racionālisma un dialektikas teoriju metodoloģiskā aspektā un, otrkārt, uz konkrētās valsts teoriju.

Atšķirībā no Kanta, kurš noliedza absolūtas izziņas iespējamību, Hēgelis nenovelk robežlīnijas cilvēka izziņas ceļā. Viņš uzsver absolūta izzināmību, jo cilvēka doma ir identiska esamībai. Viss pasaulē ir ideja, un nekas nevar pastāvēt ārpus tās. Hēgeļa ideja ir būtība, visu lietu jēga, kas slēpjas aiz dzīves parādību daudzveidības. Ideja savieno šīs parādības vienotā veselumā. Filosofijas uzdevums, pēc Hēgeļa domām, ir rekonstruēt šo veselumu, virzoties no abstraktā pie konkrētā. Šajā aspektā Hēgeļa politiskās filosofijas izpratnei ļoti svarīgs ir apgalvojums, ko filosofs formulē priekšvārdā savam no politiskās filosofijas viedokļa visnozīmīgākajam darbam "Tiesību filosofijas pamatlīnijas jeb dabiskās tiesības un valsts zinātne vispārējos vilcienos" (1821): "Kas ir saprātīgs, tas ir īstens; un kas ir īstens, tas ir saprātīgs." No šās nostādnes dzimst arī politiskās filosofijas uzdevuma izpratne: "Atpazīt prātu kā rozi šodienas krustā un priecāties par to — šī saprātīgā izpratne ir *samierināšanās* ar īstenību, ko filosofija sniedz tiem, kuri reiz ir sadzirdējuši iekšējo balsi, kas aicina uz subjektīvās brīvības izpratni nevis tās atsevišķajos un nejaušajos momentos, bet gan tajā, kas pastāv par sevi un sev." ("Tiesību filosofija". Ievads.) Citiem vārdiem, politiskajai filosofijai jāatklāj lietu (piemēram, valsts, tiesību, brīvības) jēga: "izprast valsti kā sevī un sev saprātīgu". Tās uzdevums nav norādīt uz to, kam jābūt.

Idejas tapšana un attīstība vēsturē realizējas nepārtrauktā pretstatu cīņā. Līdzīgi tam, kā parādību pasaule nekad neatrodas miera stāvoklī, arī ideju pasaule ir nepārtrauktā kustībā. Katrs iedibināts jēdziens rada savu pretstatu; no tēzes neizbēgami rodas antitēze. To pretstats obligāti prasa jauna jēdziena rašanos, kas “pārvar un atceļ” (*aufheben*) divu iepriekšējo jēdzienu pretstatu. Tomēr šis jaunais jēdziens atkal rada tam pretējo jēdzienu, un no jauna atsākas kustība triādes formā: tēze, antitēze un sintēze. Prāts darbojas, izmantojot apgalvojumu, noliegumu un nolieguma noliegumu. Turklāt katrs nākamais jēdziens ir saturīgāks un bagātāks par iepriekšējo, un, ja iesākumā mūsu rīcībā ir tikai abstrakts un tukšs esamības jēdziens, tad augstākajā idejas attīstības stadijā mēs iegūstam pilnīgu esamības un idejas identitāti, t. i., ideju, kas pilnībā apzinās pati sevi. Tāda ir Hēgeļa slavenās dialektiskās metodes pamatjēga.

Taču kādu vietu šajā Idejas dialektiskās attīstības procesā ieņem politiskie jēdzieni un idejas? Pēc Hēgeļa domām, gara filosofijas ietvaros Ideja savā attīstībā iziet trīs lokus. Pirmais loks (tēze) ir subjektīvais gars: apziņa virzās no sava izejas punkta un uztver visu līdzšinējo vēsturi individuālās attīstības spogulī (sajūtas, domas, apziņa). Otrais loks (antitēze) ir objektīvais gars: apziņa atskārš savu sabiedrisko iedabu un paceļas līdz vēstures kā indivīdu kopīgas rīcības rezultāta apjēgsmei (sociālās, politiskās un juridiskās institūcijas). Trešais loks (sintēze) — absolūtais gars, esamības un apziņas identitāte (māksla, reliģija, filosofija).

Tādējādi, pēc Hēgeļa ieskatiem, politiskās un juridiskās institūcijas pieder pie objektīvā gara jomas, t. i.,

cilvēka būtība rod tajās savu objektīvo izpausmi. Cilvēka prāts ir brīvs un neatkarīgs, tas nozīmē, ka brīvība un griba nav pretrunā viena otrai. Tieši brīva un saprātīga griba ir tā, kas tiek projicēta šajās institūcijās. Filozofs apgalvo, ka "tiesības kopumā ir brīvība kā ideja" (Turpat, Ievads, 29. §). Citiem vārdiem, tiesības ir realizēta brīvība. Tieši šo aspektu, pēc Hēgeļa domām, netika ievērojuši nedz Ruso, nedz Kants. Viņiem brīvība ir nevis ideja, bet gan ideāls, tādēļ viņiem realizētu brīvību nākas iedomāties kā individuālās brīvības ierobežojumu. Vēsture ir pierādījusi šās koncepcijas kļūdainumu: "Tiesības ir kaut kas vispārībā svēts jau tāpēc vien, ka tās ir absolūtā jēdziena, pašapzinātas brīvības klātesamība." (Turpat, Ievads, 30. §). Šī klātesamība tiek veidota pakāpeniski — secīgi, dialektiski attīstītu momentu virknē.

• Pirmā brīvas gribas idejas attīstības stadija ir nepastarpinātās gribas stadija, un tai atbilst personas tiesības: "esi persona un cieni citus kā personas". Tāds ir *abstrakto tiesību* imperatīvs, t. i., indivīdu tiesības un pienākumi "to nepastarpinātībā". Šajā stadijā gribas brīvībai vēl piemīt abstrakts raksturs, tā ir abstraktas un vispārīgas personas brīvība, kas nav attiecināma uz sabiedrības kopuma dzīvi. Pie abstraktajām tiesībām pieder īpašuma tiesības, jo cilvēks var piesavināt lietas savu vajadzību apmierināšanai, šādi radot privāto īpašumu. Šeit ietilpst arī līguma jēdziens: divi brīvi cilvēki, kuriem pieder īpašums, var nodot viens otram daļu savu tiesību attiecībā uz šo īpašumu. Tieši šī spēja rodama juridisko institūciju pamatā. Visbeidzot, viena no abstrakto tiesību iedaļām ietver beztiesiskumu (*Unrecht*) — noziegumu, kas grauj cilvēku savstarpējo sakņu vispārību.

• *Moralitāte*, kas atceļ iekšējo pretrunu starp individuālo gribu un gribu pēc universalizācijas. Šī ir cilvēka pašnoteikšanās joma. Tieši no moralitātes viedokļa Hēgelis aplūko tādus jēdzienus kā nodoms un vaina, nolūks un labestība, labais un sirdsapziņa. Kā moralitātes prototips Hēgelim kalpo Kanta ētika.

• *Tikumība*, kas veido abstrakto tiesību un moralitātes sintēzi. Pāreja pie tikumības stadijas rāda Hēgeļa politikas koncepcijas būtību. Abstrakto tiesību stadijā brīvība padarīja iespējamu lietas piesavināšanu, tādējādi attiecībā pret personu būdama ārējs jēdziens. Moralitātes stadijā brīvība kā cilvēka iekšēja kvalitāte nozīmēja viņa autonomiju. Savukārt tikumības stadijā subjekts atstāj savas paša subjektivitātes robežas un, radīdams sociālo realitāti, pāriet pie objektivitātes, t. i., pie savas "otrās dabas". Tā iemieso objektīvo garu ģimenē, pilsoniskajā sabiedrībā un valstī, kuras tiek uzskatītas par prāta realitāti. Brīvība šeit pārvēršas par dabu. Kad visas vienpusības būs atceltas, Hēgelis norāda, subjektīvā brīvība "iegūs pašapzinātas brīvības nozīmi, kas būs kļuvusi par dabu" ("Filosofisko zinātņu enciklopēdija", 513. §). Tieši to viņš sauc par brīvības Ideju, kas pastāv gribas jēdziena un tās empīriskās eksistences identitātē.

Brīvības realizācija tikumības ietvaros savukārt tiek īstenota trijos līmeņos: nepastarpinātā jeb dabiskā formā ģimenē, pilsoniskās sabiedrības formā un, visbeidzot, valsts formā. Ģimene atbrīvo cilvēka eksistenci no tās abstraktā rakstura ar paša laulības institūta palīdzību, rūpēm par ģimenes īpašuma saglabāšanu un vairošanu, kā arī gādību par bērniem. Tā piepilda cilvēka

eksistenci ar dzīvību un saturu. Tomēr ģimene nav pastāvīga kopība: bērns, šis ģimenes kodols, pieaug un veido pats savu ģimeni, norisinās tas, ko Hēgelis sauc par “ģimenes tikumisko sabrukumu”. Notiek pāreja pie diferenciācijas pakāpes: ģimene dabiskā veidā pārtop par daudzām ģimenēm, kuras veido tautu. Šādi rodas pilsoniskā sabiedrība. Pilsoniskajai sabiedrībai tās izveides principu dēļ piemīt atomistisks raksturs. Pilsoniskā sabiedrība ir “ārējā valsts”, vajadzību un kompromisa valsts. Pilsoniskā sabiedrība ir saistīta ar dažādu labumu ražošanu, kuri nepieciešami indivīda dzīvības nodrošināšanai. Šajā limenī tādēļ mēs vēl neatrodam publisku brīvību, kas apzinātos pati sevi. Šajā “ārējā valstī” pilsoņi joprojām ir privātpersonas, no kurām katra uzskata sevi par *homo oeconomicus*. Tādējādi pilsoniskā sabiedrība ir un paliek individuālo interešu sistēma un ietver sevī pretrunu: reālā brīvība, kura šķietami jau bija iegūta, izšķīst atsevišķo interešu daudzējādībā. Brīvība šeit vēl neparādās kā tas, kas tā ir patiesībā — proti, prāts.

Tikumisko ideju tādējādi patiesi realizēt spēj vienīgi valsts. Vienīgi valsts var pacelt pašapziņu līdz tās vispārībai. Valsts ir racionāla “par sevi un sev”, vienīgi tajā sabiedriskā interese gūst pārsvaru pār privātajām interesēm. Vienīgi valsts mērogā cilvēce realizē savu sūtību. Tieši tādēļ brīvība šeit ir vispārnozīmīga norma, kas ir vienāda visiem. Taču, lai paceltos līdz šās patiesības izpratnei, jāpārvar individuālisms, kas pie-mīta pat Ruso kopīgās gribas jēdzienam. Tad mēs atklāsim, ka vienlīdzība valstī nav absolūta visu vienlīdzība visās lietās. Patiesa vienlīdzība paredz katra pilsoņa

personības attīstību saskaņā ar viņa spējām: “[..] cilvēks ir tas [..], kas tiek atzīts par personu un iegūst šādu nozīmi pēc likuma. [Viņš ir] drīzāk visdziļākā gara principa, kā arī šās apziņas vispārīguma un kultūras produkts un rezultāts.” (“Enciklopēdija”, 539. §)

Hēgelis definē valsti kā “ar pašapziņu apveltītu tikumisko substanci” (Turpat, 535. §), kā “par sevi un sev saprātīgo” (“Tiesību filosofija”, 258. §), visbeidzot, kā ģimenes un pilsoniskās sabiedrības sintēzi. Valsts ir vienotība, kas savā racionālajā evolūcijā realizē tiesības. Valsts pieder pie vēsturiskām un racionālām reālījām, kuras atklājas dialektiskajā procesā, un šajā aspektā vasts ir konkrēta.

Valsts pamatojums ir vienlaikus gan racionāls, gan vēsturisks. Atšķirībā no agrāko laiku filosofijas, kas rūpīgi nodarbojās ar labākās pārvaldes formas meklējumiem, Hēgelis nostājas vēsturiskās pozīcijās un cenšas izprast valsts pastāvēšanu tās tapšanas procesā. Tieši no šā viedokļa Hēgelis rakstīs par Prūsijas valsti kā savas valsts koncepcijas vēsturisko iemiesojumu. Runa šeit nav par tās vai citas valsts formas attaisnojumu vai nosodījumu, bet gan par to, lai izprastu valsts racionālo attīstību, tās posmus un vēsturiskās formas.

Savā dialektiskajā tapšanas ceļā valsts tiek iedibināta, pateicoties:

- savai iekšējai uzbūvei un savām saiknēm ar pilsoņiem;
- starptautiskajām tiesībām, kuras iedibina principus attiecībām ar citām valstīm;
- savai ienākšanai pasaules vēsturē — tajā norisinās

vispārīgā un sabiedrības, vispārīgā un brīvības savstarpējs izlīgums.

Valsts Hēgelim realizē konkrēto brīvību: tieši pateicoties valstij, katrs pilsonis var valsts paustajā kopīgajā gribā atpazīt savas privātās racionālās gribas atspoguļojumu. Valstī indivīds gūst savu pašpiepildījumu, saistot savu brīvību un gribu ar objektīvo moralitāti. Hēgelis uzskata, ka Kanta gribas brīvības princips kā tiesību un valsts pamatojums var novest vienīgi pie patvaļas. Šim principam viņš pretstata savu brīvības izpratni, kas realizējas vēsturē kā pretrunu pārvarēšana. Šādas pretrunu pārvarēšanas līdzeklis viņam ir valsts, jo tā ir "vispārīgā un atsevišķā izlīguma joma". Tieši pateicoties valstij, indivīda pilnveidošanas process iegūst savu piepildījumu. Indivīdam tādējādi izdodas ģimenes klēpī un pilsoniskās sabiedrības ietvaros samierināt savas privātās intereses ar atsevišķu grupu interesēm, lai pēc tam kļūtu iespējams privāto interešu izlīgums ar vispārējām interesēm.

Šādi tiek atrisināta pretruna starp indivīdu un valsti, ko nav iespējams atrisināt individuālistisko teoriju ietvaros, jo šīs teorijas uzskata sabiedrību par indivīdu savstarpējas opozīcijas jomu. Pēc Hēgeļa domām, valsts ir "konkrētās brīvības realizācija", kas norisinās kā indivīda sekošana savām interesēm, kuras ir saskaņotas ar kopīgajām interesēm.

Gan indivīds, gan valsts Hēgeļa koncepcijā tād ir brīvi, taču ar īpašiem nosacījumiem. Šāda brīvība iespējama, ja valsts aizsargā savu pilsoņu tiesības un brīvības, nodrošina viņu personas un interešu aizsar-

dzību, bet indivīdiem savukārt saskaņā ar prāta prasībām izdodas atbrīvoties no dabiskā egoisma un sasniegt vispārības, absolūta ideju.

Visbeidzot, valstij savā darbībā ir jāizmanto specifiski racionālas metodes, t. i., brīvības racionālas organizācijas konkrētie līdzekļi. Valstij raksturīgās izlīguma un universalizācijas funkcijas paredz atbilstošas institūcijas, t. i., likumdošanu un konstitūciju. Šādas konstitūcijas izstrādei ir jābalstās pamatpieņēmumā, ka vasts ir racionāla griba savā dialektiskajā attīstībā — un nevis kopīgās gribas iemiesojums, kā uzskatīja 1789. gada individuālisti. Hēgelis tādējādi noraida demokrātisku konstitūcijas pamatojumu: pilsoņu gribas racionalizācija norisinās ar korporāciju un grupu starpniecību. Viņš nosoda varas dalīšanas principu, kas, pēc viņa domām, spēj vienīgi vājināt valsti un kavēt vispārības izpausmes. Hēgelis tāpēc iestājas par dinastisku monarhiju kā sistēmu, kas vislabāk piemērojama racionālai nepieciešamībai ("Tiesību filosofija", 278.–281. §).

Minētie Hēgeļa politiskās filosofijas principi daudziem domātājiem (kā, piemēram, Žanam Ipolitam un Ērikam Veilam) ļāvuši izdarīt secinājumu, ka Hēgelis šeit aizstāv prūšu absolūtismu, kaut arī tiešas norādes uz to viņa tekstos nav atrodamas. Taču mums daudz svarīgāks šķiet fakts, ka Hēgelis patiesībā nemaz negrasījās analizēt vislabāko politisko režīmu vai visveiksmīgāko konstitūciju. Viņš centās izprast valsts iekārtas *realitāti*. No šā viedokļa viņa aprakstītais brīvības konkrētais veidols valstī ir domātāja atbilde uz jautājumiem, kurus cilvēkam uzdeva šā laikmeta vēsturiskā drāma.

Nobeigums

Astoņpadsmitā gadsimta beigās un 19. gadsimta sākumā politiskā filosofija savā attīstībā nonāk pie zināmas robežas. No vienas puses, apgaismības un vācu klasiskās filosofijas pārstāvji radījuši jaunu politiskās domas problēmu lauku. Jaunā filosofija noskaidrojusi savu nozīmi attiecībā pret cilvēku, kas nostājies tās centrā. Rodas jautājums par politikas pamatojumu un nozīmi, kas vienlaikus liek pārvērtēt cilvēka dabu un būtību, viņa dzīves jēgu, viņa izveidoto institūciju vērtību, viņa varas robežas. Politisko pārdomu centrā nostājas nevis "labākā valstiskā iekārta", bet gan cilvēks — viņa daba, brīvība, spējas, principi un mērķi. Loka un Monteskjē, Ruso un Kanta politikas koncepcijas nav līdzīgas savā starpā, jo tās balstītas uz atšķirīgu izpratni par cilvēka dabu un viņa vietu pasaulē. Tomēr viņiem visiem cilvēks bija "dzīva realitāte", kas nav pakļauta dievišķai providencei. Savukārt par tālaika politiskās vēstures tikumisko principu šie domātāji uzskatīja cilvēka Prāta prasības. Tādēļ Jauno laiku politisko domu bieži sauc par politisko humānismu.

Jaunā politiskā humānisma cilvēks savu priekšstatu un rīcības avotu saskata pats sevī. Arī rīcības normas un likumus viņš rod nevis lietu dabā vai Dievā, bet gan pats sevī — viņš veido tās ar sava prāta un gribas

palīdzību. Jaunā filosofija apgāž visas iepriekšējās vērtības: savās teorētiskajās konstrukcijās ļaudis sāka paši ar sevi, ar savām vajībām, nepilnībām un pat netikumiem. Atšķirīgi tika risināta arī brīvības problēma: cilvēks ir vergs, ja tas nespēj apvaldīt savas kaislības un kontrolēt tās. Taču šis verdziskais stāvoklis tiek pārvarēts, līdzko mēs iegūstam skaidru un droši ticamu izpratni par to, ka cilvēks ir brīvs tikai darbībā — sava paša prāta darbībā.

Cilvēks kļūst par augstāko vērtību, par tiesību vienīgo subjektu un “visu lietu mēru” — atšķirībā no antīkās pasaules, kur par šādu mēru tika uzskatīta daba. Jau Hobsam juridiskās subjektivitātes rašanās iegūst politisku nozīmi. Līdz ar dabiskā stāvokļa un sabiedriskā līguma problemātikas parādīšanos leģitimitātes jēdziens kļuva nešķirams no subjektivitātes jēdziena. Likumīga ir vienīgi tā vara, kas balstās subjektu savstarpēji noslēgtā līgumā. Tā visa rezultātā leģitimitātes un cilvēktiesību problēma iegūst filosofisku skanējumu.

No otras puses, šajā vienotajā problēmu laukā jau parādās atšķirības un pretrunas, kuras vēlāk novedīs pie jaunu virzienu rašanās kādreiz vienotajā politiskajā domā. Vēsturiskā aspektā par šā procesa katalizatoru kļuva Franču revolūcija. Tā nebūt nav nejaušība, jo līdz ar šo revolūciju norisinājās nozīmīgas pārmaiņas sociālajā un ekonomiskajā jomā, tā noveda pie vēl neiepazīta apjoma kariem visā Eiropā. Nebija tāda domātāja, kurš tā vai citādi nebūtu izteicies par vai pret Revolūcijas principiem. Tā radās pirmā ievērojamā nošķiršanās politiskās filosofijas jomā, kura vēlāk noformējās kā pretstats starp buržuāzisko liberālismu, kas pret Revolūcijas

idejām bija noskaņots labvēlīgi, un konservatīvo romantismu, kas bija cieši saistīts ar veco Franciju un tādēļ naidīgs pret visu, kas tā vai citādi saistīts ar revolucionāro Franciju. Iestādamies pret revolūciju politiskā aspektā, konservatīvie savā filosofijā daudzviet pieturēsies pie tiem ideāliem un vērtībām, kurus formulējusi jau antīkā filosofija. Te minama sabiedrības vienotības un veseluma ideja, priekšstats par sabiedrības prioritāti pār indivīdu, par dievišķām tiesībām vai dabiskajām tiesībām aristoteliskajā izpratnē, par dabas ideju kopumā — no tās radās dabiskās kārtības ideāls un doma par stingri hierarhisku sabiedrības uzbūvi.

Vecās, monolītās un stingri hierarhiski organizētās sabiedrības vietā Revolūcija radīja milzum daudzus izolētus, atomizētus indivīdus. Viņi bija autonomi un neatkarīgi ne no viena. Revolūcija radīja arī jaunas leģitimitātes aizsākumus, izveidodama priekšnoteikumus liberālās domas attīstībai. Taču, no otras puses, Revolūcija izgaismoja visas Ruso formulētā demokrātijas paradoksa šķautnes: brīvība paver ceļu tirānijai, turklāt pilnīgi jaunai, cietsirdīgai, cilvēcei līdz šim nepazīstamai tirānijai. Iznīcinājusi visas politiskās institūcijas, kas bija balstītas mantojamā un Dieva svaidītā varā, tauta uzņēmās visu varas pilnību. Taču šī vara, kas tik labi bija aprakstīta teorijā, reālajā dzīvē slidēja ārā no rokām un šķita nenotverama.

Revolūcija spoži izgaismoja abus Ruso doktrīnas polus: no vienas puses, tās radikālo individuālismu, no otras — indivīda pilnīgo izkušānu kolektīvā (kopīgā grībā). Vienotais agrīnā liberālisma stumbrs dzen divus zarus, kuri vēlāk aizvien vairāk attālinās viens no otra.

Vienu no šiem zariem pārstāvēs klasiskais liberālisms, turpretī otrs zars ar jakobīņu ideoloģijas starpniecību stipri ietekmēs sociālistiskās un komunistiskās domas veidošanos. Līdz ar to agrīnā liberālisma formulēto priekšstatu par tiesisko vienlīdzību aizstās prasība pēc stāvokļa vienlīdzības, kas tiks pielīdzināta taisnīgumam. Brīvības un vienlīdzības antinomijas risināšanā liberālā pozīcija aizstāvēs brīvības ideju. Turpretī jakobīņu sekotāji ieņems vienlīdzības pozīciju, apgalvojot, ka valstij jānostājas nemantīgo pusē. Individuālās brīvības vietu ieņems "visas tautas" brīvība.

Šādi aizsākās 19. gadsimts. Tas bija gadsimts, kas politiskās domas vēsturē ieguvis lielo ideoloģiju gadsimta apzīmējumu.

Literatūra

- Платон. Государство // Собр. соч. в 4 томах. Т. 3. М.: Мысль, 1994.
- Политик // Там же. Т. 4.
- Законы // Там же.
- Аристотель. Политика // Собр. соч. в 4 томах. Т. 4. М.: Мысль, 1983.
- Никомахова этика // Там же.
- Цицерон Марк Тулий. О Государстве. О Законах. Об Обязанностях. М.: Мысль, 1999.
- Августин Аврелий. О Граде Божиим. Минск-М.: Харвей-АСТ, 2000.
- Фома Аквинский. Сумма теологии. М., 2001.
- Данте Алигьери. Монархия. М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково Поле, 1999.
- Лютер Мартин. О светской власти. В какой мере ей следует повиноваться // Лютер М. Время молчания прошло. Избр. произв. 1520-1526. Харьков, 1992.
- Макиавелли Николо. Государь // Соч. СПб.: Кристалл, 1998.
- Рассуждение о первой декаде Тита Ливия // Там же.
- Эразм Роттердамский. Воспитание христианского государя. Жалоба мира. М.: Мысль, 2001.
- Мор Томас. Утопия. М.: Наука, 1983.
- Боден Жан. Метод легкого познания истории. М.: Наука, 2000.

Гроций Гуго. О праве войны и мира / Пер. с лат. Кн. 1-3. М., 1956.

Гоббс Томас. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Соч. в 2 томах. Т. 2. М.: Мысль, 1991.

О свободе и необходимости // Там же. Т. 1. М.:

Мысль, 1988.

О гражданине // Там же.

Спиноза Бенедикт. Богословско-политический трактат. Политический трактат. М.: Мысль, 1998.

Локк Джон. Два трактата о государственном правлении // Избр. произв. в 2 томах. Т. 2. М.: Изд-во социально-экономической литературы, 1960.

Монтескье Шарль. О духе законов. М.: Мысль, 1999.

Руссо Жан Жак. Об общественном договоре. О происхождении неравенства. М.: Канон-Пресс, Кучково Поле, 1998.

Кант Иммануил. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Соч. в 6 томах. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль. 1965.

К вечному миру // Там же.

Гегель Георг Вильгельм Фридрих. Философия права. М.: Мысль, 1990.

Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М.: Мысль, 1977.

Saturs

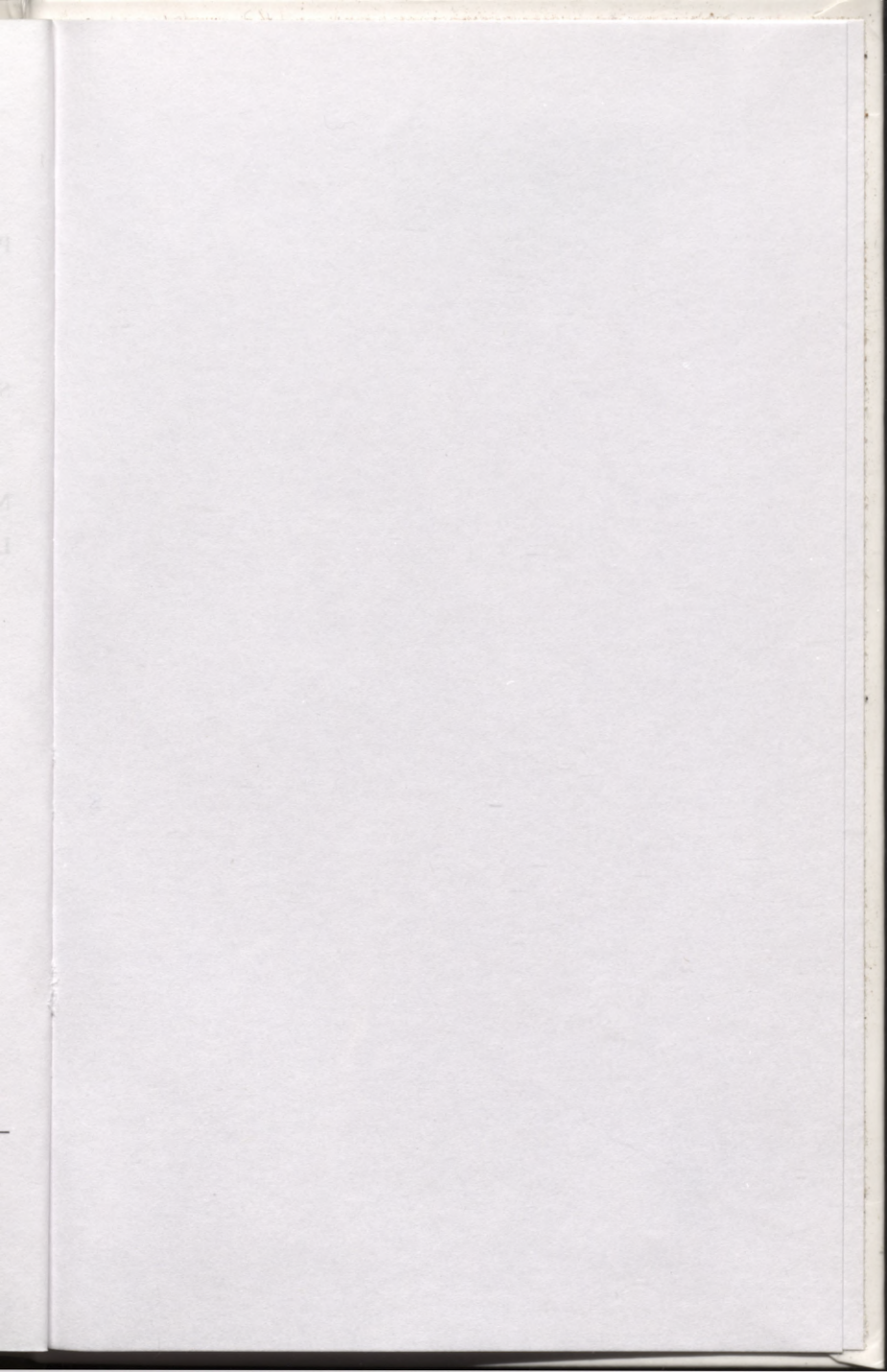
Priekšvārds	5
Pirmā eseja. "Lai tautas labums top par visaugstāko likumu"	8
1. § "Valsts un pilsoņu meistarīga veidošana no vaska"	12
2. § "Valsts ir brīvu cilvēku kopiena"	19
3. § "Valsts ir tautas lieta"	26
Otrā eseja. Viduslaiku politiskā filosofija	33
1. § Zemes pilsēta un Dieva pilsēta	37
2. § "Divu zobenu" teorija	43
3. § Tomisma politiskā dimensija	47
4. § "Impērijas vara nav atkarīga no Baznīcas"	53
Trešā eseja. "Valdnieks valstī ir kā sirds dzīvas būtnes ķermenī"	62
1. § Nikolo Makjavelli politikas fenomenoloģija	64
2. § "Politiskais evaņģēlisms" un utopija: Roterdamas Erasmus un Tomass Mors	70
3. § "Vara ir balstīta vardarbīgā, mākslīgā kundzībā"	74
4. § Politiskās suverenitātes jēdziens: Žans Bodēns	77
Ceturtā eseja. 17. gadsimta politiskā filosofija	82
1. § "Dabiskās tiesības ir veselā prāta priekšraksti"	83
2. § Sabiedriskā līguma teorijas 17. gadsimtā	90
3. § Tomass Hobss: valsts kā Leviatāns	97

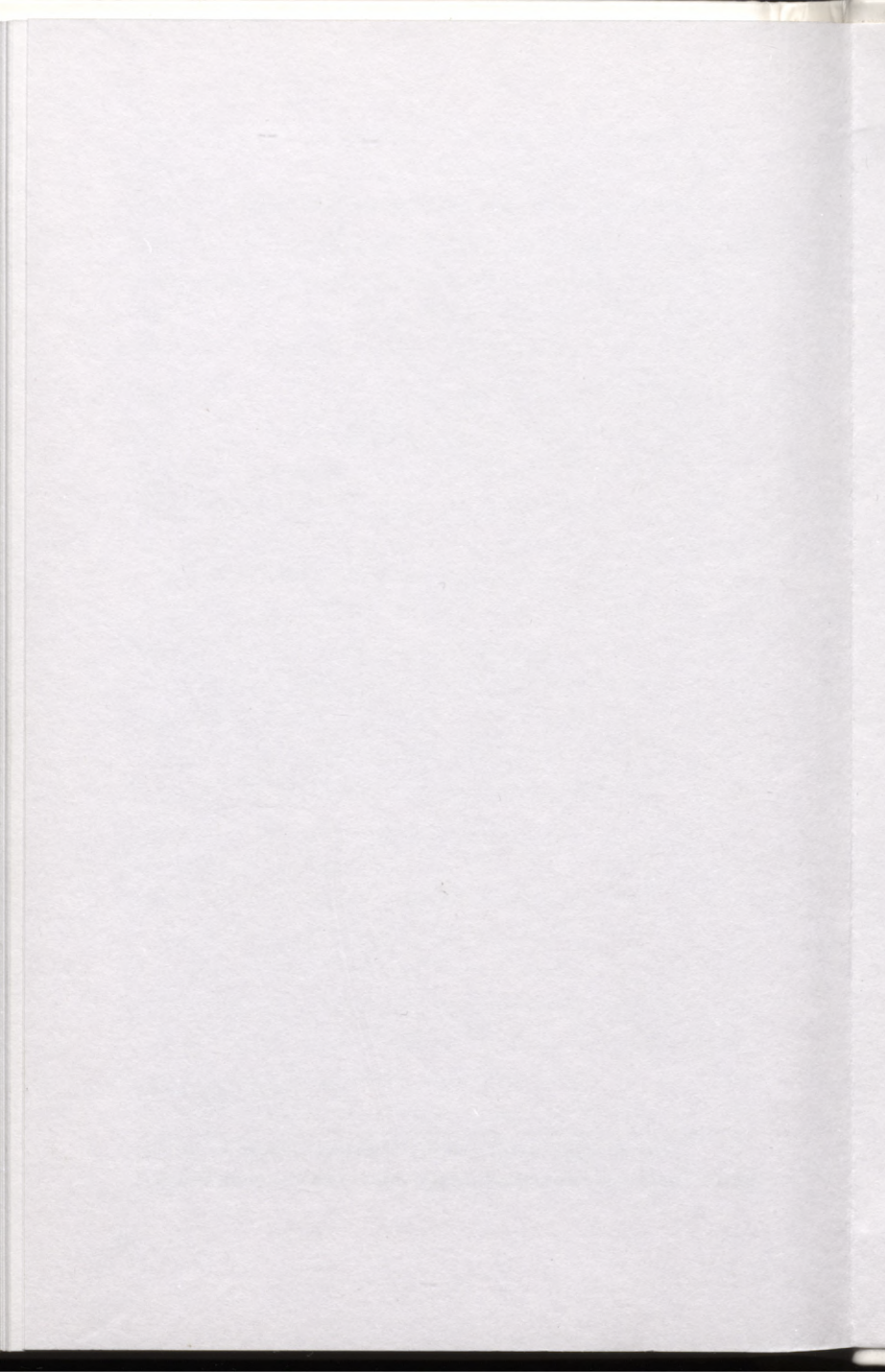
4. § "Valsts patiesais mērķis ir brīvība"	104
5. § Džona Loka politiskā filosofija	109
6. § Žaka Benina Bosjē teokrātiskais absolūtisms	117
Piektā eseja. 18. gadsimta politiskā filosofija	125
1. § "Brīvība ir tiesības darīt visu, ko atļauj likums"	127
2. § Apgaismības politiskā filosofija	140
3. § Žana Žaka Ruso politisko uzskatu sistēma	155
Sestā eseja. Vācu klasiskā filosofija	166
1. § "Cilvēka tiesības jāuzskata par svētām"	167
2. § Hēgeļa politiskā filosofija	175
Nobeigums	184
Literatūra	188

104	4. "Valsts patstāvības mērķis ir brīvība"
109	6. "Līdzība ir politiskā filozofija"
117	7. "Zāka Benina Boko teokrātiskais absolūtiāisms"
122	Politiskā esare. 18. gadamta politiskā filozofija
149	1. "Brīvība ir tiesības darīt visu, ko nēsai likums"
150	2. "Apģatamības politiskā filozofija"
155	3. "Zāna Zāka Ruso politiskā uzskatu sistēma"
178	Politiskā esare. Vēcu klasiķu filozofija
187	1. "Brīvība ir tiesības jāuzskaita un jāvērtē"
188	2. "Hegelja politiskā filozofija"
188	3. "Hegelja politiskā filozofija"
188	4. "Hegelja politiskā filozofija"
188	5. "Hegelja politiskā filozofija"
188	6. "Hegelja politiskā filozofija"
188	7. "Hegelja politiskā filozofija"
188	8. "Hegelja politiskā filozofija"
188	9. "Hegelja politiskā filozofija"
188	10. "Hegelja politiskā filozofija"
188	11. "Hegelja politiskā filozofija"
188	12. "Hegelja politiskā filozofija"
188	13. "Hegelja politiskā filozofija"
188	14. "Hegelja politiskā filozofija"
188	15. "Hegelja politiskā filozofija"
188	16. "Hegelja politiskā filozofija"
188	17. "Hegelja politiskā filozofija"
188	18. "Hegelja politiskā filozofija"
188	19. "Hegelja politiskā filozofija"
188	20. "Hegelja politiskā filozofija"
188	21. "Hegelja politiskā filozofija"
188	22. "Hegelja politiskā filozofija"
188	23. "Hegelja politiskā filozofija"
188	24. "Hegelja politiskā filozofija"
188	25. "Hegelja politiskā filozofija"
188	26. "Hegelja politiskā filozofija"
188	27. "Hegelja politiskā filozofija"
188	28. "Hegelja politiskā filozofija"
188	29. "Hegelja politiskā filozofija"
188	30. "Hegelja politiskā filozofija"
188	31. "Hegelja politiskā filozofija"
188	32. "Hegelja politiskā filozofija"
188	33. "Hegelja politiskā filozofija"
188	34. "Hegelja politiskā filozofija"
188	35. "Hegelja politiskā filozofija"
188	36. "Hegelja politiskā filozofija"
188	37. "Hegelja politiskā filozofija"
188	38. "Hegelja politiskā filozofija"
188	39. "Hegelja politiskā filozofija"
188	40. "Hegelja politiskā filozofija"
188	41. "Hegelja politiskā filozofija"
188	42. "Hegelja politiskā filozofija"
188	43. "Hegelja politiskā filozofija"
188	44. "Hegelja politiskā filozofija"
188	45. "Hegelja politiskā filozofija"
188	46. "Hegelja politiskā filozofija"
188	47. "Hegelja politiskā filozofija"
188	48. "Hegelja politiskā filozofija"
188	49. "Hegelja politiskā filozofija"
188	50. "Hegelja politiskā filozofija"
188	51. "Hegelja politiskā filozofija"
188	52. "Hegelja politiskā filozofija"
188	53. "Hegelja politiskā filozofija"
188	54. "Hegelja politiskā filozofija"
188	55. "Hegelja politiskā filozofija"
188	56. "Hegelja politiskā filozofija"
188	57. "Hegelja politiskā filozofija"
188	58. "Hegelja politiskā filozofija"
188	59. "Hegelja politiskā filozofija"
188	60. "Hegelja politiskā filozofija"
188	61. "Hegelja politiskā filozofija"
188	62. "Hegelja politiskā filozofija"
188	63. "Hegelja politiskā filozofija"
188	64. "Hegelja politiskā filozofija"
188	65. "Hegelja politiskā filozofija"
188	66. "Hegelja politiskā filozofija"
188	67. "Hegelja politiskā filozofija"
188	68. "Hegelja politiskā filozofija"
188	69. "Hegelja politiskā filozofija"
188	70. "Hegelja politiskā filozofija"
188	71. "Hegelja politiskā filozofija"
188	72. "Hegelja politiskā filozofija"
188	73. "Hegelja politiskā filozofija"
188	74. "Hegelja politiskā filozofija"
188	75. "Hegelja politiskā filozofija"
188	76. "Hegelja politiskā filozofija"
188	77. "Hegelja politiskā filozofija"
188	78. "Hegelja politiskā filozofija"
188	79. "Hegelja politiskā filozofija"
188	80. "Hegelja politiskā filozofija"
188	81. "Hegelja politiskā filozofija"
188	82. "Hegelja politiskā filozofija"
188	83. "Hegelja politiskā filozofija"
188	84. "Hegelja politiskā filozofija"
188	85. "Hegelja politiskā filozofija"
188	86. "Hegelja politiskā filozofija"
188	87. "Hegelja politiskā filozofija"
188	88. "Hegelja politiskā filozofija"
188	89. "Hegelja politiskā filozofija"
188	90. "Hegelja politiskā filozofija"
188	91. "Hegelja politiskā filozofija"
188	92. "Hegelja politiskā filozofija"
188	93. "Hegelja politiskā filozofija"
188	94. "Hegelja politiskā filozofija"
188	95. "Hegelja politiskā filozofija"
188	96. "Hegelja politiskā filozofija"
188	97. "Hegelja politiskā filozofija"
188	98. "Hegelja politiskā filozofija"
188	99. "Hegelja politiskā filozofija"
188	100. "Hegelja politiskā filozofija"

www.jumava.lv

Izdevējs — apģads "Jumava", Dzirnāvu ielā 73, Rīgā LV 1011.
 Iespiests un iesiets a/s "Preses nams", Balasta dambī 3, Rīgā LV 1081.





LATVIJAS NACIONĀLA BIBLIOTEKA



0306014222

**OBLIGĀTAIS
EKSEMPĻĀRS**

42

2006-3
L 100

Мария Федорова

КЛАССИЧЕСКАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Marija Fjodorova – filosofijas zinātņu kandidāte, Krievijas Zinātņu akadēmijas Filosofijas institūta vecākā zinātniskā līdzstrādniece. Specializējusies sociāli politiskās filosofijas, kā arī filosofijas vēstures jomā.

Grāmatā aplūkoti politiskās domas evolūcijas posmi no antīkās filosofijas (Platons, Aristotelis, Marks Tullijs Cicerons) līdz vācu klasiskajai filosofijai 19. gadsimtā (Imanuels Kants, Hēgelis). Tādi domātāji kā Akvīnas Toms, Nikolo Makjavelli, Žans Žaks Ruso mēģināja rast atbildes uz jautājumiem

- Kas ir vara, un kamdēļ vieni ļaudis ir kungi pār citiem?
- Kā politika ir saistīta ar katra konkrētā cilvēka labklājību?
- Vai vispār ir iespējams izveidot ideālu sabiedrību un ideālu valsti, kurā ļaudis būtu laimīgi?

Izdevums noderēs studentiem, skolēniem, kā arī jebkurai, kas interesējas par politisko filosofiju.



JUMAVA