Johans Volfgangs Gēte Fridrihs Niče Teodors Celms

Aspazija

Ella Buceniece

Edmunds Huserls

Ernsts Bloņs Vālters Benjamins

Celms Osvalds Špenglers

Fransuā Liotārs

Teodors Celms

Saprāts nav ilūzija

Maurina

Entonijs Gidenss Georgs Zimmels

Garlibs Merkelis

Kronvalds

Jurgens Hābermāss Teodors Adorno

Edmunds Husele

Rietumu filozofija modernisma situācijā

Entonijs Gidenss Makss Horheimers

Konstantīns Raudive Fridrihs Niče

Edmunds Huserls Teodors Čelms Aspazija

Atis Kronvalds

Zenta Maurina

Ernsts Bloņs

Teodors Celms

Garlibs Merkelis

PĒTERGAILIS

Johans Volf

Teodors Celms Edmunds Huserls

Ella Buceniece

Saprāts nav ilūzija

Rietumu filozofija modernisma situācijā

PĒTERGAILIS

UDK 1(091)82/88+101
Bu 070

Izdevniecības vadītāja INGUNA CEPĪTE

Redaktore INDRA OZOLIŅA
Korektore SILVIJA TĪTMANE
Vāka māksliniece GITA OKONOVA
Datorgrafiķis MĀRTIŅŠ KRŪKLIS
Maketētāja LĪGA KRŪMIŅA

GRĀMTA IZDOTA
AR KULTŪRKAPITĀLA FONDA
ATBALSTU

ISBN 9984-673-06-5

Veltīju Marijai Kudiņai un
Teodoram Celmam

Saturs

Priekšvārds

Saprāts, vara, ilūzijas

Sapientia: nekādas varas, mazliet zināšanu, šķipsniņa gudrības un pēc iespējas vairāk aromātiskas pilnestības.

Rolāns Barts

Tie, kas izslīd no saprāta varas, ir krāpnieki un karaļi.

Žoržs Batajs

Prāts, gudrība, saprāts, *nūs*, racionalitāte, intelekts, logoss, zināšanas, *ratio*, zinātne — tie ir vārdi, kas tiek lietoti gandrīz kā sinonīmi un bez kuriem nav domājama eiropeiskā kultūra, eiropeiskā mentalitāte un arī filozofija. Katrā laikmetā filozofija ir uzsvērusi kādu no šiem vārdiem un nozīmēm, lai izteiktu sevi, savu laika, cilvēku un esamības izpratni: tā ir bijusi gan gudrības mīlestība, gan pielīdzināšanās dievišķajam saprātam, gan samērošanās ar dabaszinātniskajām un eksperimentālajām zināšanām. Tieši ar pēdējo — ar filozofijas orientāciju uz zināšanu dabaszinātnisko modeli, kas tika aizsākta 17. gadsimtā, tā sauktajos jaunajos laikos, — ir saistāmi gan eiropeiskās filozofijas saprāta dižie sasniegumi, gan arī tās lielo maldu ceļa sākums. Sekodams zinātnes prasījumiem, bet it īpaši prasībai pēc objektivitātes, veidojot lielās metafiziskās sistēmas, filozofiskais prāts ļaujas ilūzijām par pārbaudīto zināšanu absolūto varu (Zināšanas ir spēks!). Arī mācība par idejām un ilūzijām veidojas kā empīriska zinātne, kas 18. gs. zinātņu sistēmā seko pēc zooloģijas. Taču pat šāds skaidrojums neapmierina varas cilvēkus, jo, kad 18. gs. beigās Francijas Nacionālā institūta zinātnieki sāk izskaidrot ideoloģijas elementus, Napoleons viņiem pārmet: "Jūsu ideologi grauj visas ilūzijas, bet ilūziju laiks atsevišķiem cilvēkiem, tāpat kā atsevišķām tautām, ir laimes laiks." Šis "laimes laiks" gūst savu šokējošo piepildījumu 20. gs. nāves nometnēs, kad teorētiskā iestādne uz objektivitāti, kaut arī izzinošā subjekta formā, parādās kā

reāla objektivitāte, kā subjektu masveida iznīcināšana. Filozofija ir dziļā neizpratnē: kā tas bijis iespējams, ja vairāku gadsimtu garumā ir sludināts humānisms un progress, ir veidota subjekta metafizika? Vai pie tā var vainot racionalitāti, prātu, zinātni? Daži sliecas domāt arī tā, metoties aizstāvēt vitalitāti un iracionalitāti. Taču pašā 20. gs. sākumā vācu filozofs E. Huserls nāk ar it kā dīvainu aicinājumu veidot filozofiju kā "stingru zinātni". Vai tā vēlreiz būtu atgriešanās jaunajos laikos? E. Huserls līdzīgi daudziem citiem konstatē eiropeiskās racionalitātes un cilvēces krīzi, taču piedāvā pilnīgi jaunu un radikālu atveseļošanās terapiju. Tā balstās uz acīmredzamu, bet it kā paradoksālu atziņu: ir jāatsakās no objektīvisma, objektīvisms garazinātnēs nav iespējams, tas ir naivisms, kas tieši vainojams visos prāta maldos un eiropeiskās cilvēces krīzēs. Mēs visi esam subjektīvi, arī dabaszinātnieks, kas pretendē uz objektivitāti. Tāpēc mūsu pašu apziņas pieredze ir pirmais un vienīgais acīmredzamais fakts, kas ir jānoskaidro, atsakoties no visiem iepriekšpieņēmumiem, gataviem spriedumiem un atziņām. Un tas, kas paliek pāri, arī ir īstenais zinātniskums, racionalitāte jeb transcendentālā subjektivitāte: tā ir apziņa, kas vērsta uz dažādiem objektiem, intencionālā apziņa, bet tas nav objektīvisms. Tikai tā veidojas gara pašizpratne un universāli atbildīga zinātne. Eiropeiskā filozofija un zinātne, kā izpētījis Huserls, rodas vienlaicīgi, un to sākums nav saistāms ar objektīvu gara formu un rezultātu radīšanu. Filozofija un zinātne, viņaprāt, pirmoreiz parādās kā cilvēku kopdarbības forma, kā tiecība uz bezgalīgo, nevis uz objektīvām galīguma formām, tātad filozofijas, zinātnes un eiropeiskās cilvēces rašanās ir vienlaicīgas parādības. Šādi izprasta racionalitāte principā nespēj radīt neko tādu, kam nebūtu nozīme cilvēka dzīvē un par ko cilvēks nespētu būt atbildīgs. Atbilstīgi izprasts prāts jau sākotnēji ir universāli atbildīgs — tāda ir Huserla jaunā izpratne par zinātniskumu; tā tiek dažādi variēta un motivēta arī 20. gs. beigu filozofijā, kad jautājums par filozofa atbildību tiek izvirzīts no jauna. Arī mūsdienu situācijā, kad aizvien pieaug objektīvo formu un varu skaits (Ž. Delēzs par varām uzskata valstis, kapitālismu, reliģijas, zinātni, tiesības, sabiedrisko domu, televīziju), kuru nozīme cilvēka dzīvē ir apšaubāma, filozofijas uzdevums ir iesaistīt mūs nepārtrauktās pārrunu, šaubu kampaņās pret to visu, arī pret sevi pašu. Jo filozofija nav vara, uz to norāda senais vārds filozofijas apzīmēšanai — *sapientia**.

Saprāta, varas un ilūziju tēma vijas cauri šai grāmatai, kurā ir apkopoti mani raksti un referāti, kas tapuši apmēram pēdējos desmit gados un

---

* *sapientia* — gudrība, prāts, dzīves gudrība (latīņu val.)

jau agrāk publicēti vai nu ārzemju izdevumos, vai arī atsevišķos krājumos un periodikā. Vairāki raksti grāmatā ir pirmpublicējumi: "Kas ir mūsdienas?", "Lielais salīdzinājums: Osvalds Špenglers", "Individuālais likums, sabiedrība, nauda", "Māja un sievietes identitāte", "Mūžīgais ceļinieks — Konstantīna Raudives domas pieturas". Grāmatu noslēdz pielikums, kur ir iekļauti daži tulkojumi: fragments no M. Horkheimera un T. Adorno grāmatas "Apgaismības dialektika" (publicēts jau agrāk) un pirmpublicējums — E. Huserla 1935. g. 7. un 10. maijā Vīnes Kultūras biedrībā nolasītā lekcija, pirmais kāda Huserla darba tulkojums latviešu valodā.

Laikā, kad Eiropā un vispirms Huserla dzimtenē Vācijā brieda neprāta, iracionalitātes un jauna barbarisma sēkla, viņa darba nozīme bija saistīta ar saprāta aizstāvību; šodien un mūsu situācijā Huserla lekcija būtu jāizlasa katram, kas grib saprast, ko nozīmē Eiropas ideja un eiropeiskā cilvēce, tās veidošanās, kāda nozīme cilvēces struktūrā ir tādām kopības formām kā nācija, dzimta, ģimene. Lasot šo darbu, protams, būs jāpapūlas, taču Huserla domas skaidrība un precizitāte sniegs arī patiesu gandarījumu. Un, pat ja kaut kas paliks nesaprasts, tā būs zīme, ka jūs vada paša saprāts, jo, kā atgādina Č. Milošs, populārā, vulgarizētā zinātne "rada iespaidu, ka *viss* ir saprotams un izskaidrots. Divdesmitā gadsimta līderi, piemēram, Hitlers, smēla savas zināšanas tikai no populārzinātniskām brošūrām, un tas izskaidro neticamo sajukumu viņu prātos."

* * *

Lai saglabātu liecību par apkopoto rakstu tapšanas laiku, jēdzieni un termini grāmatā nav unificēti, piemēram, Horkheimera un Adorno darba fragmenta tulkojumā ir lietots vārds "apgaisme" (atmodas sākumā tā bija mana inspirācija no latviešu trimdas autoriem), bet rakstos esmu palikusi pie ierastās "apgaismības". Daži grieķu cilmes vārdi, kas sastopami rakstos un Huserla tulkojumā, ir doti latīņu transkripcijā.

Izmantojot iespēju, es vēlētos izteikt pateicību tuvākiem un tālākiem adresātiem — cilvēkiem, kas ir atbalstījuši mani tēmu izvēlē un arī ceļā uz šo grāmatu. Vispirms gribu sacīt paldies manai doktora disertācijas (toreiz vēl kandidāta disertācijas) vadītājai profesorei no Maskavas Nellijai Motrošilovai — erudītai, pasaulē atzītai filozofei un brīnišķīgam cilvēkam, kas līdztekus kritiskajām piezīmēm par darbu atļāvās pateikt arī katram rakstošam cilvēkam tik nepieciešamos vārdus par kreatīvo potencialitāti. Jūtos pateicīga arī Pasaules fenomenoloģijas institūta vadītājai profesorei Annai Terēzai Timiņeckai par profesionālo uzticē-

šanos, jo vairāki raksti tika sagatavoti par tēmām, ko viņa bija pasūtījusi. Tāpat rosinošus vārdus ir sacījusi profesore no Vācijas, pazīstamā fenomenoloģijas pētniece Elizabete Štrēkere, viņa dāvājusi arī nozīmīgākos E. Huserla darbus laikā, kad tie pie mums vēl bija grūti pieejami.

Tieši grāmatas tapšanā ir līdzējuši pašmāju ļaudis: paldies profesoram Jānim Vējam, kas piekrita vadīt šo projektu, un Ilonai Jākobsonei par grāmatas tehnisko sagatavošanu izdevniecībai. Vēlos pateikties valodniekam doktoram Agrim Timuškam — sadarbībā ar viņu, es ceru, ir izdevies atrast precīzus vairāku Huserla terminu latviskojumus. Mana pateicība arī grāmatas recenzentēm profesorei Maijai Kūlei un filozofei Vijai Virtmanei. Un, visbeidzot, lielais paldies jāsaka Kultūrkapitāla fondam un tā ekspertiem par finansiālo atbalstu un apgādam "Pētergailis" Ingunas Cepītes inteliģentajā personā par projekta sagatavošanu un pieteikumu.

Ievads

Kas ir mūsdienas?

V. Benjamina, E. Bloha, J. Hābermāsa, F. Liotāra, E. Gidensa modernisma koncepcijas

Vectēvam Kronosam pulkstens beigts.
Kāds laiks tagad?

Fricis Bārda

Patiesi, kādā laikā mēs dzīvojam vai arī — ko nozīmē dzīvot mūsu laikā? Vai mūsdienas ir laika projekcija mūsos vai arī mūsu pašu bieži neapdomīga un neapdomāta laika uzstādīšana, pārbīdīšana, pielāgošana? Jo mēs dzīvojam situācijā, kad pulksteņi ir vai nu beigti, vai tie rāda dažādus laikus, vai arī mēs neprotam nolasīt laiku, zīmes, ko tie rāda. Pulksteņi, hronometri, gadskaitļi rāda vienmēr tikai zīmes, tie ir tikai zīmes, bet laiks mums jānosaka pašiem. Piemēram, ko šodien nozīmē izteikumi, kad tiek runāts par "Sasūna matu griešanas filozofiju", par "valsts tranzītfilozofiju vai ražotājfilozofiju", par fotoaparātiem ar digitālo kameru, "kuru filozofija esot ļoti vienkārša", utt.? Vai tā ir vienkārši filozofijas vārda nelietīga valkāšana, vai arī drīzāk norāde uz F. Nīčes pār-cilvēcisko ieskatījumu — ka šodien mūžīgās patiesības staigā pa ielām, vai arī E. Bloha konstatējums, ka būtība nav tā, kas tevi nosaka, bet gluži pretēji: pasaules būtība ir tā, kas stāv mums priekšā (*Ge-wesenheit*), bet, kāda tā ir, jānosaka mums pašiem. Ik brīdi, ik laika sprīdi. Šāda atziņa gan var samulsināt pie pašizpratnes un pašatbildības neradināto, dažādu idejisko fantomu "sagūstīto prātu" (Č. Milošs). Rodas jautājums: ar ko tad ir samērojamas mūsdienas, ja mūžība ir nevis dziļi pagātnē atzītais vai tāltālu nākotnē apsolītais, bet iet tev līdzās pa ielu? Vai tas nozīmē — visu atzīt, visu pieņemt? Nē, tas ir rosinājums saprast, ka mūžīgie jautājumi, tāpat kā realitāte, tāpat kā mēs paši, ir mainīgi. Un tomēr — ne viss, kas top, ir tagadne, šodiena. Ne viss, kas sevi piesaka kā jaunais, ir labs un atzīstams.

Mūsdienas, pēc franču filozofa F. Zurabišvili domām, izpaužas aktualitātē — gan ne tādā, kā to izprot žurnālisti, bet gan aktualitātē kā situācijā, kas tieši šobrīd īsteno potencialitāti, enerģiju, iespēju.[1] Mūsdienīgais, tagadnīgais ir tas, ko Nīče apzīmēja kā nesavlaicisko un kas ļauj piepildīt esamību visās potencialitātēs, nevis tikai viena laika moda iespējas. Aktualitāte vispār nav laika determinācija, tā ir domāšanas saprastspēja, arī laika sapratne. Kā raksta Ž. Delēzs, tad "aktualitāte ir kaut kas tāds, kas ir šķirts no abiem — no laika un mūžības. Aktualitāte ir tas, kas ir *in actu**, filozofija kā domāšanas akts."[2] Mūsdienas, laikmetīgums ir situācija, kas nevis sniedz atbildes, bet uzdod jautājumus, kas realizē *in actu* situāciju, jo domāšana vienmēr ir tagadnē, arī domāšana par pagātni vai nākotni. Tādēļ filozofija nevar norobežoties no aktualitātes, mēģinot tikai šķirt patieso realitāti no šķietamības mūžības perspektīvā. Šodien filozofija vairs nav tikai filo-sofija (gudrības mīlestība), jo gudrība ir mūžīgo un nemirstīgo, skaitā ierobežoto dievu īpašums un īpašība, kas ļauj tiem pēc savas patikas manipulēt ar mirstīgo cilvēku dzīvēm. Šādi "gudrības mīlētāji", kas, sākot jau ar grieķu sofistiem, ir sastopami visā vēstures garumā un, mēģinot pārņemt dievu funkcijas, uzdodamies par vienīgajiem patiesības zinātājiem, nesuši cilvēcei daudz ciešanu. Tādēļ šodien filozofija ir atkal atcerējusies, ka tā ir arī filodoksija (no gr. *doxa* — viedoklis), dažādu cilvēku viedokļu uzklausītāja, skaidrotāja, šķīrēja un arī vienotāja, jo filozofijai ir jāprot atšķirt taisno no netaisnā ne tikai mūžīgo ideju pasaulē, bet arī "dzīves pasaulē", cilvēku ikdienas dzīvē.** Šodien filozofija mēģina iesaistīt mūžību aktualitātes laukā, bet filozofija lielā mērā ir koncentrējusies ap sociāli humanitārajām problēmām, izvirzot tādas tēmas kā diskurss, lietu un zīmju sociālā izkārtojuma veids un nozīme, taisnīgums un uzticība kā politikas, sociālās dzīves un ētikas jēdziens. Jautājums par filozofijas pārorientāciju, kas ir arī jautājums par mūsdienām, filozofiski ir artikulējies arī kā modernisma un postmodernisma problēma. Jēdziens "moderns" nāk no latīņu vārda *modo*, kas nozīmē "nupat", "tieši tagad". Kopš kura laika tad mēs esam moderni? Izrādās, pārsteidzoši sen — to apliecina postmodernisma apcerēs bieži minētais piemērs: ap 1127. gadu abats Sižē Parīzē uzsāka savas Sendenī abatijas bazilikas rekonstrukciju, un viņa arhitektonisko ideju rezultātā radās kaut kas tāds, kas agrāk nebija redzēts, — jauns skatījums, jauns izskats, kas neatbilda nedz klasiski

---

* *actus* — darbība, kustība (latīņu val.)

** Šī ievirze un noskaņa valdīja 20. Pasaules filozofu kongresā, kas notika Bostonā, ASV 10. — 16. augustā 1998. g. Zīmīga bija arī kongresa tēma: *Paideia* — filozofija kā cilvēces audzinātāja.

grieķiskajam, nedz romiešu, nedz romāņu stilam. Abats nezināja, kā to nosaukt, un, izmantojot latīņu valodu, nosauca par *opus modernum* — modernu darbu. (Līdzīgs ir jūgendstils, kas faktiski ir nevis stils klasiskā izpratnē, bet gan jaunais kā tāds.) Tā Sižē palīdzēja ievadīt ļoti ietekmīgu arhitektūras stilu, kas kļuva pazīstams kā gotika. Gotika (tāpat kā šobrīd postmodernisms, kā jaunais vispār) kļuva par ļaunprātīgas izmantošanas seku terminu, ko darināja itāliešu renesanses teorētiķi, izprotot ar to ziemeļu vai ģermāņu barbarisko stilu. Paši renesanses arhitekti un mākslinieki par ideālu atzina klasisko grieķu stilu vai, kā viņi to sauca, *antica e buona maniera moderna* — antīkais un labais jaunais stils. Kopš tā laika arhitekti diskutē, kas vislabāk reprezentē mūžīgo stilu — klasika, gotika, modernisms vai tieši postmodernisms. Arī E. Grosmane iezīmē gotikas aizsākumu kā avangardisma izpausmi: "Tā kā maz kas saglabājies no Sižē laikā uzceltās Sendenī baznīcas, galvenās liecības gūstamas no aprakstiem, kas nonākuši līdz mūsdienām un vēstī par "brīnumainu un nepārtrauktu gaismu", kura iekļuvusi jaunajā katedrālē. Šos pravietiskos vārdus var uzskatīt par tālaika avangardisma devīzi."[3] Jau modernisma iesākums un jēdziena veidošanās rāda, ka mūžīgais un modernais, jaunais nav diskrētas realitātes, modernais nav tikai nupat dzimušais, nav "šis brīdis", tas ir teju dzimstošais un kā tāds var nākt gan no pagātnes, gan tagadnes vai nākotnes. Modernais ir tas, kas to visu saista, modernais ir arī mūžīgi jaunais, kas ļauj apjaust mūsu eksistences ceļus vai dzīves iespējas tagadnē un atšķirt saprātīgo no nesaprātīgā, izmainot arī mirkli, patlaban notiekošo.

Mūsdienu domāšana iezīmējas I. Kanta apgaismības principu uzstādījumā — izmantot paša sapratni, *sapere aude* (drosmi spriest).[4] Lai arī mēģinājumi "izmantot paša sapratni" ir bijuši sastopami arī agrāk, tomēr apgaismībā tie no iekšējās, subjektīvās sfēras pāriet arī vispārējā, publiskā prasībā kā uzstādījums cilvēku kopības formām un cilvēcei. *Sapere aude* prasījums tiek cieši saistīts ar tādām vispārējām iestādnēm kā "sacelšanos pret autoritātēm, racionālismu, apgaismības ideju, kultūroptimismu, atgriešanos pie dabas, dabisko reliģiju, cilvēktiesībām".[5] Modernisma leģitimitāti veido izziņas subjekts, papildināts ar "lielo vēstījumu" jeb metanaratīvu (F. Liotārs) aizsardzību. Lielie vēstījumi līdzās minētajām iestādnēm — arī gara dialektika, saprātīgā subjekta emancipācija, vēstures filozofija, progress, bagātības pieaugums reprezentē arī vēstures mērķi, un izziņas subjekts strādā šī lielā mērķa labā. Modernais laiks ir pašpietiekams, visvairāk tas interesējas pats par sevi, un to visspilgtāk ir izteicis "mūsdienu pasaules tēvs" Hēgelis: filozofija ir savs laiks, aptverts domā. Taču šāda filozofijas pozīcija,

kas it kā paver ceļu jaunajam, faktiski tomēr ir "nometusies ceļos vēstures priekšā" (Ž. Maritēns), nogriežot ceļu jaunajam kā potencionālajam. Minervas pūce izlido mijkrēslī, tātad apgaismības nosacījums ir tumsa un nevis kā gaismai līdzvērtīga realitāte, bet kā subjektivitātes varas un misijas realizācijas nosacījums (misijas apziņa vienmēr ir ideoloģiska, jo tās mērķis ir ārpus subjekta). Modernismā subjektivitāte visu pārvērš klātbūtnes metafizikā.

Dēmokrits savulaik bija pārliecināts, ka ir atomi un tukšums; modernie laiki tukšumu nepieļauj, jo tukšuma reprezentācija nozīmētu subjekta galu. Jaunlaiku apgaismībā iezīmējas arī tāda ievirze kā cilvēku un lietu aizvietojamības princips. Arī šo — aizstāšanas, aizvietošanas, maiņas tendenci modernitātē pirmais pamanīja un izskaidroja I. Kants: "Būt nepilngadīgam ir tik ērti. Ja man ir grāmata, kas man aizstāj sirdsapziņu, ārsts, kas man noteic diētu utt., tad jau man pašam nav ko pūlēties. Man nav nepieciešams domāt, ja tik es varu samaksāt, gan jau nepatīkamo nodarbi manā vietā uzņemsies citi."[6] Kā redzams, gan modernitātes aizsākumos, gan arī šodien domāšana daudziem patiesi šķiet "nepatīkama nodarbe", ko var uzticēt citiem, bet tas jau ir totalitāro ideoloģiju un masu kultūras nosacījums un to panākumu izskaidrojums. Tātad jau Kants iezīmē modernitāti kā maiņas, kā sociāla sakara formu, ko vēlāk, 19. un 20. gs. mijā, izvērš G. Zimmels vērienīgajā darbā "Naudas filozofija", kas mūsdienās tiek uzskatīts par vienu no fundamentālākajām modernitātes analīzēm.

Mūsdienu domāšana jeb modernisms, kas iezīmējas jaunlaiku un apgaismības filozofijā, piedzīvo savu pirmo "radikalizācijas" (E. Gidenss) formu parādībā, ko sauc par 19. gs. beigu un 20. gs. sākuma modernismu vai estētisko modernismu, kurā iekļaujams arī minētais Zimmela darbs. Modernisms fiksē un rāda atšķirīgās pārmaiņu tempa līnijas sabiedrības tradicionālajās un ražojošajās sfērās. Modernisms tā infrastrukturāli ražojošajā nozīmē sākas 19. gadsimta pēdējā un 20. gadsimta pirmajā desmitgadē — simt gadus pēc otrā industriālās revolūcijas viļņa un laikā, kas piedzīvoja masveida tehnoloģiskās inovācijas: masu medijus un izklaides industrijas aizsākumu, jaunās tehnoloģijas, zinātniskos atklājumus, kas satricināja klasiskos priekšstatus. Visas šīs inovācijas loģiski paplašinās postmodernisma zinātniskajā un informācijas attīstībā.

Modernisms kultūrā superstruktūras nozīmē aptver to pašu laika periodu mūsu gadsimta pašā sākumā — heroisko pirmo fāzi modernisma eksperimentos literatūrā, mūzikā, vizuālajā mākslā un arhitektūrā. Laikposmā līdz septiņdesmitajiem gadiem māksla pārdzīvoja tik straujas modernizācijas pārmaiņas, kādām nav precedenta Rietumu vēsturē.

R. Epignanesi un K. Gerets iezīmē trīs pakāpes modernisma progresā: 1) realitātes reprezentācijas krīze (Sezanns, kubisms, dadaisms, sirreālisms); 2) nereprezentējamā uzrādīšana jeb abstrakcija (supremātisms, konstruktīvisms, abstraktais ekspresionisms, minimālisms); 3) nereprezentatīvā stadija (konceptuālisms). Minētie autori secina, ka modernajā mākslā katra jauna variācija turpina kādu iepriekšējo secīgajās postmodernisma sērijās — līdzīgi tam, kā spieķi spēkrata rotēšanā šķiet it kā saplūstam kopā un izzūdam.

Filozofijā spilgtu modernisma pirmās radikalizācijas formas analīzi un piemēru parāda tādi domātāji kā F. Nīče, K. Markss, V. Benjamins, G. Zimmels, E. Blohs un citi, liekot pamatu "lielo sižetu" kritikai un, Hābermāsa vārdiem izsakoties, "stilizē modernismu par telpā un laikā neitrālu apzīmējumu sociālajiem pārmaiņu procesiem vispār".[7] Spēkrata straujā rotēšana neļauj subjektivitātei, izziņas subjektam kopā ar tā balstiem — lielajiem sižetiem noturēties centrā, vienā punktā, un centrbēdzes spēks tos, strauji raujot uz malām, sadala atsevišķos fragmentos. Lai gabaliņus saliktu kopā un pa jaunam izveidotu mozaīku, ar racionalitāti — it īpaši ar kalkulējošu prātu — ir par maz. Ir vajadzīga spēle, stilizācija, ironija, alegorija, lai paskaidrotu, kas ir noticis, kā tas ir noticis un ko nozīmē jaunais veidojums. V. Benjamins (1892- 1940), veidodams savu krāšņo mozaīku, pirmām kārtām uzlasa vēstures šķembas, atlūzas no divām idejām — vēstures filozofijas un progresa idejas. Apcerei par vēsturi par moto viņš izvēlas Nīčes vārdus: "Mums ir vajadzīga vēsture, taču tā mums vajadzīga citādi nekā izlutinātam dīkdienim zināšanu dārzos."[8]

Laika apziņa modernismā nav pilnīgi antivēsturiska, tā tikai vērsta pret vēstures izpratnes vienlīnijas normatīvismu, kas neļauj izpausties dzīves aktualitātei. V. Benjamins konstruē modernisma attieksmi pret vēsturi posthistoriski, savas izpratnes paskaidrošanai izmantojot franču revolūcijas pašapziņas piemēru: "Tā citēja pagātnes Romu tieši tā, kā mode citē senos tērpus. Mode jūt aktualitāti, lai arī kādā pagātnes pārblīvētībā tā atrastos. Robespjēram antīkā Roma bija pagātne, ko skārusi tagadība (*Jetztzeit*)."[9] Vēsture, kā atzīst Benjamins, ir tādas konstrukcijas priekšmets, kuras vietu veido nevis homogēnais un nepiepildītais, bet ar tagadību piepildītais laiks. Benjamins formulē mūsdienīgumu kā tagadību, kurā ir iekritušas mesiānistiskā laika šķembas. Tātad mūsdienīgums un tagadība nav tagadnes laika jēdzienam identi jēdzieni, jo ne visa tagadne ir piepildītais laiks. Piepildītais laiks ir tas, kurš atdzīvina tagadni, bet citādi laiks un vēsture ir "sastindzis nemiers", kas gaida savu atbrīvošanu. Vēsture nenozīmē skatīt to, kas ir bijis. Vēsture ir tāda atcerēšanās spēja, kas uzliesmo kādas apdraudētības brīdī.

Tāpat kā domāšana ir ne tikai domas kustība kā virzība, bet arī apstāšanās, apdomāšana, tā arī vēstures struktūrā ir zīmes kā notikumu mesiānistiska apstāšanās. Vēsturiskā domāšana progresa kategorijās neskata vēsturisko notikumu kā apstāšanos, tā redz vēsturi tikai kā ieguvumu, iekarojumu. Benjamins nepieņem arī vēstures skatījumu tajā vēsturiskuma interpretācijā, kura runā par iejušanos, par vēsturisko notikumu pārdzīvojumu, jo arī tā vienmēr esot bijusi iejušanās uzvarētāja pozīcijā. Tādējādi uzvarētājs tiekot pasludināts par visas kultūras vienīgo mantinieku un šis guvums (laupījums) — par kultūras vērtībām. Kā redzams, tas ir nīčiskās "visu vērtību pārvērtēšanas" tālāks strukturējums, kas nenozīmē vērtību noliegumu. Tas drīzāk ir prasījums: ar kādām tiesībām vienas — uzvarētāja vērtības tiek pasludinātas par vienīgajām un augstākajām? Tādēļ posthistoriskā "vēstures atbrīvošana" nozīmē dot iespēju tagadības apziņā ienākt arī citām — ārpus centra esošām vērtībām jeb, kā to formulē Benjamins, ļaut, lai vēsture būtu citējama katrā savā fragmentā un tās atgriešanās notiktu "īsos laika sprīžos", nevis tikai mūžības perspektīvā. Šādi izprasta vēsture top ne tikai ar izziņas instrumentārija palīdzību, to iedzīvina un atdzīvina arī tādas vērtības kā "paļāvība, drosme, humors, viltība, nelokāmība".[10] Kā redzams, Benjamins savā modernisma redzējumā izmanto gan psiholoģisko, gan estētisko, gan filozofisko un arī socioloģisko analīzi. Tas spilgti parādās, piemēram, Nīčes "mūžīgās atgriešanās" idejas interpretācijā: viņaprāt, doma par mūžīgo atgriešanos padara vēsturisko notikumu par masu preci, kas papildina masu preču ražošanas tirgu. Vienlaikus tas esot arī solījums saskarsmei ar mūžīgo. Par "reproducējamu realitāti" kļūst ne tikai vēsture, bet arī mākslasdarbs, kas mehāniskās reproducēšanas iespējas situācijā zaudē savu sakralitātes fetišu — auru. Benjamins reinterpretē un kritiski aprāda arī tādus modernisma socialitātes jēdzienus kā darbs, tirgus, cilvēku kopības formas u. c., piemēram, domātājs oponē tādam modernismā iedibinātam un šodien par mitologēmu kļuvušam viedoklim, ka darbs esot visas kultūras un bagātību avots. Lai atceramies kaut vai *famous** V. Hēgeļa piemēru par kunga un kalpa fenomenoloģiski dialektisko attiecību, kur kalps, pateicoties viņam uzkrautajam darbam, pārspēj kungu un ieņem viņa vietu, vai arī M. Vēbera uzrādīto saikni starp protestantisko darba morāli un Rietumu racionalitāti, kas nodrošina kapitālistiskā producējošā gara realizāciju. Ļaunu nojauzdams, jau K. Markss brīdināja, ka darbs satur arī tehnokrātisku varas tendenci, kas šķir darbu un sabiedrību, bagātības

* slavens, ievērojams (angļu val.)

pieaugumu un kultūru. It kā viņu papildinot, arī F. Nīče pievērsa uzmanību atšķirībai starp darbu bagātības pieaugumam un pašveides darbu ("ir jāstrādā ja ne patikas, tad izmisuma dēļ"). V. Benjamins secina, ka mūsdienās ir kulminējusi darba tehnokrātiski totalitārā ievirze, kas sevi atklājusi kā universālas cilvēces vēstures noslēgumu ciniskajā uzrakstā virs nometņu vārtiem — *Arbeit macht frei**. Šīs tendences attīstība *Hochkapitalismus* apstākļos, kā konstatējis Ž. Bodrijārs, rada situāciju, kas ir pretēja vēstures prasībai, jo vairs ne Darbs rada Kapitālu, bet gan Kapitāls bezgalīgi atražo darbu. Modernā ražošanas procesa jaunā iezīme ir pieaugošā atkritumu vairošanās, un arī pašiem darba veicējiem šajā procesā ir lemts kļūt par atkritumiem.[11]

V. Benjamins pievēršas arī tirgus analīzei, parādot, ka tirgus izmaina tradicionālos vēstures uzstādījumus un indivīda vietu tajos. Kā zināms, tirgus kā publiska vieta un zīme ir pastāvējis izsenis, īpaša nozīme tam ir bijusi pilsētu izveidē, bet modernais tirgus atšķirībā no agrākā ir kļuvis mērķis pats par sevi. Tirgus kā mērķis pārvērš lietas precēs, cilvēku apkārtnes vietā stājas preču apkārtne, kaut arī reklāma dara visu, lai nomaskētu lietu kā preču dabu. Kad pilsētas fasādē parādās skatlogi, tas nozīmē, ka pilsētas ainā valdošo vietu sāk ieņemt prece. Tirgus iespaidā aizvien straujāk sāk izzust kopīgo ieviržu pārstāvniecības formas — skolas (poētiskās, filozofiskās) un stili — un par valdošām kļūst indivīda un publikas attiecības. Tirgus caurauž visu sabiedrību, arī starppersonu zonu. Tomēr ne visi izvēlas šo mērķi. No tirgus atšķirīga izvēle ir labirints, un Benjamins atzīst, ka "labirints ir dzimtene nesteidzīgajiem"[12] — tiem, kuri nevēlas pārāk ātri sasniegt mērķi, tirgu kā mērķi.

Kā jau sacīts, modernismu, tā pirmo radikalizācijas formu raksturo estētiska ievirze, kas arī Benjamina analīzēs parādās vispār, bet jo īpaši — vēstures attēlojuma veidā, un alegorija ir zīme, kas ļauj parādīt atšķirīgo un arī neattēlojamo. Par savas posthistoriskās vēstures izpratnes zīmi Benjamins izvēlas alegoriju — Vēstures eņģeli, kas lielā mērā ir viņa filozofijas koda zīme: "Klē ir glezna ar nosaukumu *"Angelus Novus"* (lasi: modernisma eņģelis; izcēlums mans — *E. B.*). Uz tās attēlots eņģelis, kas izskatās tā, it kā viņš būtu no kaut kā attālinājies un pēc tam sastindzis. Viņa acis ir šausmās ieplestas, mute vaļā. Viņa seja vērsta pret pagātni. Mēs redzam virkni dotumu, bet viņš redz vienīgi katastrofu, kur gruveši gulstas uz gruvešiem un tie viņam beržas gar kājām. Viņš gribētu vēl uzkavēties, modināt mirušos un savākt sagrauto. Taču no Paradīzes sāk pūst auka, kas aizķeras viņa spārnos un ir tik

* Darbs dara brīvu (vācu val.).

stipra, ka eņģelis tos vairs nespēj sakļaut. Šī vētra trenc viņu bez apstājas uz nākotni, kurai viņš ir uzgriezis muguru, bet laika gruvešu kaudze viņa priekšā izaug līdz debesīm. Tas, ko mēs saucam par progresu, ir šī auka."[13] Alegorija Benjaminam ir ne tikai poētisks princips, bet plašāks modernās situācijas attēlojuma veids, kas raksturo modernisma sensibilitāti, kura, viņaprāt, ir "poēzijas patiesais un vienīgais sižets". Tātad sižets vairs nav vēstījums, sižetu veido izjūta, jutīgums, sensibilitāte, ko Benjamins parāda, pievēršoties Š. Bodlēra laikmeta kultūrai un arī paša dzejnieka rakstībai. Modernā laika izjūta, reizē arī vēstures izjūta, ko iezīmē Bodlērs, ir splīns — izjūta, kas ir reakcija nevis uz atsevišķu notikumu, bet gan uz katastrofu kā permanenci. Splīnu Benjamins izprot nevis kā pesimismu, bet kā heroisku melanholiju, un tādas izpausmes kā azartspēles, dīkdienība, vienkārši pulcēšanās kopā — pat hašiša pieredze — Bodlēram ir eksistences veids. Splīns ir heroisms, kas liek dzīvot arī situācijā, kad ir skaidrs, ka "šodien iespējama tikai viena radikāla novitāte .. un tā ir — vienmēr tāpatīgā nāve".[14]

Ernsts Simons Blohs (1885 — 1977) *, "cerības filozofijas" radītājs, vēl-neesamības ontoloģijas pamatotājs, ir viens no savdabīgākajiem modernisma tulkiem, kas gribēja mainīt Eiropas kultūras orientierus vairākās jomās, bet it īpaši — pārceļot akcentus no atcerēšanās — anamnēzes struktūras uz cerības — utopijas garu un pievēršoties dzīves mazo formu (anekdošu, banalitāšu, dzīves stāstu jeb "pēdu") struktūrai un laika nehronoloģiskajam, daudzlaiciskajam pamatojumam. Varētu domāt, ka Blohs interesējas vai nu tikai par pagātni ("pēdu" analīzes), vai arī nākotni (cerības princips, utopija), tomēr viņa uzmanība ir pievērsta tieši tagadnīgajam kā jaunajam: "Visas zināšanas līdz šim tika secinātas no pagātnes. Jaunais netika saistīts ar savu jēdzienu, tagadne, kas ir jaunā tapšanas priekšējā līnija, bija palikusi un pamesta kā apjukums."[15] Tagadne kā jaunais ir situācija, kas ļauj aktualizēties akumulētai enerģijai, arī cerības enerģijai. Pēdas parasti nozīmē pagātnes atstātos nospiedumus, taču Bloham "pēdas" ir zīmes, kas liecina par vēl-neesošo, par ne-klātbūtīgo. E. Blohs, tāpat kā E. Huserls un G. Zimmels, ir viens no pirmajiem, kas aizsāk gan laika, gan telpas neesošās esamības, starpesamības (*Zwischen*) zonu pamatojumu: būt *starp* diviem laika momentiem, būt *starp* diviem telpas punktiem nozīmē būt. Tā ir tukšuma kā piepildītības ontoloģija (ja atceramies, tad Zēnons Elejietis šo problēmu fiksēja kā aporijas). Bloha variantā tā ir situācija, kad

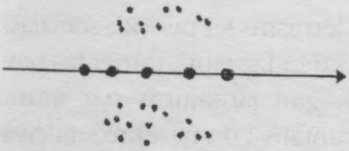
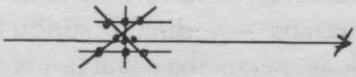
* Interesants fakts: E. Bloha pirmā sieva Elza fon Stricke bijusi vāciete no Rīgas.

telpas (vietas) toposs transformējas laika toposā. Ja salīdzinājumam atceramies T. Mora "Utopiju", tad utopija ir vieta, kontinents kā pabeigts, gatavs veidojums, uz kuru var doties, piemēram, kaut vai tūrisma braucienā. Turpretī Bloham utopija ir enerģija, norise cilvēkā un laikā, norise kas aktualizē tagadību; utopija ir cerības "pēdas": "Tomass Mors attēloja utopiju kā vietu, kā tālu salu Dienvidjūrā. Šis apzīmējums vēlāk izmainījās tā, ka tas no telpas pārgāja laikā. Patiešām, utopijas, it īpaši 18. un 19. gs. utopijas, pārcēla utopijas zemi nākotnē. T. Moram cerību zeme tālajā salā vēl bija gatava, bet — es tur neesmu. Taču, kad utopija ir transformējusies nākotnē, tikai — es vēl tur neesmu —, tad pati utopija vēl nav pati. Šī sala vienkārši neeksistē. Bet tā nav nonsenss vai absolūta fantāzija, drīzāk tās v ē l n a v labā iespējamības nozīmē, bet tā varētu būt tur, ja mēs tikai kaut ko darītu priekš tās. Ne tikai, ja mēs ceļojam uz turieni, bet j a mēs ceļojam uz turieni, tad utopijas sala paceļas no iespējamības jūras — utopija, bet ar jaunu saturu."[16] Cerība nav gaidīšana, jo gaidīšana parasti rada garlaicību un tai seko paģiras. Cerība ir pretinde gaidīšanai, tā ir laika piepildīšana.

Grāmatā "Mūsu laika mantojums" (1935) Blohs savukārt izstrādā "nevienlaicības teoriju" jeb vienlaicīgi nevienlaicīgā pastāvēšanu attiecībā uz dažādām sabiedrības grupām un indivīdiem. Vienlaicība — tā ir tagadība ne tikai vienam, bet arī daudziem citiem. Daudzi tikai ārēji atrodas tagadnes situācijā, nesot sevī vai nu Agrāk vai Vēlāk struktūras, un tas neļauj uztvert patlaban notiekošo. Šo savu ideju Blohs pamato gan socioloģiski, gan politiski, skaidrojot kādreizējos nacisma panākumus Vācijā ar ideologu pievēršanos sociālajām grupām, kas dzīvoja nevis savā, bet Agrāk laikā. Blohs vispār secina, ka Vācija bijusi tipiska nevienlaicības zeme atšķirībā no Anglijas un Francijas, kur kapitālistiskais ražošanas veids attīstījās vienlaicīgi ar visu grupu un sociālo slāņu integrāciju tajā. Kā tipiskākās nevienlaicībā eksistējošas grupas Blohs min: 1) jaunatni, kas sapņos viegli aizsteidzas laikam priekšā, bet tikpat viegli to var aizraut arī pagātne, vīzijas; 2) zemniecību, kas savā paradumos un tradīcijā sakņotajā dzīvē vairāk kavējas pagātnē; 3) vidējos slāņus, kas, sociālajam līmenim pasliktinoties, viegli atkrīt atpakaļ sapņos par bijušo varu un godu.[17] Subjektīvi nevienlaicības pretruna izpaužas kā akla tagadības nepieņemšana, kā sastindzis naids. Akls, nereflektēts naids pret savu laiku kā tādu arī ir tas, kas lielā mērā pieļauj un veicina naidīguma, neiecietības dominēšanu tajā. Kā redzams, modernisma teorētiķi dekonstruē šo fenomenu situācijā, ko A. Gelēns raksturo kā laikposmu, kad apgaismības premisas ir mirušas, bet to

sekas turpina dzīvot. Modernisms nav jaunlaiku premisu apliecinājums, bet gan ir artikulācijas veids, ar ko tas sāk iezīmēt savas robežas.

Bet nu: kādu tad laiku un situāciju reflektē modernisma otrā radikalizācijas forma — postmodernisms? Kādas ir tā attiecības ar modernismu — vai tas ir modernisma rezultāts vai noliegums, vai atskaņas, vai modernisma pēc- (*afterbirth*), vai arī tā tuvinājums? Plašajā literatūrā par postmodernismu atrodamas visas šīs variācijas — gan pa vienai, gan sajauktas kopā, izslēdzot vienu, proti, antimodernismu. Postmodernisms ir nozīmju sajaukums, kas rodas no divām mīklām: 1) tas pretojas modernisma jēgai un padara šo jēgu nenoteiktu; 2) tas nozīmē pilnīgas zināšanas par modernismu, kas tiek pārspēts jaunajā laikmetā, — "postmodernisma kā modernisma apokalipses" atklāsme (K. Račevskis). Jauns laikmets? Laikmets, jebkurš laikmets, tiek definēts kā vēsturisko pārmaiņu zīmes, kā veids kā mēs r e d z a m , d o m ā j a m un r a ž o j a m . Šīs pārmaiņas ir vērojamas mākslā, teorijā un ekonomikas vēsturē. Postmodernismu nevar definēt, to var skaidrojoši raksturot, var dešifrēt zīmes, kas ir ap mums. Man patīk amerikāņu sociologa Normena K. Denzina formulējums, kurā postmodernisms raksturots divējādi: pirmkārt, kā teoretizēšanas forma, kā spēja saistīt dažādību un, skatot partikulārās formas un izpausmes, izvairīties no reprezentativitātes struktūrām, paļaujoties uz sensibilitāti; otrkārt, kā periodu sociālajā domāšanā, kas tiek reflektēts, gluži vienkārši tāpēc, ka mēs dzīvojam šajā periodā, esam te gadījušies (*by occuring*).[18] To tad F. Liotārs dēvē par "postmoderno situāciju" — situāciju, kurā zināšanas pārstāj būt par pašmērķi, pamatojot tikai pašas sevi, bet kļūst par sociālās prakses orgānu, iesaistoties atbildībā par taisnīgumu, tiesībām, ētiku un politiku globālā mērogā (arī kā starpvalstu attiecību koordinācija). Šīs pārmaiņas, kā atzīst E. Gidenss, ir saistītas ar to, ka radusies jauna sociālā un politiskā realitāte, kur priekšplānā izvirzās apkārtējās vides aizsardzības problēmas. "Jaunā laikmeta" globālismu apliecina arī Dž. Lavloka izvirzītā "Gajas hipotēze", kam pamatā ir ideja, ka mūsu planēta uzvedas kā vienots organisms un tas paredz katra atbildību globālā mērogā.[19] Vienīgi atšķirībā no modernisma projekta, kur atbildību un leģitimitāti nodrošina izziņas subjekts, īstenojot metanaratīvus kā mērķus, postmodernajā situācijā naratīvā funkcija zaudē lielā varoņa lomu un "izplūst mākoņos" jeb sadalās atsevišķās daļās, vienlaikus mainot arī sociālā sakara formu, cilvēka vietu sistēmā, ko vairs nenosaka dotā vispārīgā normativitāte, bet kas jāveido katram pašam. Sociālā sakara formu modernismā un postmodernismā grafiski varētu attēlot šādi:

modernisms	postmodernisms
	
1) procesiem ir stingri noteikts attīstības virziens, ko veido lielie vēstījumi	1) attīstības virziens paliek it kā tas pats, taču tas tiek apšaubīts, tāpēc virziena bulta vienlaikus tiek arī svītrota
2) uz nogriežņa atrodas izziņas un zināšanu subjekts, kas ir arī sistēmas leģitimitātes nosacījums	2) cilvēki — arī zināšanu subjekti — ir izvietoti ne vairs uz vienas centrālās ass, bet atrodas daudzu mazu nogriežņu, komunikācijas līniju mezglu punktos
3) lielākā daļa cilvēku nespēj nokļūt uz maģistrālās līnijas, tāpēc viņi ir izslēgti no vēstures	3) totālā vara ir izkliedēta, un katram cilvēkam ir ietekme uz kādu no saskarsmes līnijām

Daži teorētiķi, piemēram, Ž. Bodrijārs, cilvēka vietu jaunajā situācijā redz nevis komunikāciju līniju mezglu punktos, bet uz viadukta līnijām, kur indivīdi pārvietojas pa atsevišķām maģistrālēm, faktiski nesaskaroties, un tas rada sabiedrību it kā bez socialitātes. Vēl viena dezintegrējoša jaunās situācijas iezīme ir tā, ka eksistence un zināšanas mazo līniju garumā nav vairs saistītas ar prāta izkopšanu un personības veidošanu. Agrāk zināšanas vienmēr bija saistītas ar to subjektu kā radītāju. Bet informācija nav zināšanas klasiskajā izpratnē, informācija ir prece, ko sniedz atsevišķas nozares eksperti. Plašu un dziļu zināšanu cilvēku kļūst aizvien mazāk, jo pēc viņiem nav pieprasījuma. Tieši šo situāciju arī uzrāda un skaidro postmodernisma teorētiķi, piemēram, K. Račevskis: "Ir saprotami, ka atklājums, ka nepastāv cēļoņsakarību saite starp cilvēcisko vērtību, diskursu un varas tīklu efektīvu funkcionēšanu, ir radījis satraukumu un nedrošību. Dažas aprindas ir reaģējušas, nostiprinot veco izlikšanos un atkārtoti slavinot humānismu un humanitāro retoriku. Postmoderno kritiķu uzdevums ir bijis pārvērst krīzi filozofijā par krīzes filozofiju — diskursā, kas meklētu skaidrību un izvairītos no pašatsaukšanās. Postmodernisti ir pētījuši tās loģiskās un ētiskās dilemmas, kuras parādījušās pie modernitātes kulturālā ap-

vāršņa, un centušies novest postmodernā stāvokļa paradoksus līdz to aporistiskajam galam."[20]

Lai arī Denzina formulējums — postmodernisms kā periods sociālajā domāšanā — vedina uz stingri hronoloģisku tā izpratni, tomēr tas nav striktas pēctecības jautājums, bet vairāk gan jautājums par mūsu klātbūtni vai prombūtni pasaulē, par reprezentatīvā un nereprezentatīvā iespēju un tiesībām esamībā. Kā raksta M. Kūle, "reprezentēt — nozīmē pārstāvēt, izteikt kopīgo tendenci, notikumu"[21]. Un, ja kāds pārstāv manu viedokli, tas pārstāj kļūt mans viedoklis un līdz ar to kļūst nenozīmīgs, nesvarīgs. Tāpēc postmodernisms iestājas par katra tiesībām runāt, izteikties, būt aktualitātē, kas gan nenozīmē — būt reprezentētam, būt klātbūtīgam. Šo misēkli — izprast postmodernisma jēdzienu hronoloģiski — lielā mērā ir radījis J. Hābermāss pazīstamajā darbā "Modernisma filozofiskais diskurss", interpretējot "post" tikai nozīmē "pēc". Hābermāss pārstāv viedokli, ka modernisma projekts nevis netika īstenots, bet gan tika pārtraukts, pārrauts (reālā totalitārisma formās), bet tagad tas turpinās. Tāpēc pozīcijas, kas neakceptē modernismu, Hābermāss dēvē par konservatīvām, visus postmodernisma variantus klasificējot kā veckonservatīvus, jaunkonservatīvus, anarhistiskus u.c. Taču, manuprāt, interpretējot "post" pēc-modernisma hronoloģiskajā nozīmē, faktiski tiek apliecināts tas, ko postmodernisma teorētiķi atzīst par neiespējamu, — secīga un progresīva vēstures pēctecība un strikta vietas norādīšana tajā cilvēkam. To, ka modernisma un postmodernisma attiecība nav hronoloģijas jautājums, apliecina arī, piemēram, M. Horkheimera un T. Adorno darbs "Apgaismības dialektika" (kur, pēc amerikāņa Džeimisona domām, pirmoreiz tika aprakstīts postmodernais laikmets). Šis darbs ir iezīmīgs arī ar to, ka vēl pirms postmodernisma jēdziena plašākas lietošanas (man nešķiet svarīgi noskaidrot, kurš pirmais ir nejauši izteicis šo jēdzienu — R. Panvitcs, F. de Oniss vai A. Toinbijs, kaut gan viņš, manuprāt, to lieto jau apzināti, par ko liecina vairāku tēmu uzstādījums viņa lielajā darbā *"Study of History"*) "jaunā laikmeta" tēma ienāca filozofijā līdz ar tādiem nošķīrumiem kā klasiskā un postklasiskā filozofija, tradicionālā un kritiskā teorija u. c. "Apgaismības dialektika" konceptuāli rāda modernisma ģenealoģiju, kura sākums, pēc autoru domām, ir rodams jau eiropeiskās kultūras sākotnē — mitoloģijā. Mitoloģija, viņuprāt, nav tradicionāls pasaules strukturējums, bet gan racionāls, ideoloģisks pamatojums. Tas, ka racionalitāte dzimst mitoloģijā, vienlaikus norāda uz šo parādību ciešo saistību — jebkurš mīts satur arī instrumentālu racionalitāti, un jebkura tikai loģiski, racionāli pamatota ideja ir arī mītiska, praktiska, lai ietekmētu cilvēka apziņu.

Mūsdienu situācijā, kā domā autori, apgaismība ir atkritusi atpakaļ mītiskajā, proti, objektīvajā, dabiskajā, kas pielīdzina visas opozīcijas citu citai, un tāpēc zūd atšķirība, piemēram, starp morālu rigorismu un absolūtu amoralitāti. Tāpēc kritiskās teorijas uzdevums esot sašķelt šo totalitāti, uzrādīt sistēmas pretrunas. Tradicionāli patiesību un taisnīgumu pārstāv, reprezentē deklarācijās, tiesībās, līgumos, taču reprezentācijas formas nekad nevar pārstāvēt, klasificēt visu. Tāpēc šodien ne vairs racionalitāte, bet sensibilitāte, jutīgums (Horkheimers un Adorno tām pievieno arī ciešanas un citas — pat tīri ķermeniskas — reakcijas, jo vienīgi tās izsakot patiesību) ir tas, kas sajūt, norāda uz atšķirīgo, nepārstāvēto.

Lai arī nošķīrumi klasiskais un postklasiskais, tradicionālais un kritiskais ir bijuši rosinoši, tomēr šāda veida iedalījumā zūd valodiskā spēle, saspēle, ko rada modernisma un postmodernisma jēdzieni. Bet valodiskās spēles ir viena no jaunās situācijas savdabīgākajām praksēm. Iespējams, ka valodisko spēļu rezultāts ir arī tāds skaidrojums, ka "post" nenozīmējot nedz pēc, nedz ko citu, bet tas vienkārši esot vārdveidojums ar "post" kā sastāvdaļu — līdzīgi tādiem vācu vārdiem kā *Post-amt, Post-bote, Post-schek.* Zīmīgi, ka arī latviešu valodā nav daudz vārdu, kas sākas (un dažreiz arī beidzas) ar "post" un tie ir vārdi no "post" (greznot) līdz "postīt", kas paradoksālā kārtā valodiski iezīmē postmodernisma ietilpības lauku. Kā principiālu plurālismu gan laikā, gan telpā. Tādējādi var piekrist V. Velša domai, ka "postmodernisms gan parādās "pēc jaunajiem laikiem", bet pēc būtības tomēr nekādi ne pēc modernisma. Tas pat sakrīt ar 20. gs. modernismu, atšķiroties tikai ar intensitāti."[22] Šī intensitāte attiecas ne tikai uz ražošanas vai domāšanas sfēru, tā ir arī sensibilitātes kāpinājums morāles un politikas jomās: "Postmodernais plurālisms pārceļ citā — augstākā līmenī ne tikai taisnīguma problēmas, bet arī tā prasības un paaugstina jutīgumu pret jebkuru netaisnību."[23]

Bet mūsdienu intensitāte, patiesi, aizvien intensificējas, izvirzot jaunas problēmas un pārspriedumus jau post-postmodernisma aspektā, kas var nozīmēt gan attiecību noskaidrošanu starp abiem "post", gan tādu tēmu izvirzīšanu, kuras beidzot pat pieļauj robežu iezīmēšanu bezgalīgi atvērtajai modernitātei. Pārskatīt jauno laiku leģitimitāti ir uzsācis vācu filozofs H. Blūmenbergs, parādot, ka tradīcijas aspekti nebūt netika ignorēti arī modernisma sākotnē. Arī E. Gidenss redz mūsdienas kā situāciju, kad pieaug cilvēku prasība pēc ontoloģiskās drošības, kas būtu sakņota tādās zināšanās par sociālo veselumu, kas pakļautos cilvēciskai kontrolei. Gidenss pieļauj arī iespēju, ka turpmāk varētu

aktualizēties daži tādi dzīves aspekti, kas līdzinātos tradīcijai, un ka sabiedrība nebūtu tradicionālā, bet tajā lokālais un globālais būtu saistīts nepavisam ne vienkāršā formā.

Mūsdienu situāciju var raksturot arī ar R. Mūzila vārdiem: katrs ir atstāts pats sev, un katrs zina, ka šī "pašam sev" ir par maz. Mēģināt saprast, ko šodien nozīmē "šis pats" (arī "šī pati"), vienlaikus apzinoties, ka ir arī cits (un cita); saprast, ka ir atšķirīgais un citādais, bet ir arī kopīgais, universālais un transcendentais, — tāds varētu būt filozofijas uzdevums mūsdienās. "Dažādība atbilst "tagad" iedabai," raksta M. Rubene.[24] Būt mūsdienīgam — tā nav izvēle, tikai mūsdienās lielāku nozīmi nekā jebkad guvusi izvēle starp sapratni un nesapratni, kas ir arī *būt* vai *nebūt* jautājums.

Piezīmes

1 *Zourabichvili F. Deleuze. Une philosophie de l'événement. — Paris, 1994, P. 90.*
2 *Deleuze G. Negotiations. 1972 — 1990. — N. Y., 1995, P. 95.*
3 Grosmane E. Gotika. — R., 1995, 13. lpp.
4 Kants I. Atbilde uz jautājumu: kas ir apgaismība? // Kentaurs XXI, 1997, Nr. 13, 46. lpp.
5 Gorders J. Sofijas pasaule. — R., 1996, 303. lpp.
6 Kants I. Atbilde uz jautājumu: kas ir apgaismība? // Kentaurs XXI, 1997, Nr. 13, 46. lpp.
7 *Habermas J. Der philosophische Diskurs der Moderne. — Frankfurt a/Main, 1988.*
8 *Benjamin W. Gesammelte Schriften. I. 2. — Frankfurt a/Main, 1974, S. 700.*
9 *Ibid., S. 701.*
10 *Ibid., S. 694.*
11 *Бодрийяр Ж. Город и ненависть // Логос, Москва, 1997, № 7, с. 108.*
12 *Benjamin W. Gesammelte Schriften. I. 2. — Frankfurt a/Main, 1974, S. 668.*
13 *Ibid., S. 697.*
14 *Ibid., S. 668.*
15 *Bloch E. Das Prinzip Hoffnung. Bd. I. — Berlin, 1954, S. 308.*
16 *Not Yet. Reconsidering Ernst Bloch. — London, N. Y., 1997, p. 224.*
17 *Bloch E. Erbschaft dieser Zeit. — Frankfurt am Main, 1985, S. 107.*
18 *Denzin N. K. Post-modern Social Theory // Sociological Theory, 1986, Vol. 4, Nr. 2, p. 197.*
19 *Giddens A. The Consequences of Modernity. — Cambridge, 1996, p. 173.*
20 Račevskis K. Postmodernisms un apgaismības meklējumi. Ievads // Uz kurieni, literatūras teorija? — R., 1995, 284. lpp.
21 Kūle M., Kūlis R. Filosofija. — R., 1996, 433. lpp.
22 *Welsch W. "Postmoderne". Genealogie und Bedeutung eines umstrittenen Begriffs // Postmoderne oder der Kampf um die Zukunft. — Frankfurt a/Main, 1988, S. 35.*
23 *Ibid., S. 33.*
24 Rubene M. No Tagadnes uz tagadni. — R.: Minerva, 1995, 267. lpp.

I.
Fenomenoloģija dzīves pasaulē

Teleoloģijas tēma 20. gadsimta filozofiskajā apziņā

Das ist die Sehnsucht: wohnen im
Gewoge und keine Heimat haben
in der Zeit.
Und das sind Wünsche: leise Dialoge
täglicher Stunden mit der Ewigkeit.
Und das ist Leben. Bis aus einem
Gestern die einsamste von allen
Stunden steigt, die, anders lächelnd
als die andern Schwestern, dem
Ewigen entgegenschweigt.

R.-M. Rilke [1]

Mērķis, dzīves jēga, cerība, sapnis, ilgas, tiecība — tās ir tēmas, kuras 20. gs. filozofiskajā apziņā aptver teleoloģijas jēdziens. Šo teleoloģisko tēmu kopums ir būtisks apziņas konstituēšanas lauks. Tas ieskicē apziņas vēstures, apziņas kustības aprises, ko tikai daļēji ietver apziņas ģenēzes psiholoģiskā izpratne. Teleoloģisko apziņu būtiski tematizē fenomenoloģija. Šie jautājumi nodarbina arī reliģisko filozofiju, kaut arī tai ir sava specifiska ievirze. Viens no tās pārstāvjiem, Karls Levits, uzskata, ka mūsdienu teleoloģiskās koncepcijas pārsvarā ir sekularizētās kristietības paliekas, no kurām būtu jāatsakās, jo tāda vēstures teleoloģija, viņaprāt, nav tverama filozofiski.[2] K. Levits, kā redzams, teleoloģiju saista galvenokārt ar vēsturi, ar eshatoloģiju. Agrāk, modernās Rietumu filozofijas sākotnē, teleoloģijas jēdzienu izmantoja arī dāņu filozofs un teologs S. Kirkegors (*Kierkegaard*). Abu ieviržu — teoloģiskās un sekularizētās — izpratnes pamats ir meklējams Aristoteļa filozofijā.

Aristotelis savā pirmajā filozofijā, tas ir, metafizikā, izdala teleoloģiju kā esamības un zināšanu ceturto cēloni, kā mērķcēloni, kā to, kā dēļ

eksistē lietas un cilvēka laime, kas — kā pilnīga esamība — ir visas rašanās un kustības mērķis; Diogens Laertietis pat apgalvo, ka par galamērķi Aristotelis esot atzinis tikai vienu — rīkoties tikumīgi pilnīgā dzīvē.[3] Tālāk Aristotelis atzīst, ka pēc būtības visus četrus cēloņus var atvasināt no diviem — no matērijas un formas. Par primāru tiek atzīta forma un "formu forma" — Dievs kā "nekustīgais kustinātājs". Arī Dieva izskaidrojumā nozīmīga vieta ir teleoloģijas jēdzienam, jo Dievs kā "nekustīgais kustinātājs" organizē pasauli. Viņš ir tās cēlonis, jo pilnīga esamība — laime — reizē ir arī garīgais cēlonis. Šī nav transcendentā teleoloģija, kas mērķi iznes ārpus jutekliskās pasaules, bet gan imanentā teleoloģija, kas jebkuru procesu pielīdzina cilvēka darbības aktam un tādējādi ietver sevī arī mērķa determinanti. Teleoloģiju Aristotelis neierobežo tikai ar metafiziku, pirmo filozofiju. Aristoteļa fizika, natūrfilozofija ir balstīta uz "entelehijas" jēdzienu. Ar entelehiju Aristotelis saprot to pašu īstenību jeb darbību (*energeia*), tikai uzsver mērķtiecīgā procesa nobeigtības momentu, piemēram, par dabas ķermeni, kura entelehija, galējā robeža jeb mērķis ir dvēsele, sauc to, kuram ir veidojums, kas radies mērķtiecīgi: redze — lai redzētu, dzirde — lai dzirdētu.

Jaunajos laikos noris teleoloģijas jēdziena redukcija — 17. un 18. gadsimta filozofija atmet formālo un mērķa cēloni, bet materiālo un darbīgo cēloni apvieno vienā pilna cēloņa jēdzienā (T. Hobss). I. Kants savukārt — gluži pretēji — uzsver formālā cēloņa un mērķa (teleoloģijas) cēloņa potences, taču ierobežo tos ētiskā un estētiskā ietvaros. Kants, uzstājoties pret naturalizējošo objektīvismu, postulē mērķtiecību bez mērķa. Kanta formālismam un arī formālās mērķtiecības pamatojumam tomēr bija izcila nozīme cilvēka personas aizstāvībā pret utilitārisma tendencēm estētikā un ētikā un arī teorētiskajā darbībā. Kants noliedz mērķcēlonību dabā, bet dara to tādēļ, ka par augstāko dabas mērķi pasludina kultūru. Arī šis noliegums ir virzīts pret apgaismotāju utilitārismu, kas uzlūko dabu kā līdzekli cilvēka vajadzību apmierināšanai. Tomēr, noliedzot mērķtiecību dabā, Kantam neizdodas pilnībā pārvarēt apgaismes tradīciju, jo daba attiecībā pret kultūru var tikt izmantota kā līdzeklis. Līdzīga pozīcija ir arī J. Herderam, kas vēstures un kultūras savdabības skaidrojumā neapiet teleoloģijas jēdzienu, taču nespēj savienot tā imanento un transcendentālo iedabu, organisko un vēsturisko principu: attīstības pamatā ir mērķis, katra *iepriekšējā* organiskās augsmes *stadija ir mērķis nākamajai*, bet kultūra ir evolūcijas augstākais mērķis. Varam secināt, ka cilvēks un kultūra nevis sākotnēji pastāv vēsturē, bet vēsturiskumu iegūst tikai attīstības virsotnē, un tas pieļauj brīvības pasaules dominēšanu pār dabu. Kanta aizsāktā teleoloģijas

jēdziena redukcija turpinās arī modernajā 20. gadsimta filozofijā, tomēr šis jēdziens aizvien jaunos veidos atgriežas domāšanā. T. Adorno ir nosaucis mērķa, teleoloģijas jēdzienu par pēdējo filozofisko kategoriju. Un nepavisam ne tāpēc, ka mērķa kategorija satur "pēdējā" nozīmes intenci. Kā teikts J. E. Pleines rakstā "Teleoloģija — filozofijas iespēja vai nasta?", intence "pēdējais" ne vienmēr nozīmē mērķi. Mērķis nav virzība uz "pēdējo", bet gan uz "labāko".[4]

Teleoloģijas ideja 20. gs. filozofijā, protams, nav visaptveroša, un tas saistīts pirmām kārtām ar metafizikas un arī fizikas dekonstrukcijas idejām. Šķiet, ka dzīvotspējīgāks ir izrādījies teleoloģijas metafiziskais (nevis fiziskais vai organiskais) modelis, jo tā shēmas tiek modelētas arī zinātnes un tehnoloģijas jomā (par to var pārliecināties, iepazīstoties ar Bostonas studijām zinātnes filozofijā, piemēram, M. V. Vartofska rakstu "Mērķis un tehnika: modeļi kā darbības veidi"). Jau šajā teleoloģijas ierobežošanas jomā sevi piesaka fenomenoloģija, un, P. Rikēra vārdiem runājot, "pirmais pārsteigums, ko sagādāja E. Huserls, bija atteikšanās no teleoloģijai ierādītās privileģētās vietas". Te vēl varētu piebilst, ka Huserls gan sašaurināja teleoloģijas naturālistisko lietojumu, toties apziņas teleoloģisko pakārtotību viņš ievērojami paplašināja. Neraugoties uz šo būtisko modifikāciju, arī viņš teleoloģijas jautājumu traktē, ņemot palīgā sākotnējo mērķa cēloņa izpratni. Huserla filozofijā jautājums par teleoloģiju orientējas uz diviem poliem: uz "lietu" (*Ding*) un uz "vēsturi".

Fenomenoloģija nevar sākt ar sākotnēji doto, jo lietu pasaule ir transcendenta attiecībā pret fenomenoloģisko apziņu. Tā sāk nevis ar doto "lietu", bet gan ar nozīmes, jēgas kopību, kura vēl ir jākonstituē. Huserls saka: "Imanentā jeb absolūtā esamība, t. i., apziņa, un transcendentā esamība abas ir esošas un priekšmetiskas, un abām ir sava priekšmetiskā noteiksme, bet tikpat evidenti arī to, ko abas puses sauc par priekšmetu un priekšmetisko noteiksmi, par vienādu var nosaukt, tikai balstoties uz tukšajām loģiskajām kategorijām. Starp apziņu un realitāti spīguļo patiess jēgas (*Sinn*) bezdibenis."[5]

Šis jēgas bezdibenis Huserlam liek pieļaut pasaules iznīcības iespēju, jo "katras lietišķās transcendences būtība ir neesamības iespēja". Tomēr apziņas esamība, vispār jebkuras pārdzīvojumu plūsmas esamība, lietu pasaulei ejot bojā (*Vernichtung*), gan nepieciešami modificētos, bet savā pašas eksistencē netiktu skarta. Visa telpiskā un laiciskā pasaule pēc savas nozīmes ir tikai intencionāla esamība, apziņas dzīvē tai ir sekundāra, relatīva nozīme. Tā ir esamība, ko apziņa ienes (*setzt*) savā pieredzē, ārpus šīs esamības tā nav nekas. Tas, ka intencionalitāte ir fenomenoloģiskās apziņas pamatraksturojums, ir vispārzināma atziņa.

Bet tikai dažās publikācijās ir uzrādīta intencionālās apziņas būtiskā saikne ar teleoloģiju. K. Helds aizrāda: "Apziņas intence uz kaut kādu priekšmetu nav statiska attiecība-uz-kaut-ko, bet tā pastāv originaritātes (*Originarität*) atdzimšanā; Huserls vārdus "intence" un "intendēšana" lieto ļoti atbilstoši mūsu ikdienas valodai, kurā tieksmi apzīmē par nodomu (*Absicht*). Intencionālā apziņa visās savās formās ir virzīta uz to, lai pārdzīvotā uzskatāmajā pašpiederībā (*Selbsthabe*) gūtu apmierinājumu. Apziņa tiecas pēc evidences; evidence veido apziņas mērķi, tā tēlosu. Šajā nozīmē visa apziņas dzīve, kā Huserls atzinis vēlīnājā darbības posmā, ir pakļauta "teleoloģijas likumam".[6]

Starp šīm reālijām neveidojas kauzalitātes sakarības, jo "kauzalitāte prasa adekvātumu, un tai ir dabiskās kauzalitātes nozīme". Bet Huserla "Idejās I" vēl neparādās arī citas, nekauzālas teleoloģijas jēdziens. Teleoloģijas pieredze tur drīzāk ir negatīva, tā parāda kārtības, atbilstības nejaušo raksturu, bet hipotēzē par "pasaules iznīcību" pieļauj arī "absolūtās neatbilstības iespēju". Rikērs norāda, ka attiecībā uz lietu konstituēšanu (*Ding Konstitution*) Huserla jautājums ir tāds: kāpēc ir nozīmes kopība, nevis absolūta neatbilstība?

Otrs Huserla teleoloģijas pols ir vēsturiskās esamības teleoloģija. Tā ir viena no jaunajām tēmām, ko Huserls izstrādāja darbā "Eiropas zinātņu krīze un transcendentālā fenomenoloģija"; tur vēstures tēma tiek izvērsta arī terminoloģiski, un tas ļauj strukturēt "dzīves pasaules" jēgu. Jautājumā par "dzīves pasaules" jēgu es piekrītu krievu fenomenologa V. Molčanova apgalvojumam, ka "dzīves pasaules ienākšana Huserla filozofijā nav kardināls pavērsiens fenomenoloģijā. "Eiropas zinātņu krīzes" novitāte nav vis fenomenoloģiskās metodes izmaiņā, bet gan jaunu, ar vēsturi un zinātņu vēsturi saistītu problēmu izvirzīšanā. Pēc Huserla ieceres, fenomenoloģiskās metodes izklāstam vispār ir jāmainās atkarībā no intencionālās analīzes veida."[7]

"Krīzē.." — Huserla vēlīnajā darbā — parādās arī pats teleoloģijas jēdziens un ir konstituēta teleoloģiskās apziņas struktūra. Ar norādi uz vēsturisko teleoloģiju tiek tālāk pamatota ideja par pašas fenomenoloģijas nepieciešamību kā transcendentālās filozofijas galaformu, kas Huserlam vienlaicīgi nozīmē arī īstenības "patiesi filozofiskas" izpratnes sākumu. Fenomenoloģija ļauj konstituēt "teleoloģijas" teorētisko jēdzienu, bet pati vēsturiskā teleoloģija it kā iemiesojas fenomenoloģijā kā tādā filozofēšanas formā, kas ļauj izpausties transcendentālajai subjektivitātei kā vēstures galamērķim. Transcendentālā subjektivitāte kā vēstures galamērķis ir īpaša veida mērķis: vēsture tajā nevis noslēdzas (kā, piemēram, Hēgeļa pašapziņā), bet gan tiek apzināta kā uzdevums; tāpēc Huserls pat savu vēlāko darbu ir nosaucis par

"Ievadu fenomenoloģijā" (apakšvirsrakstā), jo fenomenoloģija vispār var būt tikai ievads, uzdevuma apziņa, nevis tā atrisinājums vai visaptverošs apraksts, deskripcija. Huserlam gandrīz visu darbu apakšvirsraksts ir — Ievads. Teleoloģijas sakarā "uzdevums" savukārt ir visbiežāk lietojamais vārds — *Große Aufgabe, historische Aufgabe, Aufgabe der Episteme, Aufgabe der Philosophie.* Tieši nespējā uzstādīt mērķi kā pašpietiekamu fenomenu un nemitīgajā mērķa pārvēršanā par līdzekli Huserls saskatīja iepriekšējās filozofijas nepamatotību, tās "objektīvistisko racionālismu". Viņaprāt, pat Dekarts un Kants nav pietiekami radikāli veikuši "*epoché*" procedūru un palikuši dihotomijas "mērķis-līdzeklis" semantiskajā lokā. Huserls ievieš jaunu semantisku un ontoloģisku distinkciju — "mērķis-uzdevums", tādējādi aizejot arī no Kanta. No Huserla mācības izriet, ka vēsture savā būtībā ir teleoloģiska. Sākotnējo Eiropas kultūras un cilvēces tēlosu uzdeva grieķu kultūra. Filozofijas uzdevums ir atklāt šo tēlosu. Filozofijas un vēstures sakars izpaužas tā, ka nevar apodiktiski uzstādīt vēstures uzdevumu, nereflektējot, neuzturot sakaru ar vēsturisku sākotni. Tāpēc teleoloģiju var raksturot kā sintētisku apziņas formu, ko precīzi ir raksturojis P. Rikērs: ".. arheoloģija, apziņas dziļums ir tikai tādam subjektam, kuram ir arī teleoloģija." Arī objektīvo zinātņu dažādos uzdevumus izvirza nevis zinātne, bet "dzīves pasaule". Nevis zinātne ar savu objektīvo — loģisko — darbību rada zinātniskumu, bet gan universālā "dzīves pasaule" vēsturē realizē zinātniskumu. Tas gan ir nevis objektīvi loģiskais zinātniskums, kam pašam ir vajadzīgs jēgas pamatojums, bet gan cita veida zinātniskums — subjekta objektivitātes galapamatojuma zinātniskums, kas sevī ietvertu ari pirmszinātnes un ārpuszinātnes patiesību lauku, tātad darbības kopmērķi, nākotnes kopīgo jēgu cilvēces horizontā. Tāpēc fenomenoloģijas izpratnē "mērķis-uzdevums" nenozīmē konkrētu, galīgu mērķu uzstādīšanu un atrisināšanu, bet nepārtrauktu subjekta nostādnes maiņu, katrā jaunajā dzīves horizontā apzinoties vēstures kopīgo jēgu. Vēstures teleoloģiskās apziņas konstituēšanā Huserls ievieš šādas pakāpes: izšķiršanās (*Entscheidung*), pirmpamatojums (*Urstiftung*), teleoloģiskais sākums (*teleologische Anfang*), pēcpamatojums (*Nachstiftung*), galapamatojums (*Endstiftung*) u. c.

Mūža nogalē, 1933. gadā, Huserls uzrakstīja uzmetumu "Universālā teleoloģija."[8] Tas bija mēģinājums būtiski paplašināt teleoloģijas izpratni. Tāpēc, manuprāt, teleoloģijas tēmu Huserla fenomenoloģijā var uzskatīt ne tikai par labi izstrādātu pamattēmu, bet arī par fenomenoloģijas jauno perspektīvu, par orientāciju uz pasaules veselumu un universālismu. Manuskriptā "Filozofija kā cilvēces pašapziņa" (1936) viņš rakstīja: "Prāts nevar būt sadalīts "teorētiskajā", "praktiskajā", "estētiskajā"

vai vēl kaut kādā prātā; cilvēkam būt — tas nozīmē b ū t vārda teleoloģiskajā nozīmē: ka cilvēkam j ā b ū t ; šī teleoloģija valda visās izpausmēs, visos manos nodomos; izzināt šo apodiktisko tēlosu caur sevis saprašanu, caur pašizpratni radikālā nozīmē — tas nozīmē pašam sevi izprast saskaņā ar apriorajiem principiem: tas nozīmē pašizziņu, kas atbilst filozofijai."[9]

Teleoloģijas tēmai ir pievērsies arī cits tipisks vācu filozofs — N. Hartmanis (dzimis rīdzinieks). Darba "Teleoloģiskā domāšana" priekšvārdā Hartmanis atzīst, ka cilvēki paši nenojauš, cik ļoti viņu domāšana atrodas teleoloģijas gūstā, tāpēc arī cilvēki tik maz mainās līdzi laikmetiem, jo viņi savu pasaules ainu veido ne tik daudz no prāta un atziņām, cik no saviem sapņiem un ilgām. Hartmanis savā filozofijā teleoloģiju iesaista kā jaunu inteligibilitātes lauku — pirmām kārtām ar kauzālās un finālistiskās determinācijas pretstatu. Finalitāti Hartmanis parāda kā apgrieztu kauzalitāti, kā apgrieztu procesa virzību, tiecību laikā, kā agrākā atkarību no vēlākā. Finālā atkarība ir tāda determinācija, kura norit it kā pretēji laika un procesa virzībai. Procesuālās ilgšanas stadijas nosaka nevis "jau notikušais", bet galastadija, "vēl nenotikušais". Finālajā sakarībā šī pēdējā stadija ir mērķis, tēloss kā procesa piepildījums. Finālās domāšanas procesa dažādajām stadijām pievieno beigu stadiju, dotajam — iespējamo rezultātu, un tādā veidā tiek apzināts vienots procesa veselums. Turpretī kauzālā domāšana bezgalīgajā cēloņu meklējumā iegūst atpakaļejošu virzību, un jebkurš process kauzālajā shēmā balstās uz kvantitātes, cēloņu daudzības palielināšanu. Bet cēloņu sadrumstalotība un uz pagātni vērstā bezgalīgā cēloņu daudzība neļauj uzskatīt, apjēgt veselo. Šo divu determinācijas formu — kauzālās un teleoloģiskās — būtiskā atšķirība un vienlaicīgi arī kauzālās domāšanas nepietiekamība īpaši atklājas to parādību izpratnē, kuru esamība balstās uz cilvēciskās jēgas atklāsmi, tas ir, vēstures procesa izpratnē, mākslā, literatūrā un kultūrā kopumā. Lielu vēsturisku notikumu nozīmes apjēgsme neizriet tikai no to rašanās cēloņu zināšanas.

Hartmanis atšķirībā no Huserla kauzalitāti un finalitāti neaplūko kā divas dažādas apziņas ievirzes, bet saista tās ar diviem dažādiem esamības slāņiem: kauzalitāte ir dabas procesu reālkategorija, turpretī finalitāte reprezentē prāta sfēru. Huserlam saprašanas kategorijas vienlaicīgi ir arī esamības manifestācija. Huserls kauzālās un finālās determinācijas formas nošķir vēl pirms fenomenoloģiskās deskripcijas — viņš tās neuzskata par universālām izziņas formām, bet gan par atšķirīgām apziņas ievirzēm, proti, kauzalitāte norāda uz objektīvās zinātnes domāšanas formu, bet finalitāte — uz transcendentālās filozofijas un — jo īpaši — uz transcendentālās fenomenoloģijas ievirzi.

Hartmanis finalitātes jēdzienu saista ar cilvēku, runā par finalitātes cilvēcisko nozīmi. Finalitāte, pēc Hartmaņa domām, nepiemīt nedz bezgara būtībai, nedz arī pilnīgi objektīvajam garam; finalitāte ir cilvēciskās esamības centrālais moments. Cilvēcisko būtību jeb personālo garu savukārt veido dvēseliskās un garīgās esamības slāņi. Hartmanis savdabīgi skaidro cilvēka īpašo vietu esamības struktūrā: "Cilvēks kā ontiski augstākais pārstāvis ir visatkarīgākais un visatvasinātākais, visvairāk no citiem izrietošais (*exponierteste*) veidojums."[10] Taču personālais gars, šī vissaistītākā būtne, iegūst "neatkarību", pateicoties mērķa darbībai: divas funkcijas — mērķu izvirzīšana un līdzekļu selekcija — ļauj tam proponēties par ontiski augstāku būtību. Savu augstāko spēju — spēju uzstādīt mērķus — personālais gars, pēc Hartmaņa domām, var izmantot par līdzekli, lai valdītu pār visu pārējo gara un bezgara esamību. Hartmanis, šķiet, ir pārliecinājies, ka teleoloģiskā, finālā domāšana ir būtiska dominante cilvēka jeb "personālā gara" esamības struktūrā.

N. Hartmaņa cilvēka kā "personāla gara" izpratni lielā mērā turpina un papildina Karola Vojtilas (Pāvesta Jāņa Pāvila II) teleoloģijas tēmas risinājums.

Karols Vojtila aplūko teleoloģiju kā cilvēka un moralitātes interpretācijas principu. Darbos "Persona, kas darbojas"[11], "Aktīvās personas transcendence un pašteleoloģija"[12] un "Ētikas ābece"[13] K. Vojtila sniedz teleoloģijas tēmas personālistisku interpretāciju. Varētu domāt, ka personālisma ievirze ir visai tuva spirituālismam, eksistenciālismam, transcendentālajai antropoloģijai, "gara filozofijai", "jaunajai teoloģijai" un citiem tā sauktā katoliskā modernisma virzieniem.[14] Katoliskais modernisms tomēr atšķiras savā pamatorientācijā: personālisms balstās uz Aristoteļa filozofiju, bet katoliskais modernisms — galvenokārt uz Augustīna atziņām.

K. Vojtila piesaka teleoloģijas tēmas interpretāciju kā antropoloģijas un ētikas problēmu. Raksta "Aktīvās personas transcendence un pašteleoloģija" ievadā K. Vojtila saka, ka viņš sniedz jaunu teleoloģijas tēmas risinājumu salīdzinājumā ar tradicionālo pieeju. Jaunais pirmām kārtām ir tas, ka K. Vojtila definē teleoloģiju ne tikai kā "galu" un "mērķi", bet arī kā mēru robežu (*limit*). K. Vojtilas teleoloģijas un pašteleoloģijas koncepcijai ir fenomenoloģisks pamats, jo filozofs personas un tās transcendences interpretācijā balstās uz mūsu apziņas pieredzes faktu: es darbojos — cilvēks darbojas. Tradicionālā interpretācija cilvēcisko aktu, cilvēka darbību kā tieksmi uz mērķi cieši saista ar voluntārismu jeb gribas aktiem. Arī K. Vojtila pilnīgi nenoliedz gribas aktus un analizē to struktūru, ko veido divas puses: subjekta potencionalitāte jeb griba un tieksme uz kaut ko jeb mērķi, kuram ir

aksioloģiska iedaba. Tomēr K. Vojtila kā fenomenologs atzīst, ka nedrīkst identificēt gribas tieksmi kā darbību ar pašu gribu, tādējādi vienlaikus norādot voluntārisma robežu. Tā ir ļoti nozīmīga atziņa mūsu voluntārisma laikmetā. Nevis gribas spontānā tieksme, bet pašdeterminācijas personālā struktūra ir būtiska gribai. Personas intences, kas rodas subjektā no daudziem viņa potencionalitātes slāņiem un centriem, ir vērstas uz objektivitāti, kuras vārds ir vērtība. Tomēr K. Vojtila neapstājas arī pie šī secinājuma, saskatot tanī solipsisma, norobežošanās iespēju, bet sper nākamo konstitutīvo soli: parāda, ka pašteleoloģija paredz teleoloģiju — tā neizvirza pirmajā vietā noslēgšanos sevī, bet paredz dzīvu kontaktu ar visu realitāti un dinamiskajām izmaiņām, paredz pašdeterminācijas saistību ar vērtību pasauli, kas ir hierarhizēta un diferencēta sevī (šo atziņu ietekmējuši M. Šēlera un N. Hartmaņa uzskati par pasauli kā strukturētu būvi un tanī pastāvošo vērtību hierarhiju). Personas transcendences nosacījums ir darbība, aktivitāte, jo cilvēks ir arī darbības objekts un darbojoties, izvēloties, pievēršoties vērtībām, viņš vienlaikus transcendē pats sevi. Taču, secina K. Vojtila, cilvēks darbojoties transcendē ne tikai horizontālā virzienā, vēršoties pie vērtībām kā objektiem. Transcendence vertikālā virzienā noris caur referenci, vēršanos pie patiesības, — šī fakta pamatojums ir rodams apziņas analīzē un cilvēka morālajā pieredzē. Apziņa un morālā pieredze izsaka objektīvās vērtības kā mūsu darbības subjektīvo vai personālo vērtību. Patiesais un labais kā absolūts ir robeža *(limit)* pašdeterminācijas personālajai struktūrai, un līdz ar to pašteleoloģija norāda uz to, ka cilvēks ir arī gals sevī. Bet, sasniedzis šo robežu, cilvēks kļūst piepildīts, un piepildīšanas personālistiskā struktūra cilvēka pieredzes laukā atbilst viņa pašteleoloģijai. Pašteleoloģijas koncepcija, domā K. Vojtila, ir tā, kas palīdz sabalansēt personalizācijas un socializācijas procesus mūsu uz lietām orientētajā, atsvešināšanos veicinošajā laikmetā. Tādējādi K. Vojtilas stingri analītisko un humāno teleoloģijas koncepciju, kas balstīta fenomenoloģijā un personālismā, var atzīt par mūsu laikmeta kategorisko imperatīvu: "Cilvēks piepilda sevi "caur citiem" un īsteno sevi, dzīvojot citu labā."[15] Tie ir filozofa K. Vojtilas vārdi, un tos nenogurstoši atkārto arī Viņa Eminence pāvests Jānis Pāvils II.

Mūsdienu franču fenomenologs hermeneitiķis P. Rikērs teleoloģiskās apziņas struktūras parādīšanā izvēlas apkārtceļu (*Umweg*). Apziņas apkārtceļa ideja savdabīgi kritizē tās mūsdienu (pirmām kārtām Heidegera) apziņas koncepcijas, kuras, analizējot apziņu, pieņem to kā sākotnēji doto. Rikērs domā, ka apziņa nav pirmā, bet pēdējā izzināmā realitāte: apziņa nav dotais, bet uzdevums. Rikērs noraida

apziņas narcisisma ideju, tās pretenziju zināt sevi sākotnēji. Uzlūkot apziņu kā sākotnēju evidenci var tikai tad, kad esam nonākuši pie apziņas.[16] Jēgas, nozīmes ģenēze nav rodama tikai apziņas dzīlēs, jo apziņa mīt "iekšpus" tādas kustības, kuru tā pastarpina, un apziņa tikai tad, kad tā nonākusi pie acīmredzamības, šo kustību paceļ kā patiesību. Šo "iešanu pie apziņas" un "iešanu no apziņas" Rikērs aplūko kā apziņas arheoloģijas un apziņas teleoloģijas dialektiku. Apziņas strukturālajās intencēs "arheoloģiju" reprezentē Z. Freida psihoanalītiskā koncepcija, bet teleoloģijas modeli — Hēgeļa filozofija. Freidisms, kas ir "eksplicēta un tematizēta neapzinātā arheoloģija", sekojot savu jēdzienu dialektiskajai iedabai, norāda uz "implicēto un netematizēto apziņas kustības teleoloģiju".[17] Turpretī Hēgeļa fenomenoloģija attēlo šo problēmu apgrieztā kārtībā — gara fenomenoloģiju kā eksplicētu apziņas tapšanas teleoloģiju.[18] Gara fenomenoloģijā teleoloģija top opozīcijā pret "dzīvi un sapni". Hēgelis bieži runā par "dzīves un sapņa" nepārvaramo raksturu, neskatoties uz to, ka šī nepārvaramība nepārtraukti tiek pārvarēta garā un patiesībā. "Dzīve un sapnis" ir tās nepārvaramās formas, kuru pārvarēšanas gaitā vispār konstituējas gars. Hēgelis katra momenta patiesību saskata tam sekojošajā momentā: jēga it kā virzās no beigām uz sākumu. Bet tas nozīmē, ka galajēga nav vienreizējas apskaidrības akts, bet jēga mīt arī katra tāda momenta iekšienē, kurš ir jau parādījies.[19] Tieši tāpēc Rikērs neizvēlas refleksijas ceļu un nedomā tikai viena apziņas tipa ietvaros, bet gan mēro tālo apkārtceļu no Hēgeļa pie Freida un otrādi; tiesa, viņš analizē nevis vēsturi, bet gan homoloģiskās attiecības. Šos divus ļoti atšķirīgos filozofus vieno doma, ka "kultūra izaug no vēlmes (*Begierde*), no ilgošanās, no alkām un no to dialektiskās kustības: sapņa izaugsmē būtiska loma ir objekta atcelšanai, objekta nāvei; Hēgeļa kungs, kas uz spēles liek savu dzīvi un saņem to atpakaļ kā varu, realizē kustību, ko Freids apraksta kā noskumumu (*Trauerverhalten*) un objekta ieiešanu iekšējā būtībā. Šajā nozīmē tā ir vairāk nekā parasta tuvība starp Freida "identifikācijas" norisi un hēgelisko "patības konstituēšanos"."[20] Fenomenoloģiskais jautājums, ko Rikērs uzdod, analizējot Hēgeļa pašapziņas kustību, skan tā: pēc kā ilgojas, kad ilgojas? (*Aber was begehrt es, wenn es etwas begehrt*).[21] Atbilstoši Hēgeļa domai, no ilgām pēc kaut kā izkūņojas ilgas pēc sevis kā sevis meklēšana citos — "dialektiskā teleoloģija". Rikērs secina, ka "vēlmju fenomenoloģija" (*die Phänomenologie der Begierde*) ir pilnīgs pretstats augstākā ģenēzei no zemākā.

Salīdzinot Freida mācību ar Hēgeļa teleoloģisko apziņu, atklājas freidisma arheoloģiskais raksturs. Tādu apziņas struktūru kā Es un

Pār-es arhaisms — narcisisma koda arhaisms un nāves atziņas arhaisms — ir apzīmējams par arhaismu tikai tāpēc, ka pastāv gara kustība kā šo struktūru pretstats. Gars ir tas, kurš savu nozīmi iegūst vēlākajos veidojumos, — gars ir kustība, kas nepārtraukti iznīcina savu sākumpunktu un nodrošina sevi tikai beigās. Neapzinātais turpretī nozīmē to, ka inteligibilitāte pastāvīgi rodas no agrākajiem tēliem, vienalga, vai šo agrāko izprot hronoloģiski vai metaforiski. Cilvēks, kā Rikērs saka, ir vienīgā būtne, kurai pieder bērnība un kura nepārtraukti atgriežas bērnībā.[22]

Rikēra fenomenoloģiskā dialektika nav trejdaļu dialektika: tēze-antitēze-sintēze. Apziņas arheoloģijas un apziņas teleoloģijas dialektika ir fenomenoloģiski hermeneitiska: abas apziņas intences nav sintezējamas kādā trešajā. Tās nav arī lietu attiecības, bet ir lietu nozīmju attiecības, subjektu un intersubjektivitātes konstelācijas. Rikērs vienā apziņas struktūrā saista tos, kas tradicionāli tiek šķirti kā pretpoli: neapzināto un apzināto, pagātni (kas nav tikai introspekcija un kas vienmēr piedalās jēgas izveidē) un nākotni, sapni un patiesību, dzīvi un patiesību. Rikērs liek apzināties, ka cerības, ilgas, sapņi nav tikai tādēļ, lai tos sasniegtu, bet arī lai cerētu, ilgotos, sapņotu. Ja mēs nesapņosim, mēs nesapratīsim. Mēs nebūsim. Sapņi un ilgošanās ir cilvēciskās esamības veids.

P. Rikērs, manuprāt, sniedz arī vienu no dziļākajām un savdabīgākajām Hēgeļa interpretācijām, tādējādi pasargājot Hēgeli no viennozīmīga traktējuma, kas visu gara kustību novada tikai uz vienu — pēdējo attīstības fāzi. Bet jēgas kustība nav vienvirziena, tās nozīmes veidojas arī virzībā no beigām uz sākumu. Šī virzība no beigām uz sākumu nav lineāra, nav tas, ko apziņas dabiskā nostādne sauc par "atpakaļejošu". Jēgas apziņa ir intencionāla apziņa, tā ir vienlaicīgs nozīmju izstarojums, dažādu "intenču savijums" (M. Merlo-Pontī).

Taču teleoloģija caurauž ne tikai cilvēka "tīrās, vēsturiskās vai arī pārlaicīgās apziņas struktūras", tā savdabīgi iezīmējas arī kopdzīves sociālajās norisēs. Latviešu fenomenologs T. Celms ir uzrādījis teleoloģiskās apziņas izpausmi sabiedriskajos procesos. Celms līdzīgi Hartmanim atzīst gan cēlonības, kauzalitātes likuma darbību sabiedrībā, gan arī mērķtiecības problēmu.[23] Interesants ir Celma atzinums, ka relatīvi ilgstošu mērķu kopība ir viena no būtiskākajām cilvēku sabiedrības pamatpazīmēm. Sabiedrības analīzes teleoloģiskais aspekts uzsver apziņas un kultūras nozīmi sabiedrības struktūrās. Sabiedriskajos faktos Celms uzrāda trejādus ar mērķtiecību saistītus jautājumus. Pirmais jautājums: "Vai sabiedriskā dzīve ir pakļauta kādiem pāri cilvēku dzīvei stāvošiem, tai transcendentiem mērķiem, citādi sakot: tādiem mērķiem,

kas stumj cilvēci pāri tās robežām?"[24] Celms līdzīgi Kantam uzskata, ka transcendentas mērķtiecības problēmā zinātnei jāatturas no spriešanas. Otrais ir jautājums "par dzīvei imanentu, kaut gan ārpus cilvēces gribas stāvošu mērķtiecību".[25] Šā jautājuma risinājumā zinātne ir izstrādājusi dažādas teorijas, ko Celms uzrāda un analizē: progresa teorijas, "dekadences teoriju" u. c. Interesantākais, manuprāt, ir trešais fenomenoloģiski uzstādītais jautājums: "Vai sabiedriskos procesos var realizēties cilvēka gribas mērķi?"[26] Jāpiebilst, ka teleoloģisko jautājumu nostādne Celmam nav tīri fenomenoloģiska, tajā jaušams arī pieredzes, it īpaši psiholoģiskās pieredzes (V. Vundts) akcents. Atbildē uz trešo jautājumu Celms visai savdabīgi iezīmē subjektīvā un objektīvā mijietekmi, subjektīvās esmes objektivitāti un objektīvās esamības nozīmju veidošanos, mērķi kā intersubjektivitātes tēmu. Piemērs, ko Celms izvēlējies uzskatei, savā priekšmetiskumā raksturo latvisko mentalitāti, bet nozīmes ziņā precīzi raksturo mērķveides apziņu: "Sevišķi svarīgs šķērslis gribas mērķiem ir tā iekšējā berze, kas strauji pieaug līdz ar sociālo parādību masifikāciju. Piemēram, ja viens zirgs spēj vilkt, caurmērā ņemot, kravu ar *a* kg, tad divi nevar vilkt divreiz, trīs zirgi — trīsreiz vairāk utt., jo daļa spēka tiek patērēta uz to, lai zirgi turētos kopā. Tātad, ja vecais izteiciens — "vienībā — spēks" arī ir pareizs, tad tikai zināmās robežās..."[27] Celms tādējādi parāda, kāpēc sabiedrības virzība, kas noris virzībā uz kopīgiem mērķiem, ir tik lēna un nevar būt taisnvirziena kustība; ir skaidrs, kāpēc tā nenotiek pilnībā atbilstoši indivīda gribai un, galvenais, tā arī nedrīkst virzīties pilnīgi atbilstoši atsevišķa indivīda gribai, jo vēstures un sabiedrības būtība ir transindividuāla.

Var secināt, ka teleoloģijas tēma 20. gs. filozofiskajā apziņā, īpaši fenomenoloģijā, diezgan būtiski palīdz izprast cilvēka esamību, viņa vēsturi un dzīves pasaules struktūru. Teleoloģija neļauj aizmirst arī visai cilvēcei kopīgo mērķi, jeb, kā rakstīja Osips Mandelštams, divdesmito gadsimteni vajag eiropeizēt un humanizēt, to vajag sasildīt ar "teleoloģijas siltumu".[28]

Piezīmes

[1] Un tie ir sapņi: ikdienas stundu klusie
dialogi ar mūžību.
Un tā ir dzīve. Kad no vakardienas ceļas
visvientuļākā no visām stundām,
kas, citādi smaidoša kā pārējās
māsas, mūžīgajam atklusē pretī.

R.-M. Rilke

[2] *Löwith K. Weltgeschichte und Heilgeschehen. — Stuttgart, 1967, S. 11—26, 175—189.* Skat. arī: *Kamlah W. Utopie, Eshatologie, Geschichtsteleologie. — Mannheim, 1969, S. 102—103.*

[3] *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. — М., 1979, с. 214.*
[4] *Pleines J. E. Teleologie: Chana oder Belastung für Philosophie? // Zeitschrift für Philosophische Forschung. — Frankfurt am Main, 1990, Bd. 44, Heft 43.*
[5] *Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie. Bd. I. — Halle, 1922, S. 92.*
[6] *Held K. Einleitung // Husserl E. Die phänomenologische Methode. Ausgewählte Textes, S. 24.*
[7] *Молчанов В. И. Время и сознание. Критика феноменологической философии. — М., 1988, с. 46.*
[8] Manuskriptā ir 4 lapas. To norakstījis un sagatavojis publicēšanai Merlijs Bīmels (*Marly Biemel*) 1952. gadā.
[9] *A panorama of contemporary ideas Ed. G. Picon. — Editors Gallimard, 1968. p. 63.*
[10] *Hartmann N. Teleologisches Denken. — Berlin, 1951, S. 80.*
[11] *Wojtila K. Acting Person // Analecta Husserliana, vol. X. — Dordrecht: D. Reidel, 1979.*
[12] *Wojtila K. The Transcendence of the Person in Action and Man's Self Teleology // Analecta Husserliana, vol. IX. — Dordrecht: D. Reidel, 1979.*
[13] *Войтыла К. Основания этики // "Вопросы философии", 1991, 1*
[14] *Кузмицкас Б. Философские концепции католического модернизма. — Вильнюс, 1982.*
[15] *Wojtila K. The Transcendence of the Person in Action and Man's Self Teleology // Analecta Husserliana, vol. IX. — Dordrecht: D. Reidel, 1979, p. 210.*
[16] *Ricoeur P. Le conflict des interprétations. — Paris, 1969, pp.318 — 319.*
[17] *Ricoeur P. Die Interpretation. — Frankfurt a. M., 1969, S. 472.*
[18] *Ibid., S. 472.*
[19] *Ibid., S. 475.*
[20] *Ibid., S. 476.*
[21] *Ibid., S. 477.*
[22] *Ibid., S. 479.*
[23] Skat.: Celms T. Sabiedrības uzbūve kultūras laikmetā // Patiesība un šķitums. — R., 1939. Arī A. Švābe vēsturisko procesu interpretācijā un vēstures periodizācijā atzina teleoloģiskās sakarības un apgalvoja, ka šie abi periodizācijas principi (kauzālais un teleoloģiskais) sniedz atšķirīgu laikmeta notikumu izpratni (Švābe A. Straumes un avoti. 11. — R.: Gulbis, 1940, 103. lpp.).
[24] Celms T. Cēloniba un mērķtiecība sabiedriskos notikumos // Patiesība un šķitums, 335. lpp.
[25] Turpat, 336. lpp.
[26] Turpat, 337. lpp.
[27] Turpat, 342. lpp.
[28] Mandelštams O. Humānisms un mūsdienas // Grāmata, 1991, Nr. 5, 33. lpp.

Pirmpublicējums: *Filozofija un teoloģija. Rakstu krājums. — R.: Vispasaules latviešu zinātnieku kongress, 1991.*

Cilvēce — metafora vai cilvēciskās eksistences uzdevums?

Mums ir jāatzīst, ka savā filozofēšanā esam cilvēces funkcionāri.

E. Huserls

"Tūkstoš mērķu līdz šim bija, jo bija tūkstoš tautu. Tikai trūkst vēl tūkstoš galvām iemauktu, trūkst *viena mērķa*. Vēl cilvēcei nava mērķa. Bet sakiet tak man, mani brāļi: ja cilvēcei vēl trūkst mērķa, vai tad netrūkst arī — vēl viņas pašas?"[1] Tā vaicāja F. Nīče, ietverot savā jautājumā paradoksu: vai cilvēce nozīmē važas, iemauktus tautām un cilvēciskajai būtībai, vai arī tā ir cilvēciskās eksistences uzdevums un atbildība? Bet varbūt cilvēce ir cilvēka metafora un atkarībā no tā, vai mēs domājam vai nedomājam par to, vai mēs veicinām vai neveicinām tās tapšanu, arī veidojas cilvēce kā mūsu Zemes garīgā atmosfēra? Ja metafora kā *meta-phora* ir nozīmes pār-eja no vienas lietas uz otru, vai tad cilvēce nenozīmē cilvēka nozīmes pārnesumu uz to? Bet vai laikā, kad "cilvēce ir nonākusi saprāta stāvoklī, ko sauc par postmodernismu" (V. Havels), un kad tiek runāts par subjekta nāvi un vēstures galu, nebūtu jādomā arī par cilvēces nāvi? Nīče gan jau minētajā citātā apgalvo, ka cilvēces vēl nav, tā vēl nav tapusi. Un, ja tā, tad varbūt cilvēces dzimšana veicinātu cilvēka atdzimšanu? Postmodernisma apgalvojums par subjekta nāvi, manuprāt, nav nāves un beigu filozofijas apliecinājums, tas tikai fiksē situāciju, kurā notiek jēdzienu nozīmes pārmaiņas, vārdi kļūst pār-ejoši un jēdzienu vispārējā saprotamība ir ilūzija. Cilvēks un cilvēce ir kaut kas cits un nozīmīgāks, nekā to spēj izteikt novalkāto patiesību vecās metaforas. Te atkal der atminēties Nīči, kas mums atgādina, ka laikā, kad norisinās zināšanu empīriskā redukcija un reizē arī neizmērojama patiesību ideoloģizācija, ceļš uz vecajām patiesībām ir slēgts: "Patiesības ir ilūzijas, par kurām ir aizmirsts,

ka tās ir ilūzijas. Tās ir jau novalkātas metaforas, kas zaudējušas savu juteklisko spēku, tās ir monētas, kuru zīmējums jau izdzisis, un tās vairs nav monētas, bet ir tikai metāls." Nozīmes pārnesums no vecajiem jēdzieniem un nodilušajām patiesībām uz citu nenozīmē šī atšķirīgā nošķīrumu vai separāciju, bet piedāvā tikai diferences iespēju. Metaforoloģija atšķirībā no Rietumu metafizikas tradīcijas nepiešķir un nenošķir būtības kvalitāti starp fizisko un nefizisko, juteklisko un racionālo, patieso un nepatieso, bet atzīst to vienlīdznozīmību. Nozīmes pārnesumos postmodernisms ir problematizējis un fiksējis mūsdienu situāciju, kurā tuvošanās patiesībai ir iespējama tikai kā vainas un vienīgās nozīmes atzīšanas pārvarēšana, kā pār-eja (*Über-tragung*). U. Eko darbā ar daudznozīmīgu metaforisku nosaukumu "Fuko svārsts" uzskatāmi raksturo mūsdienu situāciju, kurā mēs visi — postmodernisti un kabalisti, baņķieri un ubagi, mākslinieki un birokrāti, svētie un grēcinieki — eksistējam kopā un vienlaicīgi savos panākumos un ikdienas rūpēs un kurā visu apzīmējumu nozīmes ir savstarpēji saistītas un pārejošas. Vai citādi: mūslaicīgumu un mūsu gadsimta idejas, vērtības un tādas cilvēciskās parādības kā Mocarts, Einšteins, Napoleons un krievu cara gvarde, Staļins un Hitlers ar visām viņu soda ierīcēm, Eifeļa tornis un *IBM* datori var sazīmēt jau Eiropas reliģisko ordeņu tapšanas un pārveidojumu vēsturē. Visas šīs atšķirīgās parādības tiek sapresētas vienkopus katrā svārsta atvēzienā, un katrs svārsta atvēziens, izejot tām visām cauri, parāda to nozīmes līdzību. Taču vispārsteidzošākais visā šajā atšķirīguma līdzībā, pār-ejošajā kustīgumā ir svārsta nekustīgais atbalsta punkts un līdzsvara punkts kā dzīves centrs jeb, kā to apzīmē U. Eko, "šis ne-kustīgums, klinšu rags, drošība kā mirdzoša migla, kas nav nedz matērija, nedz forma vai svars, tam nav nedz daudzuma, nedz kvalitātes. To nevar redzēt, nevar dzirdēt, nevar sajust, tas nav piesaistīts vienai vietai, vienam laikam vai vienai telpai, to nepārvalda nekāda dvēsele, prāts, iztēles spēja, spriedums, vieliskums vai mūžība, tas nav ne tumsa, ne gaisma, ne maldi, ne patiesība."[2] Bet vai tāds dzīves "centrs" patiesi ir iespējams, un kā tas spēj saturēt kopā un līdzsvarot apbrīnojamos un arī drausmīgos cilvēka roku un prāta veidojumus? Un vai tas vispār ir nepieciešams? U. Eko atbilde ir: centrs, lai arī savā nozīmē dekonstruēts, tomēr ir neizbēgams, jo "nevar izvairīties no identitātes, kad esi sev devis iespēju atzīt atšķirīgo".

Atziņa par cilvēces vienotību caur atšķirīgo, doma par cilvēci un cilvēcību kā cilvēka centru 20. gadsimta Rietumu domāšanā ienāca kā eiropocentrisma kritikas ideja. Šī kritika, kas balstījās dažādu kultūru atšķirīgo vērtību un vērtēšanas sistēmu atklāšanā, dažādu centru iezīmēšanā, vienlaikus nozīmēja arī eiropeiskās sākotnes pirmsākumu

meklējumus, aizsākot refleksiju par eiropeisko identitāti tās vēsturē, bet galvenokārt — tagadnē un saistībā ar cilvēcisko eksistenci un katra cilvēka atbildību globālā mērogā. Jaunā eiropeiskuma pašrefleksijā un tā saistībā ar cilvēci īpaša vieta pieder E. Huserlam. Viņš ir viens no nedaudzajiem 20. gs. domātājiem, kas tematizējuši nojēgumu "eiropeiskā cilvēce"; no viņa nāk arī tēze par "cilvēces eiropeiskošanu" un "humāno cilvēci" kā augstāko vērtību un kopības formu, kā arī atziņa par filozofijas īpašo lomu cilvēces tapšanā. Šie jautājumi analizēti galvenokārt darbos "Eiropas zinātņu krīze un transcendentālā fenomenoloģija" un "Eiropeiskās cilvēces krīze un filozofija", kā arī laikā no 1922. gada līdz 1937. gadam tapušajos rakstos, kas sakopoti izdevuma *"Husserliana" XXVII* sējumā.

Cilvēces tēma saistībā ar vēsturi, ar vēsturisko teleoloģiju, ar dzīves pasauli, ar ētiku ienāk tikai Huserla vēlīnajos darbos, tāpēc daļa Huserla tekstu pārzinātāju un pētnieku apzīmē šo pavērsienu kā atsacīšanos no fenomenoloģiskās metodes, no fenomenoloģijas kā tādas stingras zinātnes principiem, kura nodarbojas ar tīrās apziņas struktūrām. Manuprāt, šāds tēmu un nostādņu nošķirums nav pamatots nedz attiecībā uz agrīno, nedz uz vēlīno Huserlu, proti, jau agrīnās fenomenoloģiskās analīzes, piemēram, apcerē "Fenomenoloģiskais fundamentālaplūkojums" (*Die phänomenologische Fundamentalbetrachung*), netieši uzrāda ētisko intenci. Aplūkojot lietas un faktisko pasauli kā tīrās apziņas korelātu, Huserls runā par daudzveidīgajām "iespējamām pasaulēm" un arī nepasauli (*Unwelt*), tas ir, pasaule nav mums faktiski dota un piederoša, pasaules vai arī nepasaules iespējamība ir atkarīga no mūsu attieksmes pret to, no mūsu izzinoši darbīgās apziņas (*erfahrendes Bewusstsein*), un tāpēc tā vienlaikus ir arī ētiska intence, kas nosaka — būt vai nebūt pasaulei, kurā mēs dzīvojam. Un savukārt, pievēršoties vēstures, dzīves pasaules, ētikas un cilvēces tēmai, Huserls turpina transcendentālās subjektivitātes konstituēšanas pieeju. Arī vēsture Huserla izpratnē ir prāta īstenošanas sfēra, bet prāts savukārt ir transcendentālā subjektivitāte. Vēsture kā intencionāla vēsture arī ir fenomenoloģiskās analīzes metode (ne tikai objekts kā dotība), kas paredz un pieprasa filozofijas pašnoskaidrošanos un ir saistīta ar paša filozofa nostādni kā radikālu izšķiršanos. Huserla vēstures izpratne ir cieši saistīta ar eiropeiskās vēstures teleoloģiju, ar sākotnējā tēlosa ideju un tā refleksīvu izvērsumu. Vēsture nav haotisks empīrisku faktu un notikumu savirknējums, vēsture ir garīga veseluma struktūra, kuras jēgu palīdz atklāt filozofija. To uzsver arī E. Štrēkere: "Huserla vēstures izpratne nav nekāda dabiskās nostādnes mundālās (pasaulīgās — *E. B.*)

teleoloģijas kā filozofijas vēstures tiecība caur gadu tūkstošu pasaulīgajām norisēm uz fenomenoloģiju kā tādu galaformu, kurā tā piepildītos un nomierinātos. Huserla filozofija kā fenomenoloģija tādējādi nav vēstures gals, beigas, tā ir pagrieziens, lai arī pēdējais pagrieziens (vāciski iznāk vārdu spēle — *nicht Ende, sondern Wende, letzte Wende*)."[3] Huserla fenomenoloģija kā "pēdējais pagrieziens" ir tā, kas "ieved" subjektivitāti vēsturē un dzīvē, kur tā izvērš dzīves formu kā bezgalīgu iespēju paškritisku veidošanu. Viens no tādiem paškritiskiem subjektivitātes veidojumiem ir arī cilvēce. Tāpēc es pilnībā nepiekrītu, piemēram, Ž. Deridā Huserla fenomenoloģijas interpretācijai, kas uzskata, ka Huserls paliek subjekta metafiziskās tradīcijas ietvaros. Gluži pretēji, Huserla subjektivitātes izpratne paredz nepārtrauktu subjekta pozīcijas un reprezentācijas pārvarēšanu — arī cilvēces formā.

Cilvēces deskripciju Huserls sāk nevis no pārlaiciska subjekta pozīcijas, bet skata to kā vienu no galvenajiem tagadnes filozofa dzīves uzdevumiem, uzstādot jautājumu: "Bet mums pašiem — mums, šīs tagadnes filozofiem, — kas mums būtu jādara, ko mēs varam darīt, lai īstenotu tāda veida nojēgumu? Vai mums jārisina tikai savas filozofiskās problēmas, jāklausās akadēmiskās runas un jāturpina tālāka filozofijas izveide?"[4] Huserla atbilde uz paša jautājumu ir tāda, ka tagadnes filozofus uzrunā (*berufen*) nevis universālā izziņas griba, bet cilvēce, jo savā filozofēšanā, savā patiesajā esamībā kā filozofiem mūsu iekšpersonālajā nodarbē mēs esam atbildīgi ne tikvien par savu, bet arī cilvēces patieso eksistenci. Te, manuprāt, ļoti veiksmīgi ir izmantota vārda "*Berufenheit*" ambivalence: tā ir gan profesionālā esamība, gan arī esamība, kas uzrunā. Bet kas ir cilvēce, attiecībā pret kuru pat filozofi jūtas kā tās funkcionāri, nevis likumdevēji, — vai tā ir cilvēku dzimums kopumā kā fizisks lielums vai arī cilvēcība kā īpašs cilvēku dzimuma būtības raksturojums? Aristotelis pazudušajā dialogā "Par filozofiju" ir atgādinājis par lielajām kataklizmām, kas periodiski ir iznīcinājušas cilvēci, un aprakstījis stadijas, kuras ir jāiziet izglābušamies un viņu pēctečiem, lai atjaunotu civilizāciju. Arī pēc Zeva uzsūtītajiem plūdiem Deukalions kopā ar Pirru visu sāka veidot no jauna: radīja primitīvos iztikas līdzekļus, tad veidoja mākslas, bet trešajā stadijā sāka veidot polisu un atrada iespēju apvienot visas pilsētas daļas vienā veselā. Šo savu izgudrojumu viņi nosauca par gudrību. Gudrība bija tā, kas spēja izklaidus dzīvojošo cilvēku dzimumu apvienot vienā veselumā.[5]

Arī Huserls, kas atzīst daudzu un dažādu cilvēču (*Menscheiten*) pastāvēšanu, cilvēces jēgu raksturo kā būtībai atbilstīgu radoši un sociāli saistītu cilvēku kopāesamību. Huserls runā par cilvēci kā par prāta cilvēci (*Vernunftmenscheit*), un tieši tāpēc filozofijai ir īpaša nozīme

cilvēces tapšanā. Šinī sakarībā viņam visai bieži ir pārmests eiropocentrisms, jo Huserlam filozofija ir tikai eiropeiska parādība. Viņš gan runā nevis par Eiropu, bet par eiropeisko cilvēci, kas neesot empīriski antropoloģisks tips kā, piemēram, "Ķīna" vai "Indija". Eiropas būtība nav tās "*Bodenständigkeit*" (pamatnīgums un noturīgums), kā naivi bija iecerējis 18. gadsimta racionālisms. Eiropa nes sevī normatīvu ideju, un eiropeizācijas norise (*Schauspiel der Europäisierung*) ir veids, kā visas citādās cilvēces sevī izsaka savu absolūto nozīmi, paužot piederību pasaules jēgai, nevis vēsturiskajai bezjēdzībai (*Unsinn*). Huserls tātad neidentificē eiropeiskumu, vēsturiskumu un cilvēci, jo tikai savā saprātīgumā cilvēks atklāj vēsturisko tēlosu un savu piederību cilvēcei.[6] Vienlaikus tā ir arī cilvēka atbildība (*verantwortliche Rechenschaft*) par vēstures norisēm un īstenošanos.

Huserla tēze par cilvēces eiropeizācijas norisi ir saistīta ar filozofiski zinātniskās domāšanas kā virzības uz normu, kas visu esošo (*die Allenheit alles Seienden*) saista vienībā, pirmpamatojumu. Dažādu veidojumu morfoloģisks salikums nerada kopību, to rada tikai norma, kas netiek ieviesta no ārpuses, bet izaug iekšēji. Normas un idejas ir piesaistītas nevis empīriskiem, galīgiem veidojumiem, bet nozīmēm, kas veidojas intencionālās attiecībās ar objektiem un tāpēc ir intencionāli bezgalīgas. Līdz ar pirmo ideju koncepciju, saka Huserls, cilvēks kļūst par gluži jaunu cilvēku, tas ir, viņš iziet ārpus sava galīguma, un tādējādi kļūst iespējama cilvēce. Cilvēce sākotnēji veidojās kā "filozofiskā un zinātniskā cilvēce"[7]. Huserls nenoliedz arī ģimenes, dzimtas un nācijas nozīmi kopības apziņas veidošanā, bet tās ir noslēgtas kopības, kuru galvenā nozīme ir dabiskās intereses — to pašsaglabāšanās, nevis pašpārveide. Turpretī profesionālās kopības formas jau sākotnēji ir saistītas ar universālu, "kosmoloģisku" dzīves interesi, piemēram, Senajā Grieķijā pirmās arī tiešā nozīmē bija kosmoloģiskas matemātiķu un astronomu apvienības.

Te jāpievērš uzmanība semantiskajai, jēdzieniskajai daudzveidībai, ar kuru Huserls apzīmē cilvēci: pirmszinātniskā cilvēce, īpaša cilvēce (*besondere Menscheit*), kopcilvēce (*gesamtes Menschentum*), eiropeiskā cilvēce, zinātniskā, filozofiskā cilvēce, kultūrcilvēce, galīgā cilvēce.

Huserlam bieži tiek pārmesta arī dzīves normatīvisma un ideācijas (*Ideation*) absolutizācija, tomēr viņš skaidri aprāda, ka cilvēks savā dzīvē ir dažādi orientēts uz pasauli — kā uz mērķi vai līdzekli, uz nozīmīgo vai nenozīmīgo, uz interesanto vai vienaldzīgo, uz privāto vai sabiedrisko, uz ikdienā rutinēto vai prasīgi jauno; tas viss ir atrodams pasaules horizontā.[8] Huserla ētiskais normatīvisms atšķiras no Kanta universālā likuma — rīkojies tā, lai tava rīcība kļūst par vispārēju likumu —,

tas mūsdienās patiesi skan pārāk ideālistiski. Huserla normatīvisms neparedz rigorismu un neuzliek cilvēkam par pienākumu veidot universālus ētikas likumus. Huserla normatīvisms paredz jau esošu universālu likumu atklāšanu ikviena cilvēka personīgajā pieredzē. Normatīvisma esamību cilvēcē nosaka grieķiskā sākotne un tās vēsturiskā kontinuitāte, tāpēc Huserla simpātijas ir teorētiski refleksīvās ievirzes pusē, kaut arī viņš to hierarhiski nestāda augstāk. Apziņa ir plūsma, un te hierarhija vispār nav iespējama.

Lekcijā "*Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*" Huserls šķir trīs universālas un vienlīdznozīmīgas ievirzes: 1) vispārīgā dabiskā ievirze (reliģiski mītiskās ievirzes tips); 2) teorētiskā ievirze (kuru var atpazīt kā profesionālo); 3) pāreja no teorētiskās uz praktisko (nevis vairs secībā no dabiskās uz teorētisko) kā interešu sintēze, kas aicināta jaunā veidā kalpot cilvēcei, kā pāreja no dabiskās cilvēces uz ētisko cilvēci.[9] Tā ir jauna veida prakse — visas dzīves un dzīves mērķu, visu kultūrsistēmu un kultūrveidolu kā valdošo vērtību kritika. Tā ietver arī pašas cilvēces kritiku cilvēces paaugstināšanas (*zu erhöhen*) labad.

Rakstos, kas tapuši no 1922. gada līdz 1937. gadam, Huserls turpina apcerēt "humāno cilvēci kā augstāko vērtību formu" un ideālu. Šķiet dīvaini, ka viņš runā par ideālu, — tas ir tāpēc, ka Senajā Grieķijā filozofija kā cilvēces veidotāja bija reāli esoša, bet tagadnes situācijā tā ir ideāls, kuram vēl jātop īstenotam. Tāpēc filozofijai kā stingrai zinātnei tagadnes situācijā ir jātop par tehniku, tātad par prasmi, par mākslu, ja atceramies grieķisko "*tehnē*", turklāt par ētisku tehniku, kas ir patiesas humanitātes pašīstenošanas tehnika (*die Technik der Selbstverwirklichung echter Humanität*).[10] Tātad cilvēce ir cilvēka galības pār-eja jeb metafora (no grieķu — *meta-phora*), nozīmes pārnešana no vienas lietas uz otru, un Huserlam tā pārādās arī kā metafora. Var, protams, sacīt, ka Huserla tekstos nevar atrast daudz metaforu un ka Huserla rakstība nav metaforiska, bet konceptuāla. Metaforiskums un konceptualitāte nav pretstati, klasiskās opozīcijas pārvarēšanu starp metaforu un konceptu savulaik jau uzsāka Nīče. Ž. Deridā ir konstatējis: "Metaforu ir mazāk tādā filozofiskā tekstā, kur filozofiskais teksts ir metaforā iekšā."[11] Huserla teksti, manuprāt, ir tādi, kuros "filozofiskais teksts ir metaforā iekšā"; visas Huserla fenomenoloģiskās analīzes ir metaforiskas, proti, tās uzrāda nozīmes pārnesumu: redukcija un *epoché* ir dabiskās nozīmes atcelšanas, pārnešanas procedūra, deskripcija nav "*scripts*", tā nav valodas filozofijas vai diskursa tēma, bet fenomena būtības izteikšana un nozīmes skaidrošana, utt.

Cilvēce — cilvēka metafora un cilvēciskās eksistences uzdevums, kuru noskaidrot palīdz filozofija. Var piekrist Huserlam, ka eiropeiskā cilvēce ir pagurusi no savas racionalitātes, no sava "krietnuma", no saviem panākumiem, tā meklē atšķirīgo, citādo, marginālo, bet doma par komunikāciju, kopeksistenci, par ētisko atbildību, pavada arī šīs pārdomas.

Mūsdienu situācijā, kad cilvēka atmiņai līdzās ir nolikts dators, kura atmiņu jebkurā brīdī var atslēgt, būtisks cilvēka uzdevums ir arī atcerēšanās, jo cilvēks nespēj apzināti aizmirst pieredzēto. Huserla radikālisms jautājumā par atgriešanos pie filozofijas sākotnējās nozīmes ir ētiski ļoti atbildīga pozīcija. Cilvēces cikls pastāv tikmēr, kamēr pastāv kontinuitāte ar sākotni un universāla cilvēciska komunikācija tagadnē, pat ja vienojošais ir tikai eksistences sāpes.

Piezīmes

1 Nīcše F. Tā runāja Zaratustra. — R., 1939, 70. lpp.
2 *Эко У. Маятник Фуко. — Киев, 1995, с. 11.*
3 *Ströker E. Einleitung zur Zweiten Auflage // Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. — Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1982, S. xxxi.*
4 *Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. — Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1982, S. 17.*
5 *Вернан Ж. П. Происхождение древнегреческой мысли. — М., 1988, с. 89.*
6 Vācu pētnieki K. Helds un E. Holenšteins, balstoties uz salīdzināmās kultūrzinātnes atziņām, tomēr pārmet E. Huserlam eiropocentrismu. Skat.: *Phänomenologie im Widerstreit. — Frankfurt a/Main, 1989, S. 13 — 63.*
7 *Husserl E. Die Krisis der europäischen Menschentum und die Philosophie // Husserliana VI (The Hague: 1954), S. 323.*
8 *Ibid., S. 327.*
9 *Ibid., S. 329.*
10 *Husserl E. Die höhere Wertform einer humanen Menschheit // Aufsätze und Vorträge (1922 — 1937), ed. Th. Nenon und Hans Reiner Sepp. — Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989, S. 54 — 55.*
11 *Derrida J. White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy // Margins of Philosophy. — Chicago University of Chicago Press, 1982, p. 258.*

Pirmpublicējums angļu valodā izdevumā: *Analecta Husserliana, Vol. LV. — Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1998, pp. 3 — 13.*

Dzīves atbrīvošanas māksla un filozofija kā audzinātāja: F. Nīče, E. Huserls, Z. Mauriņa

Mani nekad nav interesējusi psiholoģija, mani vienmēr interesējis kaut mazliet dzīves.
Marsels Prusts

Jautājums par vienoto un daudzējādo, veselo un daļu, bezgalīgo un galīgo, mūžīgo un mirklīgo jau izsenis ir bijis filozofisko pārdomu epicentrā, izsakot mēģinājumus sabalansēt cilvēka kosmoloģisko, individuālo, politisko un ētisko eksistenci. Meklējot šīs daudzveidīgās eksistences vienoto esamību, tās struktūra tika saistīta ar zināšanām, ar teoriju. To, ka patiesā esamība ir nevis jebkura eksistence, bet gan zināšanās, teorijā balstītā, pirmoreiz formulējis Parmenīds mācībā par Vieno (*One*), kas ir pazīstama kā atziņa: esamība eksistē, un neesamība neeksistē. Šī domāšanas ievirze — meklēt esamības vienības principu — ir noteikusi visu turpmāko Rietumu filozofijas attīstību. Alfrēds Norts Vaitheds šajā sakarībā atzīmējis, ka pēc Platona visa Rietumu filozofija ir piezīmju sērija par Platona filozofiju, protams, ņemot vērā, ka Platona filozofija būtībā ir komentāru virkne par Parmenīdu. Bet esamības kā zināšanu vienības princips laika gaitā it kā nemanāmi ir uzurpējis pasaules daudzveidības ideju ne tikai "esamības aizmirstībā", bet pārveidojot arī sākotnējā antīkā principa nozīmi no "Vienais ir viss" uz "Viss ir viens". Šo pavērsienu, kas aizsācies jaunajos laikos, A. Dž. Toinbijs ir raksturojis šādi: "Kopš renesanses un Dantes laikiem Rietumu zinātnieku darbība ir izsakāma ar formulu — zināt aizvien vairāk un vairāk par aizvien mazāko un mazāko."[1] Pārfrāzējot Toinbija sacīto un saistot to ar tagadnes filozofijas situāciju, var teikt, ka arī filozofijā, tāpat kā zinātnē, aizvien pieaug zināšanas kā informācija

par to, kura kļūst aizvien mazāk un mazāk, un tas ir — dzīve, dzīvība un dzīvais kā tāds. Modernajā pasaulē ir izveidojies bīstams pārrāvums starp zinātnēm, zināšanām un dzīves pārzināšanu (*Lebenswissen*) kā dzīves mākslu. Metafizisko ideju un objektīvo principu dominēšana pār dzīvi ir radījusi situāciju, ka dzīve 20. gadsimtā tikusi ne tikvien teorētiski apspiesta, bet arī reāli iznīcināta, un tas lika apzināties saistību starp metafiziku kā tīro identitāti un nāvi. Šo situāciju precīzi fiksējis T. V. Adorno, formulējot divus savus pazīstamos jautājumus: pirmo — kā gan iespējams rakstīt dzeju pēc Aušvices, tas ir, veidot kultūru, it kā Aušvices nebūtu bijis? "Negatīvajā dialektikā" viņš to transformēja otrajā jautājumā: kā vispār iespējams dzīvot pēc Aušvices, jo, gluži vienkārši dzīvojot, tiek apliecināts princips, kas dzīvi iznīcina? Šodien filozofēt nozīmē atkal atgriezties dzīvē, būt atbildīgam par to, nevis sastingt tīrā objektivizēšanā. Filozofija ir veids, kā iekļauties mūžīgajā tagadnē un būt atbildīgam par to. Tagadne ir situācija, kur mēs esam vienlaicīgi ar visiem cilvēkiem — bijušajiem, pašreiz dzīvojošajiem un tiem, kuri dzīvos kādreiz nākotnē.

Filozofija kā audzinātāja: dzīves atbrīvošanas nīčiskais uzmetums

Izsenis ētikas un dzīves mācības teorijas ir balstījušās uz imperatīvu: "tev nebūs..." vai arī formāli viennozīmīgi — "tev būs" — saskaņot savu rīcību ar vispārīgajām labā un ļaunā, patiesā un nepatiesā normām, veidot savu dzīvi un gribu saskaņā ar tradīciju, ideāliem vai vispārpieņemtiem uzskatiem. Tas ir, subjekta prakse ir bijusi virzīta uz dzīves ierobežošanu, sasaistīšanu, iekļaušanu jau esošā zināšanu sistēmā un vērtību hierarhijā. Filozofijas skats pēc būtības ir bijis pievērsts vai nu pagātnei, vai nākotnei, netieši apliecinot, ka tagadnei nav savas vietas, savas sejas, skata, ka tā ir tikai robežzīme, pāreja, sastapšanās punkts (atcerēsimies divsejaino Jānusu kā vārtu un durvju dievu, kas apzīmē ieeju un izeju, sākumu un beigas, bet nevis palikšanu, būšanu savā vietā). Bet tagadne ir vienīgais laiks, kas ir dots cilvēkam, tas ir mūsu d z ī v e s l a i k s , tātad vienīgais laiks, kas ir sinhrons dzīvei, kas atbrīvo dzīvi mūsos un ap mums. Tagadne kā pāreja, kā pārejas laiks, kā tapšana atbrīvo no sastinguma arī pagātni un spēj radīt no sevis jaunu sākumu, jauno. Tagadne kā mūsu dzīves laiks nav sinhrona objektīvajam laikam, kas veido laikmetu. To savlaicīgi saprata F. Nīče, vienā no savām nesavlaicīgajām apcerēm "Šopenhauers kā audzinātājs" no jauna piesakot (atgādinot) domu par filozofiju kā audzinātāju un dzīves atbrīvotāju. Patiesi tagadnīgais ir nesavlaicīgais, jo tas ir jautājums

par tapšanu, par jauno. Audzināšana ir uzmanīga jaunā atbrīvošana no nezālēm, sārņiem, iežogojumiem, izbrīvējot augšanas telpu, nevis mākslīgi stimulējot attīstību. Audzināšana tātad ir arī ekoloģiska nodarbe. Filozofija kā audzinātāja, kā dzīves atbrīvotāja vienlaikus iezīmē arī izbēgšanas līnijas kā pretošanos laikmeta vispārpieņemto un publisko viedokļu agresijai un vardarbīgajai ietekmēšanai. Dzīve kā tapšana ir dabiskuma un godīguma atbrīvošana, bet "godīgums publiskoto domu laikmetā tiek atzīts par aizliegto privāto, partikulāro viedokli"[2]. Sabiedriskie, publiskie viedokļi ne tikai veido sociuma un lielo struktūru telpu, bet pat iezogas divsarunā un dialogā, padarot par ietekmēšanas, izlikšanās, šķituma, varas praksi. Patiesa un godīga saruna ir saruna ar sevi pašu, bet vai daudzi šodien tērē laiku tādai sarunai bez publikas, klausītājiem, apbrīnotājiem, novērtētājiem? Saruna ar sevi pašu, kas netiek sacīta no tribīnes un veidota ar retorikas mākslīgajiem līdzekļiem, ir "godīga, paskarba, labsirdīga"[3], tā atgādina tēva un dēla, mātes un meitas sarunu mājas atmosfērā, kur netiek uzspiests gatavs viedoklis, bet rosināta, atbrīvota tapšana, veicināts jaunais — tas, kā vēl nav. Šāda saruna nevairo viedokļus, bet nostiprina vēlmi dzīvot — dzīvot uz šīs Zemes, justies uz šīs Zemes kā mājās un būt atbildīgam par to.

Par cilvēku, kas neveltī laiku sevis veidošanai, paštapšanai, mēdz sacīt, ka viņš "nosit laiku". Un Nīče ir godīgi nežēlīgs (tādi parasti ir audzinātāji un ārsti, tādai jābūt arī filozofijai), viņš neļaujas laikmeta ilūzijām par laika kā tāda vērtību, ko mēra tāpat kā naudu un izsaka modernā laika populārais teiciens "man trūkst laika", kas nozīmē to pašu, ko "man trūkst naudas", tas ir, kaut kā ārpus manis paša. Nīče atzīst, ka publisko viedokļu un neīsto ideālu laikmetā vienīgā patiesā attieksme pret laiku ir tā nosišana (burtiskā nozīmē). Laiks, kas nosit, nonāvē cilvēku, ir pelnījis tikai to, ka arī pats tiek nosists. Laika nosišana ir pretošanās laika garam, un koncepti par Dieva nāvi, cilvēka galu un laika (arī vēstures) galu ir zīmes, kas norāda uz eksistences veidiem. Bet vienlaikus tā ir bīstama terapija, kas apdraud ne tikai pacientus, bet arī — un vislielākā mērā — pašus ārstus, proti, filozofus. Ir vispārzināms, ka epidēmiju laikā visvairāk apdraudēti ir ārsti[4] un ir vajadzīga liela drosme, dzīvesgriba un atbildība, lai būtu par ārstu laikā, kad izdevīgāk ir būt inficētam ar kādu no vispārības kaitēm. Šodien izdzīvošana un dzīvošana nav tāpatīgas prakses: tas, kurš domā par izdzīvošanu, nedzīvo, bet tas, kurš atļaujas dzīvot, būt, ir spiests mirt. Nāve kā dzīves prakse iegūst daudzskaitļa formu.

Laiks, kas nenonāvē, bet atmodina dzīvi, Nīčem ir patības tapšanas laiks, tas ir laiks, kurā ir klātesoša arī filozofija kā audzinātāja. Bet

audzinātājam būtiskais, kas atbrīvo dzīvi, ļaujot kļūt par to, kas tu esi, ir godīgums un jautrība — tāda jautrība, kas, atbrīvojot un atbrīvojoties no pār-dzīvojušā, to nenogalina, bet atļaujas ironiski pasmaidīt. Pār-dzīvojušais, kas var būt gan vecais, gan jaunais, izraisa smieklus, un, ja cilvēki nesmaida, tas nozīmē, ka viņi vai nu lišķē un ir negodīgi, vai arī nav dzīvesspējīgi. To atgādina Nīče un filozofija, bet filozofija, par nožēlu, nekad nav bijusi vienīgā audzinātāja, tai vienmēr ir bijuši negodīgi sāncenši (arī pašu filozofu vidū), un mūsdienās to, kā konstatē Ž. Delēzs, ir saradies vairāk nekā jelkad: ".. tā ir informātika, komunikācija, mārketings, kas piesavinās vārdus "koncepcija" un "radīšana", un šie "koncepciju radītāji" veido bezkaunīgu rasi, kas pārdošanas aktu izteic kā augstāko kapitālistisko domu, preces *cogito*. Filozofija jūtas maza un vientuļa šādu spēku priekšā, bet, ja tai nāksies mirt, tad vismaz tas būs no smiekliem."[5]

Protams, ir arī citi dzīves atbrīvošanas un laika piepildīšanas veidi kā eksistences iespēju pavēršana: tā ir laika piepildīšana ar dzīvo vēsturi kā "lielās" vēstures šķembām — tagadnības (*Jetztzeit*) koncepts V. Benjamina filozofijā vai arī kairosa aktualizēšana P. Tilliha kultūras teoloģijā. V. Benjamina *Jetztzeit* struktūru veido nevis homogēnais pagātnes laiks kā veselums, kā totalitāte, kas kulminē tagadībā kā uzvarā. *Jetztzeit* ir laiks, kurā ikviens pagātnes fragments var tikt aktualizēts.[6] Tas ir ceļš kā cīņa par cilvēces atpestīšanu, atbrīvošanu, un tās "instrumenti" un zīmes nav vis uzvaras (uz-varas), bet drīzāk gan "paļāvība, drosme, humors, viltība, nelokāmība".[7] Tagadība ir tāda dzīves atbrīvošana un atcerēšanās spēja, kas nevis pastāv permanenti, bet uzliesmo kādas apdraudētības (*Gefahr*) brīdī, tā atbrīvo sastingušos pagātnes fragmentus un tagadnē iekvēlina cerību dzirksti.

Līdzīgu "nosistā laika" pārvarēšanas struktūru uzrāda arī kairosa jēdziens P. Tilliha kultūras teoloģijā. Kaiross kā īstenais, piepildītais laiks ir pretstats hronoloģiskajam laikam — laikam, kurā nākošais mirklis vienmēr iznīcina iepriekšējo (Hronoss kā savu bērnu, tātad dzīves rijējs), un tā ir laika vara pār cilvēku. Kaiross ir laika kā varas atcelšana, ļaujot tam piepildīties. P. Tillihs kairosa struktūru saista ar divām dzīves praksēm: ar radošo ekstāzi un pašas būtmes jēgas izlaušanos virspusē un ar mūžīgā laika ielaušanos laicīgajā un laiciskajā.[8] Dzīve kā piepildītais laiks uzliesmo brīžos, kad saskaras divu dažādu laiku jēgas un dzīve uznāk virspusē.

Dzīves atbrīvošana nav atbrīvošanās no normām un ētiskās atbildības, tā ir dzīves māksla kā sevis veidošana, meklējot pamatojumu nevis abstraktās normās un vardarbīgās vēstures un laika shēmās, bet smeļot normativitāti no sevis paša. Dzīve ir kaut kas vairāk nekā dzīve,

tā ir dzīves paštranscendence un pašnormativitāte. No šīs atbildības šodien vairs neviens nevar paglābties.

Mēs — filozofi: filozofijas kā cilvēces audzinātājas huserliskais projekts

"Taču mēs kā šīs tagadnes filozofi esam nokļuvuši mokošā eksistenciālā pretrunā. Mēs nevaram atsacīties no ticības filozofijas kā uzdevuma iespējamības, tātad universālās izziņas iespējamības. Šajā uzdevumā mēs sevi zinām (*wissen*) uzrunātus (*berufen*) kā nopietnus filozofus. Un tomēr — kā uzturēt ticību, kurai ir jēga (*Sinn*) tikai attiecībā pret vienu vienīgo un mums visiem kopīgo mērķi — pret šo filozofiju (*die Philosophie*)?"[9] Kā redzams šajā citātā, Huserls tagadnes filozofijas situāciju apzinās nevis kā imanentu filozofijas problēmu, bet gan kā eksistenciālu dzīves un paša filozofa atbildības problēmu, kas uzrunā filozofus kā pretruna, paradokss, aporija. Paradoksus nevar izzināt un atrisināt, tos var tikai iezīmēt, apzīmēt, padarīt acīmredzamus. Huserls ieskicē pretrunas apzināšanās projektu kā trīs eksistenciālās izglābšanās līnijas jeb filozofijas kā fenomenoloģijas uzdevumus. Pirmais: pārvarot zinātnes un filozofijas atrautību no *Lebenswelt* kā to jēgas pamata, jāspēj neatsacīties no universālās izziņas iespējamības un no filozofijas saiknes ar tās grieķisko pirmpamatojumu un izpratni, kas apliecina to kā cilvēku atbrīvojošu un bezgalībā tiecīgu intenci. Huserls ir viens no nedaudzajiem modernajiem domātājiem, kuri nebīstas atzīt sevi par pagātnes mantinieku, neatsakoties no šī mantojuma. Darbā "Ģeometrijas sākums" Huserls pat ievieš jēdzienu "dotā vēsturiskā tagadne", kas nozīmē, ka mūsu tagadne ir arī vēsturiski sākotnējais, ka tā gan aizsāk, gan turpina vēsturi. Izziņas un apziņas formā kā *Er-lebnis* (pār-dzīvojums, pārdzīvot) uzrādītā saikne ar pagātni ir arī dzīvesgribas apliecinājums. Pārdzīvojums (*Erlebnis*), kas neatsakās no zināšanām un izziņas, rada zināšanu skaidrību kā dzīves uz filozofiju balstītu drošību. E. Štrēkere raksta: "Kad Huserls vairākkārtīgi ir izteicies, ka viņš bez skaidrības (*Klarheit*) nevarētu dzīvot (*E. B.*), tad tā viņam bija ne tikai personiska atzīšanās, bet arī uzstādījums filozofijai, kas atšķirībā no citām zinātnēm ir ne tikai saistīta ar patiesību, bet kam pienākums skaidrot filozofijas jēgu ir kļuvis par mērķi."[10]

Filozofijas jēgas skaidrojumam, kas agrīnajā fenomenoloģijas tapšanā iezīmējas līdz ar pārdzīvojumu un nozīmes struktūrām, vēlīnā Huserla darbos pievienojas atbildības par cilvēci, tās patiesās esamības

nojēgums. Tas ir Huserla projekta otrais un trešais uzdevums: saistīt filozofijas jēgas pamatojumu ar sevis — filozofa — un cilvēces pašpamatojumu. Darbā "Eiropas zinātņu krīze un transcendentālā fenomenoloģija" ļoti bieži kā jēgas ziņā tāpatīgi parādās jēdzieni — filozofija un mēs, filozofija un cilvēce (*durch Philosophie — durch uns*), kā arī diference, nošķīrums: mēs — filozofi (*wir selbst, wir Philosophen dieser Gegenwart*). Ž. Deridā gan saista Huserla struktūru "mēs — filozofi" nevis ar diferences uzrādīšanu, bet gan ar fenomenoloģisko ontoloģiju kā filozofiskā antropoloģijas turpinājumu: " *Whatever the breaks marked by this Hegelian-Husserlian-Heideggerian antropology as concerns the classical antropologies, there is an uninterrupted metaphysical familiarity with that which, so naturally, links the w e of the philosopher to "we men", to the w e in the horizon of humanity.*"[11] Neapšaubāmi, Huserla fenomenoloģijā var pamanīt humānisma pavedienu, intenci uz cilvēku, lai arī kā viņš būtu mēģinājis to pārvarēt. Bet, manuprāt, vienlaikus ar pavērsienu no "mēs — filozofi" uz "mēs" kā antropoloģijas konceptu fenomenologs uzrāda arī apgriezto virzību no "mēs" uz "mēs — filozofi", kas ir identa arī filozofijai tās jaunajā izpratnē. Arī E. Štrēkere atzīst, ka Huserla fenomenoloģiskajām analīzēm vispār nav vienvirziena, bet ir zigzagu (*Zickzack*) gaita: koriģēdams jau veiktās analīzes, viņš bieži iet arī atpakaļ, papildinādams pētījumu ar jaunām distinkcijām, ar jaunu mērķu uzstādījumu.[12] Un distinkcija "mēs — filozofi", manuprāt, uzrāda filozofijas kā "filozofiskās eksistences" (*philosophisches Dasein*)[13] radikāli izmainīto struktūru un uzdevumus mūsdienu situācijā. Arī šajā jaunajā radikālismā Huserls neatsakās no filozofijas stingrības, nopietnības (*Ernsthaftigkeit*), un tas nozīmē, ka filozofija ir un arī nav mūsu privātais vai kultūrmērķu viedoklis. Kā filozofi mēs esam cilvēces funkcionāri, mēs tiekam cilvēces uzrunāti (*berufen*) un filozofijai jāspēj sadzirdēt tās uzstādītie jautājumi (*gefragte Fragen*), jāspēj aprakstīt, ko tā (es) redz, jāspēj sajust, kas tai (man) sāp un kas iepriecina, jāspēj veidot komunikāciju ar cilvēkiem un filozofijām, lai izveidotu filozofiju kā eksistences kopjēgu jeb lai dzīvotu.

Šajā procesā vēsturiskā filozofija maina savu statusu, no refleksīvas struktūras topot par praktisku rīcību (*Tat*) un ikmirklīgu izšķiršanos (*Entscheidung*), par ētisko tehniku grieķu *technē*, dzīves mākslas nozīmē (to Huserls attīsta rakstos, kas sakopoti sējumā "*Aufsätze und Vorträge (1922—1937)*" (*Dordrecht, 1989*). Huserla pieeja, manuprāt, ir unikāls un nozīmi nezaudējošs filozofijas kā cilvēces audzinātājas projekts, kas paredz un saista normatīvismu un dzīvi, stingrību un spontanitāti, refleksiju un rīcību, vēsturi un tagadnes aktualitāti, apziņas vientulību un komunikācijas siltumu.

Ievainotais cilvēks un viņa dziedināšanas māksla: Z. Mauriņas humānistiskais projekts

Lielākā daļa Z.Mauriņas grāmatu (un to ir ap pussimtu) ir autobio-grāfiskas. Tanīs autore spēj būt pati (*autos*), tvert dzīvi (*bio*) un sniegt šo abu daļu aprakstu, deskripciju. Mauriņas autobiogrāfijas ir arī laikmeta biogrāfijas.

Mūsu gadsimta biogrāfijas ir pierakstījuši T. Manns, H. Hese, B. Pasternaks, E. Jonesko un citi ievērojami 20. gadsimta rakstnieki. Laikmeta tipiskākos vaibstus iezīmējuši K. Jasperss, M. Heidegers, K. Manheims, T. Adorno, K. Popers un citi filozofi. Visus nosauktos rakstniekus un domātājus vieno atziņa, ka mūsu laikmetu skārušas dažādas kaites un katrs no viņiem savā vietā un veidā ir mēģinājuši noteikt slimības diagnozi, saistot to ar nihilismu, absurdu, totalitārismu, humānisma krīzi, "laiku pēc Aušvices" un citiem simptomiem. Zenta Mauriņa laikmeta evolūciju iezīmē kā virzību no nihilisma uz apātiju, bet saista to ne tikai ar politiskajiem režīmiem vai arī valdošajām domu sistēmām un tendencēm. Neviena sistēma, neviena totalitāte neizsmeļ un neatrisina cilvēka esamības individuālās situācijas, tāpēc Z. Mauriņa nepieņem bieži sastopamos misēkļus — krievu identificēšanu ar padomju sistēmu vai arī bezdomu demokrātijas apoloģiju. Romānā "Frančeska" (1952) viņa raksta: "Vēl rafinētāki un blīvāki melu blāķi veļas austrumos, un nevarētu teikt, ka demokrātijas atnesušas patiesību."[14] Pirms nostiprināšanās sistēmā patiesība (jeb patiesības) notiek cilvēkā, tāpēc ikvienam cilvēkam bez vispārējās dzīves jādzīvo sava dzīve, jāatlicina patapa sevis veidošanai. Mūsu laikmetā ir radīti vareni tehnikas un varas līdzekļi, lai izdzēstu šo diferenci starp publisko un intīmo, un Mauriņa r a d i k ā l i iestājas pret to vēl pirms postmodernisma manifestēšanās un atšķirīgā atzīšanas gadsimta otrajā pusē, nostājoties marginālās dzīves (un tātad arī patiesību) pusē: "Mūsdienās diemžēl ir tā: jo lielāka kāda grupa .., jo vairāk šīs grupas indivīdam ir tiesības dzīvot .. Privātā dzīvē — savrupnieks, valsts dzīvē — minoritātes, citādnieki, tiek izstumti. ..Sabiedrībā citādnieki tiek uzskatīti par nevērtīgiem, politikā — mazās valstis."[15] Lai arī domātāja neskata laikmetu kā viendabīgu struktūru, bet iezīmē tanī dažādas tendences, tomēr par laikmetu kā vienību, par laikmeta izjūtas kopību viņa ar O. Špengleru ir vienisprātis. Divdesmito gadsimtu kā veselumu Mauriņa ir raksturojusi kā Niobes laikmetu (Niobe — māte, kas savas augstprātības dēļ zaudējusi bērnus), mēs dzīvojam laikmetā, kad cilvēks spiests pats sevi sakropļot, laikā, kad ceļojums uz Mēnesi šķiet vieglāks nekā slima drauga apmeklējums utt. Ieskatu laikmeta noskaņu pamatstruktū-

rās sniedz jau Z. Mauriņas grāmatu nosaukumi vien: "Apnicība un steiga" (1962), "Sāpju noslēpums" (1952), "Dzīves jēgu meklējot" (1973), "Par mīlestību un nāvi" (1964) u.c. Tomēr esejiste mīl arī sastatīt un pretstatīt dažādu laikmetu parādības. Un tomēr laikmetu katrā laikmetā rada un izveido cilvēki — tā ir Mauriņas domāšanas virzība, intence un esejistes dziļākā pamatatziņa, kuras sakne nāk no V. Dilteja, E. Ermatingera un Fr. Gundolfa, kuram arī "nevis laikmets ir cilvēka mērs, bet cilvēks — laikmeta mērs".

Par domātājiem, kas ievada mūsu laikmetu un ir tā pretrunīgo tendenču spilgtākie izteicēji, Z. Mauriņa atzīst divus — Š. Bodlēru un F. Dostojevski: "Viņi tuvi mūsu laikam ar savu galējības kaislību, ar "*le néant*" (nebūtības) analīzi un ar jautājumu: kā var atrisināt dzīves uzdevumu cilvēks, kas atmests sevī, pamests tukšumā? Dostojevskis mūsu laikmetam katrā ziņā nepieciešamāks nekā Bodlērs, jo viņš iestājas par ētiskām, sociālām un reliģiskām vērtībām. Mūsdienu cilvēks, stāvot uz plāna ledus gabala,.. peld neziņā un jautā: kā mums dzīvot? Šī problēma šodien svarīgāka nekā: kā mums jāraksta?"[16] Atbildot uz laikmeta izvirzīto jautājumu — kā mums dzīvot? —, Mauriņa veido savu antropocentrisko pasaules ainu, kuras centrā ir cilvēks, bet struktūras galējos polus veido dzīvnieks un Dievs. Struktūras galējie poli — dzīvnieks un Dievs — savā būtībā ir pabeigti, tiem nav iekšējas vajadzības pilnveidoties, pārtapt, viņu būtme ir viņpus normām: "Nevienam ērglim neiekristu prātā kļūt par lakstīgalu."[17] Cilvēka esamība nav pabeigta, viņš top ikkatru brīdi no jauna, turklāt tapšanas iespēja ir atvērta abos virzienos — gan uz dzīvnieka, gan uz Dieva pusi. Cilvēks tikai retos brīžos patiesi ir cilvēks, jo visu laiku viņš ir pār-eja (Nīčes izpratnē), un Mauriņas uzmanību saista galvenokārt tie cilvēki, kuri ir vidū starp cilvēku un Dievu. No šī it kā gluži vienkāršā antropoloģiskā konstatējuma Mauriņa, manuprāt, ļoti interesanti veido savu humānismu un kosmismu, pasaules aptvertību (*Weltweite*): cilvēkam, uzslejoties divās kājās, ir dota iespēja p ā r s k a t ī t ne tikai savu apkārtni, savu zemi, bet arī plašākus apvāršņus: kosmisms, kosmopolītisms tātad ir cilvēciskās identitātes zīme atšķirībā no dzīvnieka, ko raksturo piesaiste tikai savai ierobežotajai, galīgajai apkārtnei. Lai arī Dievu domātāja postulē un atzīst kā absolūtu un pilnības normu, tomēr arī attiecībās ar Dievu viņa — līdzīgi Dostojevskim — veido dialogu, mēģinot vairāk iesaistīt Dievu cilvēcisko problēmu risinājumā, nepieņemot to tikai kā absolūtu gatavu normu un ideju. Dostojevskis ar Dievu diskutē galvenokārt par ciešanu un nāves problēmu, Mauriņa sarunās ar un par Dievu un dievcilvēkiem mēģina ietilpināt cita veida tēmas, piemēram, noskaidrot prieka un laimes jēgu. Domātāja mēģina

izdibināt, kāpēc Kristus nevienā gleznā nav redzams smaidošs: ".. vai nav iespējams metafiziskā fonā iekomponēt laimi? Evaņģēliju sauc par priecas mācību, bet pats Kristus nekad nav smaidījis. Smaidošs Kristus — tas būtu augstākā daiļuma piepildījums."[18] Varbūt tāpēc Mauriņu īpaši saista tāds Kristus prieka mācības sludinātājs kā Svētais Francisks jeb Asīzes Francisks. Taču Svētā Franciska būtība un vārds, manuprāt, gluži valodiski rosina Mauriņu veidot citādas asociācijas, proti, tādas, kas atgādina par Frančeskām — par sieviešu kārtas pārstāvēm vēsturē un kultūrā. Atceroties Frančesku da Rimini un Dantes Frančesku "Jaunajā dzīvē" (*Vita nova*), Natālija Sala Mauriņas romānā pārtop par Frančesku Salu, ieskicējot mūsu laikmeta "jaunās dzīves" iezīmes un iespējas. Bet zemtekstos, manuprāt, knosās arī doma un vaicājums: vai dievcilvēks un cilvēkdievs nevarētu būt arī sieviete? Šis vaicājums Mauriņas tekstu kontekstā nešķiet nepamatots, ja atceramies Asīzes Franciska sieviešu ordeņa dibināšanu un sv. Franciska un sv. Klāras tik ļoti reālās pārpasaulīgās mīlas stāstu. Kā redzams, arī Mauriņas pārdomas par dievcilvēku ir vairāk virzītas uz cilvēka, nevis Dieva izpratni — uz tāda cilvēka izpratni, kurš dzīvo noteiktā laikā, telpā, kultūrā, situācijā un kuram ir liktenis. Ieklausīsimies Z. Mauriņas cilvēka "definīcijās": "Cilvēks ir tas, kam sāp," — "Esmu izmisis, tātad esmu," — "Cilvēks ir tas, kas filozofē," — "*Amo, ergo sum* (mīlu, tātad esmu)" — "*Laboro, ergo sum* (strādāju, tātad esmu)" un "*Taedio, ergo non sum* (garlaikojos, tātad neesmu)." Tās ir mūsdienu cilvēka definīcijas, un šie raksturojumi rāda, ka cilvēks savā esamībā ir ievainots. Arī Maksimiliāns Dītrihs atzīst, ka Z. Mauriņa savos darbos ir apcerējusi ievainoto cilvēku.[19] Ievainotība ir izjaukusi līdzsvaru pirmām kārtām starp ķermenisko un garīgo, radot "abstrakto cilvēku", masu. "Abstraktais cilvēks" mūsu laikmetā ir caurmēra cilvēks, viņš redz tikai ķermeni, mīt tikai ķermenī un kalpo tikai ķermenim. Arī garu var tvert tikai fiziski, ķermeniski, kā tas, Mauriņasprāt, notiek mūsu gadsimtā, kad cilvēki ir apguvuši svešvalodas, bet runā tās bez niansēm, tādējādi iepazīstot tikai vārdu ķermeni, ne to dvēseli. Taču 20. gadsimts kā neviens cits ir ļāvis apzināties arī ķermeniskā nozīmi un vērtību. Z. Mauriņa to lieliski saprot un ironizē par tāda veida patiesībām kā, piemēram, ka Rafaēls būtu gleznojis arī tad, ja būtu piedzimis bez rokām.

Mūsu laikmeta ainu varētu veidot kā ievainoto cilvēku stāstu mozaīku — to apliecina Z. Mauriņas romāni "Frančeska" un "Bērza tāss". Šajos romānos domātāja, manuprāt, turpina jau ar romānu "Dzīves vilcienā" aizsākto intelektuālā romāna žanru. "Frančesku" varētu pat nosaukt par romānu eseju, kura struktūra ir komponēta no nelieliem atsevišķiem vēstījumiem — pārdomām. Lai novērtētu Mauriņas izvēlēto stilu un žanru, der ieklausīties, ko par eseju saka spožais 20. gadsimta

filozofs un esejists T. Adorno: "Eseja neļauj noteikt sevis paša kompetenci. Tā vietā, lai izgudrotu kaut ko zinātnē vai radītu mākslā, eseja savos centienos atgādina bērna nodarbi, kurš bez sirdsapziņas pārmetumiem gūst ierosmi no tā, ko ir radījuši citi. Eseja ir refleksija par mīlamo vai nīstamo, nevis gara veidošana atbilstoši neierobežotai darba morālei."[20] Romānā esejā "Frančeska" atšķirībā no citām esejām, kas radušās kā tekstu iespaidi, Mauriņu ir rosinājusi dzīve, ievainoto cilvēku pārdzīvotais: mēs sastopamies ar dakteri Apsi, kas savu lielāko un grūti gūto bagātību — ārstes diplomu — iemet jūrā, jo trimdas zemē tas ir zaudējis nozīmi; mēs iepazīstamies ar Ramana kungu, kas četrdesmit gadus gaidījis savu mūža mīlestību Annu, bet dažādu iemeslu dēļ viņiem nav iznācis palikt kopā. Taču, kad ir cerība, ka tik ilgi gaidītā sieviete ieradīsies, bet beidzas termiņš vīzai, ko viņš Annai izgādājis, lai viņa beidzot varētu no Vācijas ierasties Zviedrijā, Ramana kungu atrod mirušu. Viņa dzīvoklī atrod tikai Annas vēstuļu sainīti ar uzrakstu: pēc manas nāves sadedzināt. Esejiste šajā sakarā rezignēti izsakās: "Jau dzīva cilvēka intīmāko vēli reti izpilda, kur nu vēl miruša." Vai arī pašas Frančeskas izmisums un šaubas, kad nepietiek ar to vien, ka viņai — izcilai vijolniecei — bombardēšanā norauta roka, bet nepanesama trūkuma brīdī ir jādomā arī par Gvarnēri vijoles pārdošanu, kas viņai līdzinās pašas dzīves pārdošanai. Šo eksistenciālo situāciju stāstu sēriju varētu turpināt — par Strazda kungu, par ebreju meiteni Zāru utt.

Savukārt romānā "Bērza tāss", manuprāt, ir iezīmēta ļaunuma ģenēzes problēma. Un ne tikai tāpēc, ka tajā atainota Kolimas soda nometne. Humāniste Z. Mauriņa kārtējo reizi citā variācijā mēģina noskaidrot, vai ļaunums ir sistēma vai individuāls notikums un vai sistēma rada ievainotus cilvēkus vai — gluži pretēji — ievainots cilvēks rada ļaunumu. Šos un vēl daudzus citus jautājumus romānā rosina Deboras tēls — konstrukcija. Šajā tēlā var sazīmēt psihoanalītisku, eksistenciālu, feministisku un sociālu pamatojumu. Deboras dzīve ir nepārtrauktu traumu virkne: meitene ir nākusi pasaulē negaidīta, proti, gaidītā dēla vietā; bērnības draudzība ar zēnu tiek piedzīvota kā varmācības akts — zēna mīļākā nodarbošanās ir kurmju nogalināšana, ko viņš kā draudzības apliecinājumu liek darīt arī Deborai. Tad Debora mēģina kompensēt ļaunumu, kļūstot par žēlsirdīgo māsu; tas neizdodas, viņa kļūst par čekisti, tad tiek nosūtīta mūža spaidu darbos Sibīrijā. Pa vidam ir arī mīlestības, taču tās nedziedē, bet gan ievaino vēl dziļāk, un tad seko epizode, kas man romānā šķiet visparadoksālākā un tāpēc arī visdaudznozīmīgākā: izsmalcināti pievilta mīlestībā, Debora atgriežas no Šveices Rīgā un ierodas tieši tanī dienā, kad pilsētā iebraukuši

krievu tanki. Viņa nopērk visskaistākās rozes — tādas pašas, kādas viņai pircis vijolnieks —, aiz muguras vēl saklausa jaunekļu izteikumus par viņas tautību un tad... iet uz galveno ielu un met puķes ienākošajai armijai zem kājām. Un tas nav ienākošās armijas apsveikums un suminājums, tas ir paradoksāls ļaunuma izaicinājums, mēģinājums to pārvarēt. Tā ir eksistenciālās dialektikas loģika vai negatīvā dialektika, ko savos darbos praktizēja A. Kamī, T. Adorno un citi 20. gadsimta domātāji, vienlaikus uzrādot cēloniskās determinācijas nepietiekamību. Šī tēma, manuprāt, sasaucas arī ar J. Brodska refleksijām par ļaunumu — ar viņa Akta runu 1984. gadā, saņemot Nobela prēmiju, no eseju krājuma "Bezcerīgo krastmala". Brodskis līdzīgi Mauriņai neatzīst ļaunuma ontoloģisko, dievišķo, izziņas vai sociālo iedabu un pamatojumu, bet konstatē, ka šī parādība ir caurcaurēm cilvēciska. Ļaunums, kas mūsdienās "dzenas pēc lieliem skaitļiem, stipra pamata, labi dresētām armijām, sabalansētām atskaitēm"[21], vienmēr ir iemiesots cilvēkā. Tīri morāli pretoties ļaunumam nav iespējams, jo ļaunuma nesēji gluži vienkārši sevī vairs neizjūt kaunu vai ilgas pēc sirdsapziņas. Nostāties pret ļaunumu var tikai eksistenciāli, ar visu savu būtni, kas ir vēl cilvēka rīcībā, — ar seju, ar ausīm, ar ziediem —, kā to dara Debora Mauriņas romānā. Brodskis jau pieminētajā esejā raksta: "..visdrošākā aizsardzība no Ļaunuma ir galējs individuālisms, patstāvīga domāšana, oriģinalitāte un varbūt pat ekscentriskums. Proti, viss, ko nevar aizvietot, viltot, kopēt..."[22]

Ļaunuma diagnozē Mauriņa ir vienisprātis ar J. Brodski, bet viņu terapijas izpratne dažos aspektos būtiski atšķiras. Galējs individuālisms Mauriņai nav pieņemams, jo, pārfrāzējot Ž. P. Sartru, var sacīt, ka modernais individuālisms nav humānisms. Humānisms, ko Mauriņa cieši saista ar antropoloģiju, paredz atzīt cilvēka būtību, iedabu kā virzību un tiecību uz patieso, labo, skaisto, un tas ir solidaritātes pamats. Humānistiski antropoloģiskā pasaules izpratne veidojas un pastāv situācijā un pasaules ainā, kas atzīst vai arī samērojas ar Dievu (to mēs konstatējām Mauriņas antropoloģijas izpratnē). Vairums 20. gadsimta cilvēku pieņem atziņu, ka Dievs ir miris un tātad arī humānisms kā solidaritātes pamats nav iespējams. Mauriņa nepieņem šo "intelektuālo modi" (Ž. F. Liotārs) un tos domātājus un literātus, kuri noliedz humānismu, sauc par homunkuliem: "Modernisti ar savu protestu pret tradīcijām un stingro morāles likumu noliegšanu atgādina dadaistus, kuri nav radījuši gandrīz nekādas paliekošas vērtības.. Tikai dzīvs cilvēks spēj aizkustināt dzīvu cilvēku, bet ne jau tēli, kas eksistē nošķirtībā. Šie abstraktie tēli darbojas sakonstruētās situācijās, b e z k ā d a s t r a n s c e n d e n c e s (izcēlums mans — *E.B.*), brīvi no normām

un tradīcijām, nesakņodamies ne debesīs, ne zemē."[23] Un vēl: "Jau pati daba tā iekārtojusi, ka gremošanas process norisinās neredzami, tumšā, tāpat kā embrija attīstība. Modernisti iekšas izvelk ārā; ..Kādreiz literatūra runāja par acu, ausu un asas domas nozīmīgumu. Rakstniekus iedalīja pēc viņu vizuālās, akustiskās un intelektuālās apdāvinātības. Mūsdienās cilvēks ir saskaldīts, viss tiek reducēts uz ķermeņa apakšējās daļas funkcijām."[24] Nevarētu sacīt, ka šie vērojumi un atzinumi, kas gūti pamatīgās modernistu darbu studijās, būtu neprecīzi vai neadekvāti. Modernistu konstrukcijās Mauriņa atzīst arī, viņasprāt, pozitīvo, proti, to, ka "viņi strupi uzgriež muguru asiņainajam piezemētajam laikmetam". Var gan piebilst, ka pati Mauriņa arī "strupi uzgriež muguru" modernistiem, īpaši necenšoties izprast viņu valodas lietojuma jēgu, varas formu un tehnoloģiju analīzi, atšķirīgā, citādā tiesību paradoksālo iezīmēšanu un aizstāvību. Jā, modernistu konstrukcijās tiek noliegta tradicionālā normatīvā vispārīgā ētika, tomēr viņu darbos nav noliedzams patības un atbildības ētikas, marginālisma ētikas ētoss.[25] Mauriņa nespēj samierināties ar domu, ka postmodernisma situācijā humānisma ētika kļūst par marginālu ētiku, no būtības pārtop citām balsīm līdzvērtīgā, bet ne vienīgajā balsī. Tomēr humānisma ievirzei ir sava vieta arī mūsu laikmetā: to apliecina ne tikai Z. Mauriņas, bet arī A. Kamī, Ž. P. Sartra un pat M. Heidegera rakstība — humānisma gultnē un par humānismu. Bet humānisma pozīcija, manuprāt, izpaudīsies jebkurā laikmetā un situācijā, kamēr vien pastāvēs dzīvs (nevis klonēts) cilvēks. Individuālisms Mauriņas interpretācijā ir mūsu laikmeta slimība, un savu terapiju literāte veido kā dziedniecības mākslu, kur patstāvīga domāšana neizslēdz cilvēcisko solidaritāti un kopību. Kā terapijas veidus Mauriņa izvirza prieku, draudzību, mīlestību, divsarunu, saskaņu, kas nav tikai teorētiski un domājami nojēgumi, bet ir cilvēcisko attiecību un dzīves veidošanas māka jeb dzīves māksla. Visas šīs mākslas ir arī brīvības garants, jo "mīlestība ir darbs, kas prasa brīvību", un tas, kuram nav drauga — vergs un tirāns —, nespēj būt brīvs. Brīvība ir plašāks un intīmāks jēdziens, nekā to pasniedz politiķi un darījuma cilvēki. Brīvība nav ieguvums vai darījums, tā ir mijiedarbība, prieks, dialogs utt., proti, viss, kas paplašina cilvēcisko esamību. Vācu pētnieks Bernhards Adami Mauriņas atzītās dziedināšanas mākas ir klasificējis kā četru *F— Friede, Freundschaft, Freiheit, Freude* (miers, draudzība, brīvība, prieks) — un triju *W— Weltweite, Widerhall, Wechselwirkung* (pasaules aptverība, atbalsošanās, mijiedarbība) — principu.[26] Es šiem principiem gribu pievienot vēl vienu Mauriņas ieskatītu dzīves likumību un arī terapijas līdzekli — dziedināšanu ar tagadni. Mauriņa ir viena no nedaudzajām 20. gadsimta domātājām, kas aktualizē grieķisko

kairosa — degošā acumirkļa jeb piepildītā laika jēdzienu. Laiks nav tikai Hronoss — šis alkatīgais rijējs, laiks ir arī kaiross — piepildītājs un apliecinātājs. Tikai kaiross spēj pārvarēt atmiņu narkotiku un indi. Ja cilvēks dzīvo un pārtiek tikai no atmiņām, tās viņu spēj pat nonāvēt. Ir sapņi un atmiņas, kas jāaprok, lai turpinātos dzīve. Dzīve ir tagadne, bet parasti dzīvošanu smagu dara atmiņu nasta un arī nākotnes iedomu vīzijas. Viss dzīves ritms ir atkarīgs no pareizas tagadnes izpratnes. Jo intensīvāk mēs piederam tagadnes dzīvei, jo lielāku nozīmību iegūstam. Cilvēki patiesi brīvi parasti jūtas ceļojumos, jo, kā saka Mauriņa, "ceļojot nav ne nākotnes, ne pagātnes. Ir tikai kvēlojošā tagadne, grieķu kaiross."[27] Kaiross ir māka acumirklī ietvert iespaida veselumu, nezaudējot arī atsevišķo, niansi, detaļu jeb nelaupot "puķēm smaržu, teiktiem vārdiem — aromu, sniegtiem skatiem burvību."[28] Neesmu lasījusi spilgtākus un arī precīzākus ceļojumu aprakstus kā Mauriņas iespaidus par Parīzi un Romu. Lai arī esejistei tuva impresionistiskā sensibilitāte un "dzīve acumirkļu iespaidiem", tomēr viņa norobežojas no tīro impresiju relatīvisma, nepieņem tagadni par absolūtu laika atskaites punktu, jo absolūts sevī nav neviens no laika reprezentācijas modiem. Laiks kļūst piepildīts, kad tajā saskaras visi laika modi. Rakstot par modernistu un arheologu vienā personā grieķu dzejnieku Georgu Seferi, Mauriņa saka: "Viņš izrok apbērtos svētumus un vienlaikus tausta tagadnes pulsu. Ģeniāls viņā ir pagājības un tagadnes saistījums: kaiross."[29] Mauriņa apliecina arī normu un absolūto atziņu vērtību, un šajā nozīmē viņa ir arī fenomenologe. Lūk, kā Z. Mauriņa komentē fenomenoloģijas pamatlicēja E. Huserla pirmā lielākā darba "Loģiskie pētījumi" iznākšanu un tā nozīmi 20. gadsimta relatīvisma plūdu laikā: "Viņš patiesībai atkal piešķir mūžības vērtību.., kas ir patiesi, tas ir absolūti patiesi, patiesi visiem laikiem. Ja neviens arī neatzīst patiesību, tad tā tomēr vēl ir patiesība, un, ja 1000 cilvēku izsaka muļķību, tad tā tomēr vēl nav patiesība, bet tikai muļķība."[30]

Z. Mauriņa iestājas par radikālu (fenomenoloģiskā nozīmē) cilvēka izšķiršanos (*Entscheidung*) vērtību un normu izvēlē, un šajā nozīmē, pieņemot un paturot subjekta un Ego pozīciju, viņa ir 20. gadsimta domātāja — tā gadsimta, kurš varbūt ir pēdējais Eiropas gadsimts.

Piezīmes

1 *Тойнби А. Постижение истории. — Москва, 1991, с. 629.*
2 *Nietsche F. Unzeitgemässe, Betrachtungen Schopenhauer als Erzieher. Drittes Stük. — Schloss-Chemnitz, 1834, S. 16.*
3 *Ibid., S. 15.*
4 *Ibid., S. 13.*
5 *Deleuze G. Signes et événements // Magazine Literaire. 1988, N. 257, P. 17.*

[6] *Benjamin W. Über den Begriff der Geschichte // Gesammelte Schriften. Bd. I. Teil 2. — Frankfurt am Main, 1974, S. 693 — 694.*
[7] *Ibid., S. 694.*
[8] Vēvere V. Pauls Tillihs — robežpētnieks // Kentaurs XXI, 1997, Nr. 14, 61. lpp.
[9] *Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. — Hamburg, 1982, S. 17.*
[10] *Ströcker E. Einleitung // Husserl E. V (Fünfte) Logische Untersuchung. — Hamburg, 1988, S. XXIII.*
[11] *Derrida J. Margins of Philosophy. Harvester Wheatsheat. — New York, London, Toronto, Sydney, Tokyo, Singapore, 1982, p. 116.*
[12] *Ströcker E. Einleitung // Husserl E. V (Fünfte) Logische Untersuchung. — Hamburg, 1988, S. XXII.*
[13] *Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. — Hamburg, 1982, S. 19.*
[14] Mauriņa Z. Frančeska. Bērza tāss. — R.: Kontinents, 1993, 185. lpp.
[15] Mauriņa Z. Zemes dziesma. — R, 1994, 158. —159. lpp.
[16] Mauriņa Z. Kopotie raksti. — R.: Valters un Rapa, 1939, 1. sēj.,147. lpp.
[17] Mauriņa Z. Apnicība un steiga. — Ņujorka, Grāmatu draugs, 1962, 20. lpp.
[18] Mauriņa Z. Zemes dziesma. — 159. lpp.
[19] Dītrichs M. Dzīve Vakareiropas garā // Veltījums Dr. Z. Mauriņai 80 gadu dzimšanas dienā. — Toronto: Astras apg., 1977, 202. — 203. lpp.
[20] *Adorno Th. Gesammelte Schriften. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, Bd. 20, T. 2, S. 213.*
[21] Brodskis J. Akta runa // Literatūra. Māksla. Mēs, 1996, 15. febr., 6. lpp.
[22] Turpat.
[23] Mauriņa Z. Dzejnieka uzdevums mūsdienās. — R.: Zvaigzne ABC, 1997, 36. lpp.
[24] Turpat, 37. lpp.
[25] Rubene M. No Tagadnes uz tagadni (Mūsdienu filozofija ētiskā taisnīguma meklējumos). — R., 1995.
[26] *Adamy Bernhard. "Und des Menschen willen": Zenta Maurina. Gedenkenschrift zum 100. Geburtstag. — Memmingen, 1997, S. 31.*
[27] Mauriņa Z. Grāmata par cilvēkiem un lietām. — R., 1938, 9. lpp.
[28] Mauriņa Z. Pārdomas un ieceres. — R., 1938, 70. lpp.
[29] Mauriņa Z. Dzejnieka uzdevums mūsdienās. — 97. lpp.
[30] Turpat, 74. lpp.

Iesniegts publicēšanai *Pasaules Fenomenoloģijas institūtā Bostonā, ASV.*

Vēlīnais E. Huserls un agrīnais T. Celms vai otrādi?

Vēsturiskuma un dzīves apkārtnes tēma T. Celma filozofijā

"Pēc tam mēs atzīsim, ka visu tāda veida pārdzīvojumu būtībai — turpinot tos aplūkot pilnā konkrētībā — piemīt vērā liekama modifikācija, proti, apziņa no aktuālās pievērstības moda pāriet apziņas neaktualitātes modā un otrādi," raksta E. Huserls "Idejās I".[1] Tātad agrīnais Huserls atzīst, ka aktualitāte un neaktualitāte ir visu pārdzīvojuma modu būtības iezīme un tieši šī fluktuējošā pāreja, šis "un otrādi" ir vēsturiskās, laiciskās apziņas iezīme, transcendentālā vēsturiskuma nosacījums. Domu par apziņas aktualitātes moda pāreju neaktualitātē un otrādi Huserls izvērš un konkretizē arī "Formālajā un transcendentālajā loģikā" un "Kartēziskajās meditācijās", skaidrojot, ka "objektīvais nav nekas cits kā sintētiska aktuālās un potenciālās intencionalitātes vienība, kas pieder pie transcendentālās subjektivitātes patiesās būtības", ka "dzīves potencialitāte ir tikpat būtiska kā tās aktualitāte, un šī potencialitāte nav tukša iespējamība, jo katram *cogito* ir sava veida imanenta potencialitāte".[2] Uzsverot, ka "pārdzīvojuma plūsma nevar veidoties tikai no aktualitātēm"[3], Huserls iezīmē savu vēsturiskuma izpratnes atšķirību no šīs tēmas turpmākās attīstības. Viņš neradikalizē vēsturiskumu, kaut gan fenomenoloģijas nostādne ir radikāla — radikāla pašapjēgsmes nozīmē: filozofijai ir jābūt radikālai zinātņu pozitīvisma un prāta attīstības eiropeiskā projekta krīzes laikmetā. Vēsturiskuma tēmas attīstība, manuprāt, noris radikalizācijas virzienā: cilvēka eksistences vēsturiskums arvien ciešāk tiek saistīts ar apziņas aktuālo pievērstību tagadnībai, attiecīgajam brīdim *(Jeweiligkeit)*. Piemēram, H. G. Gadamers raksta: "Cilvēka eksistences vēsturiskums izpauž sevi tagadnībā, savlaicībā, un šis tieši šinī brīdī esošās eksistences uzdevums ir pastāvīgi reflektēt savu fakticitāti."[4]

Arī T. Celma 1933. gadā Rīgā latviešu valodā publicētajam darbam ir nosaukums "Tagadnes problēmas", un tas ļauj secināt par līdzīgu šīs tēmas fiksējuma nozīmes lauku, par Celma evolūciju vēsturiskuma virzienā. Taču, pirms runājam par "vēlīno" Celmu, ieskatīsimies viņa filozofijas attiecībās ar Huserla fenomenoloģiju šo attiecību pirmsākumos. Teodors Celms ir pirmais fenomenoloģijas interpretētājs Latvijā. Jebkuru interpretāciju nosaka attiecīgajā kultūrā esošo nozīmju konteksts, horizonts. Tas ir sava veida teleoloģiskais sākums, kas nosaka turpmāko virzību. Šinī sakarībā ieklausīsimies M. Fuko sacītajā, atskatoties uz fenomenoloģijas interpretācijas aizsākumiem Francijā: "Kartēziskās meditācijas", kas tika nolasītas 1929. gadā, pēc tam pārstrādātas, pārtulkotas un visai drīz publicētas, tūdaļ tapa par kaujas lauku starp divām to izlasīšanas iespējām: viena ievirze, ejot subjekta filozofijas virzienā, centās radikalizēt Huserlu un jau bija gatava uztvert "Esamības un laika" jautājumus — par to liecina Sartra 1935. gada raksts "*Ego* transcendence"; otra ievirze pievērsās Huserla domas pamatproblēmām — formālisma nostādnēm (tādi ir divi 1938. gadā publicētie Kavaijē darbi: "Aksiomātiskā nostādne" un "Kopu teorijas veidošanās")."[5] T. Celma darbs par Huserla fenomenoloģiju nāk klajā 1928. gadā Latvijā.[6] Kāda šajā laikā pie mums ir interpretācijas situācija? Huserls Rīgā lekcijas nav lasījis, neviens Huserla darbs latviski nav tulkots (un nav vēl arvien). Toties Latvijas garīgajā vidē jau kopš 18. gadsimta, kad 1775. gadā no Vācijas ieradās jauniņais G. D. Hartmanis, lai Jelgavas Pētera akadēmijā — pirmajā augstākajā mācību iestādē Latvijas teritorijā — lasītu lekcijas filozofijā, tiek kopta kantiskā tradīcija. Hartmanis sarakstījās ar I. Kantu un apsprieda idejas par prāta kritiku vēl pirms Kanta darbu pirmpublicējumiem Latvijā. Arī citi Latvijas baltvāciešu tradīcijas pārstāvji — K. G. Elferfelds un G. B. Ješe — veicināja kantisma recepciju Latvijas augsnē, līdz kamēr 19. gadsimta vidū iniciatīvu pārņēma latvieši: K. Biezbārdis, A. Kronvalds un citi tā dēvētie jaunlatvieši. 19. gadsimta beigās un 20. gadsimta sākumā kantiskā tradīcija Latvijā guva kultivētu, individualizētu formu (P. Zālīte, F. Veinbergs u.c.). Šis, protams, nav pilnīgs interpretācijas situācijas raksturojums laikā, kad darbojās T. Celms, bet tomēr arī tas palīdz izprast viņa fenomenoloģijas interpretācijas ievirzi. Celma fenomenoloģijas interpretācijas pamats tomēr ir fenomenoloģijas attīstības imanentais fons. Pieņemot jau minēto M. Fuko fenomenoloģijas interpretāciju grupējumu, ir jāsecina, ka Celms pievēršas otrajai interpretācijas ievirzei, proti, reflektē fenomenoloģijas pamatproblēmas. Fenomenoloģijas pamatproblēmu interpretācijā Celms ieņem savdabīgu pozīciju: fenomenoloģijas jauno jēdzieniskumu viņš samēro ar tradīcijā jau nostiprinātiem jēdzieniem — ar I. Kanta un

G. N. Leibnica filozofiju, ar tiem sava laika virzieniem (H. Rikerta, P. Nātorpa jaunkantisms, N. Hartmaņa kritiskā ontoloģija), kuri apzinās filozofijas jauno situāciju pozitīvo zinātņu laikmetā, bet tomēr neriskē līdzīgi Huserlam nodot to "paša filozofa radikālās pašapjēgsmes kompetencē" un saglabā filozofijas balstus tradīcijā, ārpus subjekta refleksijas.

T. Celma fenomenoloģijas interpretācijas raksturīgākā iezīme ir fenomenoloģijas problēmu apraksta, deskripcijas pamatīgais analītiskums un sistemātiskums: darbā par Huserla fenomenoloģisko ideālismu[7] viņš Huserla fenomenoloģijā atšķir septiņus transcendences veidus (88. lpp.), apraksta dažādos apziņas tīrības jēdzienus (74. lpp.), sistematizē imanences struktūras (89. lpp.) utt. Toties diskutējami ir secinājumi, pie kuriem Celms nonāk analīzes gaitā. Tie, manuprāt, ir divi un savstarpēji saistīti. Pirmais Celma secinājums ir atziņa par fenomenoloģijas netranscendentālo raksturu un tās kā spirituālistiskas metafizikas, fenomenoloģiskā ideālisma apzīmējums: "Huserla fenomenoloģiskais ideālisms ir stingri iezīmēts un atšķiras no citiem ideālisma veidiem ar to, ka reducē lietu pasauli uz f e n o m e n o l o ģ i s k i t ī r o a p z i ņ u , tas ir, uz fenomenoloģiski tīru Es ar tā reelajiem un ideelajiem* pārdzīvojuma stāvokļiem (to nedrīkst nevienu brīdi aizmirst!), turpretī, piemēram, transcendentālais ideālisms principiāli nepieļauj priekšmetiskās pasaules reducēšanu uz individuālajiem Es-iem ** *(Iche)* ar to pārdzīvojuma momentiem, bet — gluži pretēji — visu priekšmetisko reducē uz pārindividuālu apziņu vispār."[8] Otrais Celma secinājums par Huserla fenomenoloģiju ir atziņa par fenomenoloģiju kā dzīves filozofijas variantu: "Fenomenoloģijai ir raksturīga visu transcendento problēmu reducēšana uz tīrās dzīves problēmām. Šajā nozīmē fenomenoloģija ir dzīves filozofija."[9] Pirmajā secinājumā Celms pārmet Huserlam, ka vācu fenomenologs "visas noemātiskās un līdz

---

* T. Celms, tāpat kā E. Huserls, apziņā konstituētā priekšmetiskuma apzīmējumam izmanto terminu "reels" (*reel*), lai nošķirtu to no īsteni reālajiem priekšmetiem. Apziņas reelo stāvokli veido intencionālais un neintencionālais pārdzīvojums kā "intencionālā forma" un "jutekliskā viela" (*hyle*). Atšķirība starp reālo un intencionālo saturu ir *noesis* un *noemas* nošķīrums. Ideelais ir tieši šī reelā korelatīvais nojēgums.

** Te domāta Es daudzskaitļa forma, bet tās apzīmēšanai fenomenoloģijā netiek lietota tradicionālā gramatiskā forma — mēs, kurā zūd kopības personālā iezīme. Celms līdzīgi Huserlam fenomenoloģijas kā jauna veida dziļi personālas filozofēšanas raksturošanai ievieš jaunu, pat nedabīgu (jo fenomenoloģija ir dabiskās ievirzes pārvarēšana) jēdzieniskumu. Arī vācu valodā nav gramatiskās formas *Iche* (Es-i), tā sastopama tikai Huserla tekstos. Celms vēl lieto tādus neierastus terminus kā Es izpausmes metode *(Methode der Ichrede)*, eksaktā (stingrā) un plūstošā atšķirība *(Unterschied des Exakten und Vagen)*, fenomenoloģiskā un tiešā ievirze *(phänomenologische und gerade Einstellung)* u.c.

ar to visas priekšmetiskās nozīmes ar to formām nostiprina noētiskajā, t.i., apziņas reelajā stāvoklī, kas ir eksistence imanentajā laikā".[10] Celms grib saglabāt stingru imanences un transcendences nošķirumu. Tādējādi viņš iebilst Huserlam, kam tāds nošķīrums it kā neesot izdevies.

Abi Celma secinājumi par Huserla fenomenoloģiju ir komentējami un aplūkojami citu fenomenoloģisko pētījumu kontekstā. Celms skaidro fenomenoloģijas netranscendentālo iedabu no I. Kanta uzdotās transcendentālisma pozīcijas: saistot transcendentālo ar aprioro, Kants ir paredzējis tikai norobežošanos no empīrijas, nevis no visa objektīvā, tas ir, transcendentā. Turpretī līdz ar fenomenoloģisko nostādni, domā Celms, tiek gūta tīrā apziņa, kas nav atkarīga ne no kādas transcendences. Šādu tīro imanento apziņu veidojot fakti, proti, imanentie pārdzīvojuma fakti, un tā, secina Celms, neesot vairs transcendentālās filozofijas nostādne, tas esot intuitīvisms. Kā atzīst T. Zēboms, T. Celms un arī citi pirmās paaudzes transcendentālās fenomenoloģijas kritiķi visai bieži "neredz atšķirību starp transcendentāli fenomenoloģisko un eidētisko redukciju, bet arī tad, kad šī atšķirība tiek konstatēta, pirmā tiek skaidrota, izmantojot otro, un redukcija tiek izprasta kā ceļš uz intuīciju vienā esamības novadā".[11] Celms pieņem tikai eidētisko redukciju un dažādu robežu vilkšanu starp subjektīvo un ārsubjektīvo iru, starp Es un ne-Es, starp Es un ārējo pasauli atzīst par fenomenoloģiskās metodes būtiskāko principu, un to viņš turpina arī savos vēlāk sarakstītajos darbos: "Subjekts un subjektivizācija" (1943), "Dzīves apkārtne un dzīves projekcija" (1933) u.c.

Transcendentālās redukcijas prasījumu Celms, manuprāt, nepieņem tāpēc, ka viņš apziņu, apziņas fenomenus izprot statiski, norobežoti — kā priekšmeta attiecību pret tā ideālo nozīmi apziņā. Apziņas apraksts Celmam tādējādi ir izziņas attiecības apraksts. Bet fenomenoloģija skata apziņu kā pārdzīvojumu, kā pašā apziņā rodamo priekšmetisko nozīmju veidošanās struktūru. Tāda nostādne nav solipsisms, jo absolūtā apziņas plūsma ir dota *apriori*. Apziņa, subjektivitāte ir absolūta tikai tajā nozīmē, ka "tā ir jebkuras priekšmeta apzināšanās, atskaites sistēma, nosacījums".[12] Fenomenoloģiskais transcendentālisms salīdzinājumā ar kantisko transcendentālismu skata apziņu kā konkrētu *apriori*. Konkrēta *apriori*, apziņas kā plūsmas struktūru konstituē intencionalitāte, līdz ar to atklājot arī apziņas fenomenoloģiskās izpratnes būtību. "Apziņas intence uz priekšmetu," komentē K. Helds, "nav statiska attieksme pret kaut ko, bet tā atdzimst tendencē uz oriģinaritāti; Huserls lieto vārdus "intence" un "intendēšana" tāpat kā mūsu ikdienas valodā, kur tieksme tiek izprasta kā nodoms. Apziņa tiecas uz evidenci."[13]

Intencionalitāte ir imanences transcendence, nevis transcendences imanence, kā apgalvo Celms. Fenomenoloģija vispār nenodarbojas nedz ar reālās pasaules, nedz apziņas esamības pierādījumu. Fenomenoloģija nodarbojas ar fenomenoloģisko atlikumu *(phänomenologische Residium)*, kas rodas dabiskās nostādnes pārvarēšanas gaitā. Huserls, parādot "konkrētā *apriori"* iespēju, atklāj transcendentālisma iespēju neizsmeļamību, nevis iziet ārpus tā.

Celma pirmā secinājuma — par fenomenoloģijas netranscendentālo iedabu — nepamatotība atklājas ne tikai paša Huserla darbos, bet arī fenomenoloģijas turpmākajās interpretācijās. Otro secinājumu — par fenomenoloģiju kā dzīves filozofijas variantu — vēlākie pētījumi un fenomenoloģijas attīstība daudzējādi apstiprina. Liela daļa fenomenoloģijas interpretatoru, kas pievērsušies dzīves pasaules *(Lebenswelt)* jēdzienam Huserla darbos, norāda uz tā saistību ar dzīves filozofiju. Tā B. Valdenfelss secina, ka "dzīves pasaule" ir moderns jēdziens, kur tradicionālais jēdziens *Welt* (pasaule) "ir attiecināts uz īpašu dzīves formu *(Gestalt)*, kas dzīves filozofijā parādās kā nerimtīga svārstīšanās starp dzīvo būtņu dzīvi un gara dzīvi".[14] Arī F. Felmans parāda, ka Huserla krīzes apcerēs ir jūtams dzīves filozofa O. Špenglera garīgais fons un tiek izmantoti Špenglera termini, piemēram, apzīmējot grieķu filozofiju par Eiropas gara pirmfenomenu. Felmans norāda arī uz atšķirīgo pirmfenomena jēdziena konceptuālo slodzi abu filozofu darbos: Špenglers nošķir antīko un Vakarzemes kultūru kā nesalīdzināmas, bet Huserls tās atkal saista kopā caur grieķu filozofijā rodamo tēlosa ideju.[15] Huserls, aprakstot dzīves pasaules tēmu, ievieš arī jaunu jēdzieniskumu un nosaka jaunu filozofijas vēsturisko uzdevumu — filozofija kā "rīcība" *(Tat)* un "izšķiršanās" *(Entscheidung)*. Arī Celmam ir bijusi noturīga interese par dzīves filozofiju: viņš ne tikai satuvinājis Huserla un Bergsona filozofiju darbā par Huserlu (185. lpp.), bet sarakstījis arī speciālu apceri latviešu valodā par O. Špenglera kultūras krīzes koncepciju, un tā, manuprāt, ir viena no analītiskākajām un precīzākajām interpretācijām visā "špengleriānas" literatūrā. Minēšu piemēru. Lielākā daļa pētījumu par Špenglera kultūrfilozofiju, kas publicēti Rietumos, Krievijā un arī Latvijā, raksturo viņa mācību kā kultūras ciklu teoriju. Uzmanīgi lasot Špenglera darbus, var pārliecināties, ka šāds formulējums tajos nav atrodams un arī konceptuāli neatbilst autora mācībai. O. Špenglers vēstulē O. Šprangeram ironizē par šo teoriju: ".. kultūras ciklu teorija var noderēt tikai par muzeja priekšmetu izkārtojuma principu. Mana mācība nav tam domāta. Savu mācību es nosaucu par pasaules kā vēstures morfoloģiju, tā ir par pasauli kā vēsturisku tapumu, nevis vēstures pasauli; pasaules kā vēstures esība ir dzīvā norise, nevis nejaušu

parādību uzskaite."[16] Zīmīgi, ka T. Celms, rakstīdams par Špengleru trīsdesmitajos gados, kad vēl nebija izdoti vācu kultūrfilozofa vēlīnie darbi un sarakste, tomēr nelieto paviršo raksturojumu — kultūras ciklu teorija. Noslēdzot šo īso ieskatu "agrīnā"* Celma filozofijā, saistot to galvenokārt ar darbu par Huserla fenomenoloģisko ideālismu, var secināt, ka Celma uzticība tradicionālās filozofijas, it īpaši Kanta tipa transcendentālisma un Leibnica filozofijas nostādnēm, neļāva viņam pilnībā ieskatīt un pieņemt fenomenoloģijas jauno — radikālo un universālo zinātniskumu, kas balstīts uz fenomenologa pašrefleksiju. Jāpiebilst, ka Celms runā par fenomenoloģisko filozofiju, fenomenoloģisko ideālismu, fenomenoloģisko metodi, bet nerunā par paša fenomenologa nostādni, ko uzsver Huserls, — ka fenomenoloģisko *epoché* ir aicināti veikt ne tikai filozofi, bet gan visas pilsoniskās profesijas: ir dabaszinātnieks, ir kurpnieks, ir filozofs.[17] Tikai tad, ja refleksiju veic katrs indivīds pats, neuzticoties vispārīgām nostādnēm, Eiropa var atdzimt no filozofijas kā fenomenoloģijas gara. Huserls atbrīvoja refleksiju no intelektuālisma gūsta, saistot to ar ikviena cilvēka apziņas konkrēto pieredzi, ar dzīves pasaules pamatu.**

Celma analīzi un secinājumus par Huserla fenomenoloģisko ideālismu noteica tas, ka Celms savās interpretācijās balstījās tikai uz tādiem Huserla darbiem kā "Filozofija kā stingra zinātne", "Loģiskie pētījumi", "Idejas I", "Lekcijas 1923./24. gada ziemas semestrī", bet fenomenoloģija patiesi iezaigojas visā subjektīvās reflektivitātes pilnībā tikai "Kartēziskajās meditācijās". Tomēr jāatzīst, ka agrīnā Huserla filozofijas piederība filozofiskajam ideālismam, ko uzrādījis Celms, nav noliedzama. Protams, arī "Loģiskajos pētījumos" jau ir saskatāms fenomenoloģiskais pavērsiens, jo Huserls iezīmē subjektu kā intencionalitāšu, dažādu virzību polu, kas korelējas ne vairs ar dabu, bet ar ideālo nozīmju lauku. Kā atzīst P. Rikērs, "agrīnais Huserls tikai rekonstruēja jauno — neokantisma tipa ideālismu, pret kuru viņš cīnījās: reducējot tēzi par pasauli,*** viņš jautājumu par esamību noveda līdz jautājumam par esamības jēgu; bet esamības jēga savukārt korelējas ar intenču subjek-

---

* Attiecībā uz Celmu un arī Huserlu lietotos apzīmējumus "agrīnais" un "vēlīnais" es lieku pēdiņās tāpēc, ka neuzskatu tādu nošķīrumu par absolūtu, bet tikai par metaforisku — par tādu, kas izskaidro vienu ar otru un ļauj labāk izprast filozofa koncepciju kopumā. Ne tikai vēlākais izskaidro agrāko, bet arī otrādi. Apziņa ir plūsma, un tajā nevar absolūti nošķirt agrāko un vēlāko.

** Katram, kas nopietni grib kļūt par filozofu, vienreiz dzīvē ir jāpievēršas sev pašam un, atsakoties no visām sevī atrodamajām zinātnes atziņām, jāsāk tās veidot no jauna. Filozofija visā pilnībā ir tā, kurš filozofē, personīga lieta.

*** Skat. Huserla "Ideju I" 49. §. — *E.B.*

tīvajām virzībām."[18] Kā redzams, arī franču fenomenologs, tāpat kā T. Celms, norāda uz platonisma un ideālisma tendencēm Huserla "Loģisko pētījumu" nozīmes teorijā.

Par to, ka "vēlīnais" Celms sāka ieklausīties "*Esamības un laika*" jautājumos, proti, sāka apzināties transcendentālā vēsturiskuma un "dzīves pasaules" fenomenoloģisko struktūru kā transcendentālo subjektivitāti, var pārliecināties jau recenzijā par M. Heidegera darbu "Kants un metafizikas problēma".[19] Pētījumā par Huserla fenomenoloģisko ideālismu Celma analīzes tonis ir kritisks un nešaubīgs, bet minētajā recenzijā viņš ir mazliet samulsis. Tajā Celms pirmoreiz "nevelk robežas", neshematizē, nekonstruē, bet, izklāstot Heidegeru, ieklausās un reflektē. Celms atzīst, ka Heidegera darbs par Kantu ir krasi atšķirīgs no līdzšinējām psiholoģiskajām, loģicistiskajām un metafiziskajām interpretācijām, jo tas skata transcendentālo apziņu kā laicisku un vēsturisku fenomenu.

Celma evolūcija transcendentālās subjektivitātes un vēsturiskuma virzienā ir vērojama, arī aplūkojot Huserla fenomenoloģijā tematizēto teleoloģijas struktūru. Sākotnēji Celms neredz teleoloģijas tēmas jauno intenci Huserla fenomenoloģijā, kurš to ieraksta transcendentālā vēsturiskuma horizontā. Tur, kur darbā par Huserla fenomenoloģisko ideālismu parādās teleoloģijas tēma, Celms to aizstāj ar tradicionālo likteņa jēdzienu, kas it kā esot piederīgs Huserla fenomenoloģijai, kaut arī, kā atzīst Celms, pats Huserls to neesot lietojis.[20] Likteņa tēmu Huserla filozofijā viņš saista ar "Idejām I", kur reāli esošā pasaule tiek atzīta par daudzu iespējamo pasauļu atsevišķu gadījumu. Arī šī ideja par reālo pasauli kā vienu no iespējamībām, precīzi skaidro Celms, Huserla fenomenoloģijā ienāk apziņas intencionālās konstituēšanas procesā, un tā ir "imanentā liktens" tēma, kas nozīmē *apriori* absolūti *(geregelte)* "imanento evolūciju".[21] Huserla fenomenoloģijas interpretācija saistībā ar imanento evolūciju pirmajā brīdī rada iebildes, jo liekas esam pretrunā ar fenomenoloģijas antinaturālistisko ievirzi, kurā evolūcijas ideja neiederas. Tomēr, iepazīstoties ar Huserla darbiem kopumā, arī ar tiem, kuri publicēti pēc fenomenologa nāves, Celma secinājums izrādās visnotaļ pamatots. Sākotnēji fiksētās tēmas, tostarp arī teleoloģijas jēdziena izpratni, Huserls dzīves gaitā ir nepārtraukti koriģējis, papildinājis, paplašinājis to nozīmes lauku. Divdesmitajos gados Britu Enciklopēdijas rakstā Huserls saista teleoloģijas jēdzienu ar cilvēces izpratnes transcendentālo konstituēšanu, atsedzot tās būtību veidojošās absolūtās normas: "Fenomenoloģija tās universālajā pašnoteiksmē *(Selbstbezogenheit)* atzīst savu funkciju iespējamās transcendentālās cilvēces dzīvē. Fenomenoloģija atzīst cilvēci, meklējot tajā ieskatāmās absolūtās

normas, taču tā atzīst arī savu sākotnējo teleoloģisko struktūru, kas ir virzīta uz šo normu atsegšanu un praktiski apzinātu izpausmi."[22] Savā vēlīnajā darbā "Eiropas zinātņu krīze un transcendentālā fenomenoloģija" Huserls galveno vērību veltī ne vairs transcendentālās cilvēces pamatā esošajām absolūtajām normām, bet teleoloģiskās apziņas kā transcendentālā vēsturiskuma konstituēšanas tēmai, jautājumam par eiropeiskās cilvēces un vēstures tēlosa saistību ar "dzīves pasauli". Bet vienā no Huserla mantojuma manuskriptiem — uzmetumā ar nosaukumu "Universālā teleoloģija" * — ir aplūkotas arī pasaules evolūcijas un tās vienības konstituēšanas dažādās pakāpes, kur evolūcija saistās ar teleoloģiju kā "universālu intencionalitāti, kas sevi izpaužvienībā ar totālās piepildīšanas sistēmu *(Erfüllungssystem)*".[23] Šajā uzmetumā par universālo teleoloģiju filozofs iezīmē pasaules kā totalitātes, kā vienības konstituēšanas ceļu, bet rakstos ar kopīgo virsrakstu "Piecas apceres par atjaunošanos"[24] (1922—1937) viņš apcer sociālo kopības formu — ētiskās cilvēces, nācijas, tradīcijas — būtību un to attiecības mūsdienu pasaulē.

Arī vēlīnais Celms trīsdesmito gadu apcerēs sāk pievērsties teleoloģijas jeb mērķa apziņas struktūrai, vairs nesaistot to ar tradicionālo likteņa nojēgumu, bet aprādot kā modernu problēmu. Rakstā "Mērķis un cēloņi cilvēka dzīvē"[25] viņš analizē finālisma jeb teleoloģisma un cēlonības jeb mehānisma pretstatu. Mērķu izpratnē Celms izmanto V. Vundta formulēto "mērķu heterogonijas principu", kas neļauj likt vienādības zīmi starp atšķirīgām struktūrām: starp gribēto mērķi un faktiski gūto rezultātu, starp agrāk un vēlāk izvirzītiem mērķiem. Šī mērķu nošķiršanas, atšķirības apziņa esot viens no dzīves jaunradīšanas pamatiem, jo liekot cilvēkam pārlūkot esošās dzīves formas un ik pa brīdim mainīt savas aktivitātes virzienu. Celms aprāda mērķu heterogonijas principa plašo darbības diapazonu, jo tas izpaužas gan sabiedriskos un vēsturiskos notikumos, gan likumdevēju un tiesu praksē u.c. Visās sabiedriskās norisēs ir konstatējama "kļūdas iespējamība", bet Celms to nevērtē tikai kā nepareizas cilvēka gribas, domāšanas vai rīcības faktu. "Kļūdas iespējamība" ir plašākas kopsakarības fakts, tā ir saistāma ar dzīves apkārtnes, cilvēku kopdzīves, konkrēta brīža faktu konstelācijas situāciju. Tādējādi Celma filozofijā ienāk "dzīves apkārtnes" tēma, ko fenomenoloģiski orientētais latviešu filozofs nerisina konstitutīvās fenomenoloģijas garā, bet gan virza "dzīves fenomenoloģijas"

* Uzmetumā ir četras lapas, kuras sakārtojis un 1952. gadā publicējis Merlijs Bīmels *(Marly Biemel)*.

gultnē: Celms nevis turpina tradicionālo dzīves filozofiju, bet aizsāk fenomenoloģisko dzīves filozofiju, kuras centrā ir "dzīves pasaules", "dzīves apkaimes" jēdziens.* Šie jēdzieni uzrāda specifisku korelāciju starp Es un apkārtējo pasauli: pasaule fenomenoloģijā ir cilvēka dzīves specifiski garīga apkārtne.[26] Fenomenoloģija panāk dzīves situācijas izpratnes konkrētību, nevis identificējot Es un "apkārtni", bet uzrādot to atšķirības, balstoties uz atšķirību pieredzi: apziņa nav identa priekšmeta apziņai, būtības domāšana nav identa refleksijai utt. Atšķirību aprādīšanas pieredze ir vērojama arī mērķu izpratnē — Celms nošķir mērķi no cēloņa, gribēto mērķi no sasniegtā rezultāta, sākotnējo mērķi no pēcākā utt. Fenomenoloģiskā mērķu veidošanās struktūras apziņa, kā rāda Celms, ir pamats arī augstākās morāles normu jēgas izpratnei: "..cilvēks it nebūt nav vienmēr tāds, ar Nīcšes vārdiem runājot, "dzeramnaudas morāles" piekritējs vien, kas uzņemtos dzīves nastas tikai pret sasniegumu nodrošinājumu. Cilvēks bieži vien nebaidās uzņemties grūtības arī tad, ja nav drošs to iznākums, netirgojoties ar likteni dēļ dzeramnaudas: ar lielu žestu viņš tad pašam liktenim sniedz dzeramnaudu savu neatmaksāto pūliņu veidā."[27] T. Celms ir analizējis arī teleoloģijas tēmas sociālo aspektu, iezīmējot mērķtiecības principa izpausmes specifiku sabiedrības dzīvē un ievelkot dažas savdabīgas līnijas intersubjektivitātes izpratnē. Sabiedriskos notikumos un faktos viņš trejādos veidos izvirza mērķtiecības problēmu: pirmkārt, par cilvēces transcendentiem mērķiem, otrkārt par imanentiem, bet pārindividuāliem mērķiem un, treškārt, par cilvēka gribas, tas ir, individuāliem mērķiem.[28] Individuālās mērķtiecības sakarā Celms jautā: "Vai sabiedriskos procesos var realizēties cilvēka gribas mērķis?" Viņš apraksta tādu intersubjektivitātes aspektu kā cilvēkiem kopīga mērķa konstituēšanas struktūru. Virzību uz kopīgu mērķi kavē ne tikai ārēji apstākļi, bet ļoti lielā mērā arī starppersonālā saskarsme jeb "iekšējā berze indivīdu starpā". Sociālo parādību masifikācijas laikmetā griba vien nenodrošina straujāku tuvošanos mērķim, jo liela enerģijas daļa tiek tērēta individuālo gribas mērķu saskaņošanai. "Piemēram," skaidro Celms, "ja vien zirgs spēj vilkt, caurmērā ņemot, kravu ar A kg, tad divi nevar vilkt divreiz, trīs zirgi — trīsreiz vairāk utt., jo daļa no spēka tiek patērēta uz to, lai zirgi turētos kopā. Tātad, ja vecais izteikums — "vienība — spēks" — arī ir pareizs, tad tikai zināmās robežās."[29] Tādējādi līdzās personāli atbildīgas cilvēka refleksijas nozīmei masu parādību laikmetā Celms rāda arī intersubjektivitātes tēmas svarīgumu. Iepriek-

* Dzīves fenomenoloģiju mūsdienās attīsta A. T. Timeņecka.

šējos gadsimtos intersubjektivitātes problēmu nepētīja, jo pavisam citādas bija indivīdu saskarsmes iespējas un veidi. Piemēram, grēksūdzes vai epistolārā komunikācija nepakļaujas "iekšējās berzes" likumam. Divdesmitais gadsimts ir straujas individualizācijas un personalizācijas laikmets, un tas neapšaubāmi paaugstina pašatbildības līmeni, bet vienlaikus rada starppersonālo attieksmju problēmas. "Elle — tas ir cits," teicis Ž. P. Sartrs un šajā metaforiskajā atziņā uzrādījis vienu no mūsu gadsimta kultūras centrālajām tēmām. Bet bez cilvēku sadarbības, vienošanās, nolīgumiem, arī bez eksistencionālās komunikācijas nav iedomājama cilvēces pastāvēšana, un tas īpaši aktualizē intersubjektivitātes tēmu. Celma izvirzītie jautājumi par individuālās un sociālās teleoloģijas struktūrām palīdz saprast nozīmīgu, bet maz pētītu intersubjektivitātes aspektu — kopīgu mērķu veidošanās ceļus un to nozīmi 20. gadsimtā.

Vēsturiskuma un «dzīves apkārtnes» tēmas refleksiju Celms turpina arī darbā "Dzīves apkārtne un dzīves projekcija" (publicēts 1933. gadā Minhenē). Šis darbs fenomenoloģijas vēsturē ir nozīmīgs ar to, ka Celms vēl pirms Huserla "Krīzes" tematizē "dzīves un apkārtnes", "dzīves un pasaules" īpašo saistību, kas apziņas pārdzīvojuma plūdumā ienāk gan kā "Es-apkārtne" *(Ich-Umgebung)*, gan kā "ķermeņa apkārtne" *(Körper-Umgebung)*. Cilvēka dzīve kopumā, secina Celms, ir komponēta trejādi: fiziski reāli jeb telplaiciski, psihiski reāli jeb laiciski un intencionāli.[30] Visa dzīves veseluma struktūra ir būvēta uz atšķirību starp "Es-apkārtni" un "ķermeņa apkārtni". "Dzīves apkārtnes" specifiskās būtības raksturotājs ir tās centrs: "Apkārtne tiek nosaukta nevis pēc tā, ko tā satur, bet — kā apkārtne tā ir."[31] Tādējādi, piemēram, vienam ķermenim var būt vairākas apkārtnes: bioloģiskā (centrs ir organisms), fiziskā (ķermenis kā telpu piepildošs) utt. "Es-apkārtne" savukārt strukturējas "tīrā Es-apkārtnē", "psihofiziskā Es-apkārtnē", "svešā Es-apkārtnē". Arī paša ķermenis, kā atzīst Celms, pieder pie "Es-apkārtnes", jo vienu nozīmību ķermenim piešķir, piemēram, askēts, bet gluži citu — baudkārais.[32] "Svešais Es" kā "Es-apkārtnes" veidotājs ir iezīmīgs ar to, ka tas pats ir savas "Es-apkārtnes" centrs, un tādējādi veidojas dažādu Es intencionalitāšu savijums. Dzīves dažādo nozīmību — bioloģiskās nozīmības, tīrā Es nozīmības — strukturētāji ir atšķirīgie "dzīves attālumi", kuru parametri ir telpiskums un laiciskums. Savu "dzīves attālumu" jēdzienu Celms skaidro šādi: sakot, ka stāvzvaigznes atrodas tālu no Zemes iedzīvotājiem, tiek domāts "telpiskais attālums", teikums — antīkā Grieķija ir mūsu tālā pagātne — iezīmē "laika attālumu", bet apgalvojumā — tagadne man ir tālāka nekā pagātne — tiek domāts "Es-nozīmības attālums".[33] "Es-apkārtnes" struktūra iezīmē

arī nošķīrumu, kontrastu starp "Es-apkārtnes" kā dzīves imanences kārtām un atbilstošiem pārdzīvojumiem kā intencionālo dzīves transcendenci. "Es-apkārtnes" kā dzīves imanences kārtas nav iespējamas attīstībā, turpretī pārdzīvojuma sfērā ir iespējams ģenētiskais aplūkojuma veids, ir iespējama attīstība: "Piemēram, katrs var pieredzēt pārdzīvojuma attīstību, kad pasaule tiek saprasta ptolemajiski un kad tā tiek apjēgta Kopernika sistēmā. Bet ir bezjēdzīgi domāt, ka pati pasaule no ptolemajiskās kļūst par kopernikisko."[34] Var, protams, rasties jautājums, vai šajā pasaules pārdzīvojuma nerimtajā attīstībā neslēpjas relatīvisma bieds un vai tomēr nepastāv kāda korelācija starp apziņas pārdzīvojuma intencionālo mainību un pasaules sevī nemainību. Kā atbilde uz šo hipotētisko jautājumu ir Celma nākamais terminoloģiskais jaunievedums — jēdziens "dzīves projekcija" *(Lebensprojektion)*. Dzīves projekcija ir apzināta sevis iesaistīšana reāli atrodamajā pasaulē, tā ir dzīves-Es iesaistīšana dzīves-ne-Es: "Es iesaista savu patību reālajā ne-Es *(Das Ich bezieht sein Selbst in ein reales Nichtselbst ein)*."[35] "Dzīves projekcija" nav universāls apriors princips, kas būtu pielāgojams jebkuram objektam, — tā norise ir atšķirīga dažādās kārtās atkarībā no objekta, no struktūras. Kā redzams, tad te Celms vairs nerunā par apziņas intencionālo priekšmetiskumu, par "*reel*" nozīmi, bet par reālo priekšmetiskumu *(reales Nichtselbst)*, kas koriģē norises dažādajās kārtās. Tāpēc T. Celms līdzās N. Hartmanim ir atzīstams par ievērojamu mūsdienu jaunās ontoloģijas pārstāvi. Jaunā ontoloģija atšķirībā no tās tradicionālajām formām un it īpaši no jauno laiku ontoloģijas neliek substancionālo formu attiecības esamības izpratnes pamatā, bet skata "veidojumus (to, ko parasti dēvē par objektiem) un procesus kā vienotu veselumu".[36] Citos Celma publicētajos darbos* jaunās ontoloģijas tēma nav plašāk izvērsta, kaut gan vēsturiskuma un dzīves apkārtnes tēma vēl uzplaiksni atsevišķos rakstos: "Pretrunas zinātnē un filozofijā"[37] un "Cilvēka dzīves objektivācijas" **.

Rezumējot jāsecina, ka T. Celms ir ievērojams fenomenoloģijas interpretators fenomenoloģiskās kustības vēsturē, bet viņa filozofiski teorētiskā darbība kopumā neaprobežojas tikai ar fenomenoloģiju. Citi viņa lielākie pētījumi — "Subjekts un subjektivizācija"[38], jau minētais "Dzīves

---

* Vēl nav publicēts Celma lielākais vācu valodā sarakstītais darbs, kas tika pabeigts, strādājot ASV, Ilinoisas štatā, Rokailendā, Augstanas koledžā. Tā nosaukums ir "Es-fenomens un īstenība. Subjektīvā iras pētījumi". Sastatot šī darba nosaukuma ideju ar Celma mantojuma apzināto daļu, *apriori* var pieļaut, ka tajā ir turpināta ontoloģijas tēma.

** Emigrācijā ASV sarakstītā apcere ar hermeneitisku ievirzi, kas veltīta izcilās latviešu esejistes un kultūrfilozofes Z. Mauriņas 80. dzimšanas dienai.

apkārtne un dzīves projekcija", kā arī manuskripts "Fenomens un Es īstenība" — apliecina jaunās ontoloģijas nostādnes, bet daudzi atsevišķie raksti par tehnikas filozofiju, tradīciju, pasaules uzskatu, kultūras krīzi ļauj atzīt Celmu arī par kultūras filozofu. Viņš sarakstījis vairākas analītiski dziļas apceres par filozofijas vēstures tēmām — par Leibnica, Kanta, Dostojevska un citu domātāju filozofiju. Es dažuviet atļāvos kritiski aplūkot Celma atziņas tikai tāpēc, ka esmu vienisprātis ar Nīči: kritika ir pateicības veids.

Piezīmes

[1] *Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Ideen I. — Tübingen 1980, S. 63.*
[2] *Husserl E. Cartesianische Meditationen. — Hamburg: Meiner 1987, S. 46.*
[3] *Husserl E. Ideen I, S. 64.*
[4] *Гадамер Х.-Г. Хайдеггер и греки // Логос, Москва, 1991, с. 58.*
[5] *Фуко М. Жизнь: опыт и наука // Вопросы философии, 1993, N. 5, с. 44.*
[6] *Celms T. Der Phaenomenologische Idealismus Husserls // Latvijas Universitātes raksti. — R., 1928, 19. sēj., 251. — 441. lpp.*
[7] *Celms T. Der phaenomenologische Idealismus Husserls und andere Schriften. 1928 — 1943. — Frankfurt am Main; Bern; New York; Paris: Peter Lang, 1993.*
[8] *Ibid., S. 131 — 132.*
[9] *Ibid., 72.*
[10] *Ibid., 191.*
[11] *Seebohm T. Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie. — Bonn, 1962, S. 89.*
[12] *Молчанов В. Понятие рефлексии в контексте феноменологического учения о времени // Критики феноменологического направления современной буржуазной философии. — Р., 1981, с. 137.*
[13] *Held K. Einleitung // Husserl E. Die phänomenologische Methode. Aussgewählte Texte I. — Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1985, S. 24*
[14] *Waldenfels B. Lebenswelt zwischen Alltäglichem und Unalltäglichem // Phänomenologie im Widerstreit. — Frankfurt am Main, 1989, S. 106.*
[15] *Fellmann F. Gelebte Philosophie in Deutschland. — Freiburg/München, 1983, S. 83.*
[16] *Spengler O. Briefe. — München, 1963, S. 272 — 273.*
[17] *Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. — Hamburg, 1982.*
[18] *Рикер П. Существование и герменевтика // Феномен человека. — Москва, 1993, с. 312.*
[19] *Celms T. Martin Heidegger. Kant und das Problem der Metaphysik (Rezension) // Celms T. Der phänomenologische Idealismus Husserls und andere Schriften. 1928—1943. — Frankfurt am Main; Bern; New York; Paris: Peter Lang, 1993, S. 217 — 223.*
[20] *Ibid.*
[21] *Ibid., S. 185.*
[22] *Husserl E. "Enzyclopedia Britannica" // Husserl E. Die phänomenologische Methode. Ausgewählte Texte I. — Stuttgart, 1985, S. 221.*
[23] *Husserl E. Universale Teleologie. — S. 11.*
[24] *Husserl E. Fünf Aufsätze über Erneuerung // Husserl E. Aufsätze und Vorträge (1922 — 1937). — Kluwer academic publishers, 1989.*

[25] Celms T. Mērķi un cēloņi cilvēka dzīvē // Tagadnes problēmas. — R., 1934, 77. — 92. lpp.
[26] Buceniece E. Fenomenoloģija — tā ir apziņas ekoloģija (T. Celma 100 gadu jubileju atzīmējot). Literatūra un Māksla, 1993, 18. 06.
[27] Celms T. Mērķi un cēloņi cilvēka dzīvē, 92. lpp.
[28] Celms T. Cēlonība un mērķtiecība sabiedriskos notikumos // Celms T. Patiesība un šķitums. — R., 1939, 335., 337. lpp.
[29] Turpat, 342. lpp.
[30] *Celms T. Lebensumgebung und Lebensprojektion // Celms T. Der phaenomenologische Idealismus Husserls und andere Schriften. — S. 227.*
[31] *Ibid., S. 228.*
[32] *Ibid., S. 232.*
[33] *Ibid., S. 235 — 236.*
[34] *Ibid., S. 236.*
[35] *Гартман Н. Старая и новая онтология // Историко-философский ежегодник, 1988. — М., 1988, с. 321.*
[36] Celms T. Patiesība un šķitums. — R., 1939.
[37] Celms T. *Subjekt und Subjektivierung: Studien über das subjektive Sein //* Latvijas Universitāte, Zinātniskie raksti, Filol. un filoz. fak. sēr., 1.sēj. — R., 1943.
[38] Skat. T. Celma grāmatas "Tagadnes problēmas" un "Patiesība un šķitums", kā arī nepublicēto lekciju ciklu "Ievads sabiedriskajās zinātnēs" (L. Bērziņa mājas muzejs Jūrmalā, Jaundubultos, f. Nr. II24).

Pirmpublicējums: *Phenomenological Inquiry. A Review of Philosophical Ideas and Trends. Vol. XX. — Belmont, Massachusetts, USA, October, 1996.*

II.
Kultūrfilozofiskas apceres

Lielais salīdzinājums: Osvalds Špenglers

Rudens ir visapkārt un dzidra debess, un pēcpusdiena.

Frīdrihs Nīče

Viens no Špenglera kultūrfilozofijas apcerētājiem Manfrēds Šrēters atstāsta kādu satikšanos ar Špengleru divdesmito gadu sākumā: viņi nesteidzīgi risinājuši sarunu par kultūras būtību un tās likteņiem, un Špenglers, it kā novirzoties no tēmas, norunāja Helderlīna vārsmu "*Andenken*" (Atcere). Atceres noskaņa bijusi pavasara cerīgo un gaistoši netveramo iespaidu tonalitātē. Pārsteigtais Šrēters izbrīnījies vaicājis, kāpēc viņa sarunu biedrs ierunājies par pavasari, jo patlaban taču esot rudens. Špenglers atbildējis: "Jā, patiesi, patlaban ir rudens, bet šim rudenim nekad vairs nesekos pavasaris."[1]

Šīs sarunas nozīme ir simboliska, un tā jau sākotnēji ievirza izcilākā 20. gs. sākumposma kultūras simbolista jeb kultūras fiziognomista O. Špenglera kultūras "norieta" pasaulizjūtā.

O. Špenglers dzimis 1880. gadā Vācijā, Blankenburgā. Studējis Minhenes, Berlīnes un Halles universitātēs dabaszinības un matemātiku, bet paralēli tam iedziļinājies arī vēstures, literatūras un filozofijas tekstos. 1904. gadā aizstāvējis doktora grādu par Hērakleitu un uzsācis augstskolas pasniedzēja karjeru. 1911. gadā pametis darbu augstskolā un sācis strādāt par privātskolotāju Minhenē. Šajā laikā ir dzimusi Špenglera galvenā darba "Vakarzemes noriets" ideja.* Šīs grāmatas pirmais sējums

---

* Latviski ir divi šī darba tulkojuma varianti: "Rietumzemes bojā eja" (Teodors Celms, trīsdesmitie gadi) un "Vakarzemes noriets" (V. Bisenieka latviskojums). T. Celma tulkojums vairāk uzsver Špenglera darba satraucoši apokaliptisko noskaņu, savukārt V. Bisenieks ir izcēlis tā kultūrsimbolisko nozīmi. Filozofiskā darba tulkojums nav tikai valodas zīmju pārcēlums no vienas valodas otrā. Tulkojums — tas ir teksta

iznāca Minhenē 1918. gadā (557 lpp. apjomā) un otrais sējums — 1923. gadā (685 lpp.), gūstot milzu ievērību un īsā laikā piedzīvojot vairākus atkārtotus izdevumus. Par Špengleru sajūsminājās un šausminājās, viņu cildināja un pēla, uzrādīja faktu kļūdas un pārmeta filozofisko secinājumu cinismu. Patiesi, O. Špenglera kultūrfilozofija ir tikpat pretrunīga un daudznozīmīga kā laiks, kurā viņš dzīvoja. Viņā apvienojās vācu zinātnieka skrupulozitāte ar pravieša nepierādāmo patiesību acīmredzamību. Tāds stils raksturo laikmetu, kuram nav stila. Un tomēr — kultūrkritikas noskaņas ir viena no tipiskākajām netipiskā gadsimta iezīmēm. Špenglers bija pirmais visaptvērīgākais un skaļākais trauksmes iezvanītājs. Vēsturisko un kultūras tendenču skicējumā viņš vēl nevarēja balstīties uz šo laikmetu raksturojošām socioloģisko pētījumu atziņām (jo pati socioloģija vēl tikai veidojās), tādēļ vēlākie kultūras un sabiedrības kritiķi nosauca Špenglera pieeju par "sentimentālo kultūrkritiku" (T. V. Adorno). "Sentimentālās kultūrkritikas" vilnis Eiropā bija aizsācies jau 19. gs. (F. Nīče, J. Burkhards). 20. gadsimta sākumā kultūras krīzes parādību diagnosticēšana kļuva visaptveroša — tai pievērsās R. Panvitcs, E. Trelčs, H. Ortega I Gasets, T. Lesings, P. Valerī un citi domātāji. Jau minētais M. Šrēters "norieta apziņas" sākumu saista pat ar Hēgeļa filozofiju — ar filozofijas izpratni populārajā līdzībā par Minervas pūci: "Kā pasaules doma — tā parādās vispirmāk laikā, kad īstenība piepildījusi savu veidošanās procesu un pabeigusi sevi. Ja filozofija ziež savu pelēkumu uz pelēka, tad dzīves veids kļuvis vecs un šādā ceļā tas nav atjaunojams, bet tikai izzināms; Minervas pūce sāk savu lidojumu tikai līdz ar iestājušos krēslu."[2]

Salīdzinājumā ar minētajiem autoriem Špenglera veikums darbā "Vakarzemes noriets" bija viens no "visgrandiozākajiem cilvēces vēstures iztulkojuma mēģinājumiem. Ar savu nesatricināmo pārliecības sparu, bezdibenīgi dziļo izjūtu un visaugstākā mērā izteiksmīgo valodu, kas uzbur kalnu grēdām līdzīgus nereti virtuoza māksliniecisku tēlus un aizrauj kā lavīna, Špenglers vietām paceļas tīri bībelisku pravietojumu augstumā, liekot saviem sludinājumiem atmirdzēt brīnišķīgā organiskā viengabalībā, monumentālā varenībā un stindzinošas liktenības baigumā. Viņa uzskatiem tāpēc nedrīkst paiet garām neviena kultūrkrīžu teorija," rakstīja T. Celms.[3]

---

un laikmeta, teksta un konteksta, teksta un filozofiskās tradīcijas attieksmju skaidrojums un turpinājums, tas ir diskurss. Tagadnes domas situācijai Latvijā atbilstošāks ir tulkojums "Vakarzemes noriets", tas virza uz mierīgāku un analītiskāku Špenglera darba lasījumu un izprašanu.

Špenglera darbs guva sensacionālu ievērību gan lasītāju skaita, gan atkārtoto laidienu ziņā, taču dažādu nozaru speciālistu vērtējums bija klaji negatīvs: viņam pārmeta vēsturisko faktu neprecizitāti, pēckara sabrukuma un bezizejas situācijas pozitīvistisku fiksējumu. T. Manns nosauca Špenglera pozīciju par cinisku. Krievu filozofi S. Franks un N. Berdjajevs apšaubīja filozofiskā skatījuma oriģinalitāti, tēmas pirmtiesības atdodot krievu domātājiem K. Ļeontjevam (1831—1892) un N. Daņiļevskim (1822—1885). Špenglera darbu, kā arī pēcnāves mantojuma izdošana un izpēte, kas aktīvi norit jau kopš piecdesmitajiem gadiem un turpinās arī patlaban, ļauj konkretizēt un precizēt daudzas viņa atziņas un pārskatīt savulaik izteiktos vērtējumus. Mūsdienu perspektīvā Špenglers ir domātājs, kas gadsimta sākumā pieteicis un iezīmējis domāšanas pavērsienu, kurš gadsimta otrajā pusē tiek apzināts kā postmodernisms. Izmantojot vēl tradicionālo terminoloģiju, Špenglers tomēr aizsāk eiropocentrisma un progresisma kritiku; oponējot pasaules vēstures konceptam, izvirza lokālo kultūru fenomenu; kultūras izpratnes monocentrisko skatījumu aizstāj ar policentrismu; visbeidzot — Špenglera skatījumu, tāpat kā postmodernismu kopumā, motivē estētiskās apziņas pieredze. Špenglera kultūrfilozofijā var izdalīt divus aspektus: 1) kultūrfilozofijas vispārfilozofisko pamatu un 2) speciālo kultūras teoriju.

I. Kultūrfilozofijas vispārfilozofiskais pamats

Špenglera kultūrfilozofija ir savpatīgs košās un neviendabīgās dzīves filozofijas variants. Špenglers, tāpat kā citi dzīves filozofi, noliedz jēdzienu, spriedumu, likumu, zinātnes un intelektuālā instrumentārija visspēcību dzīves izziņā, vēršoties pret izziņu vispār. Dzīvi nevar izzināt, jo to nevar sadalīt, norobežot, nevar apturēt tās plūsmu. Dzīves esamība ir "veidolu" plūsmas valoda. Ar "veidolu" (*Gestalt*) Špenglers izpratis kustīgo, topošo, pārejošo formu, t. i., formu, kas sevi attīsta dzīvojot, pretēji likumam kā nemainīgai formai. Šī atziņa esot atklājusies jau Nīčem, kas "pieteica jautājumu par p a s a u l e s j ē g u .. Līdz ar to bija noslēdzies Rietumu filozofijas periods ar kodola problēmu par izziņas formu. Bet arī Nīčes jautājums pieļāva divu veidu atbildes — klasisko un romantisko jeb sociālo un aristokrātisko."[4] Špenglers izvēlējās otro iespējamās atbildes variantu. Kaut arī viņa darbos nav rodams vērtības kategoriju un attieksmju aplūkojums, tomēr šī filozofija (tāpat kā kultūrfilozofija kopumā) izaug uz nepārtraukta vērtējuma pamata. Nozīmes, jēgas tradīcijas turpinās: jēga nav jāformulē, tā ir

jāizjūt. Specifisko nozīmi, kādu Špenglers piešķir jēgas kategorijai, var izteikt vārdu savienojumā "jēgsajūta", un tās sintētiskā iedaba izskan, piemēram, vācu valodas vārdā "*scharfsinning*"[5] (*Sinn* — vācu valodā gan nozīme, gan sajūta). Jēga ir sajūta un vienlaicīga sajūtas saprašana. Arī apziņas jeb "apziņas elementārās struktūras" ieskatījums, ko piedāvā Špenglers, tās divatnīgais strukturējums, izdalot apziņu kā "nomoda esmi" (*Wachsein*) un "eksistenci" (*Dasein*), ir Nīčes aizsāktās tradīcijas turpinājums. *Wachsein* un *Dasein* vēl nav polaritātes, tās ir apziņas v e s e l u m a iespējamās formas. Liecinājums apziņas veseluma sairumam ir "dvēseles" un "pasaules" nošķīrums, kas ienāk apziņā.

Gēti, tāpat kā Nīči, Špenglers uzskata par savu pārdomu rosinātāju, jo, lūk, Gēte esot pievērsies nevis sastingušajam un tapušajam (*Gewordene*), bet gan pašam dzīvajam tapšanas procesam (*Werden*) un iepretim pasaulei kā mehānismam nostādījis pasauli kā organismu, asi norobežodams likumu (*Gesetz*) no veidola (*Gestalt*)[6]. Dzīves esmes vienīgais "likums": būt formā, veidolā vai precīzāk — veidoties, formēties, tapt (*in Form sein*).

Tapšana, veidme nav abstrakti formāla norise — tā ir tapšana laika formā. Tapšanas pirmforma ir dzīve, subjektīvajā un objektīvajā nenošķirts dzīves veselais. Dzīvi Špenglers raksturo kā kosmisku sākotni, "kosmisko ritmu", un tās simbols ir "uguns" (Hērakleita uguns) kā bezgalīgā tapšana, nerimtā pār-tapšana, metamorfoze. Dzīves izpausmes ir daudzveidīgas, bet cilvēka dzīve ir vienīgā eksistence, kas ļauj apjaust dzīves kā pirmveidola būtmi. (Špenglers ieplūdina kultūrfilozofiju filozofiskās antropoloģijas gultnē: "Jo cildenāks ir cilvēks, jo patiesāka filozofija."[7]) Galvenā dzīves pār-tapšanas forma ir kultūra un tās dvēseles iespējas (kultūras dvēsele — Špenglera ieviestais termins). Dzīve Špenglera ieskatā nav šurpu-turpu norise; dzīve ir virzība, tā ir laika norise, t. i., vēsture. Dzīve, kultūra, vēsture ir vienādnozīmes jēdzieni, kurus saista liktenīgais jautājums — kad (*wann*)? Dzīves, kultūras vēstures filozofija kļūst par likteņa filozofiju: "Likteņa filozofijas uzdevums ir — tvert šo liktenību, metode — vēsturisko parādību iztulkojums, t. i., to kā kultūras organiskās metamorfozes momentu iztulkojums."[8] Liktenis ir dzīvās, organiskās esmes vienreizība, neatkārtojamība, neatgriezeniskums. Pat dzīve izjūt savu pakļautību liktenim, jo dzīve vienmēr ir tikai tagadne (pagātne ir "jau tapušais", nākotne — "vēl neesošais"). Liktenība ir kauzalitātes pretstats, jo kauzalitāte neredz metamorfozes: "Ir visdziļākās iekšējās acīmredzamības fakts: aiz cēloņu un darbības nepieciešamības, ko es saucu par t e l p a s l o ģ i k u, dzīve ir vēl liktens organiskā nepieciešamība — l a i k a l o ģ i k a.

Tas piepilda visu mitoloģisko, reliģisko un mākslinieciskо domāšanu, ir visas vēstures būtība un kodols pretstatā dabai, bet šī acīmredzamība nav aizsniedzama tādām izziņas formām, kuras piedāvā "Tīra prāta kritika".[9] Tāpēc intelektuālā filozofija no F. Bēkona līdz I. Kantam, pēc Špenglera domām, ir tikai vēstures kuriozs. Kanta vērtējums Špenglera darbā ir nevis analītisks, bet simbolisks, un tomēr dzīves filozofs ir ieskatījis būtisku problēmu, kuras nozīmi atklāja divdesmitais gadsimts: laiks un telpa nav vienlīdznozīmīgas un aprioras "vērojuma formas". Laiks atšķirībā no telpas, kas var būt apriora forma, var būt dimensija, rada pārdzīvojuma struktūru, ietiecas dzīves tapšanas dziļumā, veido jēgu un nozīmi. Laiks ir dzīves un apziņas eksistenciālā struktūra, kas ne tikai kārto uztvērumus, bet ir apziņu konstituējošs akts. Špenglers laika apjautu saista ar baiļu rašanos, ar nomoda apziņu (dvēseles rītu liktens dziļumā). Savu apgalvojumu Špenglers pamato ar kultūrantropoloģisku faktu: bērna laika apjauta, astronomiskā laika uztvere rodas vēlāk par telpisko orientēšanos, jo telpisko izplatību var saprast, bet "saprast" laiku — nozīmē "būt" laikā, pārdzīvot laiku, radīt savu "es". Laika pārdzīvojums ir vēlīnāks objektīvā laika nozīmē, bet esības nozīmē laiks ir pirmatnīgāks: "Sākotnējais fakts ir eksistence. *Cogito ergo sum* — tā ir patvaļa: es esmu arī tad, kad nedomāju. Tā ir pilnīga acīmredzamība, kura neprasa pierādījumus un ir identa citai: pasaule ir klātesoša.. Īstenība nozīmē: Es un pasaule, es un svešais, es un citi."[10] Dzīve, īstenība, vēsture tādēļ nav empīrisko norišu fiksējums, bet ir cilvēciskā "pasaules aina".

Špenglera ieskatītā īstenības, pasaules izpratne, manuprāt, ievada jau fenomenologa E. Huserla dzīves pasaules tēmā. Tāpēc dzīves filozofijas pēdas latviešu fenomenologa T. Celma darbos, kurš bija pamatīgi apguvis gan O. Špenglera, gan E. Huserla filozofiju, nebūt nav fenomenoloģiska nekonsekvence, bet ir dzīves filozofijas, tostarp arī Špenglera darba, un arī Huserla fenomenoloģiski precīzs un būtisks lasījums, iezīmējot fenomenoloģijas evolūcijas gaitu uz dzīves pasauli.

Īstenība ir ieskatāma divējādi: pasaule kā vēsture un pasaule kā daba (Špenglera raksturojums). Tie nav objektīvās īstenības parametri, jo objektīvās īstenības gluži vienkārši neesot. Formulējot likumus, īstenība tiek sastindzināta "pasaules kā dabas" ainā. Par "pasaules kā vēstures" izpratnes pamošanos norāda vārdi — simboli: virzība, liktenis, ilgošanās (*Sehnsucht*). Cilvēks nevar šīs izjūtas apzināti radīt, jēga rodas pasaulstapšanas gaitā: "Ir gluži vienalga, vai cilvēks ir radīts dzīvei vai domāšanai, kamēr viņš darbojas vai ieskata, viņš ir nomodā esošs un pastāvīgi ir veidola esmē, apliecinot to jēgu, kādu apkārtējā gaismas

pasaule (*Lichtweit*) izstaro uz cilvēku šobrīd."[11]* Gaismas pasaules idejas Špenglera kultūrfilozofijā iegūst grieķu "kosmosam" līdzīgu simbolisku nozīmi.**

Pasaules aina kā vēsture ir apgarota dzīves skatīšana, izjusta kā iekšējs virziens, bet nevis sapratnīgi domāta kā mērķis. To atveidot spējot tikai mākslinieciskā tēlojums. Mākslu, poēziju Špenglers, tāpat kā Jēnas vācu romantiķi F. Helderlīns un F. Novāliss, uzskata par pasaules dvēseles, subjekta un objekta saplūsmes formu.[12] Taču Špenglers acīmredzot nespēja noturēt dzīves un kultūras traģikas izjūtas augsto noti un vietumis tomēr ieslīdēja pozitīvismā (daži to dēvē arī par naturālismu). Vēstures filozofs R. Kolingvuds Špenglera mācību nosaucis par pozitīvistisku, H. Šmidta 1957. gadā Štutgartē izdotajā filozofijas vārdnīcā Špenglera vēstures filozofija ir dēvēta par "pliekanu pozitīvismu"; T. V. Adorno rakstā "Špenglers pēc norieta"[13] pārmet viņam pozīcijas ideoloģisko nekritiskumu un pozitīvismu. Savukārt grāfs H. Keizerlings Špenglera uzskatus ir "sadalījis", nosaucot viņu par "kultūras pesimistu" un "civilizācijas" optimistu. Špenglera pozitīvisma pamats — patiesību aizstāšana ar faktiem, kas ne vienmēr uztur "dzīves fakta" augsto noti, tehnikas fenomena pozitīvais vērtējums, civilizācijas ciniskā izaicinājuma pieņemšana.

II. Speciālā kultūras teorija

1. Lokālo kultūru koncepcija

Dzīves veselais realizē sevi caur tīrajām formām, kuru pirmie un pēdējie elementi ir kultūras: "Tas, kas plūstošo formu pasaulei

---

* Pasaules kā gaismotas esamības izpratni apliecināja gnostiķi, tā izvijās cauri viduslaikiem un atstarojās arī vēlākajā posmā. Šellings atzina "gaismas kosmosu" par dabas pašizpausmes robežu, par organiskās pasaules strukturētības robežu. Šajā metafiziskajā tradīcijā "gaismas pasaule" tomēr saglabā substancionālās noteiksmes iedabu — gaisma, apskaidrība ir substanci veidojoša pamatne blakus tumšai, neskaidrībai, neapskaidrotībai; tā ir pasaulšķirtne, nevis būtības pirmspamats. M. Heidegers, vedinot pārvarēt domāšanas tehnisko, substancionālo interpretāciju, raksta: "Pats gaismojums ir esamība." (M. Heidegers. Vēstule par humānismu. — Grāmata, 1991, Nr. 10, 27. lpp.). Prātojumā "Anaksimandra izteikums" viņš ieraudzītā esamību saista ne ar optisku atklāšanos, ne ar sevis iz-gaismojumu, ko tver acs, bet ar esamības gaismojumu, ar esamības no-skaidrošanu, kurā esamība sākotnēji izgaismo pati sevi.

** "Tauta, kuras audzinātāji bija ģimnastika, mūzika un Homērs, tauta, kura deva pasaulei vārdu "kosmoss", filozofiju nevērta zinātnē, bet uzlūkoja to par ceļu, kas ļautu cilvēkam apjēgt savu stāvokli kosmosā un nodoties formu vērošanai." *Spengler O. Heraklit. Eine Studie über den energetischen Grundgedanken seiner Philosophie // Reden und Aufsätze. — München, 1951, S. 10.*

piešķir jēgu un saturu, tas, kas līdz šim bija dziļi slēpts aiz taustāmo "faktu" un "ziņu" haosa, ir augsto k u l t ū r u f e n o m e n s .. Tikai tāds ieskats ļauj nopietni runāt par vēstures filozofiju."[14] Līdzšinējā pasaules vēstures gaitā Špenglers ir saskatījis astoņas augstās kultūras: 1) Ēģiptes, 2) Babilonijas kultūra (abas radušās ap 3000. g. pr. Kr.), 3) Indijas kultūra (radusies ap 1500. g. pr. Kr.), 4) Ķīnas kultūra (radusies ap 1400. g. pr. Kr.), 5) antīkā grieķu un romiešu kultūra (radusies ap 1500. g. pr. Kr.), 6) arābu jeb maģiskā kultūra (sākusies ap 300. g.), 7) Meksikas jeb maiju kultūra (sākusies ap 100. g. pr. Kr.), 8) Vakareiropas jeb faustiskā kultūra (iezīmējusies ap 1000. g.).

Augstās kultūras ir tās, kuras izdzīvojušas visas kultūras mūža pakāpes, un septiņas no tām ir jau "mirušas", bet astotā — Vakareiropas kultūra — esot sasniegusi norieta stadiju, un tās mūžs noslēgšoties ap 2000. gadu. No augstajām kultūrām Špenglers atšķir p r i m i t ī v ā s kultūras, kas, lai gan stipras un vislielākā mērā dzīvas un darbīgas, tomēr vēl esot haotiskas, to atsevišķos veidojumos trūkstot viengabalainas un visas kultūras parādības aptverošas tendences, tās neesot ne viens vesels organisms, ne daudzu organismu summa.[15] Špenglers nosauc arī kultūras, kas savā dzīvē nav nonākušas līdz briedumam, — persiešu, hetu* un Kičua inku kultūras. Dzimstošo kultūru Špenglers redzēja vienīgi krievu kultūrā. Viens no neparastākajiem atzinumiem, kas izriet no Špenglera "augsto kultūru" iedalījuma, manuprāt, ir Eiropas kultūras šķīrums antīkajā un Vakareiropas kultūrā. Pierastais domājums — antīkā pasaule ir Eiropas kultūras šūpulis — tika satricināts pašos pamatos, nostādot vakareiropieti mantojumu zaudējuša cilvēka apmulsuma situācijā. Otrs Špenglera secinājums — renesanse, tās šķietamais humānisms, universālā cilvēka slavinājums nebūt nav antīkās pasaules atdzimšana; vietumis tā ir tikai ārējs antikas atdarinājums. No mākslas un arhitektūras iekšējā skatījuma viedokļa renesanse neesot uzlūkojama par unikālu kultūras parādību. Renesanses laikmeta formu pirmvaloda bija gotika, un, lai arī renesanse centās "iebilst" gotikai (tas notika telpiski šaurā izplatībā — Itālijas ziemeļos, kur atšķirībā no pārējās Eiropas gotiskais stils nebija pa īstam nemaz piedzimis), tomēr gotika virzījās uz baroku, viegli pārvarot šo "iebildumu" ("Donatello

* Heti ir bijusi liela Mazāzijas tauta, kas tiek minēta ēģiptiešu pieminekļos no 15. gs. līdz 12. gs. pr. Kr. Vārds "Kičua" īstenībā apzīmē inku valodu Peru valstī, un ar Kičua kultūru tātad ir domāta inku kultūra, kas strauji pagrima pēc 1533. gada, kad to iekaroja spāņi un ne tikai necilvēcīgi apspieda iedzimtos, bet arī aplaida tos ar eiropiešu slimībām un tā stipri samazināja iedzīvotāju skaitu. (T. Celms. Tagadnes problēmas, 38. lpp.)

vēl mita gotikā, Mikelandželo jau izjūt sevi muzikāli, t. i., kā baroka laikmeta cilvēks."). Renesanse bija tikai reakcija, protests, iebildums pret gotiku, tāpēc tai trūka dziļuma un nozīmības: dziļš stils ir par kaut ko, nevis pret. Renesanses "antigotisko iebildi" raksturo arī bizantiskas cilmes elementi, bet vienīgā patiesā renesanses rosinātāja tomēr bijusi gotika.

Špenglera domas galvenā virzība bija pārvarēt eiropeiskajā periodizācijā iegājušos trejdaļīgo shēmu: senatne — viduslaiki — jaunie laiki, jo tā ietilpina visu pasaules vēsturi eiropieša uztverē. Ekvivalento kultūru koncepcija bija grandiozs protests pret eiropeisko monocentrismu. Vēsture, pēc Špenglera, pastāv tikai vienas kultūras robežās, un "cilvēces" vēsture nemaz nav iespējama. Var runāt tikai par pasaules vēsturi (*Weltgeschichte*) kā atsevišķo kultūru vēsturisko notikumu kopību, par pasaules vēstures morfoloģiju. Kultūras kā organisks veselais ir stingri simetriski strukturētas. Kultūras parādību struktūrsistemātisko aplūkojumu Špenglers sauc par morfoloģiju.[16] Morfoloģiskais salīdzinājums izriet no kultūras kā organisma izpratnes un izslēdz tradicionāli ideoloģisko, subjektīvistisko vērtējumu no labā un ļaunā, no augstā un zemā, no derīguma un ideāla vienpusīgā skatpunkta. Kultūru "fizionomiju" veido visas izpausmi ieguvušās kultūras formas: māksla, zinātne, saimnieciskā darbība, skaitļi, dabaszinātņu likumi u. c. Kultūras ir organismi, un to dzīve ir pakļauta augšanas "likumiem". Katrai kultūrai ir sava bērnība, sava jaunība, savi brieduma gadi un savs vecums.[17] Kultūra dzimst tai acumirklī, kad no mūžīgi brīnišķīgā cilvēciskuma sākotnēji dvēseliskā stāvokļa atmostas liela dvēsele, atdalīdamās no tā kā veidols no bezveidīgā, aprobežotais un pārejošais no neaprobežotā un paliekošā. Tā uzzied noteikti norobežotā dabas ainavā, paliekot tai augveidīgi piesaistīta. Kultūra mirst, ja dvēsele savu iespējamību summu — tautu, valodu, ticības mācību, mākslu, valsts, zinātņu veidolā — ir īstenojusi, un tad atkal atgriežas sākotnējā dvēseliskumā.[18]

Špenglera doma par dabas, precīzāk — ainavas (*Landschaft*) būtisko nozīmi kultūras esmē lielā mērā bija pamats apgalvojumam par daudzo kultūru noslēgtību sevī. Tā ir kulturoloģiski svarīga atziņa, jo kultūras parādības un formas nav mehāniski pārceļamas svešā "augsnē" — "eiropeisko gotiku nevar turpināt Krievijas ziemeļos vai spāņu baroku — Ziemeļamerikā".[19]*

---

* "Doriskā kolonna, ēģiptiešu piramīda, gotiskā katedrāle izaug no zemes stingrā liktens mērķtiecībā kā beznomoda eksistence." (*Dasein ohne Wachsein.*)

Kultūru organismiem esot vienāds mūža ilgums (apmēram tūkstoš gadu) un vienādas attīstības pakāpes un periodi, kas ļauj izvirzīt kultūras fāžu homoloģijas principu. Pamatojoties uz vēstures fāžu homoloģijas principu, Špenglers piesaka jaunu jēdzienu par vēsturisko parādību vienlaicību. Vienlaicīgas ir nevis tās parādības, kuras notikušas vienā un tajā pašā laikā, bet gan tās, kuras radušās vienā un tajā pašā kultūras fāzē un uzrāda vienu un to pašu jēgu. Vienlaicīgi ir Aleksandrs Lielais un Napoleons, Sokrats un Ruso utt. Kultūras fāžu homoloģijas princips pēc tipa, tempa, jēgas un rezultāta ļauj noteikt vēl nenotikušās vēstures fāzes, t. i., paredzēt nākotni. "Vakarzemes norietā" Špenglers ir ievietojis trīs vēsturisko parādību vienlaicības tabulas: vienlaicīgās gara fāzes (*Geistesepochen*), vienlaicīgās kultūru fāzes (*Kulturepochen*), vienlaicīgās politikas fāzes (*politische Epochen*). Daudzas shēmas ir ievietotas arī tekstā, it kā atgādinot par Špengleru kā dabaszinātņu un matemātikas lietpratēju.

Špenglera mācību par kultūras dzimšanu, uzplaukumu un norietu tradicionāli ierindo kultūras ciklu teorijā (20. — 30. gadu vērtējumos, R. Vipera grāmatā "Vēstures lielās problēmas" u. c.). Špenglera darbos šāds formulējums gan nav atrodams, gluži pretēji, vēstulē Eduardam Šprangeram viņš raksta: "Kultūras ciklu teorija var noderēt tikai par muzeja priekšmetu izkārtojuma principu. Mana mācība nav tam domāta. Savu mācību es nosaucu par pasaules kā vēstures morfoloģiju, par pasaules-vēsturi (*Welt-geschichte*, pasaule kā vēstures tapums, nevis vēstures pasaule. — *E. B.*), kuras esamība ir dzīvā norise, nevis nejaušu parādību slāņu uzskaite. Kultūra ir vēsturiskā tapuma iekšējā forma, nevis līdzīgu priekšmetu summa."[20] Ar gandarījumu var sacīt, ka fenomenologs T. Celms, rakstīdams par O. Špengleru trīsdesmitajos gados, kad nebija vēl izdoti vācu kultūrfilozofa vēlīnie darbi un sarakste, tomēr nelieto paviršo vērtējumu — kultūras ciklu teorija, bet sniedz būtīgi precīzu Špenglera kultūrfilozofijas skatījumu un analīzi.

2. *Kultūra un simbols*

Špenglers nav valodas un simbolu teorijas analītiķis, viņš nekonstruē attieksmes starp priekšmetu, apzīmējamo un zīmi, viņš nemeklē simbolizācijas formālo struktūru.[21] Viņu nodarbina kultūru atšķirīgo izpausmju sintēzes iespēja, simbola meklējumi katrā kultūrā. Nevienam pirms Špenglera nebija izdevies tik dažādās kultūras sastāvdaļas — tēlojošo mākslu, kara un valsts administrācijas formas, matemātiku, mūziku, plastiku un atziņas formas — parādīt kā vienas kultūras dvēseles izpausmes. Špengleram būtiski bija atrast (nojaust? sintezēt?)

pirmsimbolu (*Uhrsimbol*), sākotnējo dveseles zīmi (psihoanalītiskajā tradīcijā līdzīgu struktūru sauc par arhetipu), lai pārējo pulcinātu tai apkārt. Simbols nav tikai jutekliski uzskatāmā lietā vai parādībā ietvertā jēga, simboliskā nozīme veidojas personiskā attieksmē, pārdzīvojumā, formu vērojumā. Interesanta ir atziņa, ka arī vērotājs pats nav tikai jēgas uztvērējs, bet tīri "priekšmetiski" ir noteiktas kultūras dvēseles simbols. Mūžīgu simbolu nav — tāds ir Špenglera kultūru salīdzinājumā gūtais secinājums; arī visbiežāk sastopamās zīmes — trīsstūris, kāškrusts, aplis — kā simboli ir mainīgas. Tās ir sastopamas daudzās kultūrās, bet simboliskajā nozīmē vienmēr tiek radītas no jauna, lai no jauna arī nomirtu. Var piekrist Špengleram, ka simbolisko zīmju vispārinājums ir visnotaļ riskants pasākums, — to pārpārēm apliecinājusi vēsture.

Par antīkās kultūras jeb apoloniskās dvēseles simbolu Špenglers uzskata juteklisko formu, statisko "ķermeni" — to apliecinot visa antīko veidolu pasaule, arī māksla. Antīkās mākslas paleti veido dzeltenā, sarkanā, baltā un melnā krāsa. Sarkanā — īsteni jutekliska krāsa. Dzeltenā un sarkanā — tautas masu, bērnu un mežoņu krāsas, tās ir tuvplāna, tirgus, tautas svinību, antīkā liktens un aklās nejaušības krāsas. Šo dīvaino faktu pētnieki pamanīja agri, raksta Špenglers, un izvirzīja nejēdzīgo hipotēzi par grieķu šķietamo aklību, nespēju uztvert pārējās krāsas. Bet tāds spriedums, pēc Špenglera domām, apliecina vienīgi materiālistiskā cēloniskā skaidrojuma bezjēdzību.

Rietumu faustiskās dvēseles simbols ir bezgalīga, tukša telpa, pats viņpusējākais no visiem simboliem: Vakareiropas eļļas gleznieciībā ienāk perspektīva; parku un dārzu plānojums ar vienādi apcirpto koku alejām un celiņiem virza skatu uz tālēm; kontrapunkta princips matemātikā un mūzikā nozīmē atvedinājumu no Dieva kā bezgalīgas būtnes idejas utt. Faustiskās mākslas krāsu paletes toņi ir bezgalīgi debesszilais un zaļais. Tās ir debesu, jūras, auglīga līdzenuma, tālumā vīdošu kalnu, dienvidu priekšpusdienas un novakara krāsas. Pēc būtības tās ir izplatības, atmosfēras, bet ne priekšmetu krāsas. Tās ir aukstas, tās izkliedē ķermeniskumu un raisa plašuma, tāles un bezgalības izjūtu. Tāles apjauta vienlaicīgi ir arī v ē s t u r i s k u m a izjūta. Telpa savā būtmē ir transcendenta. Gēte savā krāsu mācībā zilgmes toni ir nosaucis par "satraucošo neko".[22] Gaišzilo krāsu tās klusējošajā cildenumā Špenglers sauc par specifiski katolisko krāsu. Zilā krāsa rada iekšēja plašuma izjūtu un tālab atšķiras no helēnisko tempļu un statuju pļāpīgi jautrajām "pagāniskajām krāsām". Rietumu māksla ir attīstījusies kā darbnīcu māksla, un tā nav aplūkojama spožā saules gaismā.

Arābu jeb maģiskās dvēseles ieskatījums bija viena no oriģinālākajām un reizē visvairāk apstrīdētajām Špenglera kulturoloģijas idejām.[23]

Maģiskā kultūra netika pamanīta, atzīst Špenglers, un šo eiropeisko aklību skaidro ar "vēsturiskās pseidomorfozes" jēdzienu. Pseidomorfozes jēdziens vēsturiskajā literatūrā ir ienācis no mineraloģijas zinātnes un apzīmē neparastu veidojumu eksistenci: sastingušajās kristālu formu plaisās un spraugās ieplūst jauns saturs, bet jaunu patstāvīgu formu tas izveidot nespēj; rodas pretruna starp iekšējo saturu un ārējo veidojumu. Maģiskā kultūra ģeogrāfiski un vēsturiski atrodas augsto kultūru viducī, tā saskaras ar tām visām, izmanto to valodas un tomēr saturiski un dvēseliski pauž no tām atšķirīgu pasaulsizjūtu.[24] Špenglers domā, ka ieraudzīt īpatnās dvēseles izpausmes neļāva eiropeiskās tradicionālās filoloģiskās, valodiskās, vēsturiskās un teoloģiskās robežzīmes, šķirtnes un aizspriedumi. Maģiskajā kultūrā Špenglers ierindo plašu parādību loku no bizantiskās un vēlīnās antīkās kultūras, no jūdu Talmuda kultūras u. c.: grieķis Plotīns, Āfrikas latīnists Augustīns, Talmuda radītāji, Jānis Kristītājs un Jēzus esot arābu maģiskās dvēseles izteicēji. Maģiskās dvēseles pirmsimbols ir ceļš, pārvietošanās alas iekšienē.* Pasaules kā alas uztvere nav salīdzināma ar faustiskās dvēseles neremdināmo dziļumā tiecību, nedz arī ar antīko telpas izpratni kā juteklisku priekšmetu novietni (grieķi alu izprot kā telpu). Spriedze starp individuālo, nošķirto un pārpersonīgo pastāv katrā kultūrā, taču maģiskajā kultūrā, atzīst Špenglers, tā rada "semītiskā" pirmduālisma jeb aizlaicīgā duālisma arhetipu.

Pasaules alā cīnās tumsa un gaisma (tās vispār esot maģiskas substances), maģisko pasauli veido kalnu un līdzenumu, debesu un zemes būtīgo spēku cīņa, kuru papildina metafiziskās domu un vērtējumu pretišķības — labais un ļaunais, Dievs un sātans. Nāve nav dzīves noslēgums, bet patstāvīgs spēks līdzās dzīvei. Pati būtīgākā pretējība maģiskajā pasaulē tomēr esot gara un dvēseles duālisms — ebreju valodā tie ir *ruach* un *nephesch*, persu — *ahu* un *uzvan*, mandeismā — *monuhmed* un *gyan*, grieķu — *pheuma* un *psyche*. Pirmoreiz tā parādoties pravietiskajās reliģijās, caurvijot apokalipsi un balstot visu atmodušos kultūras pasaulspēku.[25] Maģiskajā "alas pasaulē" nav iedomājams norobežoti vienpatīgs Es, ik brīdi viņš ir kāda maģiskā Mēs elements. Maģiskā cilvēka pasauli veido pasakas noskaņa, tā caurauž mandeismu, gnosticismu, maniheismu un Origēna filozofisko

* Izcilais kultūras vēsturnieks S. Averincevs piekrīt Špenglera aprakstam, jo kultūras teksti, kas saglabājušies no "agrīnā maģiskā" laikmeta, apliecina kosmosa kā alas izpratni: neoplatoniķa Porfirija traktāts "Par nimfu alu", alas kā pasaulsēkas simbols Mitras kultā, arī austrumkristietības — sīriešu, armēņu, koptu — baznīcas interjers atgādina "alas" veidojumu. Taču Averincevs piebilst, ka pirmais un nozīmīgāgais pasaules kā alas tēlojums ir radies Platona mācībā, tātad "apoloniskajā" kultūrā.

sistēmu. Maģiskajā pasaulē ir amuleti un talismani, noslēpumainas zīmes, pilsētas un celtnes, mistiski burtu savienojumi, Zālamana zīmogs un Gudrības akmens. Un visam pāri līst Alas zaigojošā gaisma, bet to jebkurā brīdī tomēr var nomākt rēgaina nakts. Pat B. Spinozas filozofijā Špenglers saskata maģisko elementu.*

3. Kultūra un civilizācija

Šie vispārīgie vēstures jēdzieni (angļu un franču valodā tos lieto kā sinonīmus, ar tiem apzīmējot visas pēcbarbarisma vēstures stadijas) Špenglera kultūrfilozofijā gūst konceptuālu jēgkategoriju nozīmi, kuru pretnostatījums ir viena no 20. gs. garīgās Eiropas izpratnes iezīmēm. Civilizācija kā socializācijas un tehniskā progresa pakāpe un kultūra kā individuālās un kolektīvās apziņas un esamības izturēšanās veids nav sinhronas parādības, un to atšķirību jēdzieniski uzrādījis jau I. Kants. Špenglers apgalvo, ka kultūras un civilizācijas eksistenciālo pretējību jēdzieniski vispār nevarot formulēt.[26] Civilizācija ir katras kultūras noslēguma akords, beigu fāze, miršanas stadija, un, būdama it kā piederīga kultūrai, tā tomēr atšķiras no kultūras augšanas un ziedēšanas sākumstadijām. Kultūras ir savpatīgo dvēseļu tīrās iespējas īstenojums, kultūru nevar apzināti un mākslīgi radīt: vai nu tā pastāv kā tīra dvēseles iespēja, vai arī tās nav. Kultūras dzīve ir mantojums un tradīcija. Lai saprastu kultūru kā organisku tapšanu, ir jābūt tradīcijas iekšienē (arī kultūras veidotājs pats nevar būt jau izveidojies). Turpretī civilizācijas formas ir jau tapušais, sastingušais, pabeigtais — civilizācija nerada, bet mēģina citādi izprast, citādi iztulkot jau radīto. Tāpēc civilizāciju var apgūt, iemācīties tāpat kā svešu valodu.[27] Civilizācija ir pilsētu, mākslīgās vides, nevis zemes auglis. Civilizācijā veidojas pasaules pilsētas un viss pārējais tiek degradēts par provinci. Pasaules pilsēta un province ir katras civilizācijas pamatjēdzieni. Lielpilsētās tautas vietā ir vairs tikai lielpilsētnieku masas. Nozīmīgo un dižo cilvēku dziļais iespaids tiek aizstāts ar mazo, bet apķērīgo un praktisko cilvēku aģitāciju un propagandu, kas uzrunā nevis labākos, bet vairākumu. Priekšplānā izbīdas tā saucamie "izglītotie", kas gan īstenībā savu izglītību smeļ ne no dziļām pārdomām, bet no intelektuālās prostitūcijas, arvien vairāk apgrozīdamies saietos, zālēs, klubos un laukumos.[28] Vakareiropas norieta posmā īpaši uzplaukst žurnālistika. "Vienlaicīgas" civi-

---

* Jautājumā par Spinozas filozofiskās sistēmas piederību jaunlaiku kartēziskajai vai jūdaisma kabalistiskajai tradīcijai nav panākts viennozīmīgs viedoklis. Sk.: *Соколов В. Философия Спинозы. — М., 1965.*

lizācijas parādības ir: indiešu kultūrā — budisms un spredikis, antīkajā — stoicisms un retorika, Vakareiropā — žurnālistika un sociālisms. Katras civilizācijas pazīme ir imperiālisms jeb ekspansīvā tendence un cēzarisms jeb vadoņa kults.

Faustiskā kultūra jau kopš Ruso laikmeta ir iegājusi civilizācijas stadijā, un tās miršana turpinās. Tāpat kā kultūra, arī civilizācija ir laiciska norise, kuru vada liktens iekšējā nepieciešamība. Špenglers civilizācijas gaitā iezīmē trīs stadijas: 1) atbrīvošanās no kultūras; 2) tīro civilizācijas formu kultivēšana; 3) sastingums.[29] Kultūra mirst kultūras nozīmē, kad tā ir izsmēlusi radošos dvēseles spēkus, kaut arī fiziskā telplaicīgā nozīmē tā turpina pastāvēt.

Tāds ir galveno Špenglera kultūrfilozofisko darbu — "Vakarzemes noriets", "Pirmjautājumi", "Runas un atziņas" — raksturīgāko atziņu kopums. Špenglera mācībai ir daudz sekotāju un turpinātāju, un gandrīz visi ievērojamākie 20. gs. filozofi ir "reaģējuši" uz "Špenglera fenomenu" (M. Heidegers, E. Huserls, T. Adorno, N. Berdjajevs, T. Celms u. c.). Bet angļu vēsturnieks A. Toinbijs, krievu izcelsmes amerikāņu sociologs P. Sorokins un krievu etnokulturologs L. Gumiļevs, manuprāt, savā veidā turpina Špenglera pieeju kultūras un vēstures skaidrojumā. Špenglers identificēja kultūras tipu ar apziņas, domāšanas formu un šajā nozīmē izsmēla to. Bet, manuprāt, kultūra un domāšana, kultūra un apziņa nav sakritīgi jēdzieni. Apziņa kā kultūrtipa apziņa, pēc būtības domāta, ir piederības apziņa, bet domāšanas esamība vienmēr iziet ārpus — ārpus kultūrtipa, ārpus paša robežām —, atgriežoties sākotnē un nākotnē, ārpus sevis uz otra apziņu utt. Arī M. Heidegers atzīst, ka "būtības izpratne filozofijas nojēgumā ir gana plaša, lai noraidītu jelkādu filozofiskās domāšanas pakļautību, arī to, kas mēģina uzlūkot filozofiju kā "kultūras izpausmi" (Špenglers) un kā radošās cilvēces rotājumu"[30]. Dažas Špenglera jēdzieniskās atskārsmes, manuprāt, tomēr ir projicētas arī Heidegera filozofijā, piemēram, liktenības tēma. Špenglers pirmoreiz pēcmitoloģiskās domas vēsturē ieved liktenību nopietnas filozofiskās refleksijas lokā, mēģinot pretoties kauzālā skaidrojuma tuvredzīgajai neapgāžamībai. Heidegers "esamības likteni" saista ar domāšanas sākotni, ar poētisko vārdu, ar Homēru, Anaksimandru, Parmenīdu, Hērakleitu: "Tā saucamajā grieķiskajā, laikmetiski domājot (tas ir, epohāli domājot: atvedinājums no Huserla jēdziena *epoché* — E. B.), rodams esamības laikmeta sākums. Pats šis laikmetiski domājamais sākums ir likteņa rītausma esamībā no esamības."[31] Būtības domāšanu konstruē arī hermeneitiskā apļa princips: domāšanas pakļaušana kultūrtipam ierobežo domāšanas būtību, nebūtīga domāšana konstituē nebūtīgo arī kultūrtipa ietvaros. Tā Špenglers renesanses izpratni būvēja, meklējot

tās saikni ar gotiku, bet noliedza topošo individualitātes jēdzienu, kas it kā neļaujot ieskatīt šī kultūrlaikmeta sevišķību. Turpretī izcilais krievu kultūrpētnieks L. Batkins pamatoti saskata renesanses sevišķību individualitātes jēdzienā un parāda, kā no tā izris renesanses kultūrlaikmeta domāšana: "Antīkā varoņa, atlēta, karavadoņa vai retora izcilība, tāpat kā viduslaiku bezgrēcīgā izredzētība, vienlaikus maksimāli iemieso vispārpieņemtību, iekļaušanos, normatīvismu, jo rāda paraugu, kuram būtu jāseko. Bet tā ir absolūta pretējība individualitātes izpratnei renesansē."[32] Renesanses laika individualitātes izpratne uzsvēra kopībā neierindojamā cilvēka vienpatību un oriģinalitāti, kas nebija paraugs, jo to gluži vienkārši nevar atdarināt. Neatkārtojamība ir individualitātes būtības esamība.

Pēc "Vakarzemes norieta" Špenglers sarakstīja vēl tādus darbus kā "Prūsisms un sociālisms", "Politiskie raksti", "Izšķirības gadi", "Cilvēks un tehnika", kuros variēja iesāktās tēmas un pievērsās arī dažiem sava laika politiskajiem jautājumiem. Špenglera piedāvātais politisko tēmu risinājums bija ambivalents un divdomīgs: viņš iestājās par nacionālismu, par nacionālās valsts ideju, bet noliedza valsti ar tās aparātu, politiskajām partijām un propagandas sistēmu. Arī vēlme restaurēt "vecprūšu garu" savdabīgi izprastā vācu sociālisma idejā, lai pretotos marksismam ar tā angļu garu, liecina par koķetēšanu ar sava laika politiskajām realitātēm. Špenglera epistolārajā mantojumā ir atrodams arī tāds "kompromats" kā Gebelsa vēstule Špengleram ar sadarbības piedāvājumu.[33] Taču Špenglera atbilde bija gan pieklājīga, bet ... noraidoša. Arī šis fakts runā par labu viņam kā patiesi mūsdienīgam domātājam, kas spēj saskatīt jēgu (un bezjēgu) ne tikai teorijā, bet arī dzīvē (salīdzinājumam lai atceramies kaut vai bēdīgi slaveno Heidegera gadījumu). Špenglers nomira ar sirdstrieku 1936. gadā Minhenē savā jumtistabiņā, ieracies kartēs un grāmatās. Lielais salīdzinājums bija galā... un turpinās.

Piezīmes

1. *Spengler-Studien. — München, 1965, S. 8.*
2. *Schröter M. Untergangs-Philosophie? Von Hegel zu Spengler. — München, 1948, S.* 38 (Hēgeļa citāts — A. Rolava tulkojumā).
3. Celms T. Tagadnes problēmas. — R., 1939, 23. lpp.
4. *Spengler O. Nietsche und sein Jahrhundert // Reden und Aufsätze. — München, 1957, S. 121.*
5. *Spengler O. Die Seele des Raubtiers. Aus der Nachlass O. Spengler // Hamburger akad. Rundschau. — Hamburg, Jg. 3, H. 3, S. 212.*
6. *Spengler O. Untergang des Abendlandes. Bd. I. — München, 1923., S. 73.*
7. *Spengler O. Untergang .., Bd. I, S. 56.*
8. Celms T. Tagadnes problēmas. 25. lpp.
9. *Spengler O. Untergang .., Bd. I, S. 9.*

[10] *Spengler O. Urfragen. — München, 1965, S. 56.*
[11] *Spengler O. Untergang .., Bd. II, S. 25.*
[12] Skat.: *Литературная теория немецкого романтизма. — Ленинград, 1934.*
[13] *Adorno T. W. Spengler nach dem Untergang // Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft. — München, 1963.*
[14] *Untergang .., Bd. I, S. 141.*
[15] *Ibid, Bd. II, S. 38 — 48.*
[16] *Тавризян Г. М. О. Шпенглер, Й. Хейзинга: две концепции кризиса культуры. — Москва, 1989, с. 57.*
[17] *Untergang.., Bd. I, S. 145.*
[18] *Ibid, S. 144 — 145.*
[19] *Untergang .., Bd. II, S. 108.*
[20] *Spengler O. Briefe, Hrsg. von d. M. Koktanek. — München, 1963, S. 272 — 273.*
[21] Par simbolu loģisko struktūru skat.: *Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. — Москва, 1991.*
[22] *Untergang.., Bd. I, S. 319, 320.*
[23] *Ibid.*
[24] *Ibid, S. 283.*
[25] *Untergang.., Bd. II, S. 284.*
[26] *Spengler O. Zur Weltgeschichte des Zweiten vorchristlichen Jahrtausends // Reden und Aufsätze. — München, 1951, S. 256.*
[27] *Ibid., S. 257.*
[28] *Untergang.., Bd. I, S. 463.*
[29] *Ibid, Bd. II, S. 129.*
[30] *Heidegger M. Wom Wesen der Wahrheit. — Frankfurt/Main, 1961, S. 29.*
[31] Heidegers M. Malkasceļi. — R.: Intelekts, 1998, 228. lpp.
[32] *Баткин Л. М. Возрождение. Человек. — М., 1991, с. 218.*
[33] *Spengler O. Briefe. — München, 1963, S. 709 — 710.*

Saprast un nepieņemt — T. V. Adorno kritiskā filozofija

Mūsdienu sabiedrības un kultūras situācijā tikai kritiskā apziņa ir patiesa — tā varētu izteikt Teodora Vīzengrunda-Adorno filozofiskās domas virzību. Šis 20. gadsimta otrās puses izcilais kultūrfilozofs vērsās pret ... kultūru.

Kad 19. gadsimta otrajā pusē japāņu kultūra sāka pievērsties Rietumu kultūras un civilizācijas apguvei, to īpaši pārsteidza Eiropas kultūras kritiskais gars, tā valdonīgā vēlēšanās ietiekties pašā cilvēka sociālajā būtībā, dzīvē vispār.[1] Kritiskums patiesi ir viens no eiropeiskās kultūras tradīcijas veidošanās un pastāvēšanas nosacījumiem. *Kritikas* un *atspēkojumi,* sākot jau ar kultūrkritikas aizmetņiem Grieķijas kiniķu skolā, ir Rietumu teorētiskās kultūras pamatformas. Kritika šajā tradīcijā nav tikai noliegums, tā ir arī sapratnes forma. Bet sapratne tās skaidrībā ir skaudra. Tikai eiropieša apziņā varēja rasties formulējums — *notiesāts ar sapratni* (A. Kamī). Bet tikpat spēcīgi rietumniecisko domāšanu allaž ir vilinājis arī esošā apliecinājums, piemērošanās, pielabināšanās tam (faktiski — maģijas funkcija). Adorno parādīja, ka nekritisks apliecinājums, pozitīvisms (ne tikai kā filozofijas virziens) 20. gadsimta situācijā ir ideoloģija — melīgā, nepatiesā apziņa. Tāpēc tas, kurš saprot, nepieņem. Nedrīkst pieņemt. Protams, ja viņu interesē patiesība.

Teodors Vīzengrunds-Adorno (*Theodor W. Adorno;* Vīzengrunds — mātes uzvārds, māte — muzikāli izglītota sieviete, tēvs — franču armijas virsnieks) dzimis 1903. gada 11. septembrī Frankfurtē pie Mainas, miris 1969. gada 6. augustā Šveicē. Teodors Adorno mācījies Vīnes universitātē un vienlaicīgi apguvis mūzikas kompozīciju pie A. Šēnberga skolnieka A. Berga. No 1931. gada līdz 1933. gadam Adorno bijis filozofijas un socioloģijas docents Frankfurtes universitātē, 1934. gadā emigrējis uz Angliju, bet 1938. gadā devies uz ASV. 1949. gadā, atgriezies Eiropā,

kļuvis par Frankfurtes universitātes profesoru, bet no 1953. gada vadījis šīs universitātes Sociālo pētījumu institūtu.

Teodora Adorno biogrāfijas dati raksturo arī viņa dzīves radošo gājumu, kas atgādina bībelisko un visu laikmetu radošo cilvēku dzīves simboliku — sākums, ģenēze — izdzīšana vai nāve — atdzimšana, augšāmcelšanās. Jau pirmajā viņa darbības posmā — līdz emigrācijai — iznākusi grāmata "Kirkegors. Estētiskā konstrukcija" (1933). Otrais posms paiet Amerikā, kur Adorno kopā ar citiem Eiropas eksilistiem strādāja Ņujorkā, Kolumbijas universitātē. Šajā laikā viņa domāšana jau ir pilnībā ievirzījusies kultūrkritiskā gultnē, un to raksturo filozofiskās un kulturoloģiskās pieejas savijums ar socioloģisko skaidrojumu. 1947. gadā Amsterdamā nāk klajā darbs "Apgaismības dialektika ", kas sarakstīts kopā ar Maksu Horkheimeru, 1949. gadā "Jaunās mūzikas filozofija", bet 1950. gadā — kopā ar amerikāņu sociologiem tapušais darbs "Autoritārā personība". Trešajā Adorno darbības posmā — sešdesmitajos gados — *kritiskās teorijas*[2] idejas plaši izplatījās gan Eiropā, tostarp Vācijā, kur Adorno un Horkheimers atgriezās, gan arī ASV, kur palika H. Markūze un E. Fromms[3]. Vairāki darbi, arī "Estētiskā teorija", izdoti pēc autora nāves; Adorno darbi apkopoti 20 sējumos[4].

T. Adorno ietekme uz 20. gadsimta kultūru patiesi ir daudzveidīga — viņš bija T. Manna zinātniskais konsultants filozofijas un mūzikas jautājumos, kad tika rakstīts romāns "Doktors Faust*s*"; Adorno modernisma darbu interpretācija veicināja šī fenomena recepciju sabiedrībā; viņš piedalījās diskusijās ar citu filozofijas virzienu pārstāvjiem — ar antropologu A. Gēlenu, ar J. Hābermāsu, ar K. Poperu. Par savu idejisko rosinātāju Adorno atzina *jauno kreiso* kustību, no kuras gan pats norobežojās, jo fiziska, nereflektēta graušana, varmācība jebkurā tās izpausmē viņam nebija pieņemama.[5] Adorno nepakļāvās ne masveida rīcībai, ne stereotipiskai domāšanai, viņš mierīgi pieņēma visus izaicinājumus, cenšoties izprast un skaidrot notiekošo.

Kritiskā teorija priekšplānā izvirza parādības, kas raksturo totalitāro, racionalizēto *vēlīno buržuāzisko sabiedrību* (starp to un sociālisma Austrumu variantu Adorno lika vienādības zīmi, bet fašismu uzskatīja par vājprātu, bez-prātu, kas nav pat kritikas vērts, jo tajā vispār nav domas), un tāpēc šī teorija atšķiras no tradicionāla aplūkojuma veida. Adorno konstatē, ka gan apziņa, gan prāts, gan kultūra, kas tradicionāli bija sapratnes instruments, pati pret savu gribu ir iesaistīta kultūras industrijā, kas cilvēkos veido sabiedrībai kā totalitātei izdevīgu apziņu. Tāpēc nedz prātam, nedz apziņai, nedz kultūrai nedrīkst uzticēties, to nedrīkst pozitīvistiski pieņemt: "Situācijā, kad doma neizbēgami kļūst

par preci un valoda — par reklāmu, ir jāatsakās eskortēt * pastāvošās valodiskās un domas pretenzijas".[6] Prāts, kļuvis par *kalkulējošo un despotisko prātu,* varas nostiprināšanā, varmācībā pret cilvēka individualitāti piedalās gluži tāpat kā sociālā vara vai darba racionāla organizācija. Totalitārismam raksturīgs visaptverošs sistemātiskums, vienveidīgums, viendimensionāla personības Es izveide: "Nav atšķirības starp valdošo loģisko formālismu auditorijās un darba tehnoloģisko organizāciju fabrikās, starp marķīza de Sāda orģijām un mūsdienu sporta komandas piespiedu saliedētību."[7] Visu šo iedarbju rezultātā mainās pat cilvēka antropoloģiskais tips — viņš attīstībā tiek atsviests atpakaļ. Tā neapšaubāmi ir cilvēka un kultūras krīze, bet Adorno atšķirībā, piemēram, no E. Huserla (kas kultūras krīzi saistīja ar Eiropas zinātņu krīzi, ar jauno laiku dabaszinātņu objektīvismu) šīs krīzes iedīgļus saskatīja pašā Eiropas kultūras sākotnē — mitoloģijā. Mīti jau ir racionāla izskaidrošana, tātad ideoloģizācija, savukārt mūsdienu totāli racionalizētās struktūras rada jaunu mitoloģiju. Eiropas kultūra radās no subjekta vēlmes apliecināt savu patību, bet šī pašapliecināšanās un pašsaglabāšanās vēlme prasīja Es vienību, identitāti, atšķirīgā apspiešanu. Tā pakāpeniski apspiestā dziņa pārtapa anonīmā spēkā — varā. Atšķirīgā, savpatā likvidēšanu apliecina arī loģikas kategorijas, tāpēc racionalizācija — tā ir ideoloģizācija. Ideoloģija Adorno interpretējumā ir nevis tikai noteiktas sabiedrības vai kāda kopuma uzskatu sistēma, bet gan ontoloģisks un mūžīgs apziņas vilinājums, domas paštīksme, aizraušanās ar sevi, savu varu, lai saglabātu savu eksistenci. Totalitārismu nevar pārvarēt ar vēl lielāku totalitārismu, racionālismu — ar vēl lielāku racionālismu; pretī ir jāliek kaut kas absolūti *Cits, Atšķirīgs, Neidentisks, Nebijis:* sistēmai — fragments, veselajam — daļa, tonalitātei — atonalitāte utt. Adorno neaicināja kultivēt iracionālo, māņticīgo, okulto, uzskatot, ka to visu totalitārisms ir paredzējis un pieļāvis savās struktūrās. Prasība dekonstruēt Eiropas kultūras pirmsākumu, subjektivitāti tuvina Adorno postmodernismam.

Adorno uzskatos par mākslu dominē modernisma konstrukcija. "Šodien kļuvis pašsaprotams, ka nekas no tā, ko māksla šodien skar, nav pašsaprotams," raksta Adorno "Estētiskajā teorijā"[8]. Visa patiesā māksla pēc Bodlēra, uzskata Adorno, ir modernisms. Ar modernismu viņš izprot kā avangarda kustības priekšvēsturi, tā arī pašu šo kustību un neoavangardu.[9] Arī māksla ir ierauta totāli organizētās pa-

* pavadīt, atbalstīt.

saules struktūrās, tāpēc tā var būt tikai *sabiedriska antitēze sabiedrībai*. Visas tradicionālās mākslas kategorijas (skaistais, cildenais, katarse), kas nav antitēze sabiedrībai un tās radītajai gaumei, ir meli, nepatiesas harmonijas sludinājums. "Vārdiņš "s k a i s t s" man allaž bijis mazliet pretīgs, paskats tam tik muļķīgs, un ļaudīm, to izrunājot, ap sirdi kļūst gaiši un tvīksmīgi," rakstīja T. Manns, inspirējies no Adorno[10]. Tradicionālās formas pārvarēšanu Adorno nebūt nesaistīja ar nespēju to rast. Tikai cilvēka nevarība un posts racionālās varas priekšā ir tik liels, ka nekāda šķietama rotaļāšanās ar to, nekāda ciešanu ietērpšana formā vairs nav atļauta — rakstīt dzeju pēc cilvēku masveida iznīcināšanas Aušvicē ir barbarisms."[11] Tāpēc arī māksla pārvēršas par neapskaidrotu, neizskaidrotu ciešanu protokolu.

Adorno oponē arī pozitīvistiskajai mūzikas socioloģijai un tās statistiskajai pieejai, kad mākslasdarba recepciju sabiedrībā analizē gluži kā ziepju vai cigarešu patēriņu. Mūzikas sacerējuma būtiskākā struktūra ir klausīšanās un saprašanas fenomens, nevis klausītāju skaits. Arī tādi jēdzieni kā *līmenis, gaume,* kurus parasti izmanto par analīzes atskaites punktu, apliecina vien to, ko sabiedrība jau ir sankcionējusi. Vadoties pēc mūzikas sacerējuma jēgas saprašanas un strukturālajām intencēm, Adorno ir izšķīris septiņus klausītāju tipus, no kuriem tikai pirmajiem diviem (*eksperta* un *laba klausītāja* tipam) klausīšanās pamatā ir pati mūzika, pārējiem galvenais ir koncertu un operas apmeklēšana kā sabiedriskā prestiža paaugstināšanas līdzeklis; daļai tā ir izslēgšanās no klausīšanās un nodošanās paša mentalitātes apcerei, citiem — tikai izklaide, kas pat nav vairs mūzikas uztvere, bet gan sabiedrisko funkciju atdarināšana. Modernā atonālā mūzika nesniedz skaistas melodijas, noskaņas un asociācijas, un sabiedrība to nevar izmantot ideoloģijas mērķiem. Tā sniedz patiesību, un tāpēc Adorno uzskata, ka "mūzikas filozofija šodien ir iespējama tikai kā jaunās mūzikas filozofija"[12]. Sabiedrībai pār to nav varas, un tāpēc tā nav varas filozofija. Varbūt tāpēc Adorno arī pats ir rakstījis muzikālas kompozīcijas.

A. Skalbe 1979. gadā sarakstījis dzejoli, kas saucas "Vara"; tajā tēma fiksēta tradicionālā manierē, bet ironija tradicionālajā dzejā, tāpat kā modernisma konstruktīvisms, manuprāt, ļauj pārvarēt viennozīmīgo apliecinājumu, ideoloģiju:

No tava sacītā ne smakas
Pēc brīža pāri nepaliek,
Bet, ja to pašu pāvests saka,
Tas tūdaļ zeltā iekalts tiek.

Piezīmes

[1] *Григорьева Т. Японская художественная традиция. — М., 1979.*

[2] Jēdzienu "kritiskā teorija" ieviesa M.Horkheimers darbā "Tradicionālā un kritiskā teorija" (1937).

[3] Šajā laikā iznāk šādi T. V. Adorno darbi: "Pētījums par Vāgneru" (Berlīne un Frankfurte pie Mainas, turpmāk — Fr/M, 1952); "Prizmas. Kultūrkritika un sabiedrība" (Fr/M., 1955); "Disonanses. Mūzika organizētajā pasaulē" (Getingene, 1956); "Izziņas teorijas metafizika. Studijas par E.Huserlu un fenomenoloģiskās antinomijas" (Štutgarte, 1959); "Piezīmes par literatūru, 1—111" (Fr/M., 1956—1958); "Mālers. Kāda muzikāla fiziognomija" (Fr/M., 1960); "Negatīvā dialektika" (Fr/M., 1960) u.c.

[4] Pateicoties A. Klotiņa muzikāli teorētiskajām apcerēm, kas publicētas 1980. gadā avīzē "Literatūra un Māksla", kā arī H. Demakovas tulkotajam rakstam žurnālā "Grāmata", 1991, Nr. 1, T. Adorno vārds ieskanējies arī latviešu kultūrā.

[5] Jaunie radikāļi nespēja to piedot — izdemolēja Adorno kabinetu un uzdāvināja viņam rotaļu lācīti kā izaicinājuma un nicinājuma zīmi.

[6] *Adorno T. W., Horkheimer M. Dialektik der Aufklärung. — Frankfurt am Main, 1969, S. 92.*

[7] *Ibid., S. 95;* skat. arī: *Adorno T. W. Negative Dialektik. — Frankfurt am Main, 1966, S. 23 — 29.*

[8] *Adorno T. W. Ästhetische Theorie. — Frankfurt am Main, 1973, S. 349.*

[9] *Lindner B., Martin Ludke W.. Kritishe Theorie und ästhetisches Interesse: notwendige Hinweise zur Adorno. Diskussion // Materialien zur ästhetischen Theorie Theodor W. Adornos, Konstruktion der Moderne. — Frankfurt am Main, 1980, S. 27.*

[10] Manns T. Doktors Fausts. — R., 1966, 96. lpp.

[11] *Adorno T. W. Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft. — Frankfurt am Main, 1955, S. 47.*

[12] *Adorno T. W. Philosophie der neuen Musik. — Frankfurt am Main, 1978, S. 19.*

Pirmpublicējums: *Literatūra un Māksla, 1991, 13. decembris*

Fenomenoloģija — tā ir apziņas ekoloģija

Apziņa ir vispār tas punkts pasaules attīstībā, kurā pasaule ne tikai eksistē, bet arī pati sevi sāk redzēt, — šī doma ir izcilā un pasaulē pazīstamā latviešu fenomenologa jeb apziņas filozofa T. Celma atziņu centrālā pozicionalitāte. Domas ievirzi, kur apziņa pievērš uzmanību sev, sāk sevi redzēt (analizēt, reflektēt), filozofijas vēsturē sauc par antidogmatismu jeb kriticismu, un to saista ar I. Kanta prāta kritikām, bet 20. gadsimtā — ar E. Huserla radikālo pievērstību cilvēka apziņai. Fenomenoloģijas stingrais un jaunais zinātniskums ir balstīts uz atziņu, ka pasaule ir mūsu apziņā rodamā pieredze. Abi minētie domas milži Kants un Huserls pastāvīgi ir bijuši profesora Celma garīgās redzes lokā. Apziņas kriticisms ir kultivētās jeb tīrās apziņas nostādne. Fenomenoloģija ir apziņas ekoloģija, jo "pirms tam, lai meklētu kādam subjektivētam priekšmetam resp. priekšmetiskam momentam atbilstošos nosacījumus, filozofija ir spiesta nopietni pārbaudīt pašas subjektivācijas" (T. Celms. *Subjekt und Subjektivierung).*

Šķituma plīvuri, kas traucē apziņai tīri skatīt, tradicionāli ir bijuši aizspriedumi, autoritātes diktāts, "nepilnīgas zināmības tumsa". Divdesmitajā gadsimtā tiem vēl nāk klāt dzīves masifikācijas parādības, politisko cīņu ēnas, varas manipulācijas, bet tādi fantomi kā garīgās dzīves tehnikas un tehnoloģijas spēj pat iznīcināt tīras redzēšanas, būtības ieskatījuma spēju. T. Celms apzinās, ka "tagadne aizrauj, aizskalo cilvēkus neapturamā burzmā un trauksmē, un nopietnu skatījumu iespējamība tāpat apdraudēta, kā apdraudēta skatīšanās caur teleskopu, ja tas novietots uz ejoša vilciena platformas. Tāpēc mums reti kad vairs ir īsti skatījumi, bet gan, pa lielākai daļai, tik šādi trauksmes steigā līdzpaķerti iespaidi, nepilnīgi, neskaidri." (T. Celms. Pretrunas zinātnē un filozofijā.) Tagadnes cilvēka vēsturisko situāciju T. Celms

raksturo ar M. Heidegera jēdzienu "iesviestība pasaulē". Bet cilvēks nedrīkst bezpersoniski pieņemt arī anonīmu situāciju, jo, fenomenoloģiski reflektējot, tādas gluži vienkārši nav: visa apkārtējā pasaule ir specifiski garīga dzīves "apkārtne" (T. Celma "dzīves apkārtnes" jēdziens atbilst E. Huserla *Lebenswelt* — dzīves pasaules struktūrai kā sākotnējai, racionālai dzīves veseluma kārtībai). Fenomenoloģija faktiski ir 20. gs. filozofijas un kultūras sirdsapziņa, jo tā nepieļauj nekritiski pieņemt indivīda apziņas pārdzīvojumā nenotikušas patiesības. Tikai apziņā konstituējas mūžīgo nozīmju jēga. Apziņa nav tikai domāšana, konstruēta patiesība, tā ir arī refleksija, patiesības "iekšēja apjauta". T. Celms nav tikai E. Huserla fenomenoloģijas iztulkotājs un adepts (kaut arī viņa pētījums par Huserla fenomenoloģiju ir guvis vislielāko atzinību un ievērību pasaulē). Savos lielajos oriģinālpētījumos (par subjektu un subjektivāciju, Es fenomenu un īstenību) T. Celms risina tikai vienu problēmu — rāda subjektivācijas vēsturiskās formas, E. Huserla filozofiju nosaucot par "fenomenoloģisko monadoloģiju", un atzīst to par vienu, nevis vienīgo ieskatījuma veidu. T. Celms šķir fenomenoloģisko ievirzi no "taisnās ievirzes" (kas pasaulē atrod tikai objektus) un no psiholoģiskās ievirzes (kas fiksē apziņas formas, kura tomēr iekārto objektu pasaulē). Jāteic, ka fenomenoloģija atšķirībā no iepriekšējās — no pielīdzināšanas, atbilstības, identitātes filozofijas — balstās uz atšķirību pieredzē (apziņa nav identa priekšmeta apziņai, būtības domāšana nav identa refleksijai utt.). T. Celms līdztekus fenomenoloģiskajai refleksijai, "iekšējai apjautai" uzsver arī kategoriāli formētās domāšanas nozīmi atziņas veidošanā resp. savā filozofijā savieno E. Huserla refleksijas metodi ar V. Leibnica un it īpaši I. Kanta domu konstrukcijām. Profesoram T. Celmam vispār ir tuvas filozofijas sintētiskās formas. Saskaņā ar savu ievirzi viņš arī E. Huserla filozofiju pieskaita pie "sintētiskā ideālisma tipa", būdams pārliecināts, ka "ir divi totāli dažādi ceļi uz subjekta atziņu, turklāt tādi, kas viens otru var nevis aizstāt, bet tikai papildināt": refleksija un domu konstrukcija *(Subjekt und Subjektivierung)*.

Līdztekus lielajiem darbiem par teorētiskā subjekta problēmām, par subjektīvo logosu T. Celms visu mūžu ir rakstījis arī mazas apceres, skaidrinot apziņu dažādās cilvēka dzīves teorētiskās un ārteorētiskās joslās (runājot par ciešanām, sabiedrības uzbūvi, sieviešu un vīriešu psiholoģiju utt.). Šīs apceres ir apkopotas labi pazīstamajās grāmatās "Tagadnes problēmas" un "Patiesība un šķitums". Arī mazajās apcerēs profesors Celms demonstrē būtīgi precīzu aplūkojamās tēmas iztulkojumu. Apliecinājums tam ir, piemēram, O. Špenglera kultūrkoncepcijas aprādījums. Lielākā daļa pētījumu par Špengleru, kas ir publicēti

gan Rietumos, gan Krievijā, gan Latvijā, ierindo viņa mācību kultūras ciklu teorijā. O. Špenglera darbos šāds formulējums gan nav rodams, un arī konceptuāli tas neatbilst Špenglera mācībai. Par to O. Špenglers raksta vēstulē O. Šprangeram, ironizējot, ka "kutūras ciklu teorija var noderēt tikai par muzeja priekšmetu izkārtojuma principu. Mana mācība nav tam domāta. Savu mācību es nosaucu par pasaules kā vēstures morfoloģiju, par pasaules vēsturi, kuras esamība ir dzīvā norise, nevis nejaušu parādību slāņu uzskaite." (*Spengler O., Briefe. — München, 1963*). Zīmīgi, ka T. Celms, rakstīdams par Špengleru trīsdesmitajos gados, kad vēl nebija izdoti šī vācu kultūrfilozofa vēlīnie darbi un viņa sarakste, tomēr nelieto paviršo raksturojumu — kultūras ciklu teorija. Jau apcerē par O. Špengleru, par pretrunām zinātnē un filozofijā latviešu fenomenologs aizsāk kultūras un cilvēka vēsturiskās situācijas iztulkojumu, ko turpina arī emigrācijā, rakstot par reliģijas simbolisko nozīmi un tās sākumiem rietumzemju vēsturē, par modernā gara tehnikām un tehnoloģijām, par cilvēka dzīves objektivācijām, par tradīciju u.c. Pēdējais profesora skolnieks Latvijas Universitātē (pēc paša atzinuma) J. Ķēniņš minējis, ka T. Celms Amerikā, Augustanas koledžā, lasīja speciālu kursu par kultūras filozofiju (rakstā "Sastapšanās ar maestro un viņa darbiem" trimdas izdevumā "Akadēmiskā dzīve").

Nedz dzimtenē, nedz emigrācijā T. Celms "taisnā ievirzē" nav rakstījis par nacionālās dzīves problēmām. Tas gan nenozīmē, ka viņš nebūtu domājis par tām. Prasība pēc reflektīvi, kritiski un atbildīgi domājoša indivīda ir T. Celma filozofijas augstākā nots, nācijas tēlosa pamats. Cilvēku kopība, ko nevada tēlosa apziņa, top par pūli, un tās izšķiršanos kādā brīdī noteic "kolektīvās iedvesmes ceļā ienaglotie spriedumi". Arī sociālā esamība nav domājama bez refleksivitātes struktūrām, piemēram, ienaidnieks nav tikai socioloģiska kategorija un sociāla parādība, vislielākais ienaidnieks, kā atzinis T. Celms, ir "tukša un sapīta domāšana. Visliktenīgākā ir kategoriju neskaidrība." (Ievads sabiedriskās zinātnēs.)

Pirmpublicējums: *Literatūra un Māksla, 1993, 18. jūnijs*

Individuālais likums, sabiedrība, nauda

Nojauta par naudu kā fenomenu, par naudu kā varenāko un šaipusīgāko sabiedrības simbolu un varu man nāca pēkšņi un negaidīti. Šī "sastapšanās ar naudu" notika gluži reāli un noteiktā laikā un vietā, proti, 1988. gadā Madridē. Tas bija laiks, kad pie mums pirmoreiz sāka pacelties dzelzs priekškars un radās neticamā iespēja skatīt "to" ideālo un vēlamo (kā mums toreiz šķita) pasauli savām acīm. Tas, ko es zināju un gaidīju no Madrides, protams, bija El Greko, Goija, Pikaso, un viņus es arī sastapu klusā Madrides daļā neuzmācīgajā "Prado" būvē. Bet ar savu uzmācību un dominēšanu mani pārsteidza bezgaldaudzās un varenās banku ēkas. Likās, ka visa lielpilsētas un sabiedrības dzīve ir koncentrēta tajās. Man šī naudas pasaule šķita pasaule pati par sevi un ar indivīdu un dzīvi nesaistīta.

Bet G. Zimmels gluži fenomenoloģiski spēja lietās, lietu maiņā ieraudzīt naudu un līdz ar to atklāt "naudas lietu", naudas mainīgās un mainošās attiecības ar indivīdu un dzīves stilu, sabiedrības diferenciāciju un jaunu tipu un identitāšu veidošanos. Visu šo "lietu" — indivīda, sabiedrības, naudas — ambivalento sakaru, manuprāt, uzrāda arī tas, ka Zimmelam praktiski līdz mūža beigām netika piešķirts profesora nosaukums un par savu ekstraordinārā profesora darbu klausītāju pārpildītajā Berlīnes universitātes auditorijās viņš nesaņēma atalgojumu. Vērtības un cenas apgrieztā proporcionalitāte bija pieteikta.

Zimmels ir ļoti mūsdienīgs domātājs, taču uztvert viņa modernitāti lielā mērā traucē tas, ka Zimmela valoda jēdzieniski nav moderna (ja salīdzina kaut vai ar nedaudz vēlāk rakstošo M. Heidegeru): viņš lieto tradicionālos dzīves, indivīda, jābūtības, subjekta un objekta jēdzienus, jaunākais un modernākais viņa darbos ir tikai "naudas filozofijas" jēdziens. Tieši tas, manuprāt, ir ļāvis Zimmelu ilgu laiku iebalzamēt

dzīves filozofijas, kultūras filozofijas vai arī formālās socioloģijas sastingušajās formās. (Šajā sakarā es gribētu piebilst, ka jau 1925. gadā LU profesors V. Frosts, kas 1910. gadā bija piedalījies pirmajā vācu sociologu kongresā Frankfurtē pie Mainas un noklausījies Zimmela referātu "Saviesīguma socioloģija" (*Soziologie der Geselligkeit*), publicēja plašu apceri par Zimmela socioloģiju, saskatot Zimmela pētījumos divas metodes: ārēji formālo metodi (laiks, telpa, skaitļi) un iekšēji formālo metodi (konkurence u.c.). Manuprāt, Zimmela socioloģiju var uzskatīt par formu, nevis par formālo socioloģiju. Arī jēdzieni, tāpat kā nauda, ir mainīgi, un Zimmels rāda jēdzienu nozīmes pārnesumu (*Übertragung*, kas ir arī metaforas struktūra), tāpēc viņa filozofija un socioloģija, H. Bēringera vārdiem sakot, ir "naudas saimniecība". Zimmels apvērš arī tādu pamatjēdzienu nozīmes kā individualitāte un sabiedrība: "individuālais likums" ne tikai individualizē, bet arī sociē, tas ir sabiedriskojums (*Vergesellschaftung*), savukārt sabiedriskais, sociālais ne tikai tipizē un vienādo, bet arī kvalitatīvi strukturē, veidojot jaunas indivīda noteiksmes. Individuālais likums uzrāda, konstatē indivīdu nevis kā veselumu, totalitāti, bet kā fragmentu: "Mēs visi esam ne tikai vispārīgā cilvēka, bet arī sevis pašu fragmenti. Mēs esam ne tikai ļaunā vai labā cilvēka tipa iedīgļi, bet arī savas individualitātes aizsākums." Indivīda fragmentārismu Zimmels saista ne tikai ar tagadnes cilvēka eksistenci, bet arī ar cilvēka noteiksmi pagātnē, piemēram, I. Kanta koncepcijā. Viņaprāt, pienākuma prasību Kanta filozofijā sev uzstāda "nevis indivīds kā veselums, kā vienots, kā dzīvojošs, bet gan tā indivīda daļa, kura pārstāv pārindividuālo prātu". Jutekliskuma izslēgšana no Es struktūras, pamatojot ar to, ka jutekliskuma priekšmets atrodas ārpus Es, nozīmējot "morāles lieluma māniju, kas vispār ir raksturīga morāles vēsturei. Indivīdam ir vairāki centri, un indivīda fragmentārisms patiesībā nozīmē indivīda heterogenitātes, veseluma atjaunošanu. "Individuālais likums" piesaka Zimmela "kvalitatīvo individuālismu" pretstatā apgaismībā iedibinātajam indivīda un individuālisma jēdzienam. Arī Kants un Fihte, kā atzīst Zimmels, empīriski individuālajam Es ierāda tikai vienu lomu tikumības tapšanā, proti, ieiešanu tīrajā, vispārīgajā Es un izšķīšanu, izzušanu tajā. Tīrajā Es kā vispārīgajā izzūd visas individualitāšu atšķirības un tātad arī moralitāte. Tāpat kvantitatīvais individuālisms netieši apgalvo, ka labais ir viens un vienveidīgs, tajā nav atšķirību, bet viss jutekliski grēcīgais, kurā ierindo arī egosimu, esot individuāls. Zimmels apvērš arī šo attiecību, parādīdams pretējo: tieši egoisms, kas ir virzīts uz iegūšanu, novirzās no individuālā, jo tos pašus objektus grib iegūt arī citi. Tāpēc egoisms nav individualizēts, tas ir nepersoniski vispārīgais. Arī ļaunums un grēks, tāpat kā egoisms,

neindividualizē cilvēkus, bet dara tos līdzīgus, nepersoniskus, vispārīgus, vienlaikus veidojot antisociālu tendenci, tāpēc Zimmela filozofija un morāles zinātne ir cieši saistīta ar viņa socioloģiju, tās pāriet viena otrā. Individualizē un socializē labais, tikumīgais, ne-egoistiskais, jo tikumisku rīcību parasti izsaka formula: "Kļūsti tas, kas tu esi!" Apcerē par Nīči un arī "*Lebensanschaung*" ceturtajā nodaļā Zimmela dzīves filozofija nav vairs dzīves metafizika, bet patības dzīves māksla, proti, filozofijai, socioloģijai un ētikai tiek pievienota arī estētika. Nīčes dzīves mākslas un ētikas oriģinalitāte ir nevis pasludinātās vērtības un ideāli, bet gan to īstenošanas tehnika kā *technē*. "Visas Nīčes cildinātās vērtības — gribasspēks, gara aristokrātisms, skaistums, nodomu cildenums u. c. — gūst savu nozīmi ne no rezultāta, pie kura tās ved, ne darbība, ne *operari*, bet *esse* ir īstais vērtību centrs," raksta Zimmels. Lielākā daļa līdzšinējo un arī tagadējo ētikas un dzīves mācību ir vērtējušas cilvēku un vērtības pēc to sekām, rezultāta, bet nevis pēc tā, vai tās ir iemiesotas pašā cilvēkā. No šejienes nāk arī dzīves duālisms, dzīves un sabiedrības mazspēja un dekadence: ne jebkura rīcība, kas ved pie laba rezultāta, ir attaisnojama. Vērtība ir cilvēkā, nevis ārpus viņa. Atļaušos vēl citēt Zimmelu: "Nīče pastāvīgi uzsver, ka atbildība pieaug reizē ar tiesībām, ka augšupejoša dzīve kļūst arī atbildīgāka. Nīčes individuālisms jeb personālisms ir tik tālu no egoisma, ka tieši viņš pirmoreiz stingri formulēja pienākuma jēdzienu."

Individuālā likuma izpausmes katrā dzīves fragmentā ir atšķirīgas: vienu formu tas uzrāda dēkā, pārdzīvojumā, gluži citu — aprakstot, piemēram, tāda fenomena eksistenci kā drupas utt., bet kopīgais, kas ļauj runāt par likumu ir tas, ka "katra dzīves atsevišķība (*Einzelheit*) uzrāda jēgas, nozīmes veselumu (*Ganzheit*)". Zimmels pieļauj un atzīst arī veseluma jēgu un nozīmi, un tā mērķis ir — virzoties no virspuses parādībām, ietvert jēgas kustībā visu cilvēcisko. Tādējādi virspuses jēdziens Zimmelam nav telpas, bet jēgas raksturojums.

Zimmela uzmanību dzīves virspusei ir pievērsis Nīče. Apceri par Nīči Zimmels sāk ar viņa vārdiem "Viss dziļais mīl slēpties", tāpēc iznāk, ka vienīgais, ko mēs redzam, kas liecina un apliecina dzīvi, ir tās virspuse. Bet arī dzīves virspuse nav tikai viena puse — katrā no tās fragmentiem atšķirīgi izpaužas dzīve kā kosmiska, kā garīgi formveidojoša un individuāla norise. To apliecina, piemēram, tāda parādība kā drupas. Drupas pārstāv vienu no mākslas veidiem — arhitektūru, un tajā izpaužas divu dzīves pamatsfēru: dabas un gara darbība, cilvēka gribas darbība un dabas nepieciešamība, tiecība augšup un krišana lejup. Brīdī, kad arhitektoniskais veidojums sabrūk un pāri paliek drupas, "līdzsvars starp smago, mehānisko, pasīvi darbojošos matēriju

un formējošo, uz augšu tiecīgo garīgumu tiek izjaukts" un uzvaru svin daba. Taču drupās — atšķirībā no citu sagruvušu mākslas darbu fragmentiem — saglabājas jēga, nozīme. No sabrukušā, izgaisušā arhitektoniskā veidojuma paliekām un tajās izpausmi guvušās dabas veidojas jauna nozīme, jauns veselums, kas apliecina viena dzīves spēka nomaiņu ar citu un dzīvi kopumā — kā maiņu, kā pāreju. Šādu nozīmi Zimmels gan piešķir tikai drupām kā dabas darbības rezultātam, jo tikai tad tajās izpaužas dabas vitalitātes darbība un līdz ar to arī jauna nozīme. Drupu fenomenā tiek apvērsta (apgriezta) nozīmju secība: ja cilvēks bija dabu izmantojis par materiālu savam veidojumam, tad drupās daba izmanto mākslu par materiālu saviem veidojumiem. Drupas liecina par dzīves formu individualitāti arī tanī nozīmē, ka tās nevar imitēt, atdarināt, mākslīgi izveidot. Jauna nozīme gan neveidojas drupās, ko atstājis cilvēks (nevis daba), sagraujot arhitektoniskos veidojumus. Šādas drupas ir tikai akmeņu kaudze, kurā izbeidzas dažādu dzīves spēku mijiedarbība.

Citu esamības un pieredzes veidu apliecina tāds dzīves fragments kā dēka. Dēku vispārīgā nozīmē par īpašu norisi veido tas, ka notiek it kā izkrišana no dzīves nepārtrauktības un kopsakarības, bet, izkrītot no tās, dēka, pateicoties šim aktam, atgriežas dzīves kopsakarībā jaunā nozīmē. Dēkā vairāk nekā citā mūsu dzīves saturā ir iezīmēts sākums un beigas, tāpēc šāda tipa fragments ir neatkarīgāks no iepriekšējā un nākamā un tam ir savs dzīves centrs.

"Dēka ir kā sala dzīves jūrā," raksta Zimmels, "kas savu sākumu un beigas nosaka atbilstoši to formējošajiem spēkiem; tā nav kontinenta daļa, bet veselums." Jaunu papildnozīmi dēka iegūst atmiņās, kļūstot līdzīga sapnim. Dēka, tāpat kā sapnis, izkrīt no apzinātās dzīves veseluma kopsakarības un reizēm tik ļoti attālinās no Es centrālā punkta, ka dažreiz šķiet ne paša pārdzīvota. Tādējādi dēka, fragmentarizējot dzīves veselumu, vienlaikus padara kustīgu dzīves Es centru, ļauj aptvert dzīvi kā vairāku centru mozaīku.

Arī tāds fenomens un parādība kā mode jo spilgti savieno sevī ambivalentas tendences: tieksmi pēc diferences, atšķirības un vienlaikus atdarināšanu, vienveidību, indiferenci. Mode vieno un nošķir vienlaikus. Modes izpausmei nav nekāda objektīva vai estētiska pamatojuma, tās problēma nav esamība vai neesamība, jo tā vienmēr ir uz robežšķirtnes starp pagātni un nākotni, dodot tik spēcīgu tagadnes izjūtu kā reti kura parādība. Tā ir modes nozīme cilvēka dzīvē — saistīt apziņu ar tagadni.

Un vēl: Zimmela filozofijas modernitāti un cilvēka atbildību — atbildību par tagadni un par pagātni — apliecina arī tas, ka viņš atzīstas

epigonismā un veido it kā dīvainu epigonisma apoloģiju. Epigonis (no grieķu vārda *epigonos* — vēlāk dzimušais) nes sevī atbildību gan par "agrāk dzimušajiem" un viņu idejām, gan par sava laika norisēm, tātad nav monolīts un nedalāms, tas ir fragments citu dzīves fragmentu vidū. Postmodernais apgalvojums, ka nav nekā jauna, ka viss jau ir bijis, sakrīt ar epigonismu: tas neatceļ atbildību par notiekošo, bet tikai norāda uz robežu un šķirtņu mainību un līdz ar to arī saistību. Epigonisms — tā ir spēja nebūt vienpusīgam, netīksmināties par atsevišķā izcilību (bet šāda tīksmināšanās ir bīstamākā mūsu laikmeta slimība) jeb, Zimmela vārdiem runājot, — "ja epigoņiem nav pieejama v i e n p u s ī b a s izcilība, tad viņi vismaz spēj izvairīties no visa izcilā vienpusības." Epigonisms ir tā forma, kas spēj saistīt pagājušo dzīvi ar tagadni, ar Dzīvo tagadni, kas ir mūsu esamība.

Sabiedrība

Sabiedrība kā indivīdu mijiedarbības veids ir vienība, ko veido reliģiskie impulsi, spēle un uzņēmējdarbība, aizsardzība un uzbrukums, erotiskie instinkti, vēlme palīdzēt, vēlme iemācīties un bezgala daudz citu motīvu, un visi tie mudina cilvēku darbībai "kopā ar citu, priekš cita, pret citu". Visas šīs tieksmes, intereses, mērķi iemājo indivīdā, veidojot sabiedrības saturu jeb sabiedriskošanas matēriju, bet negarantē indivīda sabiedrisko eksistenci. Sociēšanās (*Vergesellschaftung*) ir formas realizēšanās un turklāt neskaitāmi daudzos veidos, kas arī nodrošina, ka visi motīvi — gan kauzāli, gan teleoloģiski nosacītie — rada to īpašo kopību, kurā un caur kuru šie motīvi un intereses rod iemiesojumu. Formveides princips paredz gan indivīda individualitātes iesaisti sociēšanās procesā caur saskarsmi, komunikāciju, gan arī indivīda kā personības vairāku saturu un objektīvo struktūru ierobežošanu: "Bagātība un sabiedriskais stāvoklis, popularitāte, izglītība (*Gelehrsamkeit*) un indivīda nopelni nedrīkst būt jūtami saskarsmes procesā." Šāda Zimmela piedāvātā komunikācijas izpratne izslēdz varas diskursa dominēšanu saskarsmē un vienas patiesības konstituēšanu par valdošo patiesību; tādējādi tiek nodrošināta sociālās mijiedarbības un sociālās dzīves demokrātija. Modernā dzīve ir pārblīvēta gan ar "subjektīvu saturu", gan ar "objektīvu nepieciešamību", tāpēc spēles elementa klātbūtne komunikācijā izlīdzina, līdzsvaro attiecību smagmi. Zimmelam sabiedrība nav sastingušu formu realizēšanās vai atsevišķu indivīdu mijiedarbība, kas izpaužas pakalpojumā un ekvivalentā. Šie momenti, protams, veido sabiedrības kā veseluma audumu, tīklu, taču arī tīkla acis ir jāaizpilda. Šo funkciju veic it kā neredzami, bet cieši un

noturīgi plīvuri, un tās formula ir "Vairāk — nekā": vairāk — nekā došana, vairāk — nekā ņemšana vai, kā saka Zimmels, vairāk — nekā dzīve. Bet šīs funkcijas mērķis ir sabiedrības līdzsvars un solidaritāte. Viena no tādām neredzamām solidaritātes saitēm, ko saskata Zimmels, ir, piemēram, pateicība. Pateicība ir struktūra, kas ne vienmēr veidojas tiešas indivīdu mijiedarbības ceļā: "Mēs varam būt pateicīgi mākslinieekam un dzejniekam, kas mūs nepazīst." Pateicības enerģija darbojas arī tad, kad pati darbība jau sen ir izbeigusies. Pateicība stiprina sabiedrības horizontālo un arī vertikālo līniju, tā intensificē mūsu aktuālo uzvedību un nostiprina saikni ar pagātni.

Sabiedrība, tāpat kā nauda, visu laiku ir apritē, kustībā, tāpēc to nevar uzlūkot un pieņemt kā dotu un pabeigtu un Zimmela būtiskākais jautājums ir: "Kā ir iespējama sabiedrība?" Sabiedrībai — atšķirībā no dabas un no Kanta jautājuma par dabas iespējamību — nav pastāvīgas substances, kuras uztvērumi saprātam pēc tam būtu tikai jāsakārto. Indivīdi ir gan sabiedrības matērija, gan arī sapratnes principu likumdevēji, un sapratne kā indivīdu apziņa vienlaikus gan formē, gan arī formējas un veidojas kā indivīdu savstarpējie uztvērumi, papildinājumi, novērtējumi, korelācijas. Indivīds kā fragments nav sabiedriskais veselais, to veido arī cita "skats" kā papildinājums, kā indivīda sociāli nozīmīgā daļa. Bet sabiedrība nav tikai sociālā esamība, tā ir dzīves forma, un to veido arī indivīda nesabiedriskotā daļa un tādi esamības tipi kā "svešais, ienaidnieks, noziedznieks, nabagais". Cilvēku esamību sabiedrībā Zimmels precīzi nosaucis nevis par sabiedrisko esamību, bet par sabiedrībā-esamību (*Gesellschafts-Sein*). Sabiedrība vienmēr ir tikai iespējamība katram un visiem. Tā ir kvalitatīva sabiedrības izpratne, kuras pamatā ir stils un redzējums (*Anschauung*) kā metode. Zimmels piedāvā atvērtas sabiedrības modeli, kuras apriorais nosacījums ir pati sabiedrība, maiņa un pārmaiņa kā jaunu identitāšu veidošanās.

Nauda un sievietes identitāte

Viena no jaunajām identitātēm, ko savulaik un savlaicīgi ieskatīja Zimmels, ir sievietes identitāte. Zimmela apceres par šo tēmu iekļautas vairākās feminisma antoloģijās un kļuvušas par feminisma literatūras pamattekstu.

Jaunajam sākotnēji nav savas formas, tāpēc sievietes identitāte tiek salīdzināta ar objektīvo jeb vīriešu kultūru būtības kategorijās. Sievietes būtību raksturo ciešāka perifērijas saikne ar centru, vienotāka, mazāk diferencēta esamība un līdz ar to ciešāka tuvība lietām, lielāka uzticība

un skaistums. Sievietes būtību lielā mērā ir veidojusi telpa kā noslēgta vide mājas sienās.

Sievietes līdzšinējā objektīvajā kultūrā ir aizpildījušas spraugas, ko savā darbībā atstājuši vīrieši, veidojot tādu sabiedrības struktūrā mazapzinātu formu kā "sekundārā oriģinalitāte". Taču tā ir tikai pielīdzināšanās un piemērošanās objektīvajai kultūrai, nevis savas patības izpausme. Apzīmejums jaunajam — sievietes patībai — vēl nav rasts, bet vēsturiskās analīzes rāda, ka sievietes identitāte nemaz neparedz objektivitāti kā apziņas satura formu un domāšanu "pasaules" kategorijās. (Jāpiebilst, ka šo Zimmela redzējumu, vīziju apstiprina arī J. Kristera, L. Irigarē, H. Siksū un citas modernās teorētiķes, parādot, ka sievietes esamība un valoda apliecina nereprezentatīvas domāšanas formas.)

Neapšaubāms Zimmela nopelns ir šī dzimumu kultūrformas veidošanās un tapšanas skaidrojuma sasaiste ar naudu. Zimmela pamatatziņa ir, ka tīrā objektivitāte, kas raksturo kā naudu, tā intelektu un uz ko savā būtībā galvenokārt ir tendēti vīrieši, naudas saimniecībā nes cietsirdību un nežēlību. Te jāpiebilst, ka mūsdienu sabiedrībā arī daļa sieviešu neveido savu identitāti, bet papildina objektīvo jeb vīrietisko darbības formu un tādējādi minētās kvalitātes — cietsirdība un nežēlība — strauji palielinās.

Tomēr vēstures gaitā nauda ir arī palīdzējusi veidot sievietes sociālo nozīmīgumu un individualitāti, piemēram, līgavas pirkšana vairākās kultūrās (salīdzinājumā ar līgavas zagšanu) ir attīstījusi sievietes vērtības apziņu. Tāpat viennozīmīgi nav vērtējams arī sieviešu prostitūcijas fakts: pārdošanās par naudu vērtējoši var šķist pazemojošs akts, bet Zimmels atgādina vairākus piemērus no vēstures, kad pat vīri ir akceptējuši sievas — kurtizānes dzīves stilu un paši dzīvojuši no sievas nopelnītās naudas. Augsta cena piešķir sievietei "reta, izcila priekšmeta vērtību". Taču šī augstā cena vienlaikus norāda arī uz principa zemumu un zemiskumu. Kants krasi nošķīra cilvēka cieņu un cenu, Zimmels tās atkal sasaista kopā, rādot ka viss — kā lietas — ir mainīgs un arī maināms. Taču maiņas funkcijas universalitāte norāda arī robežu un to, ka ne viss ir nopērkams par naudu.

Tie ir manis izvēlētie Zimmela fragmenti, kas papildina manu fragmentārismu. Par to es viņam esmu pateicīga.

Referāts nolasīts starptautiskajā konferencē *"Nauda, dzīvesstils un jaunās identitātes (Georga Zimmela, 1859—1918, atcerei)" Rīgā, 1998. g. 7.— 8. maijā.*

III.
Feminisma izaicinājums

Feminisms — jauna vēstures perspektīva?

"Viņa ir rīta ausmas zvaigzne, saulainas dienas aizdedzēja, lietus virs okeāna; Viņa ir aizlidojusi tik ļoti tālu no mūsu nemīlas šobrīd... viņpus mūsu politikas, kas regulē ar mīlestību saistītās lietas, viņpus robežām, kas ir noliktas apziņai..." Šis teksts ir amerikāņu mākslinieces Odrijas Flekas (dz. 1931. g.) gleznas ar nosaukumu "Kas Viņa ir?" fragments.[1] Gleznā redzama jauna sieviete, ap galvu viņai vijas it kā varavīksne, it kā nimbs ar vairākām zvaigznēm, bet uz pieres ir viena lielāka zvaigzne. Portretējums ir spilgtās, bet ļoti tīrās krāsās, un, raugoties tajā, rodas sajūta, ka šī sieviete līdzīgi Venērai pirmoreiz ir ienākusi jau gatavā pasaulē un mēģina ietilpt tajā. Lūkojoties vēl, top skaidrs, ka zvaigzne uz pieres ir sievietes identitātes zīme — čigānietes zvaigzne kā viņas zīme. Šīs gleznas raksturojums atklāj gandrīz visas būtiskākās modernā feminisma izpratnes poststrukturālās zīmes: sieviete vēsturē līdz šim ir bijusi margināla un veidojusi *kultūras minoritāti* (gleznā rādīta čigāniete); sieviete grib reinterpretēt pasauli, kuru radījis *Viņš;* sieviete savās pašinterpretācijās negrib būt teorētiska, zinātniska un rada savu īpašo diferenci, rakstības veidu (tāpēc pat sieviešu gleznieciībā ievērojama vieta ir ierādīta rakstītam tekstam). *

Feminisma jēdziens un vēsture

Termins *feminisms* radās 19. gadsimtā kā apzīmējums sieviešu līdztiesības idejām. Atskatoties vēsturē no mūsdienu perspektīvas, var atzīt, ka idejas, ko šodien dēvē par feminismu, sāka izplatīties jau

---

* Kāda cita amerikāņu gleznotāja Mērija Kellija no jauna pārraksta alfabētu, uz vara plāksnītēm iegravējot alfabēta burtus un dodot katram no tiem sievišķā uztvēruma portretējumu — tekstu.

renesansē, kad Kristīna de Pizana, Kornēliusa Agripa un citas sāka aprakstīt sabiedrības attieksmi pret sievieti. 18. gadsimtā Franču revolūcijas pasludinātā cilvēka un pilsoņa tiesību deklarācija faktiski bija vīriešu tiesību deklarācija, tāpēc Olimpija de Guža vienlaikus formulēja arī sievietes un pilsones tiesību deklarāciju, prasot sievietei vēlēšanu tiesības, kā arī tiesības ieņemt valsts amatus. Viņa tika sodīta ar nāvi. Cīņa par sieviešu tiesībām atsākās 19. gs. beigās un 20. gs. sākumā *sufražisma kustībā* (sieviešu cīņā par vēlēšanu tiesībām), demokrātiskajā sieviešu kustībā un citās izpausmēs. 20. gadsimta gaitā sieviešu cīņa papildinājusies ar "melno atbrīvošanos", ar sešdesmito gadu liberālo ģimenes politisko kritiku, ar akcijām pret sievietes pazemošanu pornogrāfijā, tā iekļaujas aktivitātēs pret ekoloģisko iznīcību utt. Šo kustību galvenā ievirze ir prasība pēc sievietes līdztiesības sabiedrībā, un to uzskata par *feminisma pirmo vilni*. Feminisma pirmā viļņa hronoloģija rakstniecībā sākas ar Olivu Šraineri (1885—1920), kuras apcere "Sieviete un darbs" publicēta 1911. gadā. To turpina Virdžīnija Vulfa darbā "Sevis pašas telpa" (1929) un vairākas citas, veidojot jauno politisko sievietes identitāti un sabiedrisko emancipāciju. Sieviete tiek parādīta kā objekts un sociālo atziņu upuris, debašu priekšplānā izvirzot labklājības jautājumus un sociāli politiskās intereses.

Ar Simonas de Bovuāras grāmatu "Otrais dzimums" (1949) sākas *feminisma otrais vilnis*, kad sieviešu identitāte tiek apzināta, nevis tiecoties pēc vienādības ar vīrieti, bet uzrādot specifiski sievišķās atšķirības. Feminisma otrais vilnis pievēršas psihoanalīzei, poststrukturālismam, kā arī sociālajām teorijām, uzrādot dzimuma sociālās un kultūras diferences un veidojot feministisko epistemoloģiju, feminisma ētiku, feminisma teoloģiju u. c. Mūsdienu feminismā līdzās pastāv abu feminisma vēsturisko fāžu tēmas — gan līdztiesības aizstāvība, gan diferences meklējumi. Līdztiesības (vai nevienlīdzības) uzrādīšanā nevar iztikt bez statistikas un empīriskās socioloģijas, tāpēc to, manuprāt, var saukt par sieviešu pētniecību. Diferences uzrādīšana ir modernā feminisma filozofijas, literatūrkritikas un rakstniecības kompetencē. S. de Bovuāra, J. Kristeva un L. Irigarē ir ievērojamākās un interesantākās otrā feminisma viļņa pārstāves.

Simona de Bovuāra (Beauvoir, 1908—1986)

Grāmata "Otrais dzimums" nāk klajā 1949. gadā, un dažās nedēļās tiek pārdots viss 22 tūkstošu lielais metiens. Autore piesardzīgi šķir bioloģisko dzimumu *(sex)** un tā sociāli kulturālās funkcijas *(gender)*, uzskatot, ka sievietes sociālo dzimumu nosaka viņas mātišķās un

* Raksta sagatavošanā izmantota literatūra angļu valodā. — *E. B.*

dabiskās funkcijas, bet tas nav tikai bioloģiski determinēts. Bovuāras grāmata neinterpretē bioloģiskās, marksistiskās un psihoanalītiskās teorijas, un viņas galvenais arguments ir šāds: sabiedrība ir iedibinājusi vīrišķo *(male)* kā pozitīvo normu, bet sievieti, sievišķo *(female)* kā negatīvo, kā *otro dzimumu* vai Citu *(Other)*. Tas atgādina V.Vulfas priekšstatu par *sievieti kā spoguli*. Bovuāra aplūko arī otrā dzimuma bioloģisko aspektu, un viņai pieder metafora, ka *sieviete ir menstruāciju un mātišķības upuris*. Uzbrūkot Engelsam par viņa nevēsturiskumu un Freidam par viņa bioloģisko determinismu, Bovuāra secina, ka *femīnā esamība** nav identa konstrukcijai *sieviete*. Ja sieviete izkļūs no objektivizēšanas, ja netiks aplūkota kā objekts, tikai tad varēs runāt par patriarhālisma beigu sākumu. Rakstniece ticēja, ka šis revolucionārais mērķis ir sasniedzams tikai ar sievietes atbrīvošanos no dzimumu bioloģiskās noteiksmes absolutizēšanas un ar viņas racionālo spēju atzīšanu: sieviete ir ne tikai reproducētāja, bet arī producētāja būtne. 1974. gadā Bovuāra nodibināja feminisma avīzi "*Nouvelles feminism*", bet vēlāk (1977) teorētisku žurnālu par feminismu "*Questions feministes*".

Jūlija Kristeva (dz. 1941)

Kristeva ir praktizējoša psihoanalītiķe un filozofe, māca lingvistiku Parīzes universitātē. Lai gan Kristeva noraida *feminismu* kā jēdzienu, viņa raksta saistībā ar dzimumu diferences uzrādīšanu un atklāj, kā šī diference konstituē individuālo kultūrā. Kristeva neliek vienādības zīmi starp *femīno* un *bioloģisko vīrieti*. Par dzimumu diferences izpausmes jomu viņa proponē semiotiku: diferences vieta, tās telpa ir semiotiskās laika zīmes: mātes un bērna saistība, ķermeņa *(body)* erotikas nozīmes, mātišķības ritmi un melodijas. Tās ir laika zīmes, kas rodas pirms paternālās zonas simbolikas. Semiotikas un simbolikas sastapšanās punkts mākslā un literatūrā ir patika, apmierinājums *(pleasure)*. Darbā "Iekāre valodā: semiotiskā pieeja literatūrai un mākslai" (1977) Kristeva sastata simbolisko un semiotisko, sakot, ka simbolika apspiež, represē mātišķo tendenci, semiotiku, bet šī apspiešana tiek pārtraukta, tā zūd valodā, valodiskajās vārdu spēlēs un verbālajās novirzēs. Simboliskā un semiotiskā vēsturiskajam pretstatījumam Kristeva izseko darbā "Sievietības laiks" (1979). Simboliskais tur kļūst par maskulīno vēstures laiku, kas ir lineārais laiks, bet femīno Kristeva pielīdzina cikliskajam un monumentālajam laikam. Maskulīnisms ietver sevī loģiskās saiknes, linearitāti un simbolisko. Semiotika ir izaicinājums

* M. Kundera grāmatas "Nepanesamais esības vieglums" latviskojumā (60. lpp.) sastopams jēdziens *femīnā pašcieņa*.

šai vēsturiskajai pašpārliecinātībai: semiotika pauž femīno tendenci, balss toņus. Kristeva domā, ka vēstures dominantes maiņa no maskulīnā uz femīno būs atkarīga ne tikai no politiskās prakses, bet galvenokārt no jaunajām valodas formām, kurās nozīmi atgūs femīnās tendences.

Lūsija Irigarē (Irigaray, dz. 1939)

Irigarē darbojās kopā ar franču psihoanalītiķi Žaku Lakānu, bet par viņa kritiku tika izraidīta no šīs *skolas*. Viņa uzdod galveno feminisma jautājumu: kāda ir sieviešu rakstības atšķirība un tāpēc arī politika? Līdzīgi Helēnai Siksū (*Cixous*) un Jūlijai Kristevai Irigarē saista valodu un dzimumu, bet — pretstatā abām minētajām — izceļ sieviešu erotisma citādību. Darbos "Prātošana par otru sievieti" (1974), "Dzimums, kas nav vienīgais" (1977) un "Kad mūsu lūpas runā kopā" (1977) Irigarē parāda saistību starp sieviešu dabu *(women's bodies)* un sieviešu domāšanu valodā. Autore aplūko veidu, kā viena sieviete uzrunā otru un var izjaukt simbolisko jeb sociālo valodu. Franču feministe rāda, ka šādā ceļā var atklāt milzum daudz sievišķās diferences reprezentāciju, šā dzimuma partikulāro fizisko aspektu, jo sievietes identitāte ir nepārtraukta plūsma. Vienā no jaunākajiem darbiem — "Dzimumi un ģenealoģijas" (1993) — Irigarē reinterpretē Hēgeļa, Engelsa un citas vēsturiskās ģimenes izcelšanās teorijas, kas ir uzsvērušas ģimenes attiecības ar valsti, aplūkojušas ētiku attiecībā pret morāli, bet nav ņēmušas vērā katra dzimuma individuālo, atšķirīgo moralitāti. Ilustrācijai Irigarē izvēlas Antigones piemēru: Kreonta pavēle — neapbedīt Polineiku — atbilst valsts likumam, bet tanī pašā laikā noliedz māsas (Antigones) morālo pienākumu pret brāli un arī asinssaites ar māti, jo abi ir vienas mātes bērni. Tādējādi Irigarē secina, ka ir jāpārskata ne tikvien sociālie un morālie likumi, bet arī patriarhālais dabas jēdziens jeb koncepts. Paradoksāli, atzīst filozofe, ka pat mūsu modernajā kultūrā mātes kults bieži asociējas ar nicinājumu pret dabu, bet tas ir tāpēc, ka patriarhālajā ģenealoģijā ir hierarhizēta vīrišķā dominante, dēla mātes kults. Arī Freida atziņas, ka vīrietis sievā meklē mātes līdzību, bet meita izjūt erotisku tieksmi pret tēvu, ir statiskas un nevēsturiskas, jo noliedz saikni starp paaudzēm un pāri vīrietis—sieviete it kā pabīda ārpus paaudžu maiņas fāzēm. Ir jānorobežo vīrišķā un sievišķā ģenealoģija, un tās abas jāieraksta legālā kodā — secina Irigarē. Sievietes ģenealoģijas legalitāte paver ceļu arī kultūras vēsturē represētajām mātes un meitas attiecībām, kuru dabiskais pamats neraisa varmācības tieksmi un ir balstīts iracionalitātē. Tagadnes iracionalitātes krīzē, saka Irigarē, ir jāmeklē zīmes, kas mainītu mūsu hierarhijā un varmācībā iestigušo kultūru un laiku.

Feministiskais kriticisms

Feminisma pamatā ir konstatējums, ka līdzšinējā civilizācija ar saviem varas hierarhijas un panākumu centieniem ir vīriešu radīta civilizācija, kurā patriarhālais princips dominē pār sievišķo, femīno sākotni. Vīrišķais, maskulīnais princips ir aizsācies jau mitoloģijā, kur tas simbolizē aktīvo, hierarhiski augstāko spēku, kas it kā esot pašas dabas nosacīts, piemēram, Aishila triloģijā "Orestija" sieviešu "zemākā daba" ir apliecināta nepārprotami:

Ne māte radītāja tam, kas dēvēts tiek
Par viņas bērnu. Iesētajam dīglim tā
Vien barotāja. Rada tas, kas apaugļo,
Bet viņa, svešam sveša, asnu glabā tik... [2]

Feministiskais kriticisms mēģina iztraucēt patriarhālās kultūras pašapmierinātību un vīrieša skatījuma dominanti. Kultūras simbolikas un filozofiskās tradīcijas dekonstrukciju feminisms sāk ar mitoloģiju, jo mitoloģiskie simboli un daudzi seni mitoloģiski noteikumi nosaka mūsu morāles kodu vēl šobrīd. Patriarhālais mitoloģijas kods neļauj izjaukt iedibināto valdošo priekšstatu par sievišķīgo, jo šī koda nojaukšana nozīmētu pazaudēt mītu par vīrišķo, kurā dibinās varas princips. Šaubas par mitoloģiskās apziņas naivismu Rietumu postmodernajā filozofiskajā tradīcijā ienes T. Adorno koncepts par mīta un apgaismes savijumu: jau mīta struktūras satur racionalizētāja, represīvā prāta elementus, bet apgaisme ar pārlieko dzīves racionalizāciju krīt atpakaļ mitoloģijā.

Senvēstures dekonstrukcija feminisma diskursā atklāj, ka vēsturē sākotnēji bijušas uz dievietēm orientētas harmoniskas un egalitāras (vienlīdzīgas) kultūras (Krētā un Vecajā Eiropā). Tad laikposmā starp 4000. un 2000. g. pr. Kr. no ziemeļiem nākušas patriarhālās ietekmes, kas pārplūdinājušas miermīlīgās, matriarhāli orientētās Indijas, Vecās Eiropas un Āzijas kultūras, iedibinot vīrišķos dievus — Zevu, Jahvi, Allāhu. Tāpēc nākotnes cerības ir saistāmas ar dieviešu atdzimšanu un sievišķo vērtību triumfu.[3]

Sieviškā gara raksturojumu feminisms iezīmē ar opozīcijām, taču tā nebūt nav opozīciju apoloģija. Vīrišķo un sievišķo īpašību opozīcijas shēma tiek izmantota, lai parādītu nozīmes pārbīdes tendenci. Lūk, daži opozīciju shēmas piemēri: vīrietis izgudroja karu un tehnoloģiju — sievietes attīstīja lauksaimniecību; *Viņš* orientējas uz lietām — *Viņa* orientējas uz cilvēkiem; sieviete kalpo dzīvei, ir Erota kalpone — vīrietis kalpo nāvei, ir Tanata kalps utt. Feminisms apvērš Eiropas intelektuālās vēstures klasiskās opozīcijas: runa un rakstība, vīrišķais un sievišķais,

tiešais un metaforiskais u. c., pārnesot nozīmes centru no kreisās uz labo pusi un tādējādi sakustinot vīrišķo logosu, logocentrismu vispār. L. Vitgenšteina pīles un trusīša paradokss ļauj saprast nozīmes centra pārbīdes būtību: virzot skatu no labās uz kreiso pusi, redz pīli, bet, skatoties no pretējās puses, var ieraudzīt trusīti.

Zaķīša (trusīša) semiotiskā zīme ir sastopama ne tikai rakstnieču sieviešu darbos, tā ir jau ieviesusies postmodernās kultūras zīmju laukā: "Terēze atkal atcerējās zaķīti, ko bija kļāvusi pie vaiga savā bērnības istabā. Ko nozīmē kļūt par zaķīti? Tas nozīmē zaudēt spēku. Nozīmē to, ka viens vairs nav stiprāks par otru."[4]

Sievietiskās diferences uzrādīšanā feminisms apzināti vairās no definīcijām, jo, tāpat kā Ž. Deridā, atzīst, ka zinātnes zinātniskums ir ident logocentrismam un fallocentrismam un nespēj tvert dzimumu atšķirību, bet vienmēr uzrāda tikai subjektu. Feminisma valodas diskurss paredz indiferentismu pret subjektu vispār, bet rāda atšķirīgos dzimumus kā subjektivitātes indeksu, pazīmi un ētisko atbildību. "Es negribu definēt ideālu valodas modeli," saka L. Irigarē. "Tas nozīmē, ka es neprasu absolūtā veidā izdalīt nozīmīgākos elementus vīriešu un sieviešu valodas runā. Mans mērķis ir parādīt, ka katra absolūta izcelsme ir dzimumdiferencēta. Tikai mašīnai nav dzimuma."[5]

Dzimuma identitātes izteikšana feminismā parasti tiek saistīta ar diviem diskursiem: sieviešu rakstību un sievietes identitātes pāreju stilā. "Nav iespējams definēt sievišķās rakstības veidu," raksta H. Siksū, "un tā ir neiespējamība, kas pastāvēs, tā ir pieredze, kas nekad negrib būt teoretizējama, noslēgta, dekodēta, bet tas nenozīmē, ka tā neeksistē."[6] Arī stila līmenī sievietes identitāte parādās kā neteoretizējama pieredze, kā runātāja subjektīvā iesaistīšanās lietu kārtībā un viņa attiecības pret ķermenisko dabu un dzimumu. Kad sieviete mēģina *definēt sevi,* viņa sāk ar vārdiem "*Es esmu sieviete*" (S. de Bovuāra). Neviens vīrietis tā nedara. Šis fakts atklāj pamata asimetriju starp terminiem *vīrišķais* un *sievišķais*. Vīrietis definē cilvēku, identificējot to ar sevi, bet nevis ar sievieti. Feminisma antiteorētiskās teorētiķes (Rietumos gan feminisma apcerēs un diskusijās iesaistās arī vīrieši, jo dzimuma problēma ir ne tikai bioloģiska noteiksme, bet arī dzimumu

sociālās un kultūras funkcijas) no jauna pārraksta Rietumu vēsturi, filozofiju, literatūru, mākslu, veidojot īpašas attiecības ar valodu, lai izglābtu no aizmirstības kultūras intelektuālās dzīves izstumto daļu. Par spīti teoriju noliegumam, feminisms tomēr ir saistīts ar Ž. Lakāna, Ž. Deridā, T. Adorno, M. Heidegera poststrukturālo un postmoderno ievirzi, kas atsakās aizstāvēt *vīrišķā,* proti, logocentriskā, vienīgo autoritāti.

Feminisms Latvijā

Sieviešu pētniecība Latvijā sākusies tanī sabiedrības daļā, kurā tai loģiski arī būtu jānotiek, proti, zinātnē un kultūrā (P. Eglītes, I. Zariņas, A. Cimdiņas, I. Trapencieres, A. Karpovas u. c. projekti, G. Repšes, A. Aizpurietes, I. Auziņas u. c. kulturoloģiskās apceres), kaut gan zinātne un kultūra, tāpat kā sievietes, turpina būt par sabiedrības izstumjamo daļu. Varbūt feminisma dzimšana (vai atdzimšana) Latvijā var kļūt par zinātnes un kultūras pastāvēšanas stabilu nosacījumu? Neiecietībai pret zinātni un kultūru un *nemīlai* pret feminismu acīmredzot ir atšķirīgi cēloņi, un tomēr tām ir arī kas kopējs — valdošo struktūru nevēlēšanās gūt skaidru un pamatotu priekšstatu par sabiedrību un kultūru, tās attīstības kritisko fāzi.

Šībrīža feminisma situācijas kulturoloģisko un psiholoģisko raksturojumu, kā arī īsu atskatu tās vēsturē devusi Gundega Repše rakstā ar precīzu un visai zīmīgu nosaukumu "Bailes no feminisma" (Sieviešu kalendārs 1994. gadam). Atgādinot par Karolīni Kronvaldi, Zemgaliešu Birutu, Birznieku Sofiju, Aspaziju, Brigaderi, Mauriņu, autore konstatē, ka mūsdienu sieviešu žurnāli, sieviešu organizācijas un saieti vēl aizvien kultivē patriarhālo sievietes tēlu, "kas veic visus darbiņus, bet tikai smaidot, nekurn, pagūst uztrenēt mīlas orgānus, lai būtu laba partnere gultā.. tiek paķerts aiz astes abortu jautājums, tāpat prostitūcija, bet mammu līmenī: fui, šausmas, ko lai mācās meita... Patriarhālā sabiedriskā doma un mūsu padevība ir visus mūs pataisījusi par ķēmiem, kas aiz inerces valkā vārdus kā buršanas līdzekli."

Diezgan nopietns feminisma tēmas risinājums, manuprāt, bija aizsākts Latvijas sieviešu organizāciju padomes mēnešrakstā "Latviete" (iznāca no 1934. gada līdz 1940. gadam, redaktores Līlija Branta un Austra Dāle-Ķēniņa). "Latvietē" ir apraksti par pirmajām latviešu sievietēm medicīnas doktorēm, apceres par klasiskajiem sievietības tēliem, par sieviešu darbu viduslaiku pilsētās, par kristietību un sievietību utt., un pirmoreiz lietots jēdziens *feminisma filozofija.* "Latvietē" ir aprādītas vairākas nozīmīgas feminisma tēmas: 1) sievišķās sākotnes īpatsvars dažādās kultūrās — "Eiropas kultūra (kā vīrišķā sākotne —

E. B.), jau sākot ar Grieķiju, aizvien ir radusies aiz pilsētas vaļņiem kā norobežojums un nodalījums no apkārtnes — no dabas un pārējām ciltīm.. Indijas kultūra (kā sievišķā sākotne — *E. B.*) piedzimusi mežā, kur nometušies pirmie ārieši..");[7] 2) sievietības un vīrietības gara atšķirība ("Modernās rakstnieces un dzejnieces uzdevums sievietes priekšā ir pierādīt to — atklāti, droši un godīgi apliecināt sevi un savu īpato ceļu un neslēpties aiz tradicionāliem vīrietības radītiem sugas vārdiem — "dāma", māte, vamps, kurtizāne, ielas staigule un "godīga sieva". Vērtējošais vīrietības gars, radīdams šos vārdus un jēdzienus, ir pazemojis i sievietību, i pats sevi...");[8] 3) sievietības noliegšana kā viens no negatīvās pašapziņas veidiem (šī sevis noliegšana nereti piemīt arī mūslaiku sievietības karojošai daļai, un, vīrietības kentaurisko seju noliegdama un pret to saceldamās, viņa meklē sevi pat sevis noliegšanā...);[9] 4) sievietiskā identitāte un nacionāla identitāte jeb sievietība un latvietība. Par šo tēmu reflektē M. Palēviča, iebilstot J. Lapiņa un A. Jansona apgalvojumam, ka gars pamazinot vitalitāti, bet tautai esot vajadzīga lielākoties sievietes fertilā, atražojošā funkcija.[10] Savukārt citas, piemēram, *cand. phil.* T. Taiva, mēģinot līdzsvarot latvisko un sievišķo identitāti, manuprāt, pārlieku apsvētuļo latvieti: "Kā apdomīgi vēsa un spēcīga Atena tā soļo savos meklēšanas ceļos latvju vīrietībai blakus. Sveša viņai ir sentimentāla jutelība, tāls viņai glaimīgais Erosa ideāls."[11]

Lai gan sievietības un latvietības tuvinājums ir tikai viena no latviešu vēsturiskā feminisma tēmām, tomēr tendence cieši saistīt indivīda identitāti un brīvību tikai ar visas nācijas brīvību, manuprāt, ir ietiekusies arī tagadnē un ir viens no cēloņiem, kas liek baidīties no feminisma, no radikālas sievišķās diferences uzrādīšanas, kas varētu nesakrist ar nacionālo identitāti. Bet feminisms ir modernās sabiedrības problēma, kur attiecības ar tradicionāliem jēdzieniem tiek uzturētas dialoga un dekonstrukcijas formā.

Tā Ilvas patības meklējumi Rudītes Kalpiņas grāmatā "Vīrietis meliem, glaimiem, izpriecām" ir absolūta esība šodienā, dzīves un apziņas plūsma bez stingrām robežām, un tomēr to aizvien vēl ietekmē politiskās, nacionālās un ģeogrāfiskās noteiksmes jeb, kopumā ņemot, vēsture, kas neļauj sievietiskajai patībai notikt: "Visu ceļu pāri tiltam Ilva skatījās uz priekšā braucošo mašīnu un domāja, ka iemaldījusies citā laikā un dīvaini ir pieredzēt šādus skatus. Cits laiks nozīmēja vēsturi, un vēsture nozīmēja varmācību." (74. lpp.) Ilvas draugs Rainers ir vācietis (nacionālās un ģeogrāfiskās robežas), un viņu attiecību šodienā, cēloniski domājot, varētu ienākt arī pagātne (Hermīnes un Herberta likteņi), bet pagātne nav spējīga determinēt šodienu. Savukārt nākotnes formu Ilvas esībā cenšas ietilpināt viņas māte, bet arī nākotne nenotiek. Ilva paliek

tagadnē nedefinēta un nenoskaidrota. Arī Rainers paliek sevī, un kopā ar viņiem abiem paliek "neiespējamība, ko šīs pasaules bija radījušas". Sievietiskā un vīrietiskā esība nav formulējama, bet tā tomēr pastāv nedefinēta.

Spilgta femīnās rakstības izpausme, manuprāt, ir G. Repšes "Identifikāciju" cikls. Repšes rakstībā sievietiskā diference parādās monumentālo pirmformu aprakstos un meklējumos — skriešanas sēmiskā struktūra stāstā "Lielā sieva", dzimstošā jutekliski tiešais tvērums garstāstā "Harisma" (vēl viens stāsts par salu): "Pēdējos gadu desmitos Zeme svaidījās krampjos kā epilepsijas pārņemts ķermenis. Nepagāja ne daži mēneši, kad atkal jauna lēkme to sašķobīja sāpīgā, mokošā čokurā, liekot saplaisāt siltajai ādai neskaitāmās verdošās brūcēs.. Kāds rijīgs ātrums Zemes plaušās vilka sevī patvaļīgi izraudzītu civilizāciju fragmentus, spazmatiski skaistas ainavas un nevainīgus tuksnešus." (Karogs, 1993. g., Nr. 7, 16. — 17. lpp.) Tie ir arhisievišķā meklējumi (par ko liecina ar lielo sākumburtu rakstītie apzīmējumi Lielā Sieva, Zeme u. c.) vēl pirms pasaules rašanās, pirms veseluma sadalīšanas opozīciju noteiktībā, jo noturīgs ir tikai plūstošais, stingru formu neguvušais. Arī R. Ezeras, M. Zālītes, A. Neiburgas un citu rakstnieču rakstība, aplūkota feminisma perspektīvā, manuprāt, var atklāt būtiskas sievietiskās diferences saprašanas zīmes. Bet diferences apziņa, atšķirīgā meklējumi arī ir dabas un kultūras paškorekcija un jauna pagurušās, shematizētās vēstures perspektīva.

Piezīmes

1 *National museum of women in the arts. — N. Y., 1987.*
2 Sengrieķu traģēdijas. — R.: Liesma, 1975.
3 *Keen S. Feuer im Bauch. — Hamburg, 1991.*
4 Kundera M. Nepanesamais esības vieglums. — R.: 1993.
5 *Irigaray L. Sexes and genealogies. — N. Y., 1993.*
6 *Modern criticism and theory. — London and N. Y., 1988.*
7 Latviete, 1940, Nr. 2, 31. lpp.
8 Turpat, 1935, Nr. 6— 7, 102. lpp.
9 Turpat.
10 Turpat, 1939, Nr. 1, 5. — 7. lpp.
11 Turpat, 1935, Nr. 6, 7, 106. lpp.

Pirmpublicējums: *Karogs, 1994, Nr. 12*

F. Nīče un feminisms

"Nav vēl viss pateikts, ja atceras tikai to vien, ka Nīče nekad neaizmirsa, ko viņam nozīmēja pazaudēt protestantu priestera paradīzi, piepildītu ar sievišķā klātbūtni. Nīčes feminitāte ir dziļāka, esamībā vairāk paslēpta. Kas ir tur, zem supermaskulīnās Zaratustras maskas? Kas attiecas uz sievietēm, tad Nīčes poēzija liecina par viņu nicināšanu. Neskatoties uz visiem šiem aizsegiem un pāridarītā atdarījumiem, kas mums atklās femīno Nīči? Un kas atradīs nīčismu femīnajā?" vaicā Gastons Bašlārs darbā "Apgrieztā poētika", vienlaikus uzstādot arī tēmas — Nīče un feminisms — saprašanas apli, tā cirkulējošo struktūru: femīnais Nīče un nīčisms femīnajā. Šāds uzstādījums, kādā Nīče tiek aplūkots šodien (G. Bašlāra, J. Kristevas, Ž. Deridā, D. Krella un citu autoru darbos), ir semiotikas, valodas poēzijas un filoloģiskā filozofiskuma rakstības diskursa tēma. Nīčes lasījums feminisma diskursā ir viena no iezīmīgākajām viņa tekstu moderno interpretāciju tēmām vispār (skat. M. Rubenes rakstu par Nīči un konferenci Grācā: Eiropas mantojums: uz jaunām paradigmām. — Literatūra un Māksla, 1994. g. 14. oktobrī). Nīčes feminitāte tiek skatīta saistībā ar valodu, sensibilitāti, dabiskumu, nāvi, teksta lasīšanas un klausīšanās diskursiem u.c. Tas ir 20. gs. Nīčes un 20. gs. feminisma savijums. Bet Nīčes feminisma versijā ir rodams arī šīs tēmas 19. gs. uzstādījums, kad sieviete tiek uzlūkota arī kā objekts, savā dzimuma noteiktajā funkcijā. Nīčes izteikumi par sievieti ir raibs savstarpēji izslēdzošu, iznīcinošu un dievinošu, dīvainu un arī nesaprotamu pazīmju katalogs, kas vietumis atgādina B. Šova vai A. Šopenhauera stilu. Es nedomāju, ka Nīčes pretrunīgie izteikumi būtu jānolīdzina, paturot kāda viena izteikuma nozīmi, jo viņš pats ir atzinies: "Es domāju pretrunās, kā neviens nekad nav domājis, un tomēr es esmu pretstats noliedzošajam garam. Es apzinos sevi pretrunā, lai runātu pretī gadu tūkstošu meliem." Tātad pretruna ir runāšana pretī, pret-*runa,* valoda runas diskursā, bet tā nav pretruna klasiskās

loģikas izpratnē. Loģiskā pretruna paredz, ka viens no pamata pieņēmumiem ir patiess, bet otrs apgalvo pretējo. Piemēram, saka Nīče, jēdzieni "egoistiskais" un "neegoistiskais" kopā varētu būt pretruna, bet pats pamats "ego" jau ir nepatiess, tā ir "lielākā krāpniecība", jo tiek uzlūkots kā "ideāls", kā "apmoralizējies" jēdziens, un tādi, nīčesprāt, ir visi līdzšinējie jēdzieni. Tikai šādā pretrunas lasījumā ir saprotama arī feminisma tēma Nīčes darbos. Varētu it kā domāt, ka izteikumi par sievieti ir margināla tēma Nīčes filozofijā, bet lasot pārsteidz tas, ka šī tēma ir gandrīz katrā viņa darbā. Runājot par Nīči un feminismu, parasti atceras sākotnēji šokējošos, bet nu jau gandrīz hrestomātiskos izteikumus paragrāfā "Par vecām un jaunām sieviņām" darbā "Tā runāja Zaratustra", kura kvintesence ir: "Viss sievietē ir mīkla, un visam sievietē ir viens uzminējums: tas ir grūtniecība.. Vīrs jāaudzina karam un sieva kareivja atpūtai: viss cits ir nieki." Un šī paragrāfa beigu akords: "Tu ej pie sievām? — Neaizmirsti pātagas!" Bet jāatceras, ka pēdējo patiesībiņu saka nevis Zaratustra, bet pati vecā sieva, tādējādi atklājot nevis Zaratustras, nevis maskulīnā agresīvo iedabu, bet gan sievietes dabu. Sievietes būtība ir mīlestība, un mīlestības būtību Zaratustra redz drošsirdībā: "Ar jūsu mīlestību jums vajaga uzbrukt tam, kas jums iedveš bailes." Bet tāpēc vīrietim ir vajadzīga pātaga, lai aizsargātos.

Nīče uzsver nozīmi — sieviete kā funkcija, kuras dziļākā būtība ir dzemdēt bērnus —, lai runātu pretī izpratnei "sieviete par sevi". Viņa attieksme pret "sievieti par sevi", tāpat kā pret "patiesību par sevi", ir ironiska: visai nepārprotami tiek norādīts uz šī koncepta izcelsmi, proti, uz Kantu un Hēgeli. Nozīme "sieviete par sevi" parasti tiek identificēta ar nozīmi "augstāka sieviete", un šī ideāla sasniegšanai, saka Nīče, tiek sludināta sieviešu emancipācija. "Sieviešu emancipācija" Nīčes izpratnē nav vis cīņa ar vīrieti par vienādām tiesībām, tā ir cīņa, kurā vīrietis tiekot izmantots tikai kā līdzeklis, ieganstS, taktika, bet īstenais šīs cīņas mērķis esot instinktīvs neizdevušās sievietes naids pret izdevušos (t.i., bērnu dzemdēšanai piemērotu) sievieti. Sieviešu emancipācija, tieksme pēc "augstākas sievietes" Nīčem nav pieņemama tāpēc, ka tanī viņš saskata dziļi nicinātā ideālisma izpausmi. Šāds "viltīgais ideālisms" iezogoties arī vīriešu prātos, piemēram, H. Ibsenu Nīče nosaucis par tipisku vecmeitu (acīmredzot viņam nebija pieņemamas sieviešu emancipācijas jautājuma iestādnes Ibsena darbos). Arī sieviešu emancipācijas jautājumā parādās Nīčes pretrunīgā domāšana. Varētu domāt — ja jau viņš pieņem sievieti tikai tās bioloģiskajā dzimuma noteiksmē un iestājas pret sieviešu emancipāciju, tad viņam ir tuvs lēnprātīgās, padevīgās sievietes — Grietiņas tēls. Taču nē! Sentenču krājumā "Ļaunā gudrība" Nīče ironizē par sava laikmeta gaumi, kurš

kāri kultivē aizspriedumu, ka gudrākos vīriešus saista nenobriedušas, aprobežotas un paklausīgas vientieses.

Savu femīno gaumi Nīče postulē jēdzienā-simbolā "Mūžīgi Sievišķais", ko raksta ar lielo burtu. Mūžīgi Sievišķais nav ideāls, bet, kā saka Nīče, gluži vienkārši "mans dionīsiskais mantojums". Mūžīgi Sievišķo nevar zināt, to var tikai atzīt. Nīče un viņa Zaratustra cildina sievišķo kā dzīves, patiesības, kreativitātes un mūžīgā simbolu, un tur jūt ieskanamies romantisma dvesmu, bet tas ir romantisms, kas neizslēdz arī sieviešu nišanu. Mūžīgi Sievišķais un femīnais Nīčem lielā mērā ir metafora, kas apzīmē arī gudrību: "Drošsiržus, bezrūpjus, zobgaļus, varmākas — tādus grib mūs gudrība (*Weisheit*): tā ir sieva un mīl allaž tikai karavīrus, saka Zaratustra." Paragrāfā "Par lasīšanu un rakstīšanu" sievietes aprakstīšana, rakstīšana par sievieti pāriet diskursā, jo tiek meditēts par rakstību un lasīšanu — tā ir lasīšana, kas prasa aktīvu, saspringtu, piepaceltu rakstīšanu: "Kas raksta ar asinīm un sentencēs, tas grib, ka viņu ne vien lasa, bet arī iemācās no galvas." "Zaratustras" beigās gudrība, vientulība, laime, mūžība un dzīve tiek kodēta nozīmē "sieviete". Bez diskursa — rakstība kā lasīšana — tēmā par femīno esību ienāk arī klausīšanās diskurss — trokšņa un klusuma, tuvuma un tālienes u.c. saistībās. "Vai man vēl ir ausis? Vai esmu tapis par dzirdi un neko citu?" vaicā Nīče darbā "Jautrā zinātne" paragrāfā, kas saucas "Sievietes un viņu tāluma darbība" (*Die Frauen und ihre Wirkung in die Ferne*). Lai nenojauktu Nīčes rakstības virtuozitāti, es citēšu visu šo pagaro pasāžu, varbūt tikai vietumis pārtraucot plūdumu ar nelieliem komentāriem. Tātad — vēlreiz: "Vai man vēl ir ausis? Vai es esmu tapis par dzirdi un neko citu?" Komentārs: dzirdes, klausīšanās fenomenā sākas patības, Es sašķelšanās, kas noris virzienā uz tālāko. Kas tā ir par situāciju, kura liek patībai brīnīties par to, ka es esmu kļuvis tikai par dzirdi? — Citēju tālāk: "Še es stāvu — jūras krasta bangu ugunskura vidū (*in mitten des Brandes der Brandung*), no visām pusēm es d z i r d u rēkoņu, draudus, klaigas, griezīgas skaņas... Un tad pēkšņi, it kā ne no kurienes, šī ellišķīgā labirinta vārtu priekšā ... parādās milzīgs buru kuģis, kas klusēdams kā rēgs slīd garām. O, šis iluzorais skaistums! Kā tas mani apbur! Kā? Vai patiesi šajā bureniekā atrodas viss pasaules klusums un bezvārdu mēmums? Vai patiesi arī mana laime, mans svētlaimīgais Es, mana aizgājusī patība ir radusi še mājvietu? Tā patība, kas nav vēl mirusi, bet nav vairs arī dzīva? Tā, kas līdzīgi šim bureniekam lidinās virs tumšās jūras kā milzu taurenis? Jā! Lidināties esamībā! Lūk, kas tas ir! Lūk, kas tas varētu būt! Šķiet, šis troksnis ir padarījis mani par sapņotāju? Katrs liels troksnis liek mums uzskatīt par laimi klusumu un tālumu. Kad vīrietis stāv sava trokšņa

vidū, savu tīkojumu un ieceru (*Würfen und Entwürfen*) vidū, lūk, tad viņš arī ierauga, kā viņam garām slīd klusējošas, brīnumainas būtnes, kuru laime un noslēpums apmierina viņa ilgas, — tās ir sievietes. Viņš ir jau gatavs domāt, ka tur, sievietēs, arī mājo labākais viņa pats un tanīs norimst visi trokšņi."

Komentārs: šī Nīčes pasāža ir daudzu valodas semiotisko dispozīciju savijums: tā atgādina gan par fertilo Poseidona un Zemes savienību, gan par mītisko Mīnotauru, ko veido divas daļas un kas mīt ellišķīgajā labirintā, gan par skaņu htonisko izcelsmi, gan par pazemes alām kā vīriešu dabas zemslāņiem u. c. Bet Nīčes pasāža par sievietēm ar to vēl nebeidzas, tās beigu daļa uzsver galveno nozīmi: Sieviete — tā ir distance, iedarbība no tālienes un uz tālāko, jo tikai distance, attālums spēj pārvarēt dzīves trokšņainās, sīkumainās un nožēlojamās pļāpas.

Un nu nedaudz par vēl vienu diskursa — sieviete — semiotisko nozīmi Nīčes darbos, un tā ir: sieviete māte; ar to varbūt vajadzēja sākt, bet Nīče to ir iezīmējis savā pēdējā darbā — paša intelektuālajā biogrāfijā "*Ecce homo*". Šo diskursu veido daži Nīčes izteikumi, ko mūsdienu interpretētāji uzskata par viņa lielāko mīklu un kas ir saistīti ar viņa izcelsmi. Nīče saka: kā mans tēvs es esmu jau miris, bet kā mana māte es vēl dzīvoju un novecoju. Kāpēc filozofs dzīvo tikai feminajā modā, bet maskulīnajā jau ir miris? Šai mīklai, izrādās, ir gluži naturāls atminējums, jo 1969. gadā tika atklāti un publicēti Nīčes uzmetumi darbam "*Ecce homo*", kurus viņš bija rakstījis un sūtījis izdevējam līdz pat pēdējam prāta kollapsa brīdim 1889. gada 3. janvārī. Tajos ir apcerēta viņa līdzība ar tēvu, kas agri aizgāja no dzīves, un māti, kas dzīvoja ilgāk un novecoja. Otrais izteikums, manuprāt, ir semiotiski dziļāks. Nīče saka: "Es esmu dubultnieks, bez pirmās man vēl ir arī otra seja. Un, iespējams, arī trešā... Jau mana izcelsme ļauj man būt viņpus visām perspektīvām, ko nosaka tikai vieta vai nacionalitāte." Nīče identificē sevi ar tēvu, pēc izcelsmes poli, bet kādas ir viņa attiecības ar māti? Par to Nīče saka: "Mana māte ir ļoti vāciska." Zinot viņa sarkastiskos izteikumus par vāciešiem un atziņu, ka vāciski nevarot domāt, nevarot just, rodas jautājums: kas saista Nīči mātē, kura ir "ļoti vāciska"? Vāciski nevar domāt, vāciski nevar just, bet — vāciski var rakstīt. Šis ļoti vāciskais Nīčē ir valoda. Tātad nozīmes — sieviete māte — valoda satek kopā: "Še atdarās man visas būtības vārdu vāceles: viss esošais grib tapt par vārdu, un viss topošais grib še iemācīties runāt."

Pirmpublicējums: *Labrīt, 1995, 10. janvāris*

Gētes «Fausts» no feminisma viedokļa

> Jo tāpat, kā nevar izprast jauno un jaunatni, nepārzinot tradīcijas, tāpat arī mīlestībai uz seno jāpaliek neīstai un neauglīgai, ja norobežojas no jaunā...
>
> *T. Manns. Doktors Fausts*

Homēra "Odiseja", Dantes "Dievišķā komēdija" un Gētes "Fausts" ir Rietumu civilizācijas nozīmīgākie darbi un attiecīgā laikmeta kultūras pašportreti. Arī feminisms ir būtisks Rietumu civilizācijas tagadnes, bet nu jau arī vēstures, pašizpratnes un pašnoskaidrošanās fenomens, un tas ļauj aplūkot "Faustu" saistībā ar feminismu.

Problēma — "Fausts" un feminisms —, manuprāt, ir skatāma divējādi, divos aspektos: "Fausts" no feminisma viedokļa un feminisms no "Fausta" viedokļa. Tikai abi šie aspekti kopumā var mūs tuvināt šīs būtiskās tēmas izpratnei.

«Fausts» no feminisma viedokļa

Pārskatot feminisma literatūru šīs tēmas sakarā, biju nedaudz pārsteigta, jo Gētem un Faustam feministiskais kriticisms nav veltījis pārāk lielu uzmanību: Gētes vārdu nevar atrast daudzu feminisma antoloģiju personu rādītājos[1], savukārt ne Grietiņai, ne Helēnai nav veltīts šķirklis nozīmīgās feminisma vārdnīcās, kur Ievas vai Beatričes simbolu un tēlu nozīme tomēr tiek skaidrota.[2]

Kā zināms, feministiskais kriticisms tekstu interpretācijā uzsver divus aspektus: feministiskā rakstība kā noteikts diskursa veids un arī kā sieviešu sarakstītā literatūra; 2) feministiskais lasījums, kur sievietes interpretē tekstus, tostarp arī vīriešu sarakstītos tekstus. Gēte un "Fausts"

piesaista feminisma uzmanību otrajā aspektā, un šis darbs tiek vērtēts kā teksts, kas veido vīriešu sarakstīto darbu kopējo sieviešu stereotipu sēriju ar dažādiem to akcentiem. Tā Žozefīne Donovana secina, ka Beatriče ir ideālās garīgās sievietes stereotips, savukārt Gētes "Fausta" bezapelācijas filozofija, viņasprāt, veidojot stereotipu, ka "mazākie cilvēki, līdzīgi Grietiņai un vairākām citām sievietēm, ir tikai degviela lielai dinamiskai enerģijai, vīriešu ģēnijam vēsturē".[3]

Arī latviešu filozofiskās un literatūrkritiskās interpretācijas ir saistījušas Gētes "Faustu" tikai ar Grietiņas tēlu un tā kritiku. Tā izcilā esejiste un domātāja Zenta Mauriņa apcerē "Sievišķības ideāls pagātnē un tagadnē" raksta: "18. gadsimteņa beigās un 19. gs. sākumā par sievišķības ideālu tapa Grietiņa .. Grietiņā sieviete no debess sfērām nokāpj zemē, istabā. Grietiņai veikla roka visos mājas darbos. Virtuve, ģimene, mājturība ir viņas valstība. Logs ar mirtēm, fuksijām un pašizšūtiem aizkariem aizklāj skatu pasaules tālēs .. Viņa neprot izraudzīties un vērtēt, viņa prot tikai atdoties un kalpot. Grietiņa ir tā, kuras būt vai nebūt ir noenkurots vīrietī."[4] Pret Grietiņu kā sievišķības ideālu ir uzstājušies arī rakstnieki J. Poruks un J. Akuraters. Akuraters apcerē "Grietiņa" par moto liek pārfrāzētus Gētes vārdus: "Mūžīgi sievišķais lejup mūs velk." Viņš apraksta Viktoru Priedi, kas it kā varējis kļūt par izcilu dzejnieku, bet par tādu nav kļuvis, jo kāda sieviete — it kā Grietiņas līdziniece — tik ļoti piesaistījusi viņu mājai, ka potenciālajam dzejdarim mājas miers un siltas čibiņas iepatikušās vairāk nekā grūti sasniedzamās mūzas aicinājums. Domāju, ka šāda argumentācija ir visnotaļ "negētiska" un nebūtiska, jo klasiskā Grietiņa taču nespēj apturēt Fausta radošo garu. Arī kultūras vēsture ar neskaitāmiem piemēriem ir apliecinājusi radošās dziņas autonomiju, tās dievišķo un personisko sākotni, ko ārējie apstākļi, par laimi, nespēj būtiski ietekmēt.

Savu balsi Grietiņas apceres korī iestarpina arī trīsdesmitajos gados Latvijā visnotaļ aktīvās feministes. Teoloģijas kandidāte A. Pone 1939. gadā žurnālā "Latviete" publicē apceri "Gētes Grietiņa un tagadne". Tajā gan Grietiņas tēla iztirzājums pilnībā tiek pakļauts tālaika Latvijas demogrāfiskajām vajadzībām, un tāpēc to nevar uzskatīt par feministisku vērtējumu: Grietiņa sievietes vērtējumā tiek atzīta par līdzekli lielākā mērā, nekā to parasti dara vīrieši. Citēju: "Tā valsts, tā tauta, kas audzinās Grietiņas, ir predestinēta nāvei, jo tur nebūs dabīgā pieauguma, nebūs svētā ģimenes ugunskura... Lai mirst kautrās, "mūžīgi sievišķās" Grietiņas un lai dod vietu sportā rūdītai, grāmatā skolotai, dzīvē saprātīgi veidotai v ī r i e š a c i e n ī g a i partnerei (izcēlums mans — *E. B.*)."[5] Kā rāda izceltie vārdi, tad autore, kaut arī bijusi pirmā ordinētā mācītāja pirmskara Latvijā un arī rosīga un pārliecināta feminisma

teorētiķe, tomēr savā domāšanā ir patriarhāli orientēta, jo, meklējot sievietes vietu sabiedrībā un viņas kultūrnoteiksmes citādību, par normu tomēr izvirza vīrieti un viņa domāšanas stereotipu. Tas nav pārmetums A. Ponei, bet drīzāk gan izpratne un līdzjūtības apliecinājums arī mūsdienu feminisma noliedzējiem un it īpaši noliedzējām. Feminisma nepieņemšana acīmredzot liecina par sabiedrības un apziņas vienveidīgo, totalitāro centrējumu varas diskursā, par nevēlēšanos un arī nespēju uztvert un reflektēt atšķirīgo un citādo.

Nerodot kaut cik apmierinošu Grietiņas tēla interpretāciju filozofiskajos un literatūrkritiskajos tekstos, gribu izteikt savas pārdomas Grietiņas un — domāju — arī feminisma sakarā. Pirmām kārtām nozīmīgs man liekas pats fakts, ka Gēte sievietēm un arī Grietiņai ir ierādījis būtisku lomu Fausta dzīvē. Es nepiekrītu interpretācijām, kas Grietiņā neredz pašvērtību un pašapziņu, bet redz tikai pakļaušanos un kalpošanu Fausta meklējumiem un centieniem. Fausta interese par Grietiņu savukārt nav tikai patmīlīga un pragmatiska, viņš mēģina to iesaistīt arī savos garīgajos meklējumos. Par to liecina "Fausta" pirmās daļas noslēgums, kad Fausts mēģina atsvabināt Grietiņu no cietuma, sacīdams: "Ja mani nojaudi, nāc man tad līdzi!" Taču Grietiņas atsacīšanās sekot Faustam neliecina, ka viņai raksturīgs "apziņas šaurums" (Mauriņa) un patības trūkums. Es domāju, Grietiņas kritiskie vērtētāji ir piemirsuši, ka meitenei Gētes traģēdijā ir tikai četrpadsmit gadu. Fausts Grietiņu gandrīz vienmēr sauc par bērnu un šajā bērna-sievietes arhetipā Gēte, manuprāt, ir gribējis iezīmēt dabas, dabiskās atšķirības kulturālo nozīmi. Fausts saka:

> *"Ak, kā nevainība, bērna prāts arvienu,*
> *Maz sevi apzinās un savu svēto cienu.*
> *Ka zemums, pieticība ira dāvanas*
> *Visaugstās, mums no laipnās dabas piešķirtas."*[6]

Grietiņu, protams, pievelk arī Fausta vīrietība, bet erotiskā interese parasti ir pirmā, kas liecina par sievietiskās apziņas, tātad arī pašapziņas mošanos. Grietiņa dažkārt tiek salīdzināta ar Raiņa Vizbulīti, bet es domāju, ka Rainis ir pārlieku spiritualizējis, garīgojis Vizbulīti — arī vēl bērnu —, ko, manuprāt, nedara Gēte. Tāpēc es domāju, ka izprast Grietiņu drīzāk palīdz V. Nabokova Lolita, kuras patības pamatā arī ir sieviete-bērns un erotiskās pašapziņas nojausmas. Par Grietiņas patību — nepakļaušanos vīrieša varai — liecina vārdi, ko viņa saka Faustam cietumā: "Laid mani! Nē, es neciešu varu!"

Feministiskajām kritiķēm var piekrist vienīgi tur, ka atbilstoši vīrietiskajam stereotipam sieviete tiek ievietota šaurā, slēgtā telpā: patiesi, Grietiņai viņas telpa ir māja un cietums. Taču atkal: kā atzīst

viens no ievērojamiem feminisma teorētiķiem Georgs Zimmels, māja kultūrvēsturiski ir bijusi viena no vietām, kurās sievietes būtība īstenojas kā vienotāka, nediferencētāka esamība pretstatā vīrietiskajai darbībai. Sievietes būtībā Zimmels saskata tādas iezīmes kā orientāciju uz cilvēkiem, ne lietām, — uz cilvēkiem, mājturību, skaistumu. "Sievietei," raksta Zimmels, "kuru visu laiku ir ierobežojusi telpa, telpa ir kļuvusi it kā par ķermeņa turpinājumu. No šejienes — sievietes ķermeņa it kā nobeigtība, mierīgā līdzsvarotība, kas ir sievietes specifiski fascinējošā būtība jeb skaistums. Ja pastāv polaritāte cilvēcisko būtņu vērtībā, tad vīrieša vērtību var apzīmēt ar nozīmīgumu, sievietes — ar skaistumu. Tas pats attiecas uz skaistu dvēseli — protams, ne visām sievietēm tāda piemīt, un tomēr sieviešu psihiskajā struktūrā ir intences, kas līdzsvaro, izlīdzina pretējības."[7]

Grietiņas bojāejā Gēte, manuprāt, ir fiksējis situāciju, kad māja un skaistums vairs nav pašpietiekami sievietes būtības izpausmes nosacījumi, kad slēgta telpa (māja vai cietums) salauž un pārveido tradicionālo sievietes būtību. Pierādījumam — Margarietas vārdi, kas atkal liecina par tās refleksiju un savas būtības apzināšanos: "Es biju skaista, tas manim kaitēja."

Līdzīgu tēlu naratīvo struktūru, manuprāt, iezīmē Gētes Grietiņa, Šekspīra Ofēlija * un Raiņa Dina. Tā ir sievietiskās pašapziņas struktūra, kas savu sākotnējo pašnoskaidrošanos izdzīvo saskarsmē ar jauno, citādo gan sevī (pašas juteklība), gan vīrietiskajā, logocentriskajā noteiksmē (dzīves izpausmju dažādība ar garīgo dominanti). Sievietes-bērna spontanitāte un pašizpausmes absolūtisms arī ir tas, kas veido pārtapšanu no bērna sievietē. Raiņa Dinai šī pāreja ir skaidras apziņas vadīta:

Bet viena puķe smaršu sniedz tik saulei —
Tā es — kad sauli ēno, vīstu es.
Un grūt' ir neziedēt, bet vīst ir viegli
Un ciest, un krist, un mirt, kad ziedējusi.[8]

Grietiņai un Ofēlijai ceļš uz pārtapšanu vispirms iet caur prāta mulsumu, apziņas aptumšošanos, tad seko nāve kā citādības apziņa (Dina Jāzepam: "Tu savā nāvē ej, es - savā.") un pašnoskaidrošanās, kas noris vai nu augstākās sfērās (ko simbolizē pacelšanās debesīs kā garīgā, bet nediferencētā totalitātē), vai arī tēlu papildinājumos (Grietiņa + Helēna). Šī struktūra atklāj tradicionālu feminisma tēmas risinājumu

* Esmu pateicīga vācu kolēģim doktoram P. Matusekam, kas pēcreferātu diskusijā norādīja uz Grietiņas un Ofēlijas saprašanas strukturālo paralēli, kā arī kolēģiem profesoram V. Nollendorfam, A. Cimdiņai un V. Zariņam par rosinājumiem feminisma tēmas sakarā.

kā sižetisku risinājumu naratīva formā, kur sievietiskās pašapziņas uzplaiksnījumi parādās tikai vīrišķā kontekstā. Modernā feminisma meklējumi aizsākas ar "lielā naratīva krīzi" (Ž. F. Liotārs), un šīs krīzes sākumu piesaka arī pieminētie darbi.

Feminisms no Fausta viedokļa

Gēte ir sacījis, ka viņam sievietes ideja esot iedzimta un tāpēc viņa radītie sieviešu raksturi esot labāki nekā īstenībā. Tas sasaucas ar dzejnieka vispārējo metafizisko ievirzi: viņš atzīst homogēnisma principu starp esamību un atziņu, starp ideju un realitāti. To pazīstam kā Gētes sentenci:

Ja nebūtu acs saulei rada,
Tā sauli nevarētu redzēt,
Ja mūsos nemājotu dievišķs spēks,
Kā gan lai dievišķais mūs iejūsmotu? *

War nicht das Auge Sonnenhaft,
Die Sonne könnt es nie erblicken,
Läg nicht in uns des Götte, eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?

Kā precīzi uztvēris G. Zimmels, Gētem pat pretējas ievirzes tēli un raksturi nereprezentē dažādas metafiziskas realitātes un neveido principiālu duālismu. Ņemot par piemēru Fausta un Mefistofeļa pretējību, Zimmels atzīst, ka Mefistofelis savā antibūtībā neuzstājas kā kosmiska realitāte, viņš nav antikosmisks, nav antiideāls, bet ir tikai antiētisks, viņu vada gadījums, nevis kosmiska likumsakarība. Patiesi, ja pārlūkojam "Fausta" otro daļu, tad redzam, ka Mefistofelim faktiski vairs nav nekādas principiālas nozīmes, viņš notikumos līdzdarbojas drīzāk kā tehnisks dalībnieks, nevis kā iniciators.

Līdzīgi, manuprāt, ir arī ar sieviešu tēliem "Faustā". Grietiņa un Helēna, kaut arī sākotnēji šķiet pārstāvam dažādas metafiziskās, jēgas un simboliskās realitātes, tomēr faktiski turpina, papildina viena otru un pat saplūst kopā vienā realitātē, veidojot sievietes ideju kā mūžīgu un bezgalīgu sintēzi, kā formveides un pārveides principu. "Fausta" teksts, it īpaši tā otrā daļa, ir pārpilns ar sieviešu tēliem un simboliem: tur ir gan Lilita, kas bijusi pirms Ievas, gan nojēgums par mātēm, kas tiek meklētas[1], gan četras pelēkās sievas — trūkums, vaina, vajadzība, rūpes —, gan forķiādas u.c., tās visas apliecina formveidojošā principa un kosmiskās sākotnes daudzveidības un līdzvērtības ideju.

---

* Tulkojums mans — *E. B.*

Bet nu par Grietiņu un Helēnu. Ja pirmajā daļā un Grietiņas tēlā Gēte ir mēģinājis fiksēt, tā dēvēto reālo sievieti, sievieti telpā un laikā, tad otrajā daļā Fausta Helēnas meklējumi ir mēģinājums papildināt šo konkrētību ar mūžīgās sievietības ideju kā tādu, kas tiek identificēta galvenokārt ar skaistumu. Ja Grietiņai parasti tiek pārmests garīgo interešu trūkums un pārāk liela konkrētība, piezemētība, tad Helēnai pietrūkst jelkādas konkrētības. Iespējams, lai to kompensētu, lai iekļautos realitātes koordinātās, Gēte saplūdina dažādas realitātes — mitoloģisko un literāri faktisko —, ieviešot kaut vai Fausta un Helēnas dēla Eifariona tēlu. Un tomēr starp Grietiņu un Helēnu, manuprāt, neveidojas fakticitātes un idejas ideālā sintēze un duālisms būtu neizbēgams, tāpēc Gēte abas sievietes ar visu viņu formu krāšņumu un spēku, kā saka, "palaiž gaisā", proti, abas paceļ debesīs. To — kaut gan ne tikai to — apliecina arī "Fausta" noslēguma vārdi:

Mūžīgi sievišķais
Augšup mūs ceļ.

Tādējādi sieviešu tēli un sievietības ideja "Faustā" galu galā tiek spiritualizēta un faktiski atcelta, saplūdinot visu atšķirīgo un niansēto nediferencētā metafiziskā sievišķības idejā. Mūsdienu filozofiskā, literāri kritiskā, feministiskā un faktiskā pieredze rāda, ka nav nedz nemainīgas sievietes būtības, nedz mūžīgi sievišķā. Sievietība ir diskursīvā prakse, kas top un veidojas. Vīrišķais un sievišķais nav hierarhiski pakārtotas un sakārtotas sākotnes, kuru jēga un nozīme būtu pacelta (proti — atcelta) augstāka līmeņa jeb gara viennozīmībā. Oriģinālā "Fausta" noslēguma vārdi skan: *"Ewig weibliches Zieht uns heran"* — mūžīgi sievišķais mūs saista, velk sev klāt, tuvina. Tātad te nav norādīta augša vai apakša, debesis vai zeme, garīgais vai ķermeniskais un to hierarhija. Vīrišķais un sievišķais ir divas suverēnas, autonomas un atšķirīgas esamības, un tā ir "Fausta" kā teksta modernitāte, ka tas iezīmē un pieļauj dažādu dzīves pušu (ne tikai vīrišķā un sievišķā) līdzāseksistenci un vienlīdznozīmību.

Kaut arī Gētes rakstībā ir samanāma patriarhālās domāšanas dominante, tomēr Gēte nav viennozīmīgs. Ne tikai Grietiņas un Helēnas, bet arī sievišķā un vīrišķā būtības nav absolūti nošķiramas: to, ka sieviete nav tikai daba un vīrietis — gars, rāda tādas simboliskās formas kā hermafrodītisms tapšana un aprakstīšana "Faustā". Mefistofelis apzinās, ka tīrā vīrietiskā būtībā viņš nespēs tuvoties Helēnai, tāpēc tiek veidota dīvainā Forķiādu un Mefistofeļa hermafrodīta forma. Bet, manuprāt, interesanta un ievērības vērta ir šīs tapšanas formula — "Uz citu sevi pārnest". Hermafrodīts kā dabiski kulturāls veidojums tomēr ir arī dzimumdiferencēts atšķirībā, piemēram, no Vāgnera sintezētā

homunkula kā anonīmu elementu savienojuma, kas nespēj veidot patstāvīgu esamību.

Jāpiebilst, ka arī mūsdienu teorijas un atzinumi par sieviešu un vīriešu dialoga iespējamību un nepieciešamību sakņoti mēģinājumā "uz citu sevi pārnest", proti, saprast un iekopt sevī arī pretējā dzimuma īpašības, kas ir viens no saprašanās un kopeksistences nosacījumiem.

Gars, kas nepieļauj atšķirības, pārtop totalitātē un rada mehāniskus, neatšifrējamus veidojumus — homunkulus. Homunkulu rašanās garīgo mehāniku 20. gs. pirmajā pusē izprata un no tās brīdināja mūsu gadsimta Fausts (T. Manna darbā "Doktors Fausts".) Gētes "Fausts" sasaucas ar 20. gs. otrās puses saprāta situāciju un kontekstu, kad tiek atzītas atšķirīgā tiesības un dažādu dzīves formu eksistence — arī to, kuras balstās uz dzimumnoteikto diferenci.

Piezīmes

[1] Piem.: *Blamires H. A History of Literary Criticism (Macsimillan History of Literature). — Houndmills, Basinstoke, Hampshire and London, 1991, pp. 373—381.*

[2] Piem.: *A Feminist Dictionary. Cheris Kramarae and Paula A. Treichler (Pandora). — London, Sydney, Wellington, 1985.*

[3] *Newton K. M. Interpreting the Text. — N.Y., London, 1990, pp. 157— 158.*

[4] Mauriņa Z. Pārdomas un ieceres. — R., 1938, 19. lpp.

[5] Pone A. Gētes Grietiņa un tagadne // Latviete, 1939, Nr. 1, 5. lpp.

[6] Gēte J. V. Fausts // Rainis. Kopoti raksti, 16. sēj. — R., 1982, 122. lpp.

[7] *Simmel G. Aufsätze und Abhandlungen 1894 bis 1900. — Frankfurt am Main, 1992, S. 256.*

[8] Rainis. Jāzeps un viņa brāļi // Kopoti raksti, 11. sēj. — R., 1981, 111. lpp.

Māja un sievietes identitāte

Jau kopš Kanta un transcendentālisma laikiem jautājums par izziņas un saprašanas nosacījumiem ir jebkuras filozofēšanas pamats. Kanta interesi saistīja zināšanu transcendentālie nosacījumi, un izziņā tie ir telpa un laiks, ētikā — brīvība un gribas brīvība, estētikā — teleoloģijas princips. Mājas fenomena izprašanai šādi transcendentālie nosacījumi nedod neko, tāpēc mēs ne Kanta, ne Hēgeļa darbos neatrodam tādu filozofēšanas tēmu kā māja vai mājas. Mājai ir citi tās iespējamības un nepieciešamības nosacījumi, proti, eksistenciālie nosacījumi. Māja ir viens no "eksistences kārtības" struktūrelementiem līdzās dzimtenei, nācijai, tautai. Māja kā "eksistences kārtības" struktūrelements ierindo, iekārto cilvēku esamībā, bet šī kārtība nav iepriekš dota, nav apriori nosacīta. Iekārtošana, ierindošana "eksistences kārtībā" vienlaikus ir arī šīs kārtības radīšana. Nojēgumu "eksistences kārtība" esmu patapinājusi no gadsimta sākuma Latvijas fenomenologa K. Štafenhāgena, un es to nedaudz eksplicēšu. "Eksistences kārtībā" ir vairākas kārtas, kas ir savstarpēji saistītas: pirmā kārta ir apkaimes jeb *Umwelt* kārta, kur indivīds ir šīs struktūras centrā un veido savu apkaimi caur tradīciju, dzimteni, nāciju, tautu. Šajā kārtā indivīdus vieno jūtu dvēseliskā kopība, kas ir nepastarpināta, bet nav akla (kā to definētu transcendentālisma tradīcija): tā ir stingrā sirds loģika (Paskāla nozīmē) vai arī jūtu un sajūtu jēgas pilnīgums (F. Brentano izpratnē). "Eksistences kārtība" ir veidojums, kurā cilvēks iekārtojies no iekšienes, no sava dvēseliskā centra un, kurā iekārtojoties, viņš paceļ savu esamību līdz personīgajai eksistencei. Arī tā ir viņpusēja (*jenseitige*) kārtība, ko viņš pats pilnībā nav noteicis, bet tajā indivīds tomēr caur savu eksistenci atrod sevi kā noteiktu.

"Eksistences kārtības" otro kārtu, ko Štafenhāgens sauc par "augstās kultūras kārtu", veido zinātne un māksla. Šajos veidojumos cilvēks ir it kā izslēgts tādā nozīmē, ka viņš tajos nav iekšā nepastarpināti — kā

pirmajā kārtā. Tāpēc parādās tāds nojēgums kā "garīgā dzimtene", kas nav vairs tikai tuvākā un tiešā, nepastarpinātā apkaime.

Mājas nozīme ierindojas abās šajās kārtās. Tai ir īpaša vieta tādā jaunāko laiku parādībā, ko G. Zimmels sauc par "sieviešu kultūru". G. Zimmels ir viens no pirmajiem un viens no retajiem domātājiem, kas pievērsušies sistemātiskam "sieviešu kultūras" skaidrojumam, viņa darbs par šo tēmu ir iegājis gandrīz visās feminisma antoloģijās. Kultūru Zimmels skata kā indivīdu pilnīgošanās veidu, kas noris tādās objektivācijas formās un vērtībās kā zināšanas, māksla, reliģija, tikumi, sociālie veidojumi. Taču šīs formas pašas par sevi vēl nav kultūra, tās ir kultūras nosacījumi. Par kultūru tās kļūst, kad tiek "iestrādātas" indivīdā, viņa dzīvē; kā atzīst Zimmels, kultūra ir subjektīvā un objektīvā sintēze. (Piebildīsim, ka Zimmels kā gadsimtu mijas un 20. gadsimta sākuma domātājs izmanto it kā visai tradicionālus jēdzienus, taču raksta par jaunām un modernām tēmām, ieviešot arī jaunus jēdzienus — tādus kā jau minētā "sieviešu kultūra", naudas filozofija u. c.) Daudzi cilvēki varot būt izslēgti no tā sauktās objektīvās kultūras, un tomēr viņu subjektīvā kultūra sasniedzot augstu līmeni — šajā iestādnē Zimmels arī aplūko sieviešu vietu līdzšinējā "objektīvajā kultūrā" jeb kultūrā vispār, kura faktiski esot vīriešu kultūra. Tāpēc kultūra ir tas robežjēdziens, attiecībā pret kuru parādās "sieviešu kultūra" kā diference. "Sieviešu kultūru" Zimmels nedefinē tradicionālajā manierē — ka tā ir tāda un tāda, un tāda..., jo, viņaprāt, tā ir jauna parādība, kas prasa arī citu pamatojumu. Savukārt līdzšinējo sievietes veikumu tā sauktajā "objektīvajā kultūrā" un pašu sievietes izpratni Zimmels analizē tradicionālajās būtības kategorijās, izsecinot šo būtību no kultūras parādībām, izpausmēm, zīmēm. Domātājs arī atzīst, ka pievēršanos šai tēmai ir rosinājusi mūsdienu sieviešu kustība, kas sākotnēji bijusi vērsta uz pielīdzināšanos objektīvās kultūras formām, jo sievietes gribēja pārņemt vīriešu dzīves un darbības formas un tiesības, iesaistīties viņām līdz šim slēgtajās kultūras sfērās: audzināšanā, atsevišķās profesijās, uzvedībā. Taču šajā posmā — "pielīdzināšanās" posmā — "sieviešu kultūras" specifika vēl neparādās. Tomēr objektīvajā kultūrā jau sāk iezīmēties sievietes atšķirīgā būtība, un līdz ar to tiek veicināts arī objektīvās kultūras pieaugums. Sievietes būtību jeb sievietes dabu Zimmels raksturo kā viengabalaināku, mazāk diferencētu, proti, sievietē perifērija ir ciešāk saistīta ar centru, daļa vairāk atbilst veselajam, viņai "objektīvi" piemītot objektivitātes trūkums. Un tas ticis uzskatīts par negatīvu rādītāju vienotās objektīvās kultūras ietvaros. Sievietes ir vieglāk ievainojamas un ātrāk apvainojas, taču tas nozīmējot, ka nevis viņu daba ir trauslāka un nespēcīgāka, bet gan, ievainojot kādu daļu sievietē,

viņa tiek ievainota kopumā. Perifērijas un centra ciešās saistības likumība nosakot arī to, ka sievietes būtība ir svešāka darbības specializācijai un lietiskošanai, bet tieši specializācija un lietiskošana ir objektīvo formu radīšanas nosacījums. Personības un lietas ciešā sasaiste sievietes dabā atkal ir tā, kas nošķir sievietes no produktīvās kultūras, bet tas nav dinamisks trūkums, tas tikai apliecina, ka pasaule ir iekārtota atbilstoši vīrieša priekšstatiem. Vīrieši esot objektīvāki par sievietēm, bet tas nenozīmē, ka dzīve objektivitātēs izpaužas spēcīgāk. Tāpēc līdzšinējā objektīvajā kultūrā oriģināla un specifiski sievietiska darbība esot izpaudusies spraugās, ko atstājuši vīrieši. Te Zimmels min plašu piemēru klāstu no dažādām nozarēm: zinātnē tā pirmām kārtām ir medicīna, kur "sievietes subjektivitāte" palīdz gan diagnostikā, gan terapijā; arī vēstures zinātnē sievietes ievirze rada tās atšķirīgu interpretāciju; mākslā sievietes atšķirīgā būtība esot izpaudusies gan tēlotājmākslā un literatūrā, gan arī dejās un aktiermākslā. Tēlotājmākslā kā telpiskā mākslā izpaužoties sieviešu attieksme pret telpu, ko radot viņu anatomiski un fizioloģiski noteiktā spēja kustēties, kas izpaužas žestos. Žestos cilvēks garīgi it kā apgūst viņam atvēlēto telpu. Ja mēs nekustētos, tad nesaprastu telpu. Bet cilvēku žesti ir atkarīgi no telpas, kurā viņi parasti atrodas. Zimmels min piemērus no 16. gs. vācu un itāliešu glezniecības, kur Nirnbergas patriciešu mājā sieviešu žesti ir nedroši, sasaistīti, kautri, turpretim itāliešu pilīs — plaši un izteiksmīgi. Taču sieviete ne tikai radot citādu telpas izpratni, sievietei atvēlētā telpa esot formējusi arī viņas būtību. Sievietes ierobežošana "četrās sienās" un vides nemainība ir radījusi to, ko sauc par formu nobeigtību un specifiski sievietisko skaistumu, — līdzsvarotību un plastiku. Sievietēm, kuras visu laiku ierobežojusi telpa, tā ir kļuvusi it kā par ķermeņa turpinājumu. Taču, kā zināms, tā ir bijusi vīriešu un sociālās hierarhijas ierādīta telpa, tāpēc modernās sievietes pašapziņa pirmām kārtām sākas ar vēlmi pēc "sevis pašas telpas, istabas" (V. Vulfa).

Vīrietim, kura darbība ir noritējusi galvenokārt "ārpus mājas" — mainīgā, nepārredzamā, viņam mazāk pakļautā telpā —, pietrūkstot šīs nobeigtības, bet piemītot formu agresivitāte un stūrainība. Zimmels oponē A. Šopenhauera apgalvojumam par vīriešu ķermeņa augstāko skaistumu: "skaistums" kā mērķtiecība sevī esot sievietes specifiskā vērtība, un šis skaistums attiecoties arī uz "skaistu dvēseli", lai gan Zimmels atļaujas pironizēt, ka ne visām sievietēm tāda piemītot, tomēr sieviešu psihiskajā struktūrā esot intences, kas līdzsvaro pretējības. Savukārt vīrieša vērtību varot apzīmēt ar "nozīmīgumu".

Sieviešu iekšējā ritmika izsenis esot īpaši objektivizējusies dejas mākslā, un viņu kustību ornamentālās līnijas nespējot radīt neviens

vīrietis (Zimmels, it kā paredzēdams, ka vīrieši modernajās izrādēs tomēr centīsies apgūt arī šo jomu, atzīst, ka tā var būt tikai apzināta mehāniska atkārtošana).

To, ka sievietes nav īpaši dominējošas līdzšinējos jau nostiprinājušos literārajos žanros lirikā un drāmā, Zimmels atkal skaidro ar specifisko sievietes iedabu, jo viņām esot citāda samēra izjūta starp atvērtību un noslēgtību un rezultātā sievietēm liriķēm darbi iznākot vai nu aizskaroši bezkaunīgi, vai arī neizteiksmīgi. Toties sievietes gūst panākumus literatūras žanros, kuru forma vēl nav stingri izveidojusies un kanonizējusies, piemēram, romānos. Šo, manuprāt, interesanto Zimmela atziņu piemēru klāstu varētu turpināt, un sievietes panākumus šajās jomās tā sauktajā objektīvajā kultūrā domātājs sauc par "sekundāro oriģinalitāti", kas nebūt nav mazāk nozīmīga par primāro oriģinalitāti. Toties par īstenas sieviešu oriģinalitātes izpausmēm tā sauktajā "objektīvajā kultūrā" Zimmels atzīst divus radošās darbības veidus: māju un sieviešu ietekmi uz vīriešiem. Vairāk par pirmo. Māja nav uzlūkojama tikai par augstāko vērtību vai atsevišķu darbības jomu, bet ir dzīves kā tādas kategorija, kas veido individuālo, sabiedrisko un garīgo esamību. Mājai ir divnozīmīgas kategorijas loma: tā ir gan dzīves daļa, gan vienlaikus arī īpašs veids, kas atveido, formē, savieno visu dzīvi. Mājas nozīme attiecas uz abiem dzimumiem, bet atšķirība ir tā, ka vīrietim māja nozīmējot dzīves daļu, bet sievietei esot īpaši izveidots dzīves veselums. Mājas jēga nav objektīva, tāpēc tās nozīme īpaši saistās ar sievieti. Mājas fenomens, pēc Zimmela domām, vispār esot sievietes dižais kultūrveikums, jo māja savieno sevī visas kosmosa līnijas. Māja arī maina, apvērš dzimumu būtības noteiksmes: ja sieviete vispār esot esamība, bet vīrietis — tapšana, tad mājas fenomenā sieviešu darbība esot pretēja: sieviete esot tapšana, jo viņa kalpo aktuāli notiekošajai dzīvei, ikkatrai dienai un cilvēkiem. Turklāt mājsaimnieces darbība, kā atzīst Zimmels, pat šodien, kad daudzas mājturības darbības ir izņemtas no to agrākā veseluma, vēl aizvien ir daudzveidīgāka par jebkuru vīrieša profesiju. Jo māja nav tikai daudzas funkcijas, ko var aizstāt ar tehniku vai vienlīdzīgi sadalīt, māja ir kultūrveikums, kur sintezējas atsevišķu darbību nošķirtība un īstenojas dzīve kā veselums. Tādēļ māja kultūras nozīmē ir sievietes "roku darbs" arī tad, kad visas atsevišķās mājsaimniecības funkcijas aizstās tehnika. Es domāju, ka tā nav tradicionālisma aizstāvības pozīcija, kas sievietei mājā ierādītu viņas galveno un vienīgo vietu. Tas vairāk ir atgādinājums, ka arī modernajā sabiedrībā, kad dzīve un cilvēka darbības un zināšanas objektīvi sadalās, specializējas, fragmentarizējas, māja kā fenomens ir un paliek kultūrveidojums, kas dzīvi un cilvēku it kā atkal savāc kopā, ļaujot viņam būt veselumam.

Māja kā sieviešu kultūrveidojums ir arī sociāla vērtība, kas vērtību skalā neatrodas (vismaz tai nevajadzētu atrasties) zemākajā pozīcijā. Domātājs nedaudz iezīmē arī mājas — un līdz ar to sievietes — situāciju modernās sabiedrības apstākļos. Viņš pirmām kārtām uzsver objektīvo tendenci uz mājas nozīmes samazināšanos, kas ir saistīta ar vīriešu bailēm no laulības, ar pieaugošo individualizāciju, kura nesekmē mājas un ģimenes kā kopības formas veidošanos, ar bērnu skaita ierobežošanu u. c. Rodas situācija, kurā liels skaits sieviešu ir izslēgts no šīs sev imanentās nodarbes sfēras, un viņas nonāk alternatīvas priekšā: vai veltīt sevi kādai vienai augstai profesijai — līdzīgi vīriešiem —, tādējādi lielā mērā maskulinizējoties, vai arī, nespējot citādi īstenot savu sievietisko būtību, nodoties profesijām, kas sabiedrībā izsenis ieguvušas apzīmējumu "zemās". Šī situācija arī apliecina, ka, ja kāda attīstība ir bijusi aizkavēta (šajā gadījumā "sieviešu kultūras" attīstība), tad tā neizbēgami nonāk galējībās — kā mēģinājumos pārspīlēt vienlīdzību ar vīrieti. Sieviešu kultūra, pēc Zimmela domām, vēl ir nākotnes jautājums, jo vēsturiski ir bijis identificēts cilvēciskais un vīrišķais. Domātājs ceļā uz sieviešu kultūru saredz ne mazumu pretestību un grūtību, jo, pat neņemot vērā visus "objektīvajā kultūrā" un sabiedrībā izveidojušos stereotipus un aizspriedumus, problēmai ir dziļāka iedaba, proti, sievietiskā sākotne vispār neesot izsakāma "objektīvās kultūras" kategorijās. Zimmels pieņem, ka sievietes pasaules uztvērums, redzējums un sakārtojums vispār neatbilst nošķīrumiem, duālismiem — es un pasaule, subjekts un objekts —, tas esot pilnīgi atšķirīgs, citādi ritmizēts eksistences veids, kam vēl nav rasta forma, bet, ja tāda radīsies, tad patiesi būs atklāta jauna pasaules daļa. (Te gan jāpiebilst, ka Zimmels nebūt nesašķiro visu kultūru pēc dzimumu pazīmes, viņš norāda uz vairākām jomām, kas nebūt nav saistāmas ar dzimumu diferences apziņu, — tā ir matemātika, folklora u. c.)

Zimmela darbs ir tapis pašā gadsimta sākumā, bet, kā liecina modernās feminisma teorijas, tad patiesi femīnās eksistences un apziņas ievirzes pārstāv nereprezentatīvo valodas un esamības struktūru, ko nevar definēt, ko nevar izteikt spriedumos: sieviete ir... Jo arī valoda kā kultūras fenomens ir strukturēta "objektīvās kultūras" formās. Sievietiskā eksistence parādās kā cita valoda, kā runa, kas fiksē balss toņus, noskaņas, un izmaina priekšstatus par laiku, ritmu, tempu. Modernās feminisma teorētiķes uzskata, ka kultūru un sabiedrību izmainīs nevis visa veida vienlīdzība ar vīrieti, bet jaunā valodiskā prakse, tāpēc moderno feminismu lielā mērā veido rakstnieces un citu kultūras zīmju radītājas, kā arī radītāji.

Nobeigumā es vēl gribētu atgādināt, ka Zimmela darbs ir rosinājis arī latviešu rakstnieci, esejisti un domātāju Z. Mauriņu. Īpaši tas izpaužas apcerēs "Par sievišķības ideālu pagātnē un tagadnē". Vērtējot sievietes vietu un nozīmi kultūrā, Mauriņa ir visai tuva vācu domātāja izpratnei. Viņa iezīmē sievietes ideālu dažādos laikmetos un kultūrās, bet 20. gadsimtā izdala divus sieviešu tipus: 1) perifēriski laikmetiskās sievietes tipu, ko raksturo triju "K" formula — kleita, kosmētika, kavalieris; šim sievietēm neesot sava personīgā pārdzīvojuma, tādēļ viņām trūkstot arī savas sejas, viņas kļūstot viena otrai līdzīgas, un to panākot ar kosmētiku; 2) laikmetiskās sievietes tips, kura izpausmes Z. Mauriņa ietver triju "M" formulā — māja, miers, māte. Kā redzams, Mauriņa, tāpat kā Zimmels, patieso sievietes eksistenci saista arī ar mājas fenomenu. Tikai — atšķirībā no Zimmela — Mauriņa dziļāk nereflektē par sievietes īpatnību iezīmēšanu kultūrā, viņa vairāk domā par esošo formu un attiecību sakārtošanu, par vīrieša un sievietes mijiedarbību, nevis par jaunu formu radīšanu "sieviešu kultūrā".

Referāts nolasīts Ziemeļu kultūras festivāla starptautiskajā starpdisciplinārajā konferencē *"Māja: pagātnes atmiņas — nākotnes vizualizācijas" Rīgā 1997. gada 16. — 19. aprīlī.*

Sievietes un pētniecība Oslo Universitātes Sieviešu studiju centrā

Hai! (raksta — *Hei* atšķirībā no amerikāņu *Hi*). Šis īsais un skanīgais norvēģu sasveicināšanās vārdiņš Oslo ir dzirdams visapkārt, arī kolēģu vidū Sieviešu pētniecības centrā. Pirms ierašanās Oslo Universitātes pētniecības centrā feminisms — vismaz man — nebija īsti labi zināms, tāpēc interesēja viss: pirmām kārtām, protams, feminisma teorija un literatūras studijas, bet arī feminisma prakse jeb pieredze, proti, kā ir organizēta Centra darbība, kādas ir cilvēciskās attiecības starp sievietēm — feminisma adeptēm: vai Centrā nav sanākusi kopā sieviešu karojošā daļa (atbilstoši mūsu priekšstatiem par feminismu) u. c. Sākšu ar pēdējo. Centra pētnieces un darbinieces (vidējais vecums ap 40 gadiem, ir jaunākas un arī vecākas), moderni un sievišķīgi ģērbtas, ieraugot jaunu seju Centrā un negaidot nekādu formālu priekšā stādīšanu, nāk klāt un patiesi sirsnīgi sasveicinās, uzreiz radot femīnas, emocionālas komunikācijas gaisotni (pirmais secinājums: nav ne miņas no kareivīguma). Feminisma noskaņā ievada gan grafikas un fotogrāfijas pie sienām, gan arī Centra oficiālā zīmotne un simbolika, kurā ietverta Īrisa, spārnotā sieviete, Dievu ziņnese (otrais secinājums: tātad dievi izsenis ir saņēmuši arī sievišķo informāciju, ne tikai Hermeja piegādāto, bet to līdz šim vīrišķie dievi bija ieslēguši dziļi seifā).

Centra štatu veido piecas pastāvīgas administratīvas personas (ir vēl daži stundu darba veicēji) — pieci pētnieki. Desmit pārējie pētnieki ir uz noteiktu laiku asociējušies ar Centru (tie ir zinātnieki no visas Norvēģijas, ne tikai Oslo), kā arī ārzemju viespētnieki (apmēram 6—8 cilvēki gadā), kuriem stipendiju ir piešķīrusi Norvēģijas Zinātnes padome (Baltijas reģiona pārzinātāja Zinātnes padomē ir Hilda Stroma-Martinsena). Katram darbiniekam un pētniekam ir atsevišķa darba telpa

ar datoru, telefonu, informācijas grāmatām. Centram ir sava bibliotēka, kurā savākta apjomīga feminismam veltīta literatūra, tāpēc tajā strādā arī universitātes studenti. Norvēģijā kopumā feminisma pētniecība tiek veikta 11 sieviešu pētniecības centros, departamentos un fakultātēs (katrai no tām ir noteiktas ievirzes specializācija).

Oslo Universitātes Sieviešu centra joma ir interdisciplinārie pētījumi. Tajā strādā sociologi, psihologi, pedagogi, filozofi, mākslas vēsturnieki, filologi. Zinātniskie raksti lielākoties tiek publicēti žurnālā "*Nora*" (veiksmīgs nosaukums, vai ne?), ko izdod uz Centra bāzes, bet tas ir Ziemeļvalstu sieviešu pētniecības žurnāls.

Centra pētniecības zinātniskajā programmā ir vairākas apceres tēmas, bet daži individuālie projekti ir veltīti interdisciplinārai tematikai — femīnās subjektivitātes reinterpretācijai mātes un meitas attiecību aspektā. Mātes un meitas attiecības, mātes un meitas esība un pieredze kā tāda ir nozīmīgs femīnās subjektivitātes sievietiskās ģenealoģijas pamats, jo līdzšinējā patriarhālajā civilizācijā sievietei nav bijis savas izcelsmes — meitene vienmēr tikusi pārdēstīta vīra ģenealoģijā. Šīs pieredzes atzīšanu traucē arī tradicionālie kultūras tabu — mātes mīti: mīts par jūdu māti, mīts par ideālu māti (šo tēmu pēta Halldisa Leira). Centra psiholoģes, sociologes un pedagoģes pēta, kādā vecumā vispār parādās un sāk veidoties dzimuma *(gender)* sociālās un kultūras funkcijas, kā tās izpaužas bērnu spēlēs utt. Mākslas vēsturniece Anne Vihstroma ir publicējusi grāmatu par sieviešu glezniecību Norvēģijā 19. gadsimtā un turpina šo tēmu. (Vispār pētnieču ar doktora grādu Centrā nav daudz, jo, kā visās attīstītās valstīs, akadēmiskā pētniecība ir nošķirta no publicistiskās darbības un prasa pamatīgas pūles. Pat maģistra darbi, ko man iznāca skatīt, zinātniskā pamatojuma ziņā pārspēj dažu labu mūsu doktora disertāciju.) Centrā regulāri notiek semināri, kuros uzstājas gan pašmāju pētnieki, gan ārzemju profesori. Maijs un jūnijs ir intensīvs zinātnieku ceļošanas laiks, un šajā laikā Centrā viesojās divas izcilas mūsdienu feministes: franču zvaigzne Lūsija Irigarē, kas runāja par sieviešu dzimuma ģenealoģiju feminisma ētikas diskursā, un amerikāniete Alise Džegare, kuras priekšlasījuma tēma bija rūpju ētika *(The ethics of care)*. Semināri parasti norisinās simpozija formā, tajos kā klausītāji piedalās nevis ziņkārīgie, bet cilvēki, kas pievērsušies attiecīgajai tematikai un var aktīvi piedalīties diskusijā.

Oslo mani patīkami pārsteidza arī tas, ka feminisms nav tikai sieviešu joma: ļoti prominentā starptautiskā konferencē par fenomenoloģiju feminismā, ko rīkoja Oslo Universitātes filoloģijas fakultāte, gan ar referātiem, gan komentāriem feminismu palīdzēja skaidrot arī vīrieši. Filozofs no Bergenas Kjels Solheims nolasīja referātu "Es šaubos: es

esmu vīrietis. Kartēziskais subjekts dzimumu diferences kontekstā", bet pasaules līmeņa norvēģu fenomenologs Dagfins Folesdāls komentēja amerikāņu feministes Lindas Alkofas referātu par ķermeniskās dabas *(body)* izpratni fenomenoloģijā. Feminisms apcer ne tikvien dzimumu bioloģisko diferenci, bet arī to sociālās un kultūras funkcijas, tāpēc sievietiskā un vīrietiskā rakstība ir salīdzināmas lietas. "Rakstība gaisā" — šādā diskursā filoloģe no Bergenas Ellena Mortensena apcerēja L. Irigarē un M. Heidegera filozofēšanas stilu.

Rezumējot pieredzēto Sieviešu pētniecības centrā, varu sacīt, ka sievietiskā "rakstība gaisā", kas sasaucas ar Ž. Deridā rakstīšanu ar baltu tinti, ir visnotaļ "smaga matērija" (grieķiskā nozīmē kā pirmelements), bez kuras šodien diezin vai ir iespējama Vēstures apdzīvošana.

Pirmpublicējums: *Literatūra un Māksla, 1994, 16. septembris*

IV.
Identitāte un modernitāte

Avoti un vērtējumi jeb vēlreiz par jaunlatviešiem

Ieklausīsimies:

Latvietis un igaunis nicina likumu, kas viņus pašus nicina, ko viņa tautai svešie mocītāji radījuši. .. Ja Vidzemē .. vilkam dod tiesības būt par ganāmpulka likumdevēju un to pārstāvēt, tad varam iedomāties, kādā stāvoklī ir ganāmpulks un kā tas jūtas. .. Zemnieks ir svešinieks, savā paša dzimtenē par izsmieklu visām Eiropas tautām, igauņu un latviešu "labā" īpatas šķiras cilvēku draugi izdomājuši definīcijas, pēc kurām šīs tautības nemaz nepastāv! Citi, protams, ar tādiem pašiem panākumiem iedrošinājušies pierādīt, ka šīs tautas īstenībā arī pašā sākumā nemaz neesot pastāvējušas. Pie tam viņi nelaimīgā kārtā pilnīgi aizmirsuši iznīcināt visus agrākos vēstures avotus, tāpat pilnīgi noslaucīt no zemes virsas neskaitāmās pilsdrupas, kurām apklāja zemi tūliņ pēc asiņainās pakļaušanas. ..

Nekas nelīdz, ja rēta ir aizsegta, bet nav izdziedēta. Visiem dzirdot, tas jāsaka un jāapliecina, ka Baltijas zemnieku stāvoklim līdzīgu atradīsim vēl vienīgi Turcijā, ka ir nepraats 19. gs. divi veselas tautas turēt saimnieciskā atkarībā no dažu viņiem nacionālā ziņā svešu kungu žēlastības.

Tie ir izvilkumi no Krišjāņa Valdemāra darba "Baltijas, īpaši Vidzemes zemnieku stāvoklis". Tās ir tikai viena jaunlatvieša domas vienā jautājumā, bet, pat neskarot citu atmodas laikmeta darbinieku idejas, ieskatu par viņu idejisko ievirzi dod arī šie nelielie citējumi. Vēloties gūt izpratni šajā jautājumā, mēs uzšķiram "Padomju Latvijas Komunistā" 1960. gada 1. numurā ievietoto rakstu "Par jaunlatviešu kustības raksturu un par diskusiju šajā jautājumā" un lasām:

Jautājums par jaunlatviešu kustības rakstura pareizu novērtējumu nav akadēmisks jautājums, kas skartu tikai speciālistus zinātniekus. Tas ir principiāls ideoloģisks jautājums, kam ir liela politiska nozīme; tas cieši saistīts ar mūsu padomju cilvēku komunistisko audzināšanu. (15. lpp.)

Raksta būtiskākā ievirze veidota no šādiem vērtējuma punktiem.

Jaunlatvieši bija Latvijas lauku un pilsētu buržuāzijas ideologi .. Viņu uzskati objektīvi atspoguļoja dzimstošās nacionālās latviešu buržuāzijas šķiriskās intereses, un viņu darbība objektīvi sekmēja šīs buržuāzijas ekonomisko un politisko pozīciju nostiprināšanos. Jaunlatvieši nebija par visu iepriekš minēto jautājumu atrisināšanu ar kaut cik radikāliem līdzekļiem un vēl jo mazāk revolucionārā ceļā. Arī te izpaudās viņu šķiriskā būtība, jo viņi bija buržuāzijas ideologi. .. Tomēr tas (simpatizēšana latviešu zemniekiem — E. B.) nepavisam nenozīmē, .. ka uz šā pamata jaunlatviešus varētu uzskatīt par demokrātiem. .. Tomēr pieskaitīt pie jaunlatviešiem 70.—80. gadu Latvijas demokrātiskos rakstniekus, piemēram, A. Pumpuru, kā to dara daži biedri, protams, nav pareizi. Viņš drīzāk bija narodņicisma virziena nekā buržuāziskā liberālisma pārstāvis.

Rakstā ir minēts arī jaunlatviešu pozitīvais devums Latvijas buržuāziskajā attīstībā un latviešu nacionālās kultūras un nacionālās valodas veidošanā. Šī raksta zinātniskumu it kā nevarētu noliegt: ja jēdziens "šķiriskums" ir cēlies no vārda "šķirot", tad tajā viss ir "sašķirots" un nolikts savā plauktiņā: augšā — revolucionārie demokrāti, zem viņiem — narodņiki, vēl zemāk — buržuāziskie liberāļi. Šajā shēmā viss jau būtu it kā pareizi, tikai... paši jaunlatvieši ir pazuduši.

Jaunlatvieši ir iekļuvuši arī pēc būtības dažādās enciklopēdijās, diemžēl vērtējums ir pilnīgi vienāds. LPE 4. sējumā, enciklopēdijā "Rīga" un "Politiskajā enciklopēdijā" vērtējums (ar pāris teikumu izņēmumu) ir absolūti identisks, un LPE tas skan šādi.

Jaunlatvieši — buržuāziski nacionālās kustības ideologi, kas pauda augošās latviešu buržuāzijas intereses un centienus 19. gs. 50. — 70. gados..

Arī enciklopēdijā "Rīga" mēs neuzzinām neko vairāk par jaunlatviešu darbības periodu Rīgā, bet politiskajā enciklopēdijā neatrodam politisko uzskatu raksturojumu.

Septiņdesmito gadu beigās šis "neakadēmiskais" jautājums tiešām "sāka skart ne tikai speciālistus zinātniekus"; jautājumam par jaunlatviešu fenomenu lasīšanas un saprašanas aspektā pievērsās arī rakstnieki ("demokrātiskie" — ja turpinātu iepriekš minēto klasifikāciju?) J. Peters, M. Birze, J. Kalniņš, Z. Skujiņš. Šajā pašā laikā, no malas, bet būtībā raugoties, čehu literatūrzinātnieks R. Paroleks šos "buržuāzijas ideologus" neskata tik vienpusīgi nodevušos tikai šķiriskām kaislībām, viņš ierauga pirmo "opozicionāru paaudzi", redz viņu darbībā apgaismību un racionālismu, saskata viņu kopību ar "mazo slāvu tautu un citu Eiropas tautu nacionālo atmodu". Arī filozofi turpināja jaunlatviešu darbības redzīgāka vērtējuma meklējumus (Latvija un Krievija. Vēsturiskie un kultūras sakari. — R.: "Zinātne", 1987). Šīs pēdējās atziņas

ir pirmie mēģinājumi izvest jaunlatviešus no šaurā šķiriskuma gūsta un ļaut ieskanēties viņu darbības kultūras nozīmei. Jo viņi rūpēs par latviešu kultūru vienlaicīgi nostiprināja pamatvērtību un humāno vērtību sfēru, kas nebūt nav aizgājusi un palikusi pagājībā. Tādi jēdzieni kā tauta, "tautas apziņa", "mātes valoda", "tēvu zeme" ir no mūžības dzimtas. Jaunlatviešu kustība pirmām kārtām bija kultūras kustība; tās pārstāvji bija pirmā latviešu inteliģences paaudze un vienlaicīgi pirmā opozicionāru paaudze, kas uzdrošinājās latviešiem prasīt tādas pašas tiesības kā lielajām tautām. Būtiski ir arī tas, ka šīs atmatai nolemtās zemes kopējiem piemita dziļa kultūrapziņa un cilvēcība, skaidra izpratne par kultūras veidošanās ceļiem un mērķiem. Pierādījums tam — bieži lietotais civilizācijas jēdziens (īpaši A. Kronvalda tekstos). Tautiskās kultūras jēga tiek ievadīta civilizācijas un humānisma interešu sfērā.

Izglītība nav ne gallicisms, ne ģermānisms, bet patiesa cilvēcība (humānisms), un tālab arī no latviešu tautas to gan nekādiem atļautiem līdzekļiem nedrīkst atturēt. Izglītība, pēc mūsu domām, savā ceļojumā pa Eiropu nometīsies it viesmīlīgi uz kādu laiku arī latviešos, un nevis aiz politiskiem, bet tīri radniecīgiem iemesliem; jo pie grieķiem un latviešiem patiešām sastopama dažā labā ziņā tīri pārsteidzoša iekšēja radniecība.

Tā rakstīja A. Kronvalds. Tāpēc jaunlatviešu nozīmes apzināšanā nav jāmeklē tikai sakari ar zemnieku kustību (kas viņiem bija), nav jāpārmet neorientēšanās uz revolucionārajiem demokrātiem (kuru saikni ar Baltijas guberņām tomēr īsti atzīt nevar, jo P. Balodis darbojās Krievijā; vēl no latviešu revolucionārajiem demokrātiem minams P. Miglinīks, bet Latgale ietilpa Vitebskas guberņā, un tur bija atšķirīgi vēsturiskie apstākļi). P. Stučka darbā "Nacionālais jautājums un latviešu proletariāts" norāda uz šo guberņu atšķirību, apgalvojot, ka viņu (Vitebskas guberņas Daugavpils, Rēzeknes un Ludzas apriņķi) vēsture pilnīgi atšķiras no Baltijas guberņu vēstures. Te gan gribētos iebilst Stučkam, jo viņš vēsturi ir skatījis tikai kā sociāli ekonomisko vēsturi, taču, kaut arī minētās guberņas atšķīrās, kultūras, mentalitātes un sadzīves vēsture tomēr tām visām bija un ir līdzīga. Bet tieši kultūras kopību redzēja jaunlatvieši, kad Fr. Brīvzemnieks aicināja: "*Mums cilšu samaņas vietā jāaudzina tautas samaņa. Tad zinās kurzemnieks, vidzemnieks, vitebskietis un t.pr., ka mēs visi kopā latvieši.*"

Jaunlatviešu vērtējumā nav jānosoda viņu sakari ar slavofiliem, kam kultūras laukā bija līdzīgi centieni un kas spēja saprast nacionālās idejas nozīmi. Tomēr attiecībā uz jaunlatviešu raksturojumu — arī saistībā ar slavofiliem — ir vērts ieklausīties P. Stučkas domās.

Vācu "vēsturiskā skola", kas tautu attīstībā radīja "tautiskā gara" izpaudumu, aizrāva līdzi daļu krievu inteliģences, kura, ārzemēs studējusi

un piesavinājusi sev šo ideju, to padarīja par "slāvu tautas gara" ideju. Mūsu pirmie inteliģenti tika aizrauti no šīs idejas, vispirms ir nepamanīdami viņas reakcionāro nozīmi priekš Krievijas. Tur, kur inteliģence vēl nav atsvešinājusies no masām, viņa "arvien līdzinās smalkai stīgai, kura uzķer katru mazāko vēsmiņu savā tuvākā apkārtnē; tas, kas tautas masās vēl tikai kā pussaprasta nojausma dzīvo, top inteliģences galvās par skaidru domu, apzinīgu gribu". Arī pirmie latviešu tautiskās kustības "celmu lauzēji" bija tādi "ideāli gari", kas, no sajūsmības aizrauti, pirmie uzsprauda "tautisko centienu" karogu kā toreizējās brīvības cīņas devīzi. Viņiem, zināms, bija svešas tieši materiālas intereses, un viņi arī neapzinājās tā materiālistiskā pamata, kāds patiesībā bija viņu cēlajiem centieniem; viņi neapzinādamies izteica to, ko tautas masas vēl tikai tumši juta.

Šajā secinājumā skaidri iegaismota arī doma, ka inteliģence vārda patiesajā nozīmē (no latīņu *intelligens* — saprotošs, saprātīgs) atšķirībā no izglītību ieguvušiem cilvēkiem, kas to izmanto ērtākai dzīvošanai, vienmēr izsaka tautas jūtas, tautas intereses un tās galvenā funkcija ir saprašanas un skaidrošanas darbs, nevis tikai ekonomiskās intereses vai varas tieksmes.

Jaunlatviešus kā kultūras kustību ir raksturojis arī Rainis darbā "Latvieši" (Kop. r. 18. sēj.). Kāds tad ir šīs kultūras kustības raksturojums? Kā zināms, līdz 19. gs. vidum latviešu rakstniecība un izglītība pilnīgi atradās vācu rokās. Izglītību guvušie latvieši parasti pārgāja vāciešos. Un tas bija revolucionārs solis — pateikt, domāt un darīt tā, lai "izglītots latvietis var palikt latvietis". Tieši jaunlatviešiem jāpateicas par to, kas mums šodien šķiet tik dabisks un pašsaprotams, — ka mēs varam rakstīt un izdot darbus latviešu valodā visdažādākajās zinātņu nozarēs: filozofijā, fizikā, bioloģijā, astronomijā utt., ka spējam adekvāti tulkot no lielajām valodām, ka latviešu valoda nav palikusi tikai virtuves valoda — jo tāda izpratne par mūsu valodas nākotni bija ne tikai Baltijas vāciešiem, bet arī krievu cariskajai patvaldībai: to atklāj "Zobugala sarunāšanās ar "Russkij ļistok" ", kurā Ļistoka kungs saka: "Viena lieta man rādās šķība visai — tā ir mazo valodu kopšana," un Zobugals atbild: "Nevienai tautai nevar viņas valodu aizturēt, .. nedz arī kāds gribēs uzņemties to bendes darbu tās mazās valodas apkaut."

Bija vajadzīga milzīga uzdrīkstēšanās un ne mazāka varēšana, lai pierādītu Bukholca kungam ("*Mittauische Nachrichten*" izdevējam), ka latviešu valodā "drīkst rakstīt par Hēgeļa filozofiju". Jaunlatviešu darbība neaprobežojās tikai ar "tautisko centienu" pasludināšanu. Viņi turpināja sūro latviešu zemnieka darbu kultūras druvā — folkloras vākšanu un pierakstīšanu, vārdnīcu sagatavošanu un terminoloģijas izstrādāšanu, grāmatu izdošanu dažādās zinību un praktiskās dzīves jomās. Tā bija cīņa — pierādīt mazo valodu kopšanas nepieciešamību:

gan pierādīt to baltvāciem, gan palīdzēt pārvarēt bailes no savas valodas lietošanas arī pašu tautiešiem (tās tiešām bija bailes, dzirdot latviešu valodu cittautieša mutē, kā to mākslinieciski pārliecinoši ir iezīmējis Peters "Baltajā ziemeļu sūnā"). Tagad mūsu bailes no savas valodas vēršas bailēs par valodu. Arī valodas sakarā gribas aicināt atgriezties pie jaunlatviešu tekstiem, lasīt un ieklausīties tajos. Jaunlatviskajā latviešu valodā dzīvi jūt vārda un priekšmeta, vārda un nozīmes atbilstību, latviskā vārda un domāšanas saikni.

Mūsdienu latviešu valodā labu tiesu vārdu mēs saprotam tāpēc, ka nedomājam, jo, tiklīdz sākam domāt, to jēga zūd. Kaut vai vārds "pirmrindnieki": vai tie ir tie laimīgie, kuri pirmie stāv rindā uz dzīvokli vai veikala "Orbīta" atvēršanu? Vai arī jēdziens "darbaļaudis". Šī vārda semantika liek domāt, ka ar jēdzienu "darbaļaudis" tiek apzīmēti strādājošie, kuru eksistences avots ir darbs. Turpretī tā mūsdienu lietojumā vēl aizvien tiek saglabāta šķiriskā dominante, saistot darbu tikai ar materiālo ražošanu. Jāšaubās, vai garīgais darbs balstās uz acumirklīgu dievišķu iedvesmu, nevis uz sistemātisku un saspringtu darbu. Tāda izpratne neatbilst dzīves realitātei un ved uz darba cilvēku šķirošanu pēc nepamatotas pazīmes. Īpaši, ja tāda izpratne tiek saglabāta mūsu zinātnes un tehnikas gadsimta pēdējās desmitgadēs. Tādu atsevišķu vārdu un veselu rindkopu verifikāciju varētu turpināt bezgalīgi. Vārds ir saistīts ar domāšanu, un valodas destrukcija pirmām kārtām liecina par ideoloģisko frāžu postošo, iznīcinošo ietekmi uz valodu un domāšanu. Avoti — dzīvā vārda "dzīvais ūdens".

Ir jāaplūko vēl viena jaunlatviešu atziņa, ko nosmacējis frāzes smagums. Jā, tautas modinātāji aicināja latviešus krāt mantu, centās padarīt viņus turīgus. Arī tas tiek izmantots par kārtējo pierādījumu, ka jaunlatvieši pārstāvējuši mantīgās šķiras, nevis zemnieku intereses. Bet šī atziņa, šķiet, ir vismazāk jaunlatviešu izgudrojums, tā nāk jau no dainām, no folkloras, kur laba dzīvošana — tā ir pārticīga dzīve. J. Alunānam ir konkrēts pierādījums: "Bagāti ļaudis, caurcaurēm ņemot, mūžu no 10 gadiem ilgāk dzīvo nekā nabagi ļaudis." Biežāk gan uz "nabadzības filozofiju" aicina ērti iesēdušies vērotāji, tādējādi atklājot vien savu "filozofijas" nabadzību.

Galvenais arguments jaunlatviešu vērtējumā tomēr ir pati vēstures gaita. Arī šīsdienas pārveidojumos jaunlatvieši ir ar mums. Bet tiem vērtētājiem, kuri ar bezsatura frāžu formulējumiem cer ievirzīt vēsturi attiecīgā mirkļa konjunktūras un savu egoistisko interešu gultnē, derētu ieklausīties mūsdienu franču filozofa Pola Rikēra vārdos — vēsturē vienmēr atradīsies liecinieks, kas pateiks patiesību.

Pirmpublicējums: *Literatūra un Māksla, 1989, 22. aprīlis*

Kultūras determinācijas specifika

"Viss, kas notiek ar cilvēku no viņa nākšanas pasaulē līdz pēdējai stundai, ir viņa paša iepriekšnosacīts. Jebkura ievērība ir apzināta; jebkura nejauša sastapšanās — norunāta tikšanās; ikvienas bēdas — sods; panākumi — uzvara, uz kuru nemitīgi slepus tiecies." Ja cilvēku kultūrā uzskata par tās galveno vērtību, kultūras veidotāju un mērķi, tad šos H. L. Borhesa vārdus par cilvēku var attiecināt arī uz kultūru. Manuprāt, būtiskākais un neierastākais vārds no citētajiem ir — iepriekšnosacīts.

Es nerunāšu par tik bieži piesaukto un ikdienā jūtamo materiālo apstākļu determināciju, kas, šķiet, vairāk līdzinās klimatiskajiem apstākļiem, un tāpēc bieži rodas šaubas, vai tie jebkad veidosies pēc mūsu vajadzībām un vai ļaus realizēties mūsu gribai un saprašanai.

To, ka kultūrai ir savs noteikts mērķis, mēs katrā ziņā jūtam, kaut arī bieži nespējam pamatot. Atsaukšanās tikai uz vajadzībām, kas ir mainīgas un var būt pat nejaušas, neļauj izprast cilvēku darbības kopīgo mērķi un nozīmi. Tāpēc var runāt par kultūras determinācijas specifiku jeb kultūras teleoloģiju. Vārds "teleoloģija" pirmajā brīdi var likties nepieņemams, jo saistās ar stereotipo priekšstatu par reliģiju tās ateistiskajā interpretācijā — kā mācību par pasaulē pastāvošās kārtības iepriekšnoteiktību un iepriekšnolemtību, kurā realizējas kādas pārcilvēciskas būtnes griba. Jēdziens "teleoloģija" ir grieķiskas cilmes, un vārda pirmā daļa — *telos* — nozīmē: gals, dzīves mērķis. Teleoloģija ir mācība par galamērķiem kā dzīves mērķiem, un tā palīdz saprast, kā mūsu priekšstati par dzīves mērķi ietekmē un nosaka cilvēka apziņu un darbību, kāda ir mērķu veidošanās likumsakarība. Ar mērķi te nav domāta tiekšanās pēc kādām empīriski socioloģiskām struktūrām (piemēram, varas, slavas u. c.), kuru sasniegšanā galvenais nav sevis un apziņas kopšana.

Ja par cilvēka būtību raksturojošām pazīmēm ir ticis izvirzīts saprāts, ražojoša darbība, spēle, tad līdzīgi N. Hartmanim var apgalvot, ka cilvēciskās domāšanas sākumā bijis mērķis. Lai saprastu kultūras determinācijas specifiku, tā ir jāsamēro ar mums vairāk zināmo un mācīto kauzālās, cēloniskās determinācijas struktūru. Pirmajā tuvinājumā teleoloģija parādās kā apgriezta cēlonība: ja kauzālās domāšanas shēmā cēlonis nosaka sekas (agrākais nosaka vēlāko), tad teleoloģiskajā determinācijā vēlākais nosaka agrāko, tātad virzība notiek it kā pretēji laika plūdumam. Šis "vēlākais" arī ir mērķis, tas ir tēloss kā beigu struktūra, kā piepildījums. Man šķiet, ka šāda teleoloģiska determinācija ir apziņu, darbību un vēsturiskās norises disciplinējošs faktors, jo liek aktīvi, atbildīgi domāt par piepildījumu, neļauj uzskatīt sekas par nejaušām vai neparedzētām. Tā liedz ļauties fatālismam (ko gan mēdz pārmest teleoloģijai), sak, es tur neko nevarēju darīt, tādi bija cēloņi. Teleoloģiskā domāšana — tā ir vēsturiskā un kultūras veseluma ainas izveidošana, kur ne tikai pagātne nosaka tagadni, bet arī nākotne, ko veido cerība, ticība, ilūzijas utt., ir tagadni veidojošs balsts. Tāpēc pamatots šķiet Pola Valerī brīdinājums — nākotne ir pati jūtīgākā, visvieglāk ievainojamā tagadnes vieta.

Kauzālā, cēloniskā domāšana atsevišķu cēloņu analīzē un vispārinājumā var aiziet bezgalīgā cēloņu meklēšanā un tādā veidā vairot pasaules ainas sadrumstalotību. Acīmredzot tieši to ir domājis B. Pasternaks, romānā "Doktors Živago" sacīdams, ka epohāliem notikumiem nav cēloņu: "Es nezinu, vai tauta pati celsies un nostāsies kā mūris vai arī viss tiks izdarīts tās vārdā. Tik liela mēroga notikums neprasa dramatiskus pierādījumus. Es noticēšu tam bez pierādījuma. Ir sīki rakņāties ciklopisku notikumu cēloņos. Tādu tiem nav. Tikai ģimenes ķildām ir sava ģenēze, un pēc tam, kad ir viens otru plūkuši aiz matiem un sasituši traukus, nevar apjēgt, kurš sācis pirmais. Viss patiesi lielais ir bez sākuma, kā Visums. Tas pēkšņi kļūst acīm redzams bez tā tapšanas." Būtisku notikumu jēgu var aptvert, ne tikai atgriežoties pagātnē, ne tikai skatot apziņas un kultūras arheoloģiju, bet arī cenšoties nepazaudēt nozīmes un jēgas izpratni tās teleoloģijā. Domājot par pašreizējo kultūras situāciju, man liekas, ka mēs kultūras teleoloģiju (resp. nākotni) bieži pārnesam uz kultūras arheoloģiju (pagātni), kuras restaurācijas nozīmi es nebūt nenoliedzu. Bet tajā, man tomēr šķiet, ir kaut kāds fatālisma moments, paļaušanās uz to, ka pagātne pati ievedīs nākotnē.

Novēlota pagājības apgūšana ir atstājusi robus apziņā, arī teleoloģijas apziņā. Mērķu veidošanas izpratnē vēl aizvien valda "ideoloģiskais utilitārisms", t. i., tūlītēju efektu, rokām taustāmus rezultātus pieprasoša attieksme kultūras un apziņas jautājumos, taču reizē arī mērķu neskaid-

rība un nenoteiktība. Tas īpaši dezorganizē bērnus: "Mācieties vēl labāk!", "Tiecieties uz augšu!", "Esiet disciplinēti!". Mērķu izvirzīšanā būtiska nozīme ir uzdevuma izvirzīšanai, uzdevuma izpratnei un pat ieiešanai uzdevumā, jo vēsturē tas jau ir dots, ir tikai jāprot tajā ieiet. Turklāt katram vēstures uzdevums ir jāpieņem kā savs, kaut arī tas pieder ne tikai viņam vienam. Ievirzīt jāvar vispirms sevi, kā to atgādina Raiņa Spīdola: "Es pati sevim uzdevums, man cita nav." Cilvēku veido nevis uzdevums ārpus viņa, bet prasme ievirzīt sevi pašu. Cilvēka kā uzdevuma izpratnē maz var līdzēt arī Kanta formulētais imperatīvs par mērķa un līdzekļu attiecībām, proti, nevienu cilvēku nedrīkst izlietot par līdzekli mērķa sasniegšanai. Ja jēdzienus "mērķis" un "līdzeklis" liek blakus kā savstarpēji noteicošus, tad rodas vajadzība pēc kādas trešās instances, kas izšķirtu, kas kurš ir. Bet kurš spēj uzņemties šāda soģa lomu? Ne velti kultūras vēstures speciālists L. Batkins atzīst, ka nekādi līdzekļi neved uz mērķi. Uz mērķi ved uzdevums — cilvēks kā vēstures un kultūras uzdevums.

Nobeigumā es gribētu atgādināt Sent-Ekziperī vārdus: "Nākotnei nav determinisma (cēloniskā determinisma — *E. B.*). Kam jābūt? Tas ir galvenais jautājums... Svarīgi ir glābt garīgo mantojumu, citādi tautas ģēnijs aizies bojā. Svarīgi ir glābt pašu tautu, citādi aizies bojā mantojums... Es vairs nevaru šaubīties par glābiņu. Tagad man vēl skaidrāka kļuvusi līdzība par aklo un uguni. Ja aklais iet pretim ugunij, tad viņā modusies prasība pēc uguns. Uguns jau vada viņu. Ja aklais meklē uguni, tas nozīmē, ka viņš to jau atradis."

Pirmpublicējums: *Karogs, 1989, Nr. 5*

Elitārisms, tauta un inteliģence

Gadsimta sākumā latviešu filozofs Pēteris Zālīte par Nīči rakstīja: "Viņš mīlēja filoloģiju tāpēc, ka tā bija nelaiciska, laikam neatbilstoša zinātne." Katram laikam ir sava nelaiciska zinātne vai tēma, kas vēsturiskā atskatā raksturo tieši šo laiku. Laiks un nelaiciskais ir viena fenomena divas puses, tāpat kā teksts un konteksts, pateiktais un noklusētais. Tā ir kultūras būtība, svētība un traģika vienlaikus, ka kultūra iziet ārpus viennozīmīgas sava laika determinācijas. Retāk apzinās to, ka tieši kultūra pati determinē, rada laiku, piešķirot tam jēgu, apjēgsmi un līdz ar to arī esamību. Jo laiks kā ne-kultūra, kā parasta secīga norise taču ir Krons, kas iznīcina pats sevi, apēzdams savus bērnus. (Diemžēl vēsturē bieži notiek tā, ka sastrēgumstundās par pirmo ēsmu tiek mesta kultūra, neapjēdzot, ka tas ir kanibālisms, pašiznīde.)

Arī elitārisms mūsdienu kultūrā ir tēma, ko nevar determinēt, izsecināt no konkrētā vēsturiskā laika. Šīs nelaiciskās tēmas laiciskais uzstādījums pieder Imantam Ziedonim, kad viņš sev un citiem uzdeva jautājumu: "Kas ir elitārisms, un vai šo jēdzienu var attiecināt arī uz latviešu kultūru?" Kā atbilde ir iecerēta mūsu saruna.

Elitārisma izpratne sākotnēji un ilgstoši bija saistīta ar piederību pie noteiktas kārtas — aristokrātijas un tās paveidiem. Izlase, ko šis jēdziens paredz, notika pēc izcelsmes un mantojuma principa. Bet jau 18. gadsimtā Eiropas kultūrā iezīmējās pavērsiens uz subjektivitāti, uz individualitāti. Šī pavērsiena ievadītājs bija Imanuels Kants, kas elitārismu saistīja ar atsevišķa subjekta spēju izkopšanu neatkarīgi no dzimtas piederības, no laika un sabiedrības acumirkļa utilitārā pieprasījuma. Laiciskā neutilitārisms kā kultūras horizonta iezīmējums ir viena no elitārisma pazīmēm. "Tā, piemēram," rakstīja Kants, "iepriecinājumu mums var sagādāt arī spēku pielietojums kā tāds, savas dvēseles spēka apzināšanās, pārvarot šķēršļus, kuri stājas ceļā mūsu nodomiem, gara

dāvanu izkopšana utt., un mēs minētos pamatoti saucam par izsmalcinātiem priekiem un rotaļām, tāpēc ka tie vairāk nekā citi ir atkarīgi no mums pašiem, nenotrulina, drīzāk gan stiprina mūsu jūtas vēl jo spēcīgākai to baudai un, sniedzot izpriecas, reizē mūs arī izkopj." (Kants I. Praktiskā prāta kritika. — R.: Zvaigzne, 1988.)

Deviņpadsmitajā gadsimtā sevi pieteica jauna parādība — masu, populisma kustība. Termins "populisms" radās 19. gs. 70. — 90. gados Amerikā, un sākumstadijā tam bija politiska iekrāsa: sabiedrības varas sadalīšana, manipulācijas ar vēlētāju, līderu apelācija pie "tautas gribas", tiešu kontaktu meklējumi ar masām bez politisko institūtu starpniecības.

Divdesmitajā gadsimtā elitārisma tēma ienāk kultūrā ar pretstatiem: masas un elite (spilgtākais piemērs — H. Ortegas i Gaseta "Masu sacelšanās"), elitārisms un egalitārisms*. Modernisms mākslā un literatūrā veido radītāju un sapratēju (vai nesapratēju) ontoloģisko pretstatu. Ortega i Gasets skaidro, ka modernās mākslas nesaprašanas fenomens nav saistīts ar to, ka daļa cilvēku to saprot, bet lielākā daļa (masas) nesaprot (tāda intelektuāli psiholoģiska nesaprašana kultūras vēsturē vienmēr bijusi vērojama). Modernisma nepopularitāte nav tikai skatītāja vai klausītāja psihiskās uztveres fenomens, tā ir modernās mākslas būtība, tās esamības veids. Tradicionālā mākslas uztvere balstās uz to, ka skatītājs (klausītājs, lasītājs) grib psihiski identificēties ar attēlojumu, grib ieraudzīt jau zināmo un, to neatpazinis, novēršas. Viens no modernās mākslas jeb avangarda atgādinājumiem bija: popularitāte nevar būt universāls kultūras kritērijs, jo pats popularitātes fenomens lielā mērā ir dzīves tehnizācijas un racionalizācijas sekas, masu mediju fenomens. Tāpēc, manuprāt, pretstati — masas un elite, elitārisms un egalitārisms ir intelektualizētās Eiropas parādības, un diez vai šos jēdzienus var attiecināt arī uz latviešu kultūru. Latviešu kultūrā šī tēma parādās modificētā veidā — ne kā masu un elites problēma, kur katrai pusei ir savas specifiskās funkcijas un nozīme, bet gan kā tautas un inteliģences attiecības, kurās otrā ir it kā pirmās interešu paudēja. Tauta it kā tur inteliģenci savā pārraudzībā. Acīmredzot tas nav tikai intelektuālais saprašanas vai nesaprašanas fenomens, bet morāles jautājums — uzticēšanās vai neuzticēšanās inteliģencei. Jāpieļauj, ka inteliģence vēl nav sasniegusi tādu intelektuālu un morālu stadiju, kas ļautu tai daļēji norobežoties un risināt savus specifiskos uzdevumus. Apceri ar nosaukumu "Tauta un inteliģence", kurā šis problēmloks ir precīzi uzrādīts, uzrakstīja K. Skalbe 1925. gadā, taču šķiet, ka tā rakstīta šodien.

---

* Egalitārs — nolīdzinošs.

Mūsu dienu morāle — tā ir iedzīvošanās morāle, jo mēs pārdzīvojam patlaban lielo iemantošanas laiku, sākot ar zemes dalīšanu, kurā bij ierauta visa tauta, un beidzot ar direktoru vietām. Tāpēc tik vienaldzīgi šie ļaudis noklausās avīžu morāles spredīkošanā. Tā viņiem tikai ārpuse, dziesma, kuru var izdziedāt, kā pieklājība to prasa. Laikmeta iekšējā morāle — tā ir "ieraušanas morāle". Viņi jūt, ka tauta ar saviem iedzīvošanās instinktiem viņus pabalsta. Jo kas gan ir šie tipi? Tikai pirmie no bara, kuri ar elkoņiem izspiedušies uz priekšu. "Tas ir gudrs priekš sevis" — par viņiem saka. "Tas ir muļķis priekš sevis," saka par cilvēku, kurš nav pratis iedzīvoties. Ja kāds šai sabiedrībā grib būt pieklājīgs un godīgs, tad lai viņš vismaz izliekas, ka pilda sev kabatas tāpat kā citi. Ja jūs aizrādīsiet: kungi, tā nevar! — tad jūs būsiet izdarījuši lielu nepieklājību, no jums atrausies un jums vajadzēs vai nu kaut kur nosēsties kaktā, vai skatīties, kur durvis. Jo pie mums bieži ir tā, ka nosoda nevis to, kas ir peļams, bet to, ja kāds šādu parādību sauc vārdā. Un, ja tev ir kāds godīgs impulss, tad labāk noglabā, noslēp to sevī, jo tevi nesaudzīgi nories. Tu būsi izdarījis lielu nepieklājību, netīši gribēdams būt labāks nekā citi. Ir veltīgi moralizēt šo cilvēku priekšā, jo plaši atmodinātie iedzīvošanās instinkti viņus atbalsta. Laiks ir mainījies, cits sabiedriska darbinieka tips ir tagad tautas priekšgalā. Tas ir materiālists — ierāvējs. Tuvāks un saprotamāks viņš tagad tautai, kura pati iet uz materiāliem ieguvumiem. Arī politikā tauta meklē atbalstu galvenā kārtā saviem saimnieciskiem centieniem. Tāpēc arī katrai partijai aiz muguras ir sava bodīte, un politisks darbinieks pārvēršas par veikalnieku. Tādā laikā kā tagad ir grūti uzstādīt šādu principu, un tomēr tas mums jādara, lai glābtu vispārības intereses. Jo sīkos veikalos mēs pazaudējam brīvu un nesavtīgu skatu. Ja politikā iet dēļ ieguvumiem, lai tie nebūtu nekas cits kā ieguvumi priekš tautas. Ir mums vēl daudz inteliģences, kura nav iestigusi veikaliskās kombinācijās un paglabājusi kā saimnieciskos, tā politiskos jautājumos brīvu, neatkarīgu skatu. Šai inteliģencei jāapvienojas, lai nesavtīgi palīdzētu tautai izdomāt un atrisināt valsts uzdevumus. (Skalbe K. Kopoti raksti. — R.: J. Roze, 1939.)

K. Skalbes apcere parāda, ka ne vienmēr "tauta" ir arguments, ka inteliģence nevar būt tikai tautas noskaņu atspoguļojums ("tauta viņus pabalsta, jo pati iet uz materiāliem ieguvumiem"). Inteliģencei ir jābūt tautas interešu skaidrotājai, sapratējai, kritiskai vērtētājai. Tikai noskaidrojusi pati sevi, tā var būt tālākskaidrotāja. Dabiskās attiecībās starp tautu un inteliģenci nevar būt absolūta sakritība. Tauta ir praktisko uzdevumu subjekts, inteliģence — teorētisko. Diemžēl prakticisms var iegūt arī utilitārisma nokrāsu. I. Turgeņevs "Melnstrādniekā un baltrocī" parāda pretējo ieviržu ontoloģisko nesapratni: Baltrocis cenšas iegalvot, ka arī viņa rokas ir melnas, jo Melnstrādnieku labā viņš ticis kalts važās. Bet Melnstrādnieki, uzzinājuši, ka Baltroci par dumpošanos pakārs, prātoja: "Vai mēs nevarētu to virvīti sadabūt, kurā viņu kārs; stāsta, ka no tās mi-ilzu laime mājās esmot." (Turgeņevs I. Dzejoļi

prozā. — R.: Liesma, 1981.) Vai inteliģences loma un nozīme bieži vien netiek vērtēta līdzīgi? Lai saprastos, tuvinātos, ir jāpieļauj nošķiršanās iespēja.

Rietumos, kas ir jau izdzīvojuši masu un elites pretnostatījuma stadiju un līdz ar to noskaidrojuši katras puses intences un potences, pēdējos gados iezīmējas jauna tendence — ne vairs pretstatīt, bet gan apvienot, integrēt dažādās nostādnes, lai labāk izmantotu sabiedrības intelektuālās un arī cilvēciskās spējas. Šī iezīme raksturo tā saukto "jaunā populisma" kustību. Pat konservatīvie angļi ir atzinuši, ka tradicionālās pretstatu struktūras nespēj pilnīgi izmantot intelektu, bet sabiedrības progress ir atkarīgs tikai no varas attiecībām pret intelektu. "Jaunais populisms" ir raiba dažādu veidojumu savijumu kustība, tā ir zaudējusi populisma sākotnējo ievirzi: sabiedrības elite veido dažādas savienības ar zemākajiem slāņiem. Žurnālā "*Sunday Scientist*" par vienu no šīs kustības vadītājiem ironizēts: tas ir Rimskis-Korsakovs Lionas Kornerhauzā (domāta — diskotēka). Tātad Rimska-Korsakova un diskotēkas apvienojums. Patiešām — kāpēc pretstatīt, ja abos galvenais ir mūzika? Vēl viens "jaunā populisma" raksturojums — komandējošo sieviešu un ierindas vīriešu konglomerāts. Tiek pārvērtēta pat ģimenes loma, jo ģimene sakņota uzticībā, nevis prātā; bet sabiedrībai esot vajadzīgs prāts un mietpilsonisko panākumu kritērijs, kur svarīgs nevis tas, ko tu zini, bet gan — vai zini vajadzīgo cilvēku. Ironiskas, paradoksālas un izaicinošas atziņas, bet Rietumu sabiedrību tās ir atveseļojušas.

Pirmpublicējums: *Kultūras Fonda Avīze, 1991, augusts*

Kultūra un cilvēka pasaules veselums

Ar LKP CK sekretāra A. Gorbunova rakstu LM 37. numurā ievadījām pārrunu "Kultūra laikā un cilvēkā". Filozofi (S. Lasmane, B. Sapunovs, M. Grīnblats, šajā numurā E. Buceniece) kultūras fenomenu skaidro un centrē ap cilvēku — kultūras radītāju, paudēju, mēru. Līdztekus gan 38. numurā publicētā apaļā galda dalībnieki (L. Dzene, J. Blūms, P. Brūns, V. Purmalis un V. Zariņš), gan rakstnieki I. Indrāne, L. Ķuzāne un V. Lāms tiecās fiksēt vai izvērtēt cilvēka kultūrsociālās darbības kvalitātes sabiedrībā, rakstīja par kultūras resursu izmantošanas efektivitāti. Savas domas par kulturāla cilvēka audzināšanu skolā izsaka šajā numurā publicētā apaļā galda dalībnieki.
*Arvien jāuzsver — ļoti nepieciešami konstruktīvi, rosinoši, idejām bagāti materiāli.**

Kultūras teorijas un prakses jautājumi, tāpat kā cilvēka problēma, faktiski ir 20. gs. problēma, kaut arī priekšstati par kultūru radušies jau senajā Grieķijā, kad 5. gs. p. m. ē. sofisti apgalvoja: kā zemkopībā ir nepieciešama laba augsne, laba sēkla un zinošs sējējs, tā arī cilvēkiem līdzās dotumiem ir vajadzīgas zināšanas un gudrs audzinātājs, kas zināšanas kā sēklas iesēj dvēseles augsnē. Šajā kultūras raksturojumā — līdzībā jau ir iezīmēti visi tās funkcionēšanas svarīgākie elementi: kultūras centrs — cilvēks; viņa zināšanas pašas par sevi vēl nenes augļus, tām ir jāiekrīt "dvēseles augsnē", un šo iesēšanas darbu vada prasmīgs audzinātājs, tātad — kultūra ir cilvēka dabas, dvēseles kopšanas darbs. Vēsturiskās attīstības gaitā šis cilvēka veseluma uzturēšanas darbs tika

---

* Raksts ir tapis 1985. gadā, laikā, lai cik dīvaini tas šodien arī liktos, kad pārdomas par tik nekaitīgu tēmu kā kultūra bija iedrīkstēšanās un tika uzskatītas par nevēlamu rietumniecisku orientāciju, kas prasīja pamatojumu un attaisnojumu; to atgādina arī šis redakcijas ievads. Pārlasot šodien, tas viss šķiet neticami, fascinējoši, amizanti, bet tāda arī ir vēstures dzīvā realitāte, kas, laikam ritot, shematizējas un kļūst viennozīmīga. Tādēļ es izšķīros par šī "ievadiņa" saglabāšanu. — *E. B.*

skatīts kā atsevišķu cilvēka izpausmes pušu kultivēšana. Cicerons runāja par "*cultura animi*" — par dvēseles, gara kultūru, t.i., kopšanu, apstrādāšanu, uzlabošanu. Ilgu laiku kultūra tika izprasta kā substantīva darbība, kā cilvēka, tautas, prāta, jūtu, valodas utt. kultūra. Tikai pakāpeniski kultūru sāka apzināties nevis kā procesu, kas novedīs pie augstāka stāvokļa, bet kā pašu stāvokli. Tāpēc tas ir būtisks lēciens — lietot vārdu "kultūra" pašu par sevi, absolūti, kā filozofisku kultūras jēdzienu. Šis būtiskais pavērsiens kultūras izpratnē saistīts ar J. Herdera vārdu. Jēdzienu "kultūras filozofija" 19. gs. ieviesa vācu romantiķis Ā. Millers.

Kultūras tēma sevi no jauna piesacīja 20. gadsimtā. To noteica vairāki apstākļi. Jau pašā gadsimta sākumā sakarā ar mēģinājumiem ietiekties esamības pirmatnējos slāņos pastiprinājās arī teorētiskās un mākslinieciskās domas interese par kultūru. Humanitārās zinātnes sāka apzināties savu dialoģisko attiecību ar vēsturi, to, ka vēsture nav inventāra saraksts, kurā reģistrēts bijušais, bet dzīva pagātnes attiecība ar tagadni, kuras rezultātā formējas tagadne. Tāpēc humanitārajās zinātnēs progress ir saistāms ne tikai ar nākotni, ar tās tendenču iezīmēšanu, prognozēšanu, bet arī ar aizvien dziļāku ietiekšanos pagātnē. Jo robeža, līdz kurai pagātnes apjēgsmē esam nokļuvuši, ir tikai kulises, kas slēpj dziļāku izpratni. Attīstoties zinātnēm, sociālajai, kultūras un individuālajai pieredzei, šīs kulises tiek atbīdītas aizvien dziļāk senatnē. To parādījis T. Manns romānā "Jāzeps un viņa brāļi". Šis "kulišu atvirzīšanas" process īpaši strauji noris 20. gs., kad vēsturiskajā procesā tiek iekļautas gandrīz visas zemes un tautas ar savu atšķirīgo kultūras potenciālu. Iepazīšanās ar citu tautu kultūras mantojumu un garīgo pieredzi liek pārcilāt un pārbaudīt pašu garīgo potenciālu. Arī pieaugošā interese par Austrumu tautu kultūrām ir kopīgo sakņu, pirmpieredzes apzināšanās, apjauta par galveno spēku vienību pirms ieiešanas nākošajā gadu tūkstotī, lai saglabātu pašu cilvēci, tās radītās vērtības, kuras ietvertas arī tās sākotnējā vienībā.

Kultūras problēmu izvirza arī straujā zinātnes un tehnikas attīstība 20. gadsimtā, kura otru pusi sauc arī par zinātnes un tehnikas laikmetu. Kultūra it kā brīdina par to, ka gigantiskais pasaules pārveidošanas mērogs, ko sekmē dabaszinātņu attīstība, ir jāsabalansē ar sevis veidošanu, kas noris lēnāk un ilgstošāk; ir jāapzinās, ka cilvēka apziņa bieži netiek līdzi zinātnes radītajām pārmaiņām un informācijas plūdiem. Bet pasaules pārveidošana bez šīs apziņas var kļūt par neapzinātu, nevadāmu procesu; cilvēkam jāapzinās, jāsaprot, jājūt sava vieta pasaulē, jāuzņem pasaule sevī, jo pasaule un cilvēks — tā ir vienota cilvēka pasaule, un bez šīs veseluma apziņas nav iespējama tālākvirzīšanās. Cilvēks nevar pilnveidot pasauli, kuru viņš nesaprot, tāpēc ir jābūt šai

pasaules veseluma izpratnei. Zinātnes attīstība pati par sevi nav pašmērķis, tai ir jāveicina cilvēka mērķis, pasaules humanizācijas process. Kultūra vispār var būt humanitārā kultūra tikai pēc mērķa, nevis pēc sastāva. Kultūras cilvēciskais mērķis nodrošina tās dažādā sastāva un problēmu vienību.

Kultūra ir robeža, kas norobežo cilvēku no dabas, bet vienlaicīgi tā ir arī īpašs esamības veids, kas savieno cilvēku un dabu. Tāpēc kultūra nav viss, ko radījis cilvēks pretstatā dabai (kā pieņemts apzīmēt populārajā literatūrā). Šāds pretstatījums un kultūras skatījums objekta formā rada pasaules duālismu, vienotās cilvēciskās pasaules sašķeltību, kas lielā mērā izpaužas mūsdienu ekoloģiskajā situācijā. Patiesa kultūra veidojas uz dabiskā pamata — gan saistībā ar ārējo dabu, gan izejot no cilvēka dabas. Kultūra, protams, ir cilvēka radošā darba rezultāts, taču rezultāts, kas veidojies nevis neatkarīgi no dabas, bet dabas kopšanas, kultivēšanas procesā. Daba nav šķērslis, bet pirmais nosacījums kultūrai. (Mūsdienu Rietumu sociologs T. Adorno apgalvo, ka tieši ar visa dabiskā, dzīvā iznīdēšanu ir veidojusies Rietumu kultūra, un šīs Eiropas kultūras tīrības, kuras simbols ir ziepes, sākums rodams suņudīrātāju darbībā, tātad — dzīvā iznīcināšanā.)

Kultūras fenomenu priekšmetiskās formas kā cilvēciskās darbības rezultāts lielā mērā ir analoģiskas precei, kas nav lieta, bet ir sabiedriska attiecība. Tikai atšķirībā no preces kultūras priekšmeti iemieso ne tikai sabiedriskās attiecības, bet arī cilvēka attieksmi pret dabu, pret tikumiskām un estētiskām vērtībām, sociālpsiholoģiskās un ideoloģiskās attiecības. Attieksmes pret dabu būtisko nozīmi kultūras izpratnē ir atklājis K. Markss, apgalvodams, ka par cilvēka vispārējo kultūras līmeni var spriest pēc vīrieša attieksmes pret sievieti. Jo vīrieša attieksme pret sievieti ir "visdabiskākā, vistiešākā un nepieciešamākā" cilvēku attiecība, un tā parāda, cik lielā mērā cilvēka dabiskā uzvedība ir kļuvusi par cilvēcisku. Neņemot vērā cilvēku dabiskās attiecības un atšķirības, nevar veidoties kultūrattiecības. Kultūrattiecības ir diferencētāka attiecību forma, kas dibinās ne tikai uz sociālajām attiecībām, bet pirmām kārtām ņem vērā dabisko noteiksmju raksturojumus: vīrietis — sieviete; sirmgalvis — bērns; jaunietis — pieaugušais u. c. Šo dabisko attiecību ievērošanas rezultāts arī ir specifiski cilvēciskā saskatīšana cilvēkā, kultūras pamats. Piemēram, ja aiz sociālās attiecības vadītājs — darbinieks neredz cilvēku attiecības, tad tai ir lielas iespējas no kultūrattiecības kļūt par birokrātisku attiecību. Tas nozīmē, ka kultūra ir relatīvi patstāvīgs attiecību veids, kuru nenodrošina tikai sociālo attiecību pilnveidošana, bet kurš prasa no cilvēka viņa individualitātes izkopšanu, kultivēšanu kopumā. Kultūra, pēc M. Bahtina domām, vienmēr eksistē "uz

robežas" — uz robežas starp dabu un sabiedrību, starp dabisko un sociālo pašā cilvēkā. Cilvēkam, apzinoties šo atšķirību un aizpildot šo plaisu, ik brīdi jāatjauno divu veselā daļu vienība, jo kultūra, tāpat kā cilvēks, vienmēr ir kaut kas nedalāms, veselums visās savās izpausmēs. Tāpēc un tādā nozīmē kultūra ir radošs process, jo robeža starp dabisko un sociālvēsturisko nav dota gatavā veidā vienreiz un uz visiem laikiem. Cilvēka pasaules un sevis veidošanas procesā šī robeža ir pastāvīgi jāiezīmē no jauna. Tā ir robeža, kur beidzas dabas nosacītā nepieciešamība un sākas cilvēka brīvība, brīva sevis un savas pasaules veidošana. Jo to, kas ir cilvēka daba, mēs uzzinām, tikai iemiesojot to kultūrformās. Ne bez pamata, kā atzīst L. Batkins, renesanses laikmeta itāliešu humānisti ieviesa jēdzienu "*vastitas animorum*", kurā dabiskums ir pielīdzināts tukšumam. Jo neesot nekā bīstamāka par "dvēseles tukšumu", tas ir, par dvēseli, kas nav izgājusi caur kultūru. Kultūras procesā mainās arī pats dabiskuma jēdziens — nazis un dakšiņa, kuru lietošana tagad šķiet dabiska, nav pārāk sens kultūras atklājums. Kultūra tātad ir cilvēka pasaule: tā ir visa vienība, ar ko cilvēks norobežo sevi no mežonības — arī no mežonības sevī; tā ir pasaules humanizācijas mērķu un līdzekļu vienība.

Dažāds literatūrā bijis arī cilvēka veseluma apliecinājums saistībā ar dabu kā vērtību. Tas atklājas gan attieksmē pret "ārējo dabu", gan arī izpratnē par paša cilvēka dabu. Austrumu kultūrā ši saikne starp ārējo un iekšējo dabu, veseluma izjūta nav zaudēta. Arī estētiskajai praksei Austrumos ir īpatnēja loma; dzejnieks vai rakstnieks šajā kultūrā, protams, skata pasauli caur sevi, seko "savai dabai", bet šī individuālā daba nav atraujama no veselā, no empīriski eksistējošās dabas. Eiropeiskajā tradīcijā kultūras un dabas attiecību nostādne dažādos laikmetos un dažādu domātāju interpretācijā ir bijusi atšķirīga, tomēr gandrīz vienmēr šo divu pasauļu pastāvēšana, to savienošana tika uztverta kā problēma, kā traģiska alternatīva: starp "kosmisko" un "cilvēcisko" senajā Grieķijā; starp "dieva pasauli" un "zemes pasauli" viduslaikos; starp garu un cilvēka dabu jaunajos laikos. Šo divu pasauļu savienošana galvenokārt bija domājama tikai kā cilvēka radītās pasaules vara pār dabisko, kā tās pakļaušana. Vienīgi pilsēta nodrošina garam mītni, kurā tas var iegūt pašapziņu, — tādu domas ievirzi rezumēja Hēgelis. "Mēs arī dzīvojam milzīgu pilsētu laikā," jau ar citu — nostalģijas un noguruma pieskaņu konstatē mūsdienu franču rakstnieks un filozofs A. Kamī. "Dzīve bija patvaļīgi atrauta no tā, kas agrāk nodrošināja tās pastāvību, — no dabas, jūras, pakalniem, no pārdomām vakara krēslā. Veltīgi ir meklēt dabas ainavas lielajā Eiropas literatūrā, sākot ar Dostojevski." Bet literatūra meklē dabas tēlu, ja arī ne tieši to aprakstot,

tad tomēr cenšoties saprast, atklāt varbūt arī tradicionāli nepierastās, bet tomēr pastāvošās un progresējošās cilvēka attiecības ar dabu mūsdienu situācijā. R. Ezera sakarību ķēdi daba—cilvēks—laiks ir formulējusi jautājumā: "Kālab nomierina lietus vienmuļā grabināšanās, bet saērcina tikpat ritmiskā un klusinātā ūdens pakšķēšana no sabojātā krāna? Varbūt izšķirošā nav pati skaņa, bet attieksme pret skaņu? Varbūt būtiskais nav skaņas stiprums, bet skaņas raksturs? Varbūt vairākus gadmiljonus vecā cilvēces auss ir adaptējusies pie dabas skaņām, kamēr tehnikas zīdaiņa brēcieni plosa nepieradušās bungādiņas?" Un atbildējusi: "Es šūpojos kopā ar savu paaudzi starp trokšņa un klusuma augstākajiem punktiem. Augšā — lejā, augšā — lejā. Es svārstos kopā ar savu pretrunīgo laiku starp alkām pēc klusuma un nemācēšanu bez trokšņa iztikt." Robežas nospraušana, harmonijas meklējumi cilvēkā, konfliktā starp kosmiski dabisko un dabiski vēsturisko — tas arī ir kultūrveidošanas process; tā ir apziņa par šo divu pasauļu atšķirību un vienlaicīgi nepārtraukta jaunu attiecību, sakarību veidošana starp tām un sevi.

Kultūra, ko izprot kā cilvēka brīvas izvēles, sava veseluma veidošanas darbību, tajā pašā laikā atšķiras no izzinoši jaunradošās darbības. Jaunrades darbība ir produktīva, vienreizīga un šajā nozīmē unikāla; tās mērķis ir radīt idejas, mākslasdarbus, grāmatas, izgudrojumus utt., kamēr kultūra ir re-produktīva, tajā cilvēks nepārtraukti, vairākkārtīgi un individuāli reproducē sevī cilvēces vērtības, uzturot radītās pasaules redzēšanu un saprašanu. Jaunrades darbība savukārt prasa tādu fizisko un garīgo spēku atdevi, sasprindzinājumu, ka ir grūti runāt par veseluma saglabāšanu sevī, par harmoniju ar apkārtni. Ikviens radošs cilvēks pazīst tukšuma, izsmeltības, nošķirtības no pasaules izjūtu, kas pavada katru jaunradi, turpretī kultūra ir piepildījuma, vienotības izjūta. Jaunrade — tā ir jauna cilvēciskā mēra meklējumi ("Jaunais literatūrā bieži ienāk caur katastrofu." — V. Šklovskis), kultūra — visa samērošana ar atrasto, tā nostiprināšana, uzturēšana. Tas gan nenozīmē jaunrades pretstatīšanu kultūrai, jo vienreiz radītie cilvēka gara produkti ieiet kultūras aprites procesā, taču nedrīkst tās identificēt, radot elitāru kultūras izpratni, saistot tās veidošanu tikai ar zinātnes, mākslas un literatūras pārstāvjiem; kultūra ir sevis kopšanas darbs — arī caur kultūras vērtībām, taču neatkarīgi no tā, kādā sfērā cilvēks darbojas.

Kultūras pasaule — tā ir strukturēta pasaule. Pasaules sakārtošanas procesā cilvēks rada zīmju, simbolu, nozīmju pasauli, kas nepastāv pati par sevi kā dabiskās norises, bet esamību iegūst tikai cilvēka dzīves veseluma kontekstā. Kultūras nozīmju esamību sociālajā pasaulē nodrošina tradīcija. Tradīcija ir mehānisms, caur kuru priekšmetu, lietu

un norišu pasaule iegūst savu cilvēcisko nozīmi. Tradīcija nav tikai intelektuāls, racionāls attiecību uzturēšanas veids. Atšķirībā no racionālā tipa regulēšanas mehānismiem, kas paredz sekošanu pagātnes darbības galvenajiem principiem un normām, kultūras mantošanas tradicionālais veids paredz šīs darbības kopēšanu visā tās pilnībā un konkrētībā. Jebkura cilvēka iešana kultūras pasaulē sākas ar atdarināšanu, parauga modelēšanu visā tā veselumā. Atdarināšana nebūt nav mehāniska, kā to rāda jau Aristoteļa mimēzes princips. Atdarināšanas sākumi ietiecas dabas atdarināšanā. Jo, tikai dzīvojot saskaņā ar ārējo dabu, atdarinot dzīvo, mūžam mainīgo, var iegūt dzīvas zināšanas, ierakstīt tās konkrētās pieredzes veselumā.

Tradīcija, strukturēdama cilvēcisko darbību visā tās pilnībā un konkrētībā, līdz ar to cilvēkam piedāvā un pavēl brīvību noteikt savu vietu un lomu katrā situācijā. Tāpēc — "nodot tradīcijas ceļā nozīmē dāvāt brīvību" (M. Heidegers).

Arī dzejnieks O. Vācietis rakstīja par tradīcijas nevis ierobežojošo, bet gan atbrīvojošo un rosinošo funkciju, apgalvodams, ka latviešu literatūrā nav augstas proves sadzīviskās dzejas tāpēc, ka šajā jomā nav tradīcijas — A. Čaks ir izņēmums. Jo tradīcija ir pagātnes auglis, pat vēstures simbols, bet vēsture savukārt ir cilvēku pagājušās darbības rezultāts. Tāpēc ne tikai cilvēki veido vēsturi, bet arī vēsture rada cilvēkus. Katrs atsevišķs cilvēks nesākas *ab ovo* (no olas — no "Lēdas olas", no kuras, pēc vēstījuma, iznāca skaistā Helēna). Viņā ir kondensēta pagājusī vēsture. To atgādina arī Rainis:

Viss pāriet, viss, bet nezūd it nekas,
Kas bij, tas cietāk stāv par to, kas ir.

Kultūra — tā ir arī komunikācijas veids ar vēsturi, ar pagātnes cilvēkiem un viņu rīcību. Komunikācija nav tikai informācijas nodošana, tā ir saruna, dialogs cilvēku kā personību līmenī. Tāpēc komunikācijas priekšnoteikums ir pašnorobežošanās un distance, jo, lai notiktu saskarsme starp cilvēkiem kā personībām, ir jābūt respektam, nedrīkst izjaukt otra cilvēka pasauli. Tā kā vēsture paredz distanci, tā nodrošina komunikāciju ar pagātnes cilvēkiem. Kultūra vienmēr ir komunikācijas, tuvināšanās līdzeklis starp cilvēkiem, starp paaudzēm, starp dažādām kultūras sfērām — zinātni, tikumību, mākslu, pašu dzīvi. Tradīcija ļauj apmājot pasauli. Ritualizēta darbība piešķir lietām un notikumiem to cilvēcisko, kultūras nozīmi, padara pasauli tuvu un kvalitatīvi daudzveidīgu. Rituāla kā pasaules apmājošanas, iepazīšanas un strukturēšanas "mehānismu" pārliecinoši parādījis Antuāns de Sent-Ekziperī mazā prinča un lapsas dialogā:

"Mēs pazīstam tikai to, ko esam pieradinājuši," sacīja lapsa. "Cilvēkiem vairs nav laika neko iepazīt. Viņi nopērk pie tirgotāja visu gatavu. Bet, tā kā nav tirgotāju, kas pārdotu draugus, tad cilvēkiem vairs nav draugu. Ja tu vēlies draugu, pieradini mani!" — "Kas tad jādara?" jautāja mazais princis. "Jābūt ļoti pacietīgam," atbildēja lapsa. "Vispirms tu apsēdīsies zālē, tā patālāk no manis. Es tevi uzlūkošu ar vienu acu kaktiņu, un tu neko neteiksi. Valoda ir nesaprašanās avots. Bet ar katru dienu tu varēsi apsēsties mazliet tuvāk ..."
Mazais princis atkal ieradās nākamajā dienā.
"Labāk būtu bijis, ja tu ierastos vienā un tai pašā laikā," sacīja lapsa. "Ja tu, piemēram, nāc pulksten četros pēcpusdienā, tad es jau no trim sākšu būt laimīga. Jo ātrāk laiks ies uz priekšu, jo laimīgāka es būšu. Pulksten četros es jau rosīšos un kļūšu nemierīga; es būšu atklājusi laimes vērtību! Bet, ja tu nāksi vienalga kad, es nezināšu cikos savā sirdī sākt gatavoties... Ir nepieciešams savs rituāls."

Te redzams, kā caur rituālu vienveidīgais kvantitatīvais laiks iegūst kvalitatīvo atšķirību, kā viena lapsa sāk atšķirties no simt tūkstošiem citu, kā parasts zēns kļūst par draugu. Veidot, paplašināt šo cilvēcisko nozīmju pasauli ir kultūras uzdevums — mēs ieejam pasaulē, un pasaule ienāk mūsos. Bet mūsu pasaule ir veidojama, saudzējama, kopjama. Tā netiek dota gatavā veidā, tā nav nopērkama, paņemama, lietojama. Veidojot, radot sevi, savas attiecības, mēs veidojam pasauli. Tāpēc var piekrist kultūrteorētiķa M. Mežujeva domai, ka ne katrs var ieiet kultūrā, uzrakstot grāmatu, radot mākslas šedevru, veicot atklājumu, bet ikkatrs var izveidot vienu mākslasdarbu — pats sevi.

Pirmpublicējums: *Literatūra un Māksla, 1985, 4. oktobris*

Latviskais: identitāte un konteksts

Eseja

Jušana

Jūtos latviete arī neviena nevaicāta un neaicināta presē vai kā citādi publiski apliecināt savu jušanu un pārliecību. Droši savā latviskajā jušanā un pārliecībā ir tā sauktie vienkāršie cilvēki, vismaz tie jau nu noteikti, kuri gadu simtos ir kopuši un nosargājuši to, ko sauc par latvju zemi un ko tagad augšās grasās iztirgot katram, kuram, ir jaunā "cilvēciskās piederības" zīme — rēķins bankā. Latvieši — baltu cilšu, arī somugru kultūras un zemes mantinieki — tā varēja domāt un rakstīt līdz šim. Kas, kā mantinieki mēs būsim turpmāk, kad zeme būs iztirgota un līdz ar to zudīs arī identitātes pamatu pamats? Es domāju, ka ar tautas identitāti kā mentālu struktūru viss ir kārtībā. Identitāte saistībā ar jēdziena iztulkojuma neskaidrību ir intelektuāļu problēma.

Identitāte sākas un pastāv galvenokārt izjūtā, nevis saprašanā, jo saprast kaut ko var dažās minūtēs, bet būt latvietim nozīmē izjust savu esību visa noietā un ejamā ceļa garumā. "Nav mans nopelns, ka esmu dzimis latvietis," saka Andrejs Irbe esejā "Tituls: trimdas rakstnieks", "esmu piedzimis Latvijā, un mani vecāki ir latvieši. Tātad jāsecina, ka man nav nekāda iemesla kaunēties, ka esmu, kas esmu... "Būt lepnam" par kaut ko, tas visbiežāk izpaužas tukšos vārdos, ko norunā cilvēki, kuri nodarbojas ar spraudziņu aizpildīšanu starp faktiem un paš-saprotamībām vai arī — ar īstenības nosegšanu ar galdnieka krāsu."

Identitāte — tas ir esības paradokss, vēlme palikt pašam un vienlaikus arī pārvarēt. Dažam labam tā pārtop pat identitātes kompleksā: bailēs apzināties, iziet, saprast, uzdrīkstēties kaut ko vispār. Varbūt instinktīvi jūtot identitātes paradoksalitāti, identitātes "nepanesamo vieglumu", latvieši neliek meitām Spīdolu vārdā? (Spīdolām vārda diena ir 2. februārī, Sveču dienā, un es apjautājos draugiem un paziņām, vai

kāds ir sastapis dzīvu Spīdolu, bet visas atbildes bija noliedzošas. Ir Laimas, Saulcerītes, Laumas, bet Spīdolu nav. Jo Spīdolā nav viennozīmības, tā ir tulkojama kā daile, spēks, mainība. Bet mainība ir vienīgais veids, kā saglabāt identitāti.)

Nedomāju, ka vaicājums, kas ir latvieši, nebūtu aprādāms. Piekrītu R. Kūlim, ka atbildi uz šo jautājumu neveido dažādu latvisko īpašību un izdarību uzskaitījums (*Diena,* 1994, 15.I). Priecājos par I. Ziedoņa spītību, kurš neatlaidīgi sludina un arī veido "mūsu idento kultūras vērtību datu banku". Ir banku laikmets, un kāpēc lai mums nebūtu sava banka līdzās Lain-bankām, *Deutsch-Lettische* bankām, komercbankām un nezin kādām vēl? I. Ziedoņa iecerētā banka tad nu būtu vienīgā banka, kurā katram no mums būtu savs ieguldījums un arī ieņēmums. Interpretācijas var būt dažādas, bet kultūras gramatika tomēr ir jāzina ikvienam, lai pēc tam varētu sintezēt, simbolizēt, simbiozēt. It īpaši tāpēc, ka jautājums, kas ir latvieši, nav tikai mūsdienu tagadnes jautājums. Tagadnīgs tas bija G. Merķelim, rakstot grāmatu "Latvieši, sevišķi Vidzemē, filozofiskā gadsimteņa beigās", Rainim pamatīgajā apcerē "Latvieši" (1910), P. Šmitam, L. Adamovičam, A. Švābem, A. Spekkem un citiem fundamentālajā divsējumu pētījumā "Latvieši" (1930—1932). Katrā no šiem darbiem latvieši ir latvieši un tomēr katra laikmeta kontekstā arī gluži citi. Kā parādījis fenomenologs E. Huserls, tādiem izteikumiem kā "māte ir māte" un "dzīve ir dzīve" nav nozīmes aploka ne tikai tāpēc, ka tā ir tautoloģija, bet tāpēc, ka tie neiezīmē kontekstu, bet jēdzienu saturs atklājas tikai konteksta jēgas horizontā. Arī V. Vīķe-Freiberga atgādina: "Bet ko nozīmēja būt latvietim, teiksim, 13. gadu simtenī? Es teiktu — apmēram to pašu, ko būt zivij ūdenī. Tas nozīmē — būt latviskumā iekšā — dzīvot, nezinot, ka varētu eksistēt arī kas cits. Ne jau apzināti cilvēks kļuva par latvieti. Viņš izauga tāds, jo citas izvēles nebija. Vienīgi satiekoties ar cittautiešiem — vāciem, leišiem, krieviem, igauņiem — un konstatējot atšķirīgo, latvieši varbūt sāka apjaust savu identitāti." (*Laiva,* 1993, Nr. 5, sept./okt.)

Bet kas ir latvietis 20. gadsimta beigu galā: sevī, tekstos, kontekstos? Aizsākušās diskusijas šajā jautājumā liecina, ka mēs gribam apzināties sevi, un ļauj cerēt, ka tāds pamatīgs pētījums vēl varētu tapt.

Domāšana

Domāju, ka es domāju fenomenoloģiski. Tātad — kosmopolīte, tūliņ pat secinās "profesionālie latvieši". Bet tāds profesionālisms nedaudz biedē, jo man ir aizdomas, ka viņi neuzticas cilvēkam. Nacionālisma aktīva pretstatīšana kosmopolītismam ir šī brīža publicistikas galvenā nots, bet žurnālistiski skaļais faktu un notikumu apraksts tiek

pielīdzināts vēsturei vispār, kaut gan "patiesā vēsture ir klusāka un tās galvenie dati ilgu laiku paliek noslēpums" (H. L. Borhess). Dažos rakstos gan tiek pieļauta pat liberālisma un nacionālisma sintēze. Nesaprotu, kā var visžēlīgi pieļaut liberālismu, ja lietu būtība ir pretēja — nacionālisms vispār ir iespējams tikai liberālisma ietvaros. Liberālisms, tāpat kā kosmopolītisms, ir apgaismes laika parādība un ir nevis nacionālisma noliegums, bet gan tā priekšnoteikums. Pretstati ir totalitārisms un nacionālisms. Kosmopolītisms un nacionālisms Eiropā ir viena laika parādības, kad līdz ar pasaules ģeogrāfisko un kultūras apguvi veidojās nacionālas valstis un kultūras. Atklājot Austrumus (Lesinga "Nātans Gudrais", Šillera "Turandota", Gētes "Rietumu-austrumu dīvāns", Hāmaņa "Mecembala") radās jēdziens "Rietumi". Atklājot pasauli, mēs nostiprinām jēdzienu "Latvija". Kosmopolītisma apziņas iedīgļi ir rodami arī latviešu folklorā:

Ko dziedāšu, ko runāšu,
Svešu zemi staigādama?
Dziedāš'pate savu dziesmu,
Runāš' savu valodiņu.

Pūlos saprast šo četrrindi un beigās secinu, ka tas tomēr ir pasaulē negājuša cilvēka iepriekšpieņēmums, jo pasaulē iešana — tā ir komunikācija un saprašanās, nevis norobežošanās. Bet vēlme doties svešumā ir saklausāma noteikti.

Nacionālisma balstīšanai līdzās tam tiek likta stute: vārds "ideoloģija" — nacionālā ideoloģija. Godīgi atzīstos, es neuzticos jēdzienam "ideoloģija", pat nacionālajai ideoloģijai ne. Valsts politikai gan ir jābūt nacionālai, bet balstītai ne tikai uz ideoloģiju. Politika kārto valsts koplietas, bet ideoloģija pretendē arī uz indivīda apziņu. Zinu ideoloģijas jēdziena cilmi, tā daudzās definīcijas un drausmīgo spēju manipulēt ar cilvēku apziņu, atņemot viņiem individuālās izšķiršanās un atbildības spēju (visskrupulozāk ideoloģijas funkcionēšanas mehānismu 20. gs. ir atklājis T. Adorno, parādot, ka ideoloģija pretendē ne tikai uz indivīda apziņu, bet arī uz zemapziņu). Ideoloģija ir tendencioza zināšanu pielāgošana kādai vienai vajadzībai, bet tieši šī zināšanu instrumentalizācija vērš tās nezināšanā. Ideoloģija apzināti jauc jēdzienus, lai ietekmētu apziņu, — tā, es atvainojos, publiskie nami tiek nosaukti par intīmajiem klubiem un, pašam nemanot, kāds var arī sākt domāt, ka tur atradīs intimitāti.

M. Slava raksta, ka nacionālā oficiālā ideoloģija ir jāmāca skolās (*LM,* 1994, 4.II). Diemžēl rakstā nav pasacīts, ko un kādā veidā oficiālā ideoloģija mācīs: vai tas būs valsts politikas skaidrojums, vai arī latviešu valodas, literatūras, ģeogrāfijas, folkloras, reliģijas un citu zinību iztulkojums, pievēršoties galvenokārt patriotisma tēmai? Bet kurš iepriekš paredzēs, kā katrs cilvēkbērns izjūt un kur ierauga tēvzemes mīlēšanas

avotu? Ideoloģiska uzmācība var radīt tikai nomāktību, nespēju atvērties pasaulei, bet nomākts cilvēks, tāpat kā vergs, nekad nebūs patriots šā vārda dziļākajā nozīmē. Zināšanām par savu zemi ir jābūt, turklāt ļoti pamatīgām. Lasot A. Švābes, A. Spekkes, H. Biezā, V. Vīķes-Freibergas un citu autoru apceres par mūsu kultūras tēmām, patriotisms dzimst pats no sevis. Latviskais nav idents nacionālajai ideoloģijai. Tas vispār nav tikai saltu zināšanu summa. Latviskais ir zināšanu un pieredzes izjūta un pārdzīvojums, tas ir arī kaut kas līdz galam nepasakāms un intīms, jo ir balstīts uz mīlas spēju, vērošanas spēju, saprašanas spēju. Prieks dara brīvu. Ieklausīsimies J. Jaunsudrabiņa gaišajā pietātē pret mazo cilvēku:

Raugies, bērns, ar savām gaišām acīm,
Savu tēvuzemi vēro tā,
Ka lai viņas mīļā, mīļā seja
Mūžam paliek tavā atmiņā.
Tad kā vīrs tu vari svešām balsīm
Savas ausis plaši vaļā vērt, —
Mātes valoda tev būs tas zobens,
Ar ko ļaunus mezglus pušu cērt.

Atcerēsimies, ka ideoloģiju nemācīja arī pirmie latviešu "ideologi" — jaunlatvieši un nenodalīja "sētu no dabas un pasaules". Aprakstot savu tēvzemi, viņi vienlaikus rakstos vedināja uz Grieķiju un "Perziju", aprakstīja "cilvēku un lopu, rādot, kas tiem par starpību". Un viņu ieviestie jaunvārdi, kas vairumā gadījumu tālaika kontekstā bija svešvārdi, — vai bez tiem ir domājama latviešu valoda? Vēlāk gan E. Brastiņš mēģināja iedvest, ka "nacionālās jūtas vispirms ir cīņas jūtas".

Savukārt šodien, kad mēs vēl cīkstāmies ar nacionālisma un liberālisma pretstatu, Rietumos jau tiek kritizētas liberālisma atziņas. Liberālisma projekts palicis neīstenots, un postmodernisti uzdod jautājumus: privātīpašums ir neaizskarams, bet vai svēts? Kas vispār ir valsts aparāts, ja neviena persona nav identa varai? Kas izstrādās ideoloģiju un runās citu vārdā, ja runā un klausās visi? (Jautājumi ņemti no Ž. Delēza un M. Fuko sarunas.) Man patīk šie jautājumi, un tie jau maina Eiropas identitāti, un vai reizē ar to nedaudz nemainīsies arī latviskā? Pastāvēs, kas pārvērtīsies...

Sintēzes

Sintēze neapšaubāmi izsenis ir bijusi kultūrrades un jaunrades princips — lai atminamies kaut vai lāčaušus, kentaurus, nāras, harpijas, kas radās senatnē un joprojām mājo mūsu kultūras telpā, palīdzot salasīt kopā sašķelto un irstošo pasauli. Var pamanīt, ka visās šajās

sintēzēs viena puse ir cilvēciska, bet otra — no cita esamības slāņa nākusi. Tātad cilvēciskajā ir arī tāpatīgā, identā un atšķirīgā, citādā sintēze.

Sintēžu sakarā atcerējos arī kaut kad bērniem priekšā lasītu grāmatiņu par krokorunci — krokodila un runča sintēzi. Bērni par dzirdēto iesmējās un uzreiz mēģināja noskaidrot sintēzes konkrētās detaļas, bet mani mulsināja šīs sintēzes dīvainā ideja: ko gan runcim var dot smagā krokodila aste vai krokodilam — pūkainā kaķīša galva?

Arī jēdzieniskā pasaules izpratne attīstās dažādu nojēgumu un sistēmu salīdzināšanas, sastatīšanas un sintēzes rezultātā. Bet vai visi elementi ir kopā liekami, lai iegūtu jaunu rezultātu? Jau skolā ķīmijas stundās varēja pārliecināties, ka sintezējamā viela ir iegūstama tikai tad, ja izvēlas īstos elementus un proporcijas, citādi var sekot sprādziens ar dzīvībai bīstamām sekām.

Vai sintēze gara jomā pieļauj jebkuru salikumu? Esot vienisprātis ar M. Slavas jau minētās apceres virsrakstā likto atziņu, ka "viena no mūsu laikmeta pamatidejām ir sintēze", tomēr jāatzīst, ka diezin vai ir pietiekami pamatots autora secinājums: ".. pārsteidzošā kārtā teosofijas idejas ideāli saskaņojas ar visvecākajām, ieliktajām arī baltu senkultūras pamatos." Par pamatu šai sintēzei abās sistēmās (teosofijā un baltu senkultūrā) ir atzīts Dieva un dvēseles jautājums. Taču šīs sistēmas ir pārāk atšķirīgas gan rašanās un veidošanās laika ziņā, gan pasaules izpratnes un pārdzīvojuma struktūrās. Kā rāda mitologu un latviešu folkloristu pētījumi, tad baltu senkultūra nav tikai dievestības mācība (nav tikai reliģija), tā uzrāda arī mitoloģisko pasaules apjēgsmi mītu spektra dauzveidībā. Baltu senkultūra un latviešu folklora ir iezīmējusi pasaules uzbūves un cilvēka dzīves gājuma racionālās, garīgās nozīmes, bet nevis materiālistiski mistisko pārdzīvojumu.

Ir mācības, kas rāda radīšanas dienas, un ir tādas, kas dod apjautu par radīšanas naktīm. Baltu senkultūra ir saistāma ar pirmo — ar dienu, ar gaismu (Saules dainas). Bet teosofija — ar otro. Negribu noliegt teosofisko meklējumu jēgu arī latviskā apliecinājumā, bet šaubos par to sintēzes auglīgumu.

Mācības, kas, manuprāt, dabiskāk ļaujas sintēzei un kā formas jau ir īstenībā vērojamas, tomēr ir folkloriskais uzskats un kristietība, kaut arī ideoloģijas līmenī tās tiek pretstatītas. Šādai sintēzei jau ir būtiski piemēri latvju kultūras vēsturē — hernhūtisms, J. Poruka, E. Virzas, iespējams, arī K. Skalbes darbi. "Saskaņā ar Hernhūtes mācību," raksta A. Johansons, "kas pretendēja uz universālismu Jēzus vārdā, Vidzemes brāļi gan novērsās no nacionālajām tradīcijām, tomēr savā dziesmā kā palīgu piesauca ne pasaules vai cilvēces, bet latvju Pestītāju." Kristietība

dod nojēgumu par absolūto, bez kura nav domājama gara pasaule, bet folklora palīdz veidot dievišķā ieraudzīšanas norises. Kristietīgā sinkrētisma tēmu latviešu kultūrā, it īpaši dievturu kustībā, profesionāli strikti analizējis H. Biezais, secinot, ka "viņa (E. Brastiņa — *E. B.*) apgalvotā senā latviešu reliģija patiesībā ir kristīgais sinkrētisms. Negribēdams to atzīt, viņš to visu uzskatījis par seno latviešu reliģiju. Tā tradicionālajam kristīgās Baznīcas dibinātājam Sv. Pēterim ir ierādīta godavieta arī dievturu kustībā." (Skat.: Biezais H. Dievturi — nacionālie romantiķi — senlatvieši. — *Ceļš*, 1992., Nr. 1.) Kristīgais sinkrētisms nav tikai akadēmisko aprindu auklējums: folkloriskā un kristīgā savijums ir kļuvis par tautas darbdienas un svētku apziņas veidotāju, par laika rituma mēru, par atskaites sistēmu starp mūžīgo un laicisko. Nesenajā pagātnē šī izjūta izpaudās tautas sakustēšanās sākumposmā, un D. Īvāns to skaidro šādi: "Vārds "Dievs" visdrīzāk nāca kā tikuma vērtību un dabiskā saprāta mērs. Dievs kā nacionālo un pasaulīgo vērtību smalka apziņas sistēma, Dievs Lielvārdes jostā un Grāmatu Grāmatā. Šo dievišķumu saaudums arī varētu būt mūsu apziņas tāpatība, latviskums, kuru veido, samierina un līdzsvaro kultūra kā debesis, kultūra kā uzarta vaga un tautas apziņas gaisma." (*LM*, 1994, 04. 02.)

Sintēze nenoliedz kopā liekamo daļu savrupību un savpatību, bet paplašina to jēgas un nozīmes kontekstu. Arī latviskais kā apziņas struktūra nav tikai savpatīgs, bet ir eiropeiskā atzars. Eiropeiskais nav Eiropas valstu mehānisks saplūdinājums, un "ieiešana Eiropā" nav tikai kopējā tirgus vai tūrisma biznesa problēma. Eiropeiskais ir Eiropas reģionā dzīvojošo tautu un cilvēku domāšanas kvalitāte un sintēze, savējā pazīšana un aizstāvība, svešā cienīšana, spēja argumentēti pārliecināt otru, spēja vienoties un pieņemt racionālāko viedokli. Latviskais pats veido eiropeisko, ne tikai eiropeiskais determinē latvisko. Eiropeiskā racionalitāte šad un tad kādas ideoloģijas ietekmē gan ir tuvojusies bezdibeņa malai (aizraujoties ar dabas pārveidi, cilvēka apziņas veidošanu, tehniku utt.), un tomēr izšķirīgajā brīdī refleksīvais kriticisms ir atcerējies savu sākotni, apstājies, lai atkal uzsāktu paškorekciju, pašveidi jaunā laika kontekstā.

Pirmpublicējums: *Literatūra un Māksla, 1994, 4. marts*

Vai racionalitāte ir latviskā gara jauda?

"Kas tā fizika gan tāda ir? Vai tā ir kāda cietēja Ģenoveva, kuru tas daudz reižu ir lasījis un gandrīz no galvas prot? Vai tā ir kāda zvaigzne, kuru kāds prātnieks vai dabas pētnieks ir ņēmis aprakstīt? Bet viņam rodas kāda tumša nojausma, ka šī fizika ir tomēr kaut kas cits, kaut kas lielisks, kas cilvēku padara citādu, spējīgāku, varonīgāku, kuram vairs nav jāgana cūkas, bet kurš var droši atstāt būdiņu un doties pilnīgākā, plašākā dzīvē," tā prāto Matīsiņš J. Poruka stāstā "Asaras".

Eiropas racionālisms kā vienota uzskatu sistēma sāka veidoties jaunajos laikos, 17. — 18. gs., ciešā saistībā ar matemātikas un dabaszinātņu attīstību. Racionālisms nebija tikai dabaszinību apkopojums, bet plašāks filozofijas un dzīves uzskats, kas atzina prātu par izziņas, rīcības un cilvēka dzīves pamatu. Matemātika, dabaszinātnes un to principi — drošticamība, vispārnozīmība, objektivitāte un evidence — ienāca zināšanu veselumā kā paradigma, kā noteicējpamats. Racionālisms pamatoja pasaulē valdošās dabiskās kārtības šķietami acīmredzamo ideju, bet dažbrīd vērojamā pasaules nepilnība tika ieskatīta par nepietiekamu izzinošā prāta apgaismi. Diemžēl arī racionāli verificētās vērtības nebija mūžīgas, un pēc dažiem gadsimtiem pagriezienā uz "dzīvi", gribu, zemapziņu, sapni eiropeiskais racionālais prāts bezbailīgi, kaisli un tikpat pamatīgi uzsāka savu ilūziju pārvērtēšanu. Bet neracionālo eksistences formu pauduma pamatā tomēr bija racionālisms, kaut arī šoreiz kā pārvarams fenomens.

Latviešu kultūru pamatoti raksturo kā poētisku, kā ētiski praktisko attiecību un dzīvesziņas kultūru. Bet arī "logosa kultūras" racionālā skaidrība nav sveša latviskajai domai. Logoss ir kategorija (jau Hērakleitam), kas apzīmē pasaules jēgu, pasaules kārtību, un to vēlāk pārņēma arī kristietība. Evaņģēliskās atziņas — *Sākumā bija Vārds* — īstenais

tulkojums ir — *Sākumā bija Logoss*. Tātad vārds ir gan poētiskais vārds, gan vārds kā logoss, kā aptverīga, jēgveidojoša struktūra. Tieši šo vārda sintētisko aspektu kultūrā acīmredzot ir domājusi Z. Mauriņa, sacīdama: "Katras tautas kultūras divas pirmsaknes ir — Bībele un šīs tautas burtniecība. .. No Bībeles avotiem dzer visa cilvēce, bet kauss, ar ko smeļ, pieder tikai vienai tautai, un šo kausu veidojusi folklora. Katrā kultūrā savijas vienreizīgi nacionālais ar vispārcilvēcisko, un, kas grib sataustīt šo divu strāvojumu pirmavotu, tas nemaldīgi nonāks līdz Bībelei un tautasdziesmai resp. tautas epam." (Mauriņa Z. Ziemeļu tēmas un variācijas. — R., 1942, 40. lpp.)

Arī latviešu tautas garamantās, kur "refleksijas priekšmeti ir dažādas dzīves situācijas un attiecības starp personām, retumis arī pati pasaules struktūra, var konstatēt latviskās domas īpatnības: zināmu emocionālu dispozīciju, individuālismu, t i e k s m i u z s k a i d r ī b u (LKV, 5. sēj., izcēlums mans. — *E. B.*)". Racionālistiska ievirze ir vērojama arī pirmās atmodas darbinieku teorētiskajās apcerēs un praktiskajā darbībā: līdzās rakstiem par tā dēvēto humanitāro kultūru — "Mūsu valoda un viņas rakstība", "Mūsu tautasdziesmas" (K. Biezbārdis), "Indoeiropiešu valodas familija un īpaši leiši un latvieši", "Māņi un māņu ticība" (K. Barons), "Latviešu valoda", "Precība jeb andele pie veciem latviešiem", "Par tagadnes latviešu literatūru" (J. Alunāns) u. c. — ir rodams arī fiziskās pasaules dabaszinātniskais skaidrojums: "Zvaigznes", "Saule", "Dzīvnieku un stādu dvešana jeb dvašas vilkšana" (K. Barons), "Daba un skunste", "Manta", "Vērtība" (J. Alunāns) u. c.

K. Skalbe apcerēs par K. Baronu raksta: "..."Pēterburgas Avīžu" laikmetā Barons bija racionālists un tikai darbs ar tautasdziesmām viņu noveda pie kāda liela, spoža reliģiska līmeņa." (Johansons A. Skalbes apceres par rakstniecību un rakstniekiem // Skalbe K. Raksti, VI sēj. — Stokholma, 1955, 251. lpp.) Arī apcerot Ausekli un Pumpuru, K. Skalbe atzīst, ka viņiem vēl trūcis "tieši šī n o s k a i d r o j u m a, mākslinieciskās kristalizācijas". Bet, "par ko sapņoja Auseklis un Pumpurs, to Rainis cēla s a u l e s g a i s m ā .." (turpat, 253. lpp., izcēlums mans — *E. B.*). Arī Skalbe savās teorētiskajās apcerēs ir smalks analītiķis. Un vēl: "Lasot Raiņa dzejas, mūs pārsteidz viņa asais, dziļais skats, kurš apbrīnojami smalki izšķir tumsu no gaismas.." (Skalbe K. Kopoti raksti, VIII sēj. — R., 1939, 16. lpp.) Raiņa lieluma vēl aizvien minamais noslēpums, manuprāt, ir tēlu un ideju noskaidrojuma precizitāte, drošticamība un vispārnozīmība. Raiņa "saules gaismas" starojums turpina eiropeiskajā pēcmitoloģiskajā tradīcijā plaši sazaroto saules kā gaismas un prāta simboliku (gaismas un tumsas duālisms dažos Jaunās Derības tekstos, saule kā labuma analogs Platona "Valstī", gaismas metafizika

gnosticismā, Fihtes, Šellinga filozofijā utt.). Raiņa noskaidrojuma forma ne tikai sliecas uz klasiskā racionālisma modeli, bet iezīmē jau neklasiskās racionalitātes tipu, kas apziņu, prātu vairs neizmanto tikai par saprašanas instrumentu, bet pats ir kļuvis par autonomu pasaules struktūrelementu.

Indulis: "Un ļaužu liktens, kas vēl nedzimis,
Iekš manām krūtīm aug.
Pēc saknes, cēloņa un sekugaitas
Man domas tumši tver, bet plešas prāts,
Kas divkārt ass no sāpes un no mīlas."

Un Ārija: "Ar prātu nespēju tev sekot, Indul!"

Raiņa varoņi attiecībās cits ar citu, ar tautu, ar draugu vai svešo pirmām kārtām meklē savas esības apjēgu:

Spīdola: "Es pati sevim uzdevums,
Man cita nau."

Turklāt katrs *Es*, katra patība nav tikai psihiski un telplaicīgi nosacīta. Raiņa *Es* izpratne ir fenomenoloģiskās intersubjektivitātes intence — arī otra *Es* vienmēr ir pirmā persona, katrā subjektivitātes modā tiek meklēts personālais *Es*. Rainis nesaka — *es, tu tauta* —, bet meklē to personālo saistni, vienojošo pamatu — *es pats, tu pats, tauta pati*.

Arī latvju folklorā ir daudzveidīgi variēta saules tēma. Saules dziesmu teksti Vairas Vīķes-Freibergas un Imanta Freiberga sistēmā pārsvarā uzrāda pasaules fiziskā sakārtojuma struktūru. Bet vairākās dainās ir redzams arī Saules kā apskaidrības personificējums — ne prāta gaismas, bet ētiskās skaidrības nozīmē:

Tec, Saulīte, nebrien dubļu,
Gan ir dubļu bridējiņu;
Ai māmiņa, nevēl' ļauna,
Gan ir ļauna vēlētāju.

Saules simbolikas asociatīvajā kontekstā iekļaujas arī Z. Mauriņas "Saules meklētāji".

Problemātiskāks ir jautājums par dabaszinātnisko jeb zinātnisko racionalitāti latviešu kultūrā. Pauls Jurēvičs 1929. gadā rakstīja: "Mūsu latvisko kultūras dzīvi raksturo tas, ka pie mums tiek izdota un tiek lasīta gandrīz vienīgi tikai daiļliteratūra. Zinātniskās grāmatas — ja atskaita mācību grāmatas — gandrīz nemaz netiek izdotas, jo tās neatmaksājas tādēļ, ka nav lasītāju.

Mūsu sabiedrības garīgā dzīve ir tātad vienpusīgi orientēta uz daiļliteratūras pusi, un līdz ar to visai mūsu garīgajai kultūrai piemīt kāds īpatnējs, "belletristisks" tonis.. Mēs ātri piesavināmies citu tautu radītās gara mantas un tā bieži vien esam vāciskāki par vāciešiem un krieviskāki

par krieviem.. "Belletristiskās" kultūras īpatnības — ka lielākā sabiedrisko darbinieku daļa nespēj būt objektīvi." Par zinātnisku dzīves izpratni Jurēvičs iestājas arī savā koncepcijā par veco un jauno nāciju problēmu. Jurēvičs atzīst, ka sakarā ar industrializāciju, urbanizāciju un racionalizāciju nacionālo garu, kultūras savpatību zaudējot tikai vecās nācijas, turpretī latvisko kultūru kā jaunas nācijas kultūru raksturojot sintētisks veselums, "latviska emocionalitāte un zinātniskais gars".

Kultūras īpatnā dvēsele izpaužas arī zinātnē — tā ir 20. gs. kulturoloģijā aprādīta atziņa (O. Špenglers, A. Toinbijs, Ļ. Gumiļevs, M. Mamardašvili), piemēram, O. Špenglers bija pārliecināts, ka kultūrtipu atšķirība parādās arī matemātikas un fizikas izpratnē: "Antīkā skaitļu domāšana uztver lietas tā, k ā t ā s i r , tātad kā l i e l u m u s . Tas noveda pie Eiklīda ģeometrijas, pie matemātiskās statikas un pie garīgās sistēmas noslēguma mācībā par kona griezumiem. Mēs uztveram lietas tā, kā tās top un i z t u r a s , — kā f u n k c i j a s . Tas noveda pie dinamikas, pie analītiskās ģeometrijas un no tās pie diferenciālrēķiniem."

Arī jēdziena *fizika* sākotnējā nozīme (no grieķu — *physis*) atšķirībā no tā ikdienas un zinātniskā lietojuma nav identa materiālajai lietai vai īstenībai. *Physis* nozīme *daba* — ne kā pastāvošā īstenība, bet kā notikums, pārvērtība, rašanās, augšana, tapšana. Un daba fizikas nozīmē jeb fizika dabas nozīmē ir viena no tipiskākajām latviešu kultūras dvēseles zīmēm. Liecinājums tam — dabas apjēgsme un pielūgsme daudzveidīgās panteisma formās latviešu kultūrā: K. Skalbes ētiskais panteisms, F. Bārdas intuitīvais panteisms, J. Jaunsudrabiņa antropoloģiskais panteisms, panteisma šķautne V. Plūdoņa dzejiskajā domā, P. Dāles panenteisms u. c. Jautājums par fiziku kā notiekošo, raisošos dabu nav tikai dabaszinātņu kompetence, tā ir plašāka tēma — par kultūras pašidentifikācijas ceļiem un veidiem.

Imanta Ziedoņa sprēgājošās domas plūsmu parasti ir grūti ierindot kādā no kanoniskajiem žanriem — viņš zīmē trīsstūrus, četrstūrus un vektorus, runā par enerģijas stāvokļiem, Universa potenciālu un sīkdaļiņu kustību, bet ar tiem saistītā domas atklāsme vairs nav fizika (kaut gan I. Ziedonis ir arī viens no retajiem domātājiem, kas interesējas, zina un saprot jaunākās dabaszinātņu atziņas un prot tās ieraudzīt, iesaistīt kultūras veselumā). "Es varu dzīvot tikai trīsstūrī," konstatē I. Ziedonis. "Trīsstūrim ir raksturs. .. Cilvēce vienmēr domājusi trīsstūros. Bībelē: cerība, ticība, mīlestība .. Pasakā: vienam tēvam bija trīs dēli. .. Pameita un īstās meitas. .. Triumvirāts. Trīs jaunas māsas sēd rožu dārzā. .. Man patīk arī bezveida, bezlīniju, bezrobežu formas — dūmu kūleņi debesīs, burti uz lapas, ko ķēris lietus, pļāpāšana tāpat par neko. .. Bet es vienmēr atgriežos trīsstūrī kā mājās." (Ziedonis I. Epifānijas. 2. grām. —

R., 1974, 90. lpp.) Vai arī — "Cilvēkam nevajadzētu tik kļūdaini iedomāties, ka viņš ir brīvs no materiālās dabas likumiem vai ka viņš ir brīvs savā rīcībā. Viņš ir matērijas likumu nosacīts. Un tāpēc dota viņam ir brīvā griba, izvēles brīvība: turēties tumsā vai gaismā, noturēties, izdzīvot, bet sevī stiprākajiem — kopt, radīt, uzturēt gaismas ekspansiju." (Ziedonis I. Mūžības temperaments. — R., 1991, 88. lpp.) Tiek apcerētas it kā fizikas un ģeometrijas lietas, bet iznāk kulturoloģiski, eksistenciāli un mentāli precīza doma, huserliskais fenomens — subjektīvā un pārsubjektīvā sintēze, pārdzīvojuma un apjēgsmes vienlaicība. Šī jau racionālistiskā precīzās uztveres tendence turpinās jaunākajā latviešu prozā, dzejā, filozofijā, arī kritikā. Jaunā kultūra aug un raisa savu racionalitātes zaru.

Racionālisms kā virziens ienāk latviešu filozofiskajā kultūrā galvenokārt ar divu domātāju — I. Kanta un E. Huserla — filozofijas recepciju, interpretāciju, tulkojumiem un dažbrīd arī oriģinālvērtējumiem. Racionālismu kā uz prātu balstītu saprašanu raksturo kritiskā, antidogmatiskā refleksija, tādēļ kantismu apzīmē par kriticismu, un arī fenomenoloģiskā metode kā apziņas dabiskās nostādnes un iepriekšpieņemto atziņu pārskatīšana ir savā būtībā viscaur refleksīvi kritiska. Zīmīgi, ka Latvijā nekad nav bijis populārs racionālists Hēgelis, kura filozofija pieļāva (nevis bija!) dogmatisku, apoloģētisku esošā skaidrojumu. Darbu par Hēgeļa filozofiju ir uzrakstījis vienīgi V. Frosts, un vēl Hēgeli, "ačgārni apgrieztu, pārņēma jaunā strāva" (P. Jurēvičs).

Imanuela Kanta vārds Latvijā (Baltijā) sāka skanēt jau astoņpadsmitajā — Kanta gadsimtā. Gotlobs Benjamins Ješe (1762—1842), Kanta loģikas sistematizētājs un apstrādātājs, pēc paša Kanta lūguma 1800. gadā izdevis "Kanta loģiku". Ješe no 1792. gada strādāja par mājskolotāju F. Firksa muižā Talsu apkaimē, bet no 1802. gada Ješes darbības saistījās ar Tērbatas universitāti. (G. B. Ješes uzskatus sistemātiski pētījusi I. Cera.)

Matīss Stobe (1740—1817), pirmā latviešu žurnāla "Latviska Gada Grāmata" redaktors, studēja filozofiju un teoloģiju Kēnigsbergā tajā laikā, kad universitātē strādāja Kants. Stobes raksti, kas publicēti gadagrāmatā, bija populāri apcerējumi par populārām tēmām, bet dažos no tiem, kuros skaidrota cilvēka izzinošā darbība, ir jaušams lielā skolotāja iespaids. Stobe izdalīja divus saprašanas spēkus: pirmo — "domāšanas, atminēšanas, lemšanas, spriešanas spēku" un otro — "apzināšanās spēku jeb iekšķīgo prātu" ("Cilvēks"). A. Birkerts savulaik apšaubīja Kanta ietekmi uz Stobes uzskatiem. 18. gadsimtā Kanta "Kritikas" kritiska komentāra mēģinājumu iesāka Jelgavas Pētera akadēmijas profesors J. M. Bezeke, arī Kurzemes superintendents E. Okels.[1]

Kanta vārda tālāknesēji Latvijā ir Pēteris Zālīte, Pauls Dāle, Teodors Celms.[2] Raksturīgākā šo interpretāciju iezīme — Kants tiek analizēts klasiski tradicionāli, atbilstoši domātāja piedāvātajai shēmai, un par dominanti tiek ieskatīta brīvības, gribas brīvības, vispārēja labuma ideja. Svaiga latviešu 20.—30. gadu filozofijas racionālistiskās tendences iezīme ir G. Leibnica filozofijas izcilās vietas ieskatījums. T. Celms pievienojās Didro izteicienam, ka Leibnics viens pats Vācijai sagādājis tikpat daudz slavas cik senajai Grieķijai Platons, Aristotelis un Arhimēds kopā. Celms īpaši izceļ Leibnica ideju par "tīrām iespējamībām" kā realitātes pamatu un saskata šīs domas fenomenoloģisko ievirzi. Manuprāt, ja Celma fenomenoloģisko nostādni viņa lielajos un sistemātiskajos darbos ("*Der phänomenologische Idealismus Husserls*" un "*Subjekt und Subjektivierung*") pavada arī N. Hartmaņa kritiskās ontoloģijas un dzīves filozofijas akcenti, tad viņa "mazajos darbos" fenomenoloģiskā nostādne izpaužas tīrā veidā. Piemēram, Celms ļoti precīzi un skaidri rāda apziņas attiecības pret tās priekšmetu jeb intencionalitātes specifiku: "..apziņa par trijstūri nav trijstūraina, par kvadrātu — kantaina, par lodi — nav apaļa; apziņa par šķidrumu nav šķidra, par ledu — nav auksta, par sprādzienu — nav sprāgstoša; apziņa par pagātni nav pati pagātne, bet tagadne, tāpat tagadnē ir apziņa par nākotni utt., utt. Tāpēc jāsaka: ir nejēdzīgi apziņas attiecību pret tās priekšmetu domāt kā attēla attiecību pret attēloto, t. i., nav iespējams novest apziņas intencionalitāti pie attēlojuma attiecības, jo īstenībā lietas sastāvs ir taisni pretējs: attēlojuma attiecība ir dibināta apziņas attiecībā." Līdzīgā veidā, palēnām turpinot fenomenoloģisko skaidrojumu par apziņas reālo un ireālo saturu, par *Es-apkārtni*, Celms atraisa lasītāja apziņu, liek tai sekot paša domu norisēm, tādējādi papildinot realitāti ar pašdomājamības formām, jo "domu procesu var būt bezgalīgs vairums, kaut arī Pitagora teorēma, piemēram, ir tikai viena". Celms tikai prasīja, lai domu akts, domājums būtu tikpat acīmredzams un drošs kā Pitagora teorēma. Kultūras savpatību uzrāda ne tikai — par ko domājums, bet arī — kāds domājums: vācu niansētā un skrupulozā doma atšķiras no franču ekspresīvā domājuma arī tad, kad tiek apcerēta viena un tā pati tēma. Latviskajā domājumā savukārt pat visabstraktākā atziņa tiek korelēta, papildināta, konkretizēta cilvēka dzīves, visai bieži — patriarhālās dzīves līdzībā, arī jutekliski tveramā tēlā. Attīstoties racionālajai domai, tiek meklēti aizvien jauni (laika nozīmē — seni) jutekliskie tēli, tiek aktualizētas arhetipiskās kultūras zīmes. Arī šajā nozīmē racionalitāte veic kultūrrades, individualizācijas, ne tikai unifikācijas un universalizācijas funkciju.

Līdzīgu imperatīvu domai ir uzstādījis arī P. Jurēvičs, vērtējot P. Jurēviču "Pārskatā par latviešu filozofisko domu": "Tāpēc mēs tad arī nedrīkstam atteikties no prāta mūsos (izprotot to kā dzīvei pilnīgi atbilstošu spēju redzēt, spēju izprast dzīvi visā viņas organiskajā struktūras bagātībā un īpatnībā) kā no augstākā šķirējtiesneša, kam, kā jau mācīja Platons un Aristotelis, jānoteic visās lietās īstais mērs un samērs. Ejot šī prāta ceļu, tiks atklāts arī tas vissvarīgākais fakts, ka cilvēks ir nesaraujamās, liktenīgās saistībās ar savu tautu..."

Piezīmes

[1] Svelpis A. Luterisma attieksme pret I. Kanta filozofiju Latvijā 18. gs. beigās un 19. gs. sākumā // LPSR ZA Vēstis, 1981, Nr. 10.

[2] P. Laizāna pārskats grāmatā "Apcerējumi par sabiedriskās un filozofiskās domas attīstību Latvijā (1920 — 1940)" (R.: Zinātne, 1982).

Pirmpublicējums: *Karogs, 1992, Nr. 4*

Upurēšana

Ideoloģiskais "pasaules radīšanas" periods ir izveidojis savādu pasaulsēku: šajā *natura naturata* (radītā dabā) pasaules elementu patiesā kārtība ir gauži nojaukta, tajā nejūt radītāja klātesamību un gudrību. Tagad, kad ir sācies ačgārnās pasaules sakārtošanas un īsto esību savienošanas darbs, kad haoss veidojas par kosmosu, zeme atgūst kopējus, tauta — vēsturi, cilvēki — atmiņu un nākotni, ielas — sākotnējos nosaukumus. Arī jēdzieniem un vārdiem ir sava sākotnējā — kultūras nozīme, un tie vairs negrib būt saistīti ar mehāniski piešķirtajām nozīmēm. U p u r i s , u p u r ē š a n a . Arī tos iesaistīja varonīgās apziņas (!) uzvarošajā, trokšņainajā gājienā. Hronikas kadrs: "Pāreja uz mierlaika celtniecību notika padomju sabiedrībai ārkārtīgi grūtos apstākļos, tādēļ šie apstākļi prasīja, lai sabiedrība pārvērstos milzīgā darba armijā ar varonīgu apziņu, ka viss jāupurē kopējai lietai.." (V. I. Ļeņins) Diemžēl aicinātāji uz "varonīgo" apziņu paši centās norobežoties no sava aicinājuma satura: atcerēsimies par pravietiskiem pasludinātos vārdus "mēs iesim pa citu ceļu", kurus teicis Vladimirs Uļjanovs, uzzinājis par brālim piespriesto nāvessodu. Brīdī, kad zaudējuma apjēga — brāļa nāve — normāli cilvēciski saistās ar sāpēm un pārdzīvojumu, vadonis izdomā jauno taktiku. "Vladimirs Uļjanovs noliedza brāļa izvēli, bet Aleksandrs vēl pārstāvēja to krievu inteliģences paaudzi, kura ticēja — pasauli pārveidos varonis un upuris. Arī te tiek pieļauta nāve, bet viena nāvei seko otra nāve kā grēka izpirkšana, kā krusta mokas... Te ir slacītas asinis, bet tās ir m a n a s asinis. Ļeņinisms, kas noliedza kristietisko patosu un simboliku, nežēloja c i t a asinis; tā "uzvaras" gājiens nebija ceļš uz Golgātu," raksta Viktorija Čaļikova.[1] Savukārt, ja visa dzīve, katrs solis, katra ikdienišķa cilvēciska darbība un izpausme līdz šim mums ir prasījusi upuri (darbs, dzimtā zeme, bērni, ģimene, cilvēka pašcieņa), tad ir zudusi upurēšanas sakrālā jēga. Garīgā pasaule ir bijusi r e d u c ē t a u z p r o f ā n o , izman-

tojot jēdzienu patvaļīgu aizstāšanu: vai kultivētie socdarba varoņi nebija normāla darba upuri? Aicinājumi uz "varonīgo apziņu" tomēr nespēja pilnīgi izdzēst apjautu par upurēšanas sakrālās nozīmes jēgu.

Un nu cits gājiens. Divi gājēji, nesteidzīga gaita. Milzīga apņēmība, bet ne "varonīga apziņa". Ticības apziņa. Pārliecības apziņa. Mīlestības apziņa. Atziņas apziņa. Harmonijas apziņa. Nesteidzīgi pasekosim situācijai, ko sniedz Vecās Derības fragments.

Pēc šiem notikumiem gadījās, ka Dievs pārbaudīja Ābrahāmu un viņam sacīja: "Ābrahām!" Un tas atbildēja: "Te es esmu."

2. Tad Viņš teica: "Ņem savu vienīgo dēlu, kuru tu mīli, Īzaku, un ej uz Morija zemi, un upurē to par dedzināmo upuri uz kāda no kalniem, kuru Es tev norādīšu."

3. Un Ābrahāms posās rītā ceļam: apsegloja savu ēzeli, paņēma sev līdzi divus savus puišus, kā arī savu dēlu — Īzaku, sacirta malku dedzināmam upurim un devās uz to vietu, kādu Dievs viņam bija norādījis.

4. Un trešajā dienā Ābrahāms pacēla savas acis un ieraudzīja to vietu iztālēm.

5. Un Ābrahāms sacīja saviem puišiem: "Palieciet jūs ar ēzeli šeitan. Bet es ar zēnu gribu iet turpu, un mēs gribam pielūgt, bet pēc tam atkal atgriezīsimies pie jums."

6. Un Ābrahāms paņēma dedzināmo malku un to uzlika Īzakam, savam dēlam, bet pats savā rokā ņēma uguni un nazi, un abi soļoja viens otram līdzās.

7. Tad Īzaks sacīja Ābrahāmam, savam tēvam: "Mans tēvs!" — tas teica: "Te es esmu, mans bērns." — Tas teica: "Te ir uguns un malka, bet kur tad ir upurējamais jērs?"

8. Ābrahāms sacīja: "Gan Dievs pats izraudzīsies sev jēru upurim, mans dēls." Un abi soļoja viens otram līdzās.

9. Un tie nonāca līdz vietai, kādu tam Dievs bija noteicis, un Ābrahāms uzcēla tur altāri, sakārtoja malku, sasēja dēlu Īzaku un uzcēla to uz altāra virs malkas.

10. Un Ābrahāms izstiepa savu roku un satvēra nazi, lai nokautu savu dēlu.

11. Bet Dieva eņģelis no debesīm sauca viņam: "Ābrahām! Ābrahām!"

12. Bet tas teica: "Te es esmu."

Un Viņš sacīja: "Neizstiep savu roku pret savu dēlu un nedari tam nekā, jo tagad Es zinu, ka tu bīsties Dievu un neesi taupījis savu vienīgo dēlu Manis labad."

13. Un Ābrahāms pacēla savas acis un ieraudzīja tur aunu aiz sevis, kas ar saviem ragiem bija saķēries krūmājos, un Ābrahāms piegāja klāt, paņēma aunu un nolika to par dedzināmu upuri sava dēla vietā."[2]

No šejienes redzams, ka upurēšana — tas ir tēva un dēla motīvs, radītāja un radītā attiecības, tā ir atziņa, ka upurēt drīkst tikai sevi vai sev piederošu, bet nevis otru. Te gan būtiski

ir arī tas, ka Dievs upuri nepieņēma. Šo Dieva žestu var skatīt ne tikai kā viņa labvēlību, bet arī kā pamudinājumu cilvēkam novērtēt to, kas tiek upurēts, apzināties upurēšanas jēgu, "ieraudzīt blakus esošo aunu". Savukārt Ābrahāma gatavība nest upuri — tā nav tikai padevības izpausme (viņam tas ir brīvas gribas akts), tā ir arī apjauta par veselumu, par nepieciešamo saskaņu starp sevi kā atsevišķo un kopību.

Ābrahāma situāciju no teoloģiski eksistenciālām pozīcijām ir apcerējis dāņu filozofs un teologs Sērens Kirkegors darbā "Bailes un trīcēšana".[3] Ābrahāma upura tēlā Kirkegors parāda pirmām kārtām to, kā atšķiras gara, sakrālās esamības (ar tās "dievišķo sakārtotību") jēdzieni no to iedzīvinājuma ārējā, priekšmetiskajā pasaulē, kurā valda nepilnība. Par gara pasauli var runāt tad, ja tā satur priekšstatu par pilnību, par Dievu. Kirkegors secina, ka tas, kurš Dievu mīl bez ticības, reflektē tikai pats sevi (t. i., atkārto sevi arī savās nepilnībās); tas, kurš Dievu pieņem ticībā, reflektē, izejot no pilnīgā, absolūta.[4] Kirkegors šķir Ābrahāma rīcības ētisko jeb laiciski vispārīgo vērtējumu no reliģiskā, un, ja pirmajā gadījumā Ābrahāmu var saukt par slepkavu, tad otrajā — par ticīgo. Ticība paver cilvēka gara dzīvei daudz plašāku horizontu, pieļaujot, ka gara sfērā viss ir iespējams. "Ja gribētu pieņemt," saka Kirkegors, "ka saltā, neauglīgā nepieciešamība nepieciešami eksistē (*kalte unfruchtbare Notwendigkeit notwendig vorhanden ist),* tas nozīmētu, ka neviens nevarētu pārdzīvot, piemēram, nāvi, kamēr viņš faktiski nebūtu miris."[5] Virsordinācija nav tāds vispārīgais, kurā saplūst un pazūd viss atsevišķais; tā ir absolūts, ar kuru sevi samēro nevis atsevišķais vispār, bet tieši š i s atsevišķais. Kirkegors vairākkārt uzsver, ka Ābrahāma dzīvē ticība nav tikai augstākais paradokss domāšanā un tas nenozīmē, ka par to nevarētu vispār domāt, bet tas vienkārši nepieļauj loģisko pastarpinājumu. Ticu tāpēc, ka absurds. Absurdu nevar izprast prāta loģiskajās kategorijās. To nevar pielīdzināt arī tādām psiholoģiskām noteiksmēm kā neticamais, negaidītais, neparedzamais. Gara dzīvē ir iespējams arī neiespējamais — caur atsacīšanos. "Ābrahāms domāja.., Dievs varēs viņam piešķirt citu Īzaku, upurēto varēs no jauna atgriezt dzīvē. Viņš ticēja, secinot no absurda, jo visi cilvēciskie aprēķini viņam sen jau bija pārstājuši eksistēt, — tā Ābrahāma situāciju skaidro Kirkegors."[6]

Ticība ir pretstats ētiskajai, laiciskajai intencei, kas parasti cenšas izskaidrot, norādīt pienākumu pret dēlu utt. Ticība ir brīnums, ko nevar izsecināt, no tās var tikai sastingt izbrīnā. "Tāpēc svešas man ir briesmas un bēdas, man tās neiedveš šausmas, un es tās sagaidu ar līksmību." Tā Kirkegors redz Ābrahāma situāciju un atskārsmi. "Es pilnīgi apzinos, kas man ir jādara, bet es nešaubos; es baiļotos no tā, ka vēlāk man

pietrūks spēka, un es to varētu nožēlot. Jo nedaudzi ir piedzīvojuši ticības dialektiskos cīniņus un to gigantiskās ciešanas."[7] Tas, kas notiek gara pasaulē, tas, ko pārdzīvo Ābrahāms, nevar iedvest šausmas; šausmas iedveš piezemēta prātošana, sīks aprēķins, nožēlojamība. "Zemiskuma vergi, vardes purvā," — tā Kirkegors uzrunā sīkmanīgos aprēķinātājus, kas patiesi iedveš šausmas. Ticība nav fakts, bet stāvoklis, tāpēc to nevar izsecināt, to var tikai aprakstīt. Gara laukā kustība ir vērstība, virzība, tā nav mehāniska pārvietošanās, bet kustība uz pilnību, ceļš. Ticība ir "ticības kustība" *(Bewegung des Glauben)*, tā nav vienreizējs akts, nav arī pakāpeniska pāreja, bet pastāvīga un nepārtraukti veicama bezgalīga kustība, kurā "galīgais netiek pazaudēts, bet gan iegūts pilnīgi un absolūti". "Ticības kustību" Kirkegors salīdzina ar virves dejotāja situāciju, kura grūtākais uzdevums ir nevis pēc lēciena ieņemt atkal tādu pašu stāvokli, bet šo stāvokli saglabāt tieši lēciena laikā. Un Kirkegors secina, ka tas nevar izdoties nevienam dejotājam, tas izdodas tikai ticības bruņiniekam. "Nav svarīgi," saka Kirkegors, "vai šo kustību veic vergs, filozofijas profesors vai nabadzīga kalpone; es redzu tikai kustību."[8] Ticību ievada rezignācija. Rezignācija, atsacīšanās ir pēdējā stadija, kas noris pirms ticības, un, proti, tādā nozīmē, ka tas, kurš neveic šo kustību, neiegūst ticību, jo bezgalīgajā rezignācijā pirmām kārtām katrs pats sev noskaidrojas savā bezgalīgajā īstenībā, un tikai tad var būt runa par eksistences *(Dasein)* satveršanu, izejot no ticības. Kirkegors parāda, ka ticība nav estētiska ievirze, tā nav arī nepastarpināta sirds tieksme, bet esamības *(Dasein)* paradokss. Jo, caur ticību atsakoties, precizē Kirkegors, es nezaudēju n e k o *(nichts)*, gluži pretēji — caur ticību es iegūstu visu tādā nozīmē, ka tas, kuram ticība ir kā dienišķā maize, var pārbīdīt kalnus. Rezignācija nav galamērķis, pie tās nedrīkst apstāties. Tā palīdz pārvarēt "dzīves šausminošo nopietnību", un tāpēc Kirkegors atzīst, ka mūsu laikabiedru raksturo ironija un humors, lai cīnītos pret īstenības nesamērojamību. Bet ticība, varenais paradokss, kas ir Ābrahāma dzīves saturs, pārliecina, ka "mūsu laiks, tāpat kā jebkurš laiks, var būt priecīgs, ja mums pieder ticība".[9] Ābrahāms nav varonis, jo varoni apbrīno, bet Ābrahāms veic savu darbību klusēdams: vienatnē viņš izdzīvo sevī klusumu, šo vārda nakti *(diese Nacht des Wortes)*. Par Ābrahāmu nevar raudāt. Viņam var tikai tuvoties ar *horror religiosus*. (Neraudi par mani, bet raudi pats par sevi.)

Visai būtiskus priekšstatus par laika un telpas, par sākuma un gala, par notiekošā providenciālo jēgu, aplūkojot notikumu ar Ābrahāmu episkā vēstījuma likumību aspektā un salīdzinājumā ar sengrieķu eposu stilu, ir devis izcilais 20. gs. vācu literatūrzinātnieks Ēriks Auerbahs.[10] Pasekosim viņa analītikai.

Dievs pārbaudīja Ābrahāmu un teica viņam: "Ābrahām!" Tas atbildēja: "Te es esmu."

Kur atrodas sarunu biedri? No kurienes ieradies un kur atrodas Dievs, kad viņš uzrunā Ābrahāmu? Par to nekas nav teikts. Dievs nav ieradies kā Zevs vai Poseidons no etiopiem. Nekas nav teikts arī par cēloni, kāpēc Dievs nolēmis pārbaudīt Ābrahāmu. Jūdu priekšstats par Dievu nebija faktors, kas noteica viņu pasauluztveri, bet gan būtiska viņu pasauluztveres iezīme. Arī par Ābrahāmu mēs uzzinām tikai to, ka viņš saka: "Te es esmu." Ebreju vārdi "te es esmu" aptuveni nozīmē tieši "skati mani" vai "es klausos", katrā ziņā tie neapzīmē nekādu konkrētu vietu reālajā pasaulē, bet izsaka tikai attieksmi pret Dievu. Dievs parādās, kaut arī viņam nav nekāda uzskatāma raksturojuma (salīdzinājumam — neskaitāmie apraksti par Hermeja ierašanos pie nimfas Kalipso). Arī par Ābrahāmu nevar uzzināt neko uzskatāmi konkrētu, zināmi tikai vārdi "te es esmu". Īsie, aprautie dialogi liecina tikai par to, ka sarunu biedri pārstāv dažādus līmeņus; var ieskatīt, ka Ābrahāms ir priekšplānā, bet Dieva tur līdzās nav; Ābrahāma vārdi un žesti virzās šīs ainas dziļumā vai arī augšup, uz citu līmeni. Arī viss vēstījums izteikts nedaudzos vienkāršos teikumos bez konkrēta vietas un priekšmetu apraksta, bez jebkādiem epitetiem un precizējumiem: tie ir tikai vergi un ēzeļi, malka un nazis — un nekā vairāk, un šīs lietas ir virzītas uz mērķi, ko norādījis Dievs.

Arī laiks savā neprecizētajā viennozīmībā iegūst īpašu dziļumu. Par gājienu, kas ildzis trīs dienas, mēs uzzinām tikai to, ka Ābrahāms ar savu karavānu devies ceļā "agri no rīta"; "trešajā dienā" viņš pacēlis acis un iztālēm ieraudzījis "to vietu". Ir skaidrs, ka gājiena laikā Ābrahāms neskatījās ne pa labi, ne pa kreisi, tie bija bezvārdu soļi uz nezināmo, process bez tagadnības, ilgšana bez konkrēta piepildījuma. Un k a d t i e š i Ābrahāms ieraudzīja "to vietu"? Protams, tas nenotika vēlu vakarā, jo vēl bija laiks, lai uzkāptu kalnā un sagatavotos upurēšanas rituālam. Iznāk, ka arī vārdi "agri no rīta", tāpat kā vietas apzīmējums "*Jahve jire*" Morija zemē neder konkrētā laika un telpiskās robežas apzīmēšanai, jo nav pretējās robežas apzīmējuma; šī vieta un laiks iegūst savu nozīmi no attieksmes pret Dievu, no tā, ka šo telpu un laiku ir Dievs izraudzījis.

Stāsta trešā personāža Īzaka raksturojumam (citi ir tikai nosaukti) pievienota piebilde. — Dievs teica: "Ņem savu vienīgo dēlu, kuru tu mīli, Īzaku." Arī šis raksturojums neatklāj Īzaka savdabību — neatklāj to, vai viņš bija skaists vai neglīts, gudrs vai aprobežots, pievilcīgs vai netīkams. Šī piebilde liek apjaust tikai to, cik briesmīgs bija Ābrahāma pārbaudījums un ka pats Dievs to arī apzinājies. Viss šis bībeliskais

vēstījums apliecina jūdu pasauluztveres savdabību: valoda neizsaka pabeigtu, gatavu nozīmi, bet tikai ievirza uz iespējamo jēguztveri; pati nozīme arī netiek pausta vienozīmīgi. Tāds vēstījuma veids, kā atzīst Ē. Auerbahs, neļauj mums uz dažām stundām aizmirst savu esamību, gluži pretēji — mēs esam spiesti ieiet vēstījumā ar savu esamību, ar savu dzīvi, lai sajustu sevi par pasaulsēkas, par vēstures ķieģelīšiem. Bībelstāstu personāži vispār liek domāt par cilvēka esamības "tumšo" — neizteikto un neizsakāmo daļu; šie personāži (atšķirībā no Homēra varoņiem) ir dziļāk iesaistīti laikā, likteņos un apziņā. Viņu domas un jūtas iesaistītas vairākos līmeņos, tās ir neatšķirami savijušās un samezglojušās, tās nav izprotamas, paturot prātā tikai acumirkļa un tagadnības motīvus. Varbūt tāpēc šis sižets gadu tūkstošos ietekmē eiropieša apziņu.

"Upurēšana". Tā vienu no savām filmām nosaucis izcilais krievu režisors A. Tarkovskis. Režisors tajā nemeklē upurēšanas jēgu tikai tēva un dēla attiecībās (kaut arī šis arhetipiskais motīvs savdabīgi saglabāts), bet gan paplašina upurēšanas jēgas telpu līdz attiecībām starp dabu un kultūru. Eiropas kultūra periodiski nododas pārdomām par to, vai civilizācija savā vēsturiskajā attīstībā izvēlējusies īsto ceļu. Šaubu motīvi ir bijuši dažādi: morāles un tikumības pamatu sašķobīšanās strauja zinātnes progresa rezultātā; indivīda apdraudētība "masu sacelšanās" apstākļos; ticības aizstāšana ar pragmatiski racionāliem apsvērumiem u.c. A. Tarkovskis kārtējo kultūras un civilizācijas attīstības šaubu posmu saista ar situāciju, kad saduras divas tādas pamatvērtības kā kultūra un daba. Tāda izvēle nevar norisināties bez eksistenciālām šaubām, jo eksistenciāli nozīmīgas ir abas izsveramās vērtības. Režisora idejiski mākslinieciskā izvēle filmā nosliecas dabas pusē, tātad iespējamais upurējamais — kultūra.

Jāatzīst, ka upurēšanas idejai ir ļoti sena vēsture. Nedaudz atšķirīgās formās tā sastopama visu tautu mitoloģijā. Upura pamatā likts uzskats, ka dievi ir antropomorfas dabas, t. i., viņu eksistencei vajadzīgs ēdiens, dzēriens, smaržas un drēbes — gluži tāpat kā cilvēkiem. Pavisam citas dabas ir t. s. salīdzināšanas upuris, ar kuru cilvēks cenšas izpirkt savus grēkus un, kaut gan jūtas nāvi pelnījis, grib panākt kompromisu ar dievību, dodot savā vietā upurdzīvnieku. Dieviem parasti upurē uz tempļu altāriem, dažkārt arī uz namu jumtiem (tāpēc, ka cer: uz jumta nestu upuri dievi drīzāk saredzēs). Dieviem ziedo arī brīvā dabā — pie avotiem, kalnu galos un jūras krastā. Tā upurēšanas jēgu uztvēruši babilonieši. Upurējamo dzīvnieku sentautas izmantoja arī "dabaszinātniskākiem mērķiem". Titāns Prometejs esot mācījis cilvēku ciltīm ne vien dzīvnieku pieradināšanu, bet arī iespēju izzināt pēc upurlopa

iekšām gaidāmos notikumus. Liktens raksti, pēc sentēvu ticējumiem, bijuši rakstīti aknās, un, jādomā, pēc šiem aknu rakstiem seno indoeiropiešu ciltis dažkārt devušās savos klejojumos, ņemdamas līdzi arī ganāmpulkus.[11] Upurēšanas rituāla sakrālā nozīme ir viena no būtiskākajām "Vēdu" tēmām. Agni (uguns dievs, arī upurugunskura guns) "Atharvavēdā" (buramo vārdu apkopojumā) pildīja svarīgu uzdevumu — "apgaismoja", ļāva ieraudzīt dēmonus (uzskatīja, ka tie slēpjas naktī, tumsā) un lika atklāt sevi, lai tādējādi uzreiz zaudētu savu ļauno spēku.[12] "Rigvēdas" himnā dievam Agni teikts:

Ak, Agni, labs lai lauks un ceļš,
Labums lai mums, mums upurēt,
Prom ļaunums, gaismas aizgaismots! [13]

Upurēšanas rituāls (semantiski saukts par ziedošanu) bijis pazīstams arī baltu mitoloģijā, it īpaši pie senprūšu ciltīm. (Arī "Upanišadās" ir zieda mešana upurēšanas nozīmē.) Prūšu tautas svētnīcā Romovē "esot uzturēta mūžīga uguns, kas degusi pie lielā ozola, kurš zaļojis vasaru un ziemu. Ozolā esot bijuši triju dievu tēli: Patollo, Patrimpo, Perkuno."[14]

Latviešu folklorā ziedošanai ir īpata nozīme. Tajā cilvēks nemeklē sevis salīdzināšanu ar dievu, neizlūdzas viņa labvēlību, bet caur to meklē saskaņu, līdzsvaru ar apkārtējo pasauli. "Ziedošana, zieda mešana," atzīst I. Ziedonis, "ir devīgums, varbūt pat simpātiju apmaiņa ne tikai starp līdzcilvēkiem, bet izlīdzināšanās savās simpātijās ar visu apkārtējo dzīvību."[15]

Citādu — vairāk eksistenciālu noskaņu ziedošanas idejā pauž F. Brīvzemnieks senās teikas "Krīvu krīvs" dzejiskajā pārstāstā. Viedā priestera sevis ziedošanas aktā viņš ir saskatījis ticības apliecinājumu, sludinātā vārda un rīcības saskaņu:

Tam par nemirstīgu slavu tautas bērni diženaju
Taisa sārtu — ziedotājam, lai nes ziedu pēdīgaju, —
Lai neviena sveša mēle tautai nepārmestu lēti,
Ka tas, liekulis, sludinājis to, ko pats nav ticēj's svēti, —
Kāpj pats sārtā pirmais vectēvs, svētī latvjus prieka jūsmām,
Kas uz sārtu raugās, sanākuši drūzmu drūzmām.[16]

Upurēšanas sakrālā jēga ir arī nevardarbīgas dzīves apliecinājums, ticība tai. Upurēšana ne tikai izsaka katra atsevišķa indivīda attiecības ar Dievu, dievību vai kādu citu augstāku ideju, bet arī atklāj kopības pastāvēšanas likumības. Zigmunds Freids, izsekojot apziņas (un zemapziņas) struktūras totēmiskajā reliģijā, izšķirošu nozīmi piešķir tēva upurēšanas aktam pirmsvēsturiskajā sabiedrībā un parāda tā nozīmi un daudznozīmību vēlākajā reliģijas un tikumības progresā: "Brālības sociālās jūtas, uz kurām balstās lielais pagrieziens, no šī brīža visspēcīgāk

ietekmē sabiedrības attīstību. Tas gūst izpausmi kopīgo asiņu svētumā, uzsverot visu, kuri pieder šai kopībai, dzīves solidaritāti. Tādā veidā nodrošinot sev dzīvi, brāļi ar to pašu grib pateikt, ka neviens no viņiem nedrīkst rīkoties ar otru tā, kā viņi kopā izrīkojās ar tēvu. Viņi nepieļauj iespējamību atkārtot tēva likteni (izcēlums mans — *E. B.*). Reliģiski pamatotajam aizliegumam — nenogalināt totēmu — pievienojas sociāli pamatotais aizliegums nenogalināt brāli. Daudz laika vēl paies, kamēr bauslis atbrīvosies no saistības tikai ar ciltsbrāļu loku un skanēs vienkārši — nenogalini."[17]

Arī jaunrades, radīšanas process lielā mērā ir upurēšanas veids: "Man ir dusmas par to, ka nedz Arts Bukaija, nedz Tika vai Dedē neapjēdz: ik reizi, kad Džonijs cieš, ik reizi, kad nonāk cietumā, grib izraisīt pašnāvību, aizdedzina matraci vai pliks skraida pa viesnīcas gaiteņiem, Džonijs taču maksā arī par viņiem, mirst vai nost viņu dēļ (izcēlums mans — *E. B.*), pats to neapjauzdams, ne tā kā tie, kas saka kvēlas runas uz ešafota, saraksta grāmatas, kurās šausta cilvēces netikumus, vai arī spēlē klavieres, iztēlojoties ka ar savu muzicēšanu izpērk visus pasaules grēkus."[18] Upurēšanas problemātikā nav jāmeklē fizisku attiecību risinājums, bet to garīgais segums — atbildība, rezignācija, ticība, vainas apziņa, pienākuma apziņa, mīlestības apziņa. Patiesības un upura saistība ir tēma ar eksistenciālām variācijām. Cilvēks vienmēr ir savas patiesības upuris — apgalvo A. Kamī.[19] Savukārt F. Nīče, cilvēka attiecībās ar patiesību ignorējot upura lomu, centies iegalvot, ka, piemēram, Kristus pats būtu atsacījies no savas patiesības, ja viņš būtu nodzīvojis ilgāk.[20] Nīčes versiju par Kristu, manuprāt, atspēko tas, ka Kristus nāve bija nevis pirmslaicīga aiziešana, bet upuris. Upuris saista patiesību ar eksistenci, ar mūžību, ko nevar papildināt, nevar atcelt, nevar pārspēlēt. Laiks ir apstājies. Patiesības vēsturiskošana, tās determinācija ar laika modiem, ar meliem "it kā patiesības vārdā" pieļauj cilvēka atrašanos ārpus savas patiesības, pieļauj patiesības taisīšanu "dienesta vajadzībām".

"Kas patiesība nav, to vēršam patiesībā," — tāda bija Priestera sākotnējā, instrumentālā pārliecība M. Zālītes poēmā "Dzīvais ūdens".[21] Pieļaujot patiesības konstruēšanu, nevis sekošanu tai, nevis ieklausīšanos patiesībā, kas ir kosmā un manī, neizbēgami seko upuris. "Kāpēc tu mani izvēlējies, Patiesība?" — tie savukārt ir Priestera Mācekļa vārdi un pretēja atskārta jau minētajā poēmā. Bet arī Priesteris poēmas beigās ir gatavs pieņemt "dzīvā ūdens" patiesību, kas nav rezultāts, nav efekts, bet patiesības dzīvošana. Arī patiesības dzīve, tāpat kā jebkura dzīve, nav tikai dzīvošana, bet arī nāve, nāve kā upuris: "Man dzīves nav pēc

visa, kas ir bijis. Man dzīves nav, bet... man ir nāve."[22] Ir jābūt "notiesātam ar saprašanu" (A. Kamī), lai atšķirtu patiesību patiesības dēļ no patiesības dzīvei, no patiesības dzīves, no patiesas dzīves. Patiesība un dzīve nevar būt pretstati. Viens no patiesības dzīvīguma uztvērējiem ir smiekli jeb "patiesība, kas smejas par sevi" (U. Eko). "Baidies, Adson," brīdina Vilhelms savu mācekli U. Eko romānā "Rozes vārds", "no praviešiem un no tiem, kuri gatavi atdot dzīvību par patiesību. Parasti viņi reizē ar savējo atdod vēl daudzas citas dzīvības. Dažreiz — citu dzīvības tiek upurētas vēl pirms savējās. Bet dažreiz citu dzīvības tiek ziedotas savējās vietā."[23] Dzīve ir patiesības vārds.

Upurēšana nav identa apzinātai vardarbībai, tā ir kultūrapziņas un kultūrdarbības veids, kas saistīts ar cilvēcisku jēgu. Upurēšanā galvenais nav upur-ēšana (kaut gan upurēšanas agrīnās formas atgādina, ka totēmiskais mielasts bija pamatā arī pirmajam cilvēces svētku rituālam). Upurēšanas tēmas nozīme kultūrapziņā nav lokāla un pārejoša. Ievērojamais 20. gs. kulturologs T. Adorno, izsekojot upurēšanas tēmas caurviju Eiropas kultūrā, secina: "Civilizācijas vēsture ir upura apjautas (*Introversion*) vēsture. Citiem vārdiem — tā ir atsacīšanās vēsture. Katrs, kurš atsakās, atdod vairāk no savas dzīves, nekā saņem pretī, viņš atdod vairāk nekā dzīvi, kuru aizstāv."[24] To mums īpaši atgādina Kristus upuris. Tomēr upurēšanas ideja, kas parādās dažādās tēmās un variācijās, atgādina pamatpatiesību: upurēt drīkstam tikai to, ko paši esam radījuši (saudzēt mums vajag arī to, kas mūs ir radījis, — dabu, tautu, cilvēci)...

"Krusts ir visur, pat lietus līnijai nākot uz zemi, bet putni ir horizonta daļa un kustas kā saule — horizontāli. Arī pēdas tepatās ir horizontālas zīmes. Tikai doma iet stāvus un visu krusto."[25]

Piezīmes

1 *С Лениным в башке // Век XX и мир, 1990, N 8, с 35.*
2 Ģen. 22:1-13.
3 *Kierkegaard S. Furcht und Zittern. — Erlangen, 1882.*
4 Turpat, 27. lpp.
5 Turpat, 37. lpp.
6 Turpat, 26. lpp.
7 Turpat, 22. lpp.
8 Turpat, 44. lpp.
9 Turpat, 43. lpp.
10 *Auerbach E. Mimesis. — Bern; München, 1967.*
11 Kultūras un tikumu vēsture. 1. grām. — R, 1931, 90. lpp.
12 *Атхарваведа. Избранное. — М., 1989, с. 285.*
13 Indiešu literatūra. — R., 1985, 42. lpp.
14 Šmits P. Latviešu mitoloģija. — Maskava, 1918, 81. lpp.
15 Ziedonis I. Manas tautasdziesmas. — R., 1985, 64. lpp.

[16] Brīvzemnieks F. Krīvu krīvs // Rītausmas raksti. — R., 1984, 136. lpp.
[17] *Фрейд З. Тотем и табу.* — М.; *Пг./ б. г./, с. 155.*
[18] Kortāsars H. Vajātājs // Lielā dzīve. — R., 1989, 283. lpp.
[19] *Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Сумерки богов. — М., 1989, с. 243.*
[20] Nīcše F. Tā runāja Zaratustra. — R., 1939, 86. lpp.
[21] Zālīte M. Dzīvais ūdens // Avots, 1987, Nr. 7, 17. lpp.
[22] Turpat.
[23] *Эко У. Имя розы // Иностранная литература, 1988, N. 10, с. 86.*
[24] *Horkheimer M., Adorno Th.W. Dialektik der Aufklärung. — Frankfurt a. M., 1966, S. 62.*
[25] Ziedonis I. Taureņu uzbrukums. — R., 1988, 143. lpp.

Pirmpublicējums: *Grāmata, 1991, Nr. 7/8*

Ziemassvētki — dzīvības patiesības laiks

Advente.
Advenīre — atnākt.
Nākšana, atnākšana.
Laiks, kurā gaida
Atnākšanu.
...
Gaidās, bailēs un cerībās
sastingusi tauta.
Kas atnāks, kas piepildīs
tavas gaidas, mana
tauta?...

A. Rancāne

Ir iedegtas pirmās sveces Adventes vainagā, un mēs gaidām. Gaidām atnākšanu. Nākšana nav nejauša, tās gaitu kāds vada, un tas ir tapšanas likums. Tā ir aicinošā sveces liesma, siltums, dzīvība. Dzīvības siltums. Pat aklais iet uz uguni, jo uguns viņu vada. Vadība, kas nevada, nepaģēr, nesadala, bet visu vieno Mierā, Mīlestībā, Cerībā, Priekā. Apvieno gars, bet matērija sadala, un sadalīšanās ir visa ļaunuma cēlonis. Matērija rodas un iznīkst, dzimst un iet bojā, tikai dzīvība atdzimst. Atdzimst tauta, jo tauta ir dzīvība. Atdzimst viss, kas ir dzīvs.

Divdesmitajā gadsimtā dzīvība ir nīdēta bezgala daudzos veidos un tomēr tā atdzimst no jauna un turpinās. Tas ir dzīvības noslēpums un dzīvā cerība, ko tā raisa. Brīžos, kad dzīvības avoti šķiet izsmelti, kad eksistences haotiskās un bieži neprātīgās formas nomāc un biedē, es jūtu savādu pagānisku vitalitāti iestrāvojam sevī, sajūtu saikni ar tautas vēsturi tiešāk, nekā studējot rakstus, rokrakstus un tekstus, nojaušu to, kā tai izdevies būt un pastāvēt. Tā nav mistika. Tā ir dzīvības mistērija, dionīsiskā dzīves pārtapšanas un atdzimšanas jauda. "Katra dzīvība ir

iepriekšējo audžu summa un nākošo sakne." (Aspazija) Dzīvība ir augšana, dzīvošana uz augšu: uguns deg uz augšu, prieks un cerība ceļ uz augšu. Arī Z. Mauriņa aicina neaizmirst, ka dzīve nav nekas cits kā augšana mīlestībā.

Kopš cilvēks ir atdarījis vaļā Pandoras lādīti, saspēle starp dabisko un pārveidojošo spēku samēru ir nojukusi visās sabiedrībās un kultūrās. Bet mūsu maķenīt novēlotajā sabiedrībā noris vēl arī lielā un dīvainā vērtību pārvērtēšana: visas vērtības tiek pārrēķinātas cenās. Arī tās vērtības, kurām cenas nav vispār, jo tās ir vērtības. Retāk dzird runājam par dzīvības un goda vērtību, bet par to cenām gan, un daža labieša gods tiek novērtēts pat 10 000 latos (turpretim, kā zināms, dzīvības uzturēšanas cena ir ap 20 Ls). Cenošana, ciniskošana, pārcenošana ir vienuviet, bet dzīvība ir vidū un vērtības arī. Patiesi godīgiem cilvēkiem šodien (tāpat kā jebkurā citā laikā, kā visos laikos) nav grūti ievērot bauslības, kas sākas ar — Tev nebūs... (zagt, nepatiesi liecināt, iekārot sev nepiederošu utt.). Godprātīgam cilvēkam visgrūtāk šodien ir ievērot trešo bauslību, vienu no retajiem baušļiem, kas aicina — Tev būs... "Tev būs svēto dienu svinēt." Svinēt svētkus. Svētki ir dzīves pārmērs, dzīves greznums, sīko nošķīrumu pārvarēšana, vienošanās sevī un visiem kopīgas aprites priekā. Bet svētki atšķirīgo nevienādo, tie ļauj redzēt, atsedz lietu patieso būtību. Katriem svētkiem ir savs īpašs skanējums, kamertonis. Ziemassvētki ir skaņu svētki, jo šajā laikā viss ir skanīgs: gan zvaniņu rotaļīgā sasaukšanās, gan egļu čiekuru dobjais un paukšķīgais skanējums, tiem saskaroties, gan dabas dziļās bezvārdu tērgas. Skaņa savienojas ar klusumu, tāpēc E. Virza ir atzinis Ziemassvētkus par visdzejiskākajiem svētkiem, "jo no šīm dienām divas blāzmas, rīta un vakarblāzma, sāk skrieties, lai panāktu viena otru. Šodien arī dzīvības lielais pastnieks, iededzis savu lāpu pie mūžīgā ugunskura, dodas ceļā, lai pēc dažus mēnešus ilgas joņošanas pa tumšām apakšzemēm atnestu mums augšāmcelšanās gaviles. Tā vecie latvieši, visdzirdīgākā tauta pasaulē, ir noklausījušies atdzimšanas slepenos čukstus un nostādījuši viņai par godu svētkus dabas neredzamajos krustceļos. "Svētki aicina vienoties. Ziemassvētki ir lielais vienotājs, laiks, kad cilvēka gars, tā atsevišķi pavedieni sasienas kopīgā saitē: "Es biju it kā sacirsts gabalos tajā brīdī, kad es atkāpos no Tavas vienības, lai sevi pazudinātu ārējo priekšmetu lielajā pūlī. Tu, Kungs, salasīji atkal mani kopā." (Sv. Augustīns) Ziemassvētku laikā zūd nošķīrums pēc amatiem, vecuma, turības, arī pēc gudrības. Jo tas ir apskaidrības laiks, kur reizē ar dzimstošo, ar bērnu nāk visdziļākās patiesības — dzīvības patiesības — laiks. Viens no patiesības dzīvīguma lieciniekiem ir prieks, Raiņa "prieka drosme", gaviles. Būtisks — Tev būs — no-

sacījums svētku reizē ir arī mielasts, kopīgā ēdiena baudīšana. Izsenis jau ir bijis zināms, ka sēdēšana pie kopīga mielasta galda lieliski ceļ draudzību un mieru. Kopīga ēdiena baudīšana ir bijusi pamatā arī pirmajam cilvēces svētku rituālam. Sēzdamies Ziemassvētku vakarā pie draudzīga galda, mēs izpildīsim vienu no lielākajām pasaules mistērijām, jo kopīgai ēdiena baudīšanai ir sakrāls pamats visām tautām. "Ejiet no valdnieka pils līdz visnabadzīgākai būdiņai," saka 18. gadsimta nogales franču filozofs Žozefs de Mestrs, "ejiet no augstākās civilizācijas līdz sabiedrības pirmsākumiem, visur jūs atradīsit kopīgu ēdiena baudīšanu kā vienības, draudzības dziļāko apliecinājumu." Tiem, kas ir stāvējuši pie kopīga mielasta galda, grūti stāties pie tiesneša galda — franču filozofa sacīto papildina E. Virza. Ikdienas pelēcīgā, merkantilā domāšana svētku reizē tomēr sajūt arī savu izteku būtību — tieksmi uz vienību, veselo, kopīgo. Ziemassvētkos kopības ideja mājo mūsu vidū: "Tev būs svēto dienu svinēt." Tas ir pienākums un apsolījums vienlaikus. Dzīvības un atdzimšanas solījums.

Ziemassvētku klusās gaviles, prieks par pasaulē nākušo bērnu — cerības nesēju — palēnām pieņemas spēkā, dzīvības himniskā slavinājuma melodijā ieaužas arī citi — šaipusīgāki un skaļāki akordi: pagājušā atceres un apceres jēga un nākotnes nodomi un vēlējumi. Tuvojas gadu mija.

Pirmpublicējums: *Literatūra un Māksla, 1993, 17. decembris*

Province vai kultūras reģions?

1995. g. 25. augustā J. G. Herderam apritēja 250. gadskārta. Jubilejas konferences notika Veimārā (augustā) un arī Rīgā (14.—17. septembrī). Rīgas starptautiskās konferences temats — "Johans Gotfrīds Herders un šī laikmeta vācvalodīgā literatūra Baltijas reģionā" (galvenais rīkotājs no Latvijas — Dr. Armands Gūtmanis, no Vācijas — Dr. Klauss Altmeijers). Konferencē lielākā referentu daļa bija filologi ģermānisti no Vācijas, bet tajā piedalījās arī "reģionālisti" — Latvijas, Lietuvas un Igaunijas pārstāvji. Par Herderu un citiem Baltijas reģiona gara darbiniekiem Latvijā referēja S. Pijola, E. Buceniece, S. Pavidis, A. Nikogda, O. Zanders, O. Skudra, G. Straube, M. Švidtāls.

Kas ir apgaismība? Šis jautājums šodien, vairāk nekā divus gadsimtus pēc Johana Gotfrīda Herdera darbības, atkal ir nostājies eiropeiskās domāšanas centrā un galvenokārt postmodernās filozofijas ievirzē, kas dekonstruē centra jēdzienu vispār. "Jautājums par apgaismību mūsdienās atgriežas divējādi," saka M. Fuko. "Tas ir veids, kādā Rietumi apzinās savas tagadnes iespējas un gūtās brīvības, un vienlaikus apgaismība ir veids, kādā var pavaicāt sev pašam par sevis paša robežām un pilnvarām. Prāts — tas ir gan despotisms, gan gaisma. Šodien Rietumos un arī Rietumiem tiek vaicāts, kas tiem ir devis tiesības uzskatīt savu kultūru, zinātni, sociālo organizāciju un racionalitāti par universāli nozīmīgu." Lai atbildētu uz šo jautājumu, ir jāatgriežas vēsturiskās apgaismības sākotnē — astoņpadsmitajā gadsimtā, laikmetā, kad veidojās jaunās Eiropas jēdziens un noformējās struktūra, ko šodien sauc par Rietumu kultūru. Viens no Rietumu kultūras pašapziņas ceļiem bija arī citu kultūras reģionu atklāšana. Rietumu kultūras konstituēšanās norisa universālo centienu gultnē, kuri aptvēra ne tikai ģeogrāfisko Eiropu: uz Tuvajiem Austrumiem vedināja Lesings ar savu "Nātanu gudro", F. Šillera Turandota atgādināja par Ķīnu, J. G. Hāmanis "Stāstījumā par Mecembalu" lūkojās uz Ausmas zemi, un J. V. Gēte "sēdēja uz Rietumu un Austrumu dīvāna". Iezīmējot struktūru — cilvēka daba —, ap-

gaismotāji tās noteicējpamatu saskatīja prātā, racionalitātē, veidojot priekšstatus par saprātīgu cilvēka dabu. Viņi ticēja audzināšanas panākumiem. Prāta spējas otra puse, tas, kā dzīves daudzveidība ir savienojama ar jēdzienu viennozīmību, apgaismotājus vēl nenodarbināja. Tātad šajā kontekstā — apgaismības un apgaismības dekonstrukcijas kontekstā — būtisks ir jautājums: kas ir herderiskais Herderā šodien? Atbildi uz šo jautājumu mūsu gadsimta sākumā, divdesmitajos un trīsdesmitajos gados, jau ir devis rīdzinieks fenomenologs Kurts Štafenhāgens, pirmkārt, secinot, ka herderiskais Herderā ir tapis Rīgā, un, otrkārt, fenomenoloģiski precīzi uzrādot šo herderisko Herderā (darbā "*Herder in Riga*", R., 1922). Kāpēc Herders par Herderu kļuva Rīgā, Livonijā? Tāpēc, saka K. Štafenhāgens, ka "Herders nebūtu kļuvis par ceļa sagatavotāju Gētem, par nākamības laika pietuvinātāju racionālismam — brīvam uzskatam par dzīvi, cilvēku un nāciju", ja viņš nebūtu pievērsies jaunām provincēm. Tas, ka Herders 1770. gadā vēstulē izdevējam Hartknoham ir atzinies: "Vidzemē es dzīvoju, darbojos, mācījos tik brīvi un nepiespiesti, kā diezin vai kādreiz vēl varēšu dzīvot, mācīties, darboties," — ir viņa personīgais pārdzīvojums. Tas, ka jauna redzējuma gaisma uzausa pār Rīgu, ir pasaules vēstures fakts, secina K. Štafenhāgens. Herders latviešu dzīvajā tautasdziesmā rod cilvēces vēstures filozofijas sākumu, rod savas filozofijas Arhimēda punktu. "Senās dziesmas", "zemāko slāņu dziesmas" bija sākuši vākt jau citi pirms Herdera, bet tās tika aplūkotas tikai kā cienījamas pagātnes paliekas vai kā jauki un interesanti etnogrāfiskā muzeja krāmi. Tikai Herdera aplūkojumā tās kļuva par "tautas dziesmām", jo "tieši nepastarpināti jutekliskajā *(unwillkürlich -triebhafte)* viņš ieskatīja jēgpilnu garīgo sintēzi, kura tanīs iemājo". Arī valodu Herders izprot kā nācijas ķermeni, sastingušu garu, ko nācija izelpo. Viņa laikabiedriem vārdi bija jēdzienu un domu nesēji, ar ko tiek apzīmētas lietas. Bet vārdi, atzīst Herders, paši ir dzīve. Tā ir pilnīgi jauna tautas jēdzieniskā izpratne. Tauta Herdera izpratnē nav tikai tie, kas kādā zemē dzīvo kopā vai kas pieder kādai valstiski pamatotai apvienībai — monarhijai, republikai vai ordai. Tauta nav ģeogrāfisks vai valsts tiesisks jēdziens. Štafenhāgens secina, ka Herdera un viņa laikabiedru (Lesings, Kants, Ruso) prātos cīnās divi laikmeti. Herders pieder mūsu laikmetam. Viņa skatījums ir kļuvis par mūsu ieskatu vai vēl var par tādu kļūt.

Par to, ka vēsturisko apgaismību un tātad arī Herderu var izprast tikai mūsu laika kontekstā, liecina arī Herdera tautieša vācu filozofa V. Šmida (kura ceļš visai bieži šodien ved uz Rīgu) atzīšanās, ka viņš savu darbību Rīgā skata Herdera tradīcijā. Herderiskais Herderā šodienas perspektīvā, manuprāt, ir arī provinces jēdziena izpratne. Herdera laikā

nomalēs un provincēs (arī Baltijas provincēs) zeļ pastorālā, sentimentālā literatūra, pasniegta kā rūpes par cilvēku audzināšanu. Bet latviešu divdesmito un trīsdesmito gadu kultūras vēsturnieks A. Spekke, salīdzinādams 16.—17. gadsimta Rīgas un Vidzemes humānistu centienus ar 18. gadsimta literātu rūpēm par cilvēku, pirmos atzīst par daudz pilnasinīgākiem un patiesākiem nekā pūderēto 18. gadsimta mīlestību pret ganiņiem. (Starp citu, pūderētas parūkas arī ir 18. gs. parādība, un varbūt tāpēc mūsdienās daļa apgaismības dekonstruētāju izvēlas kaili skūtu galvu?) Stīvināta frizūra bija arī Herderam, bet tas netraucēja viņam ieraudzīt dzīvo un nefrizēto provinču tautas garu. Pretēji apgaismības racionālistiskajam kosmopolītismam, saka ievērojamā mūsdienu semiotiķe un lingviste J. Kristeva, Herders ir skatāms arī kā reģionālists, kas izprot nacionālismu kā intimitāti (*Kristeva J. Strangers to Ourselves. — N.Y., 1991, p. 179*). Kristeva gan arī piebilst, ka Herdera kā reģionālista izpratne galvenokārt ir valdījusi līdz šim, bet faktiski dziļākajā nozīmē Herders ir tulks, dažādu kultūru sapratējs un tuvinātājs. Herders nav — kā vairums apgaismības racionālistu — meklējis vienu centrālo, kaut arī prāta pārbaudītu punktu, no kura tad nekustīgi vērotu un klasificētu jaunās un nepazīstamās dzīves parādības. Dzīves uztveres un domāšanas skatpunktam ir jābūt kustīgam, tas ir, tādam pašam kā dzīve. Zīmīgi, ka Herdera filozofijā, it īpaši darbā "*Journal meiner Reise*", manuprāt, īpašu vietu ieņem jūras, kuģa un ceļojuma jēdzieniskā struktūra. "Par filozofu es kļuvu uz kuģa," atzīstas Herders (*Journal meiner Reise // Herders Werke. — Berlin und Weimar, 1978. Bd. I, S. 278*), un uz kuģa viņš nonāk pie atziņas: "Kāds neizmērojams gara darbs te paveras politiķim, lai saprastu to, kā var pilnveidot jaunas, pusmežonīgas nācijas spēkus un padarīt to par savpatīgu tautu *(Originalvolk)*." Šajā Herdera citātā ir komentējamas divas lietas: pirmkārt, jēdziens *Originalvolk*, kas līdzās jēdzienam "tautas gars" *(Volksgeist)* uzrāda Herdera provinces, nomales izpratni kā hierarhiski līdzvērtīgu esamību, kā kultūras reģionu. Otrkārt, šajā citātā Herders runā par krieviem kā "jaunu, pusmežonīgu nāciju" un, augstu vērtējot šīs tautas dotumus un iespēju tapt par *Originalvolk*, saista to (turpinot jūras, kuģa un ceļojuma tēmu) ar krievu pastāvīgo tuvumu jūrai. Esmu vienisprātis ar Herderu krievu nācijas izcilo dotumu vērtējumā, tikai gribu precizēt, ka krievu ciešā tuvība jūrai sākās 18. gadsimtā, iekļaujot Baltijas provinces savā sastāvā. Tātad var secināt, ka Herders šad un tad provinci izpratis arī politiski un ģeogrāfiski. Bet jebkurā gadījumā viņš apstrīd provinces un metropoles tradicionāli hierarhizēto izpratni, jo metropoli neuzlūko par hierarhiski augstāku esamību: piemēram, Parīzi, izseno metropoles citadeli, Herders nosauc par "policejiskā laikmeta un feodālā absolūtisma metropoli".

Atzīstot provinci par pašvērtību ārpus hierarhiskās binārās opozīcijas, Herders tomēr atšķirībā no mūsdienu marginālisma apoloģētiem neveido kultūru relatīvisma konceptu. Neviena kultūra nav hierarhiski augstāka par citu, bet, pilnveidodamās iekšēji, ar pašveidi un izglītību (*Bildung*) visas kultūras kopā rada neredzamu, bet esošu veidojumu — cilvēci, Zemes kultūru. Cilvēce nav abstrakts, vispārīgs jēdziens tikai tāpēc, ka tā nav redzama (arī Dievs nav redzams). Tās noteicējpamats un mājoklis ir Zeme — dabisks veidojums; tā, kā esam pārliecinājušies, ir apaļa; tai — kā mūsu mājoklim — nav viena centra, bet tā ir saglabājama kā veselums. Tāpēc arī jautājumā par cilvēces vēstures un Zemes kultūras veidošanu kā savpatīgu tautu attīstības nosacījumu un arī rezultātu Herders, manuprāt, ir mūsu laikam vairāk piederīgs nekā dažs labs laikmetīgais domātājs. Ideju par to, kā vispārīgais, mainīgi plūstošais (cilvēce, humanitāte) ieskauj un lolo atsevišķo, stingro (zemes un tautas), Herders ir skaisti parādījis ceļojuma, jūras un krastā esošo zemju līdzībā: "Rodas iespaids, ka uz jūras, kur garām slīd zemes un pasaules daļas, par tām daudz tiek domāts, kaut gan šīs zemes un pasaules daļas neredz. Tās ir tikai kā tālu kāpjoša migla, un tāda visbiežāk ir arī ideju nozīme vienkāršo cilvēku priekšstatos par tām. Nav vairs izšķirības, vai tā tagad ir kuršu, prūšu, pomerāņu, dāņu, zviedru, norvēģu, holandiešu, angļu, franču jūra; cik vien mūsu jūras ceļojums turpinās, viscaur ir tikai jūra."

Tik daudz par Herderu, apgaismību, apgaismības kritiku un provinci. Bet nu — nedaudz par garīgo situāciju Latvijā apgaismības laikmetā. Šo raksturojumu es gribu sākt ar vienu teikumu no jau minētā vācu filozofa V. Šmida raksta par Herderu (Literatūra un Māksla, 1994, 07. 01.). Šmids ļoti interesanti un spilgti ir parādījis Herderu kā latviešu pašapziņas modinātāju un pēc tam izbrīnā vaicā: kā tas ir iespējams, ka neviens Herdera darbs līdz šim nav tulkots latviski?

Vispirms es gribētu šo V. Šmida bēdīgo konstatējumu nedaudz precizēt: latviski ir tulkoti vairāki Herdera dzejoļi un mazā kantāte, kas sacerēta Biķernieku baznīcas iesvētīšanai, — "Dziesmu skaņa pie iesvētīšanas tās Katrīnas baznīcas". Starp citu, tas bija pirmais Herdera darba tulkojums svešvalodā vispār. Grāmatā "Herdera bibliogrāfija" (*Berlin, Weimar, 1978*) ir visai iespaidīgs saraksts, kurā ietverti latviski tulkotie Herdera darbi un literatūra par viņu latviešu valodā, tomēr jāatzīst, ka šie tulkojumi nav lielie darbi, bet gan atsevišķi dzejoļi, kas nedod ieskatu Herdera filozofijas būtībā. Latviski par Herderu ir sarakstītas divas solīdas apceres: literatūrzinātnieka R. Klaustiņa pētījums "Herders dzīvē un darbā" (1905) un nodaļa par Herderu grāmatā "Latvijas kultūras vēsture 1710—1800" (1975), kuras autors ir Zviedrijā

dzīvojušais latviešu kultūrvēsturnieks A. Johansons. Pedējā laikā sakarā ar Herdera jubileju Latvijas presē ir parādījušās vēl dažas apceres (avīzē "Labrīt" un žurnālā "Karogs")*. Un tomēr — kāpēc tik novēloti notiek Herdera ideju recepcija Latvijā, un vai to ir ietekmējušas vēsturiskās apgaismības norises un izpausmes? "Pretēji Vakara Eiropai," raksta R. Klaustiņš, "tumša un drūma kļūst latviešiem dzīve apgaismības laikmetā. Krievijai pievienota, Latvija tiek atdota pilnīgi muižnieku un krievu valdības vīru patvaļā .. zemnieks kā vergs saistīts pie zemes. Viņu var pārdot, šķirot pat sievu no vīra un bērnus no vecākiem. Par precētu vaļinieku maksājuši 30 rbļ., amatnieku — 100, turpretim meitu pirkuši par 10, bērnu par 4 rubļiem." Vērojot un apzinoties šo situāciju, daļa Vidzemes un Kurzemes apgaismotāju nenodevās tikai apgaismības filozofijai, bet rakstīja par zemnieku stāvokli un tā uzlabošanu. Tie bija teologs, publicists un Pētera akadēmijas profesors Johans Georgs Eizens (1717—1779), pedagogs, ekonomists, filozofs Vilhelms Kristians Frībe (1762—1811), teologs un vēsturnieks Heinrihs Johans Jannaus (1753—1821), mācītājs un pedagogs (no 1780. g. līdz 1787. g. Rīgas Domskolas rektors) Kārlis Fīlips Mihaels Snells un Rīgas Domskolas rektors 1788. gadā Karls Gotlībs Zontāgs (1765—1827). Antifeodālās ievirzes apgaismības rakstnieku virsotne ir Garlībs Merķelis, kura darbi Latvijā ir tulkoti jau krietni agrāk. Merķeļa popularitāte latviešu vidū izskaidrojama ar to, ka viņš salīdzinājumā ar Herderu ir publicistiskāks un latviešiem saprotamāks, jo viņš ne tikvien raksta par zemnieku stāvokli, bet arī ielūkojas senvēsturē — latviešu brīvības laikmetā. Herders ir filozofiskāks un novatoriskāks, tāpēc arī grūtāk saprotams, jo latvieši vēl nav gatavi filozofijas uztverei. Latviešu akadēmiskā filozofija aizsākas tikai 19. un 20. gs. mijā, bet tās izveide notiek tikai mūsu gadsimta 20.— 30. gados Latvijas Universitātē.

Herders 1769. gada decembrī raksta no Parīzes, ka viņu turot par profesoru no Rīgas, jo neviens francūzis jau nezinot, vai Vidzemē ir akadēmija, universitāte vai tikai skola zemniekiem. Šajos vārdos jaušama Herdera uzjautrināšanās par francūžu nezināšanu. Bet dažus gadus vēlāk, 1775. gadā, Kurzemē, Jelgavā (Mitauā), patiešām tiek nodibināta pirmā augstākā mācību iestāde Latvijas teritorijā — Pētera akadēmiskā ģimnāzija (*Academia Petrina*). Tās iekārtojuma un mācību plāna izveidotājs bija Šveices pedagogs un estētiķis Johans Georgs Zulcers, kas pats uz Jelgavu gan nepārnāca. Par mācību spēkiem Pētera akadēmijā strādāja tās pirmais rektors, ievērojamais jurists, dabaszinātņu

* 1995. gadā izdota J. G. Herdera darbu izlase V. Gammeršmidta tulkojumā ar P. Zeiles priekšvārdu.

pētnieks un filozofs Johans Melhiors Gotlībs Bēzeke. Bēzeke bija viens no pirmajiem, kurš atsaucās uz I. Kanta "Tīrā prāta kritikas" iznākšanu, kaut arī kritiska komentāra veidā. Pirmais filozofijas profesors akadēmijā bija Švābijā dzimušais dzejnieks un prātnieks Gotlībs Dāvids Hartmanis (1753—1775). Dzīvojot Jelgavā, Hartmanis sarakstījās ar Kantu, un no šīs sarakstes var secināt, ka, iepazīstināts ar vēl neiznākušās "Tīrā prāta kritikas" idejām, viņš spēja novērtēt Kanta darba principiāli jauno pieeju filozofijas izpratnē. Hartmaņa morālfilozofiskais sacerējums "Sofrons", kas latviskā tulkojumā sniegts ar nosaukumu "Sprancis", ir viens no vecākajiem atdzejojumiem latviešu valodā. Visi nosauktie apgaismotāji, kas 18. gadsimtā darbojās Baltijas provincēs, pārstāv vācvalodīgo literatūru, un šo domātāju darbu fragmenti ir tulkoti latviski grāmatā "Ideju vēsture Latvijā. Antoloģija. I. sējums".

Garīgo situāciju apgaismības laikmetā Latvijas teritorijā veidoja gan ne tikai vācvalodīgā literatūra. Īpatnēja šī posma kultūras parādība ir latviski rakstošie vācu tautības domātāji un literāti: G. F. Stenders, saukts Vecais Stenders (par kuru vēl aizvien nav vienprātības pētnieku vidū, vai tas pieder vācu vai latviešu nacionālajai identitātei), K. G. Elferfelds un M. Stobe, pirmā žurnāla latviešu valodā "Latviska Gada Grāmata" redaktors. Par vācvalodīgās literatūras izdevēju un aizgādnieku bija kļuvis J. F. Hartknohs. Līdzīga nozīme latviešu literatūras izdošanā bija Jelgavā dzīvojušajam Johanam Frīdriham Stefenhāgenam (1744—1812). Stefenhāgens, dēvēts par veco Stefenhāgenu, labprāt mēdza saukties arī latviskotā priekšvārdā par Jāni Vidriķi. Viņš izdeva reliģisku literatūru, Kurzemes kalendāru, lielu daļu no Stendera darbiem, ābeces, arī žurnālu "Latviska Gada Grāmata". Ar J. F. Stefenhāgenu aizsākās ievērojamo Jelgavas tipogrāfu Stefenhāgenu dzimta (1769 —1919).

Tādējādi redzams, ka garīgā dzīve 18. gadsimtā Baltijas provincēs norisinājās galvenokārt atsevišķās pilsētvalstīs, un par Rīgu tai laikā ir sacīts, ka "tā, kā jau īsta feodālas zemes un vakar-Eiropas kultūras pilsēta stāvēja diezgan augsti izglītības ziņā" (R. Klaustiņš). Tomēr arī laukos tajā laikā, lielā mērā Herdera veicināta, bija vērojama garīga rosība, it īpaši latviešu tautasdziesmu vākšanā (te var minēt Cēsu mācītāju H. Baumani, Āraišu mācītāju G. Bergmani, Rubenes mācītāju K. Harderu u.c.).

Visi šie domātāji, zinātnieki, izdevēji un mācītāji Latvijā veidoja pirmo apgaismības vilni, kura raksturīgākā iezīme bija apgaismotāju darbības monoloģisms, dažādu iedzīvotāju slāņu uzruna objekta formā. Otrais apgaismības vilnis, kas 19. gadsimta vidū sākās ar jaunlatviešu kustību, kad "latvieši paši ņem apgaismi savās rokās", ir iezīmīgs ar to, ka beidzot arī latvieši uzrunā savus idejiskos priekštečus vācus un pirmoreiz

Latvijas vēsturē veidojas garīga dialoga situācija, saprašanas situācija un tātad arī kultūrsituācija. Šajā laikā rodas arī pirmās apceres un veltījumi Stenderam, Merķelim, Herderam (K. Valdemārs, A. Kronvalds, Auseklis), un 1864. gadā Mazo svaru laukums Rīgā tiek pārdēvēts par Herdera laukumu un tur uzstādīts viņa krūšutēls. Tāpēc, manuprāt, Herdera saprašana un ietekme Latvijā pa īstam sākas tikai pastarpināti, ar otro apgaismību, bet tā nav vēl beigusies. Apgaismības uzdotie jautājumi tās pašizpratnes sakarā vēl aizvien turpinās, un ļoti tagadnīgi skan Herdera jautājums dzejolī "Es":

Nu saki gan: kas tevī
personība ir?
.....
Vien tad, kad nedomā
par šauro Es,
Tavs gars it visās dzīvēs
iemājo, sirds tava
Kopā pukst ar tūkstoš sirdīm,
tad esi tu
Kā Mūžīgais, Visvarošais,
kā Dievs,
Un līdzīgi kā Dievs tu neredzams
un neizsakāms.

Sag an: was ist in dir
Persöhnlichkeit?
.....
Nur wenn, uneigendenk des
engen Ich,
Dein Geist in allen Leben
lebt, dein Herz
In tausend Herzen schläget,
dann bist du
Ein Ewiger, Allwirkender,
ein Gott,
Und auch, wie Gott,
unsichtbar — namenlos.

(Latviskojusi E. Buceniece)

Pirmpublicējums: *Labrīt, 1995, 6. oktobris*

Latvieši Eiropā bija jau reiz ...

Tagadnīgas impresijas saistībā ar G. Merķeļa darba izdošanu Leipcigā 1796. gadā

"Dzīvē uz dzīrēm, dēls, biju jau es,
Un tie tur ēda un dzēra, un smēja..." — tā ir vārsma no V. Plūdoņa poēmas "Atraitnes dēls", kas sarakstīta 1901. gadā. Asociatīvi manas esejas nosaukumu lielā mērā ierosināja šīs Plūdoņa vārsmas ritmika, bet ne tikai tas. Būtiskākas man šķita dzejas rindās fiksētās pārdomas par dzīvi kā eksistences formu jebkurā laikā, par dzīves fiziku — tās norišu telpisko un laicisko izpausmi — un arī dzīves metafiziku (vai tās ir dzīres un līksme, kā mums šobrīd lielākoties tiek priekšstatīta dzīve Eiropā, vai arī sāpes un ciešanas, vai arī abas kopā) saistībā ar katra cilvēka vai tautas individuālo dzīvi. Tas ir arī jautājums par dzīves un dzīvības tiesībām, ļaujot apzināties, ka dzīvība ir augstākais dzīves un arī esamības likums, tās noteicējpamats. Plūdoņa vārsmā var ieraudzīt arī tēmu par dzīves un dzīvības dabiski tiesisko pamatu, jo dzīve ir būtme, esamība, vēl pirms kāds tai ir piešķīris vai arī atņēmis juridiskās tiesības būt. Bet līdzība starp Merķeli un Plūdoni nav tikai dzejiska, esenciāla vai eksistenciāla, kaut gan abi ir reflektējuši par eksistenciāliem jautājumiem latviešu tautas pastāvēšanas robežsituācijās. Plūdonim pieder arī konkrēts Merķeļa vērtējums: "Merķelis atrada latviešus un parādīja tos pasaulei."[1] Savukārt Plūdonim "atrast" un saprast Merķeļa nozīmi, manuprāt, līdzēja tas, ka viņš ir spoži pārtulkojis F. Ničes darbu "Tā runāja Zaratustra", kur pirmoreiz eiropeiskās domas vēsturē notiek domāšanas pārbīde, parādot, ka akūtas dzīves situācijas ir abstraktu patiesību koriģētājas, nevis otrādi. Merķelis atrada latviešus un parādīja tos pasaulei pirms divsimt gadiem, filozofiskā gadsimta beigās. Arī tagad ir gadsimta beigas, ir latvieši, ir Merķeļa atcere, ir pasaules un apkārtnes konteksts, bet laikmets vēl nav vienojies par savu pašidentifikāciju, par to, kā sevi nosaukt. Un tā nav nedz filozofiska nespēja,

nedz arī refleksīva anarhija. Gluži vienkārši cilvēce ir sasniegusi saprāta stāvokli, ko sauc par postmodernismu (V. Havels), un laikmeta pašnoskaidrošanās notiek, veicot apgaismības jeb filozofiskā gadsimta premisu dekonstrukciju. Šodien tas, kā Merķelis uztvēra latviešu stāvokli, kādā inteliģentu ļaužu sabiedrībā iesaucoties: "Bet kādēļ to nedara atklātībai zināmu? Šādas lietas vajadzētu publicēt, lai tās reiz izbeigtos!"[2] — šķiet aizkustinoša un pat svēta, bet vienlaikus arī naiva metafiziskā gadsimta ilūzija. 20. gadsimts ir publiskojis gandrīz visas dzīves jomas, arī visintīmākās, tādējādi veicinot dzīvības apdraudētību, nevis tās aizsardzību. Publiskošanās procesā noris arī agrāk nebijusi pārvērtība, vērtību pārbīde — publiskais vairs neizsaka patiesību, nav tās rīks. Publicitāte kā atrašanās centrā ir varas privilēģija, bet vara vienmēr cenšas nobīdīt malā atšķirīgo, citādo, atsevišķo, marginālo. Patiesība iemājo mazajā, nemaģistrālajā, bet tās balss un klusā runāšana tiek pārmākta ar masu mediju tehniski pastiprinātajām aktualitātēm. Arī publikācijas un teksti vairojas tik ātri, ka pasaules lielākajā reģionu daļā pārsniedz cilvēku vairošanos: visas lietas tiek izskaidrotas, bet tās neizbeidzas. Dzīve, pavairota ar tekstiem, tikai multiplicējas, lietu nevis izbeidzot, bet piedāvājot izvēles variantu skaitu. Vai šodien "latviešu lieta" ir izbeigta? Oficiālais "latviešu lietas" stāvoklis ir Latvijas valsts virzība uz Eiropu, uz Eiropas Savienību. (Arī šīs lietas pasludināšana vai publicēšana nav vienlīdzīga tās atrisināšanai, it īpaši laikā, kad Eiropa pati taujā pēc savas jaunās identitātes.) Virzīšanās uz kaut ko — tā parasti ir virzība uz mērķi, uz centru, uz vidu. Bet kur ir Eiropas centrs? Laikraksta "Diena" 1996. gada 13. augusta numurā bija publicēts raksts par Saules zīmes uzstādīšanu Kolkasragā — vietā, kuru, pēc Krišjāņa Valdemāra domām, varot uzskatīt par Eiropas centru, ģeogrāfisko centru. Bet tad jau iznāk, ka, ejot Eiropā iekšā, faktiski mēs ejam no tās laukā. Imants Ziedonis kādā epifānijā vaicā: "Cik tālu zaķis lec mežā? Līdz vidum, pēc tam viņš lec jau laukā! Tu nemaz nezināji, ka biji centrā... Dīvaini, ka centrs (pasaules centrs vai jebkurš cits centrs) ir neapdzīvots."[3] Savukārt citā perspektīvā centrs var izskatīties kā mala, marginālija vai pat neskaidra migla. Tās "īstās Eiropas" vidienē (precizitātes labad — šovasar* — Parīzē un Utrehtā), skatoties televīzijas laika ziņas, var pārliecināties, ka "tur" Eiropa izbeidzas kaut kur ar Poliju, tālāk — neskaidra migla. Un tā ir normāla interkulturāla realitātes uztvere un izpratne, jo zaķis var lēkt mežā iekšā no daudzām pusēm, un jāpieņem arī tas, ka pats centrs ir kustīgs. Doma par kustīgu centru — tā, manuprāt, ir 20. gadsimta beigu būtiskākā atziņa, jo šī

* 1997. gadā.

doma pieļauj atšķirīgā, citādā, diferentā eksistenci un nodrošina interkulturālo komunikāciju. Universālisms un diference ir būtiskākie mūsu laikmeta izpratnes nojēgumi, un, izsakoties U. Eko vārdiem, "nevar izvairīties no identitātes atklāšanas, ja esi sev devis iespēju atklāt atšķirīgo".[4]

Modernās eiropeiskās identitātes tapšanas struktūru veido dažādi stāsti, atmiņas par Eiropu, tādējādi radot saprašanas multiplicitāti. Nozīmīgu vietu šajā stāstu sērijā ieņem arī Merķelis. "Latvieši" — tas ir stāsts, ko veidojuši vairāki stāsti: pirmkārt, tas ir Merķeļa stāsts par latviešiem, otrkārt — tulkotāju (latviešu) stāsti par latviešiem, treškārt, mūsu stāsti — interpretācijas par Merķeli.

Tātad pirmais — Merķeļa stāsts par latviešiem. Par to, ka tas ir stāsts, nevis vēsturiski historiogrāfisks dokuments, īpaši var pārliecināties, lasot "Latviešu" tulkojuma jaunāko, 1978. gada izdevumu, kuru veido it kā divi atšķirīgi sacerējumi: Merķeļa kaismīgais vēstījums un vēsturnieka M. Stepermaņa plašās, vēsturiski precīzās, faktoloģiskās piezīmes.

Merķeļa dotais dažādu faktu vērtējums bieži ir krasi atšķirīgs no to vēsturiskā, faktoloģiskā satura, piemēram, Merķelis par īpaši nozīmīgu atzīst Aizkraukles barona K. fon Šulca darbību latviešu zemnieku interesēs, un šis vērtējums nekritiski ir iegājies visās pēcākajās latviešu literatūras vēsturēs — arī A. Johansona citādi visnotaļ pamatotajā apcerē. Bet M. Stepermanis pārliecinoši aprāda, ka K. Šulca 1764. gadā izdotie zemnieku klaušu noteikumi "Aizkraukles un Rīmaņu muižas zemnieku tiesa" bija tikai mēģinājums novērst valdības iejaukšanos Vidzemes agrārattiecībās un bruņniecības lietās. Tas bija saistīts ar daudzajām zemnieku sūdzībām par Vidzemes muižnieku tirāniju. K. Šulca biežās vizītes un izdotās naudas summas Pēterburgā bija saistītas ar muižniecības, nevis zemnieku interesēm. Stepermanis arī aizrāda, ka Merķelis nepamatoti nodēvējis Šulca sacerējumu par "latviešu likumu grāmatu". Šis pārpratums ir izskaidrojams ar to, ka Šulca darbu vāciski ir pārlicis Jannavs un "Zemnieku tiesu" tulkojis ar "*Bauernrecht*", tas ir, zemnieku tiesības.

Taču šīs neprecizitātes, manuprāt, ir skaidrojamas nevis tikai ar neiedziļināšanos materiālā, bet gan ar Merķeļa plašāko vēstures un vēsturiskā skatījuma izpratni. Jau savas apceres ievadā "Latviešu" autors piesaka, lai "vēsturiskus dokumentus vārda īstajā nozīmē še nemeklējot". Taču tas nebūt nemazina nedz vēsturisko, nedz ētisko Merķeļa stāstījuma paticamību. Mūsdienu naratīvā teorija ir atzinusi, ka jēdzienā "stāstījuma identitāte" savijas vēsture un izdoma, vēsturiskais stāsts un pietēlotais stāsts: abi ir vienlīdz nozīmīgi gan personas, gan tautas vai kādas citas kopības pašizpratnei kā interpretācijas struktūras, bet interpretācija arī

ir pašizpratne. Ja vēsturiskais stāsts fiksē pašizpratnes fakticitāti, tad pietēlotais stāsts kalpo par ievadījumu ētikā, par ētikas propedeitiku.[5] Vēsturiskā fakticitāte kā "patiess vērtējums par reiz notikušo" Merķelim nav pašmērķis un galamērķis. Merķeli saista tagadne, un vēstures izzināšana ir nepieciešama kā "noderība tagadnes politikai, morālei, tiesību zinātnei". "Vēstures pētīšana ir sakne," atzīst Merķelis, "no kuras vēsturnieka talants izaudzē stādu, bet, ja pragmatiskā filozofija neattīsta un neapaugļo tā ziedu, tad praktiskais prāts nekad negūs no tā labumu, kas vispēdīgi sastāda visas lietas vērtību."[6] Te nu Merķelis nepārprotami parādās kā moderns domātājs, kura vēstījums par pagātni, par latviešiem ir centrēts tagadnē, sava laika un arī mūsu tagadnē.

Merķeļa tekstā, tāpat kā mūsdienu modernajā prozā, var atpazīt citējumus gan no Einhorna, Eizena, Jannava, gan no Atskaņu hronikas un Herdera darbiem bez atsaucēm uz tiem, radot stāsta par stāstiem iespaidu. Un vispēdējais un nozīmīgākais ir Merķeļa paša vārdi "Latviešu" 7. nodaļas beigās, kur viņš pat atceļ ierasto autora visvarenību, viņa kā vienīgā arbitra un soģa pozīciju un savā stāstā kā autoru un līdzizpildītāju iesaista lasītāju: "Atstāju savu tautas brāļu ziņā vilkt paralēles un pārdomāt, ko no šī m ū s u l a i k m e t a s t ā s t a (izcēlums mans — *E. B.*) var secināt. Šis stāsts pats runā skaidrāki, nekā es to spēju."[7]

Otrais Merķeļa stāsts tātad ir tulkotāju stāsti par latviešiem. Jau tas vien, ka Merķeļa darbam ir bijuši pieci izdevumi latviešu valodā un vairāki tulkotāji, liecina, ka tas ir rosinājis, aizrāvis latviešus. Bet tulkojumu variantos ir vērojamas arī tulkotāju pašizpratnes izmaiņas un nozīmju pārnesumi. Tā tulkotājs A. Būmanis 1905. gadā "Latviešu" pirmizdevumā raksta: "Latvieši, sevišķi vidzemnieki"... Tātad ar latviešiem tiek izprasta viena Latvijas etniskā grupa. Turpmākajos izdevumos tiek uzsvērta latviešu reģionālā piederība — "Latvieši, sevišķi Vidzemē...", tātad notiek virzība uz teritoriālas apziņas noskaidrošanos, kas ir priekšnoteikums valstiskuma apziņai.

Un tagad — mūsdienu, šodienas lasītāju stāsti par Merķeli. Par ko domāja Merķelis, apcerēdams latviešus, — par indivīdu, par etniskumu, reģionu, valsti vai pilsoniskumu? Arī šajā jautājumā var saskatīt Merķeļa izpratnes multiplicitāti. Merķelis, manuprāt, ir viens no pirmajiem Eiropas antropologiem un etnologiem, kas pievērsis uzmanību Eiropas mazajām tautām: tas spilgti parādās ne tikvien "Latviešos", bet arī darbos "Vidzemes senatne" un "Brīvie latvieši un igauņi". Protams, arī Merķelī ir jaušams abstraktais binārisms Ruso garā — par dabisko un kultūrtautu pretstatu. Bet Merķelim dabiskums nav viscaur idents un homogēns rādītājs, tas ir konkrēti strukturēts. Tādējādi latvieši iegūst antropoloģisku

raksturojumu: tiek parādīta viņu dzīve, raksturs, tradīcijas, politiskā satversme. Merķelim kā kultūrantropologam dabiskums ir kultūras zīme, un viņš poētiski restaurē latviešu senatni, konstruēdams mitoloģisko vēstījumu un personu panteonu — Imantas cīņas, Kaupo, Aco un citus mītiskos personāžus, kas gandrīz nemainītā veidā ir saglabājušies līdz mūsdienām. Merķelis ir atradis arī asprātīgus argumentus latviešu dievu aizstāvībai pret kristietības tēzēm: "Svešiniek! Godā savu mirušo vīru, tomēr nepulgo mūsu dievus!.. Viņa (svešinieka — *E. B.*) dievs varēja nomirt, — mūsējie dzīvo mūžīgi!"[8] Un arī šī strukturālā shēma par mirušā un dzīvā dieva pretstatu atdzimst (nevis tiek rekonstruēta) dievturu kustībā. Tas nenozīmē, ka būtu jāapšauba latviešu mitoloģijas pētnieku devums latviešu mītiskās pasaules ainas sistematizācijā, atsevišķu mītisku personu un telpisko nozīmju struktūru identifikācijā, tomēr pamatshēma, kurā šīs nozīmes tiek ievietotas, ir palikusi nemainīga: latviešu dzīvošana tiek aprakstīta zaudētas brīvības situācijā, un darbības telpa un saturs ir cīņa par brīvestību kā cīņa pret tumšo, ļauno, ko parasti pārstāv svešinieks vai citādais. Merķelis konstruēja šo latviešu konceptuālās pašizpratnes modeli filozofiskā gadsimta beigās. Mūsu gadsimta sākumā tā dekonstrukciju uzsāk Rainis, pārnesdams pretmetu cīņu no ārējās telpas un laika nosacītības vienas personas, indivīda, patības iekšienē kā cīņu sevī, kā pašnoskaidrošanos. Arī J. Turbada "Ķēves dēlā Kurbadā" latviešu pašizpratnes tradicionālais modelis tiek dekonstruēts, tomēr tas nav kļuvis par sapratnes epistēmu, tāpēc, piemēram, vācu vēsturnieks D. Henings atzīst, ka Merķeļa shēmu vajag dekonstruēt pašos pamatos. Jēdzieni, koncepcijas un metaforas novalkājas tāpat kā vecas drēbes — to sāka apzināties jau F. Nīče, un novalkātais, bez šaubām, jāmet prom, lai turpinātu dzīvot, saprast, izzināt. "Merķelis," secina Henings, "ar projekciju, kas aizgūta no Ruso uzskatiem par laimīgu pirmtautu, līdz pat mūsdienām sajauc latviešu historiogrāfiju, jo tā savu teleoloģiju atvasinājusi no vāciešu un latviešu pretrunas un saistījusi ar mazproduktīvo priekšstatu par gadsimtiem ilgo latviešu cīņu par savu brīvību un valsti."[9] Domāju, ka šīs shēmas pastāvēšanā nav vainojams Merķelis, jo, ja viņš rakstītu "laikmetīgu stāstu" mūsu gadsimta beigās, tas būtu stāsts par latviešu dzīvi nu jau savā valstī. Par ko vēstītu šis stāsts, atliek tikai minēt, pētīt un .. dzīvot.

Būtisks Merķeļa antropoloģiskās pieejas aspekts, kas saglabājis nozīmību līdz pat mūsdienām, ir tās salīdzināmais aspekts. Merķelis — atšķirībā pat no mūsdienu prominentajiem antropologiem, kas savdabīgo un vēstures neskarto ir meklējuši galvenokārt Āfrikas, Austrālijas un Amerikas ciltīs, — ir pārvarējis skatījuma tuvredzību, kas atšķirīgo redz tikai pa gabalu, un pievērsies līdzās esošajam. Par šīs tendences

pārvarēšanu iestājas postmodernā domāšana, ar kuru attāli sasaucas Merķeļa aicinājums stāsta par latviešiem nobeigumā: "Jūs, kas esat īstā cilvēce, paceliet savas balsis līdz ar mani! N e m e k l ē j i e t v a i r s o b j e k t u s s a v a i l ī d z c i e t ī b a i v i ņ p u s o k e ā n a! (Izcēlums mans. — *E. B.*) Ievērojiet tepat Eiropā, jums kaimiņos, tās tautas, kas pašas savā zemē ir nelaimīgākas nekā afrikāņi, kurus mantkārība aizrāvusi uz Ameriku."[10] Mūsdienu lietuviešu prozists Ričards Gavēlis nesen izdotajā grāmatā "Viļņas pokers" šīs sapratnes vienpusības sakarā raksta: "Paradoksāli, taču cilvēce krietni vairāk zina par kādām arhaiskām ģintīm nekā par Eiropas mazo tautu vēsturi — šo pāridarījumu, absurdu un kļūdu kvintesenci. Etnologs, pamatīgi izpētījis kaut kādus albāņus, nestu krietni vairāk labuma, nekā aprakstīdams simtiem nedzirdētu Āfrikas ģinšu."[11]

Zīmīgi, ka Merķelis latviešus, kaut arī beztiesiskus un nospiestus, neskata tikai kā specifisku grupu izolēti no pārējām sabiedrības kārtām, bet runā par viņiem ne tikai kā par sabiedrības līdzpilsoņiem Vidzemē, bet salīdzina ar pilsoņiem Šveicē, Holandē, Vācijā. Arī valsti Merķelis definē kā brīvu ļaužu savienību visu un ikkatra atsevišķa cilvēka kopīgai laimei. Tātad indivīda, nevis nācijas intereses tiek liktas valsts izpratnes pamatā. Ko Merķelis domā par tautas kā nācijas tiesībām, mēs darbā par latviešiem neuzzinām, jo tas ir laikmets, kad nacionālisms vēl netiek izmantots kā politisks arguments.

Nācijas jēdziens Merķeļa tekstos parādās vēlāk, darbā "Par Vāciju, kādu to atkal ieraudzīju pēc desmitgadu prombūtnes" (1818). Var secināt, ka nācijas jēdzienu Merķelis izprot kā tautas attīstības kvalitātes līmeni un saista to ar valstiskumu, bet jo īpaši ar zinātni, ar gara izglītību: "Nācija bez zinātniekiem ir rupja un izglītības virzienā spēj panākt tikai lēnu progresu."[12] Latviešos tieksmi uz izglītību un zinātni Merķelis pašsaprotamu iemeslu dēļ nav saskatījis, un varbūt tāpēc viņš vairās no nācijas jēdziena latviešu sakarā. Atzīmējot latviešu dzejisko garu, Merķelis tomēr piebilst, ka "viņu valoda ir nabaga ar zinību un mākslas apzīmējumiem".

Merķeļa atziņas par nāciju, manuprāt, ir visnotaļ neordināras un tādas, kas nodrošina pašizpratni mūsdienu valstiskās izveides un Eiropas pārveides procesos. Šābrīža pārspriedumos un diskusijās par nāciju tiek uzsvērti un nodalīti divi raksturojumi: vai nu valstiskums kā politiska kategorija, vai arī etniskums, bet nebūt ne abu sintēze vai papildinājums ar kvalitāti kā galveno dominanti katrā no komponentiem un arī abu kopesamībā. Nāciju kā garīgu kopību, kā kvalitāti (nevis tikai teritorijas, valodas, valsts kārtību) raksturo arī cits Merķeļa tautietis, fenomenologs Kurts Štafenhāgens, kas, 20. — 30. gados darbodamies Rīgā, jautājumam

par nāciju, dzimteni un to garīgajām struktūrām ir pievērsies vairākos darbos.[13]

Tomēr nācijas jēdzienu Merķelis vispār neliek cilvēka un tautas pašidentifikācijas centrā, jo vai gan citādi dažādās sava laika un vietas konteksta situācijās viņš būtu apgalvojis: "Es esmu vācietis," — pēc atgriešanās no Vācijas un: "Es esmu krievs, mēs šobrīd visi esam krievi," — pēc Napoleona iebrukuma Krievijā. Te skaidri iezīmējas atziņa, ka identitātes centrs ir mainīgs, un par centra pamatu tiek izvirzīts princips, kas attiecīgajā situācijā visoptimālāk spēj nodrošināt tautas, nācijas, valsts un indivīda brīvību un attīstību.

Merķeļa darbos ieskanas vēl viena mūsdienās īpaši aktualizējusies tēma — jautājums par sievietes identitāti. Visnotaļ zīmīgi, ka Merķelis savus Vācijas perioda (1796—1906) rakstus par estētikas un kritikas jautājumiem, kas sarakstīti vēstuļu formā, ir adresējis ... sievietei ("Vēstules kādai sievietei"). Lai arī zinātāji atzīst, ka Merķeli šajā laikā saistījusi konkrēta sieviete — Berlīnes grāmatizdevēja un tirgotāja Zandera skaistā kundze, kuras mājā radošie gari bieži pulcējušies[14], tomēr fakts, ka pašas dziļākās domas uzticētas sievietei, vienlaikus liecina, ka Merķelis sievieti ir atzinis par saprastspējīgu un līdzvērtīgu būtni. Bet darbā par Vidzemes senatni viņš latviešus, kas ir absolūti vienādi savā beztiesībā, tomēr nav vienādojis dzimumnoteiktajās atšķirībās. Atstāstot fragmentu no Atskaņu hronikas (bez atsauces uz to), sievietes būtība ir iezīmēta ar tādām īpašībām kā smalkāka norišu izpratne un līdzcietība: "Kādreiz Vīlandes pilī latvieši bija sagūstījuši deviņus zobenbrāļus. Nosprieda viņus nomērdēt badā, un tāpēc tos ieslēdza kādā dziļā pils telpā pazemē. "Kāpēc šiem ļauniem vāciešiem tik ilgi vēl dzīvot?" — tā sacīja kāda sieva. "Es viņus nomētāšu akmeņiem!" Bet akmeņu vietā viņa meta iekšā ēdienu."[15] Arī vārdu došanu sievietēm un vīriešiem Merķelis (tāpat kā Eihorns) saista ar viņu atšķirīgo būtību — sievām allaž tika doti putnu vārdi, bet vīriem — četrkāju dzīvnieku vārdi.[16]

Arī tagadnes situācijā, veidojot Eiropas Savienību, vēl aizvien tiek skaidrots, vai tā ir nacionālo valstu vai pilsoņu savienība, un noskaidrošanas gaitā tiek izvirzīti vēl citi kopību veidojošie pamati, piemēram, modernajā feminismā atzītais *body* princips, kas it kā pārvarot nacionālos, reģionālos, rasu, dzimumu un citus aizspriedumus. Tā ir atkal sava veida atgriešanās pie dabiskuma principa, kaut arī šī dabiskuma politiskais un kutūrpamatojums ir cits. Merķelis dabiskumu, cilvēka dabu identificēja ar brīvību, kas cilvēkam esot tikpat dabiska kā elpošana un jušana, bet gara attīstību — ar zinātnēm. Tas ir dabiski, ka dabiskuma kritēriji mainās un diferencējas, bet indivīds, brīvība un zinātnes ir un

paliek visu pārmaiņu pamatos. Atskārta, ko guvu, pārlasot Merķeļa darbus, bija negaidīta: viņš nav tikai sociālā un nacionālā protesta paudējs, kā bijām radināti domāt. Merķelis latviešus pirmoreiz ieveda Eiropā, bet viņš ir arī rosinošs domubiedrs mūsu novēlotajā atpakaļceļā uz Eiropu.

Piezīmes

[1] Plūdons V. Latvju literatūras vēsture, sakarā ar tautas vēsturisko attīstības gaitu. II d. — Jelgava, 1909, 269. lpp.
[2] Merķelis G. Manas dzīves tēlojumi un raksturojumi // Merķelis G. Izlase. — R., 1969, 391. lpp.
[3] Ziedonis I. Raksti. III sēj. — R., 1995, 191. lpp.
[4] *Эко У. Маятник Фуко. — Киев, 1995, с. 13.*
[5] *Ricoeur P. Oneself as Another. — Chicago and London, 1992, pp. 114 — 115.*
[6] Merķelis G. Vai cilvēces nemitīgs progress ir māņi? // Merķelis G. Kultūrvēsturiskie raksti. — R., 1992, 204. lpp.
[7] Merķelis G. Latvieši // Merķelis G. Izlase. — R., 1969, 167. lpp.
[8] Merķelis G. Vanems Imanta. — Turpat, 258. lpp.
[9] Henings D. Nacionālā kultūra un nacionālās valsts tapšana Latvijā. Pētījumu rezultāti // Latvijas Vēstures institūta žurnāls, 1995, Nr. 1, 68. lpp.
[10] Merķelis G. Latvieši, 174. lpp.
[11] Gavēlis R. Viļņas pokers. — R., 1995, 281. lpp.
[12] Merķelis G. Par Vāciju, kādu to atkal ieraudzīju pēc desmitgadu prombūtnes // Merķelis G. Kultūrvēsturiskie raksti. — R., 1992, 146. lpp.
[13] *Stavenhagen K. Heimat als Grundlage menschlicher Existenz. — Göttingen, 1939. Stavenhagen K. Das Wesen der Nation. — Berlin, 1934.*
[14] Zeile P. Pazīstamais un mazpazīstamais Garlībs Merķelis // Merķelis G. Vēstules kādai sievietei. — R., 1991, 26. lpp.
[15] Merķelis G. Vidzemes senatne // Izlase. — R., 1969, 213. lpp.
[16] Turpat, 224. lpp.

Nacionālais erots un A. Kronvalda kultūrfilozofija

Lasot vai arī pārlasot Kronvalda rakstus, runas, vēstules, nemitīgi sastopamies ar vārdiem un vārdkopām, kas apliecina mīlestību: mīļā valodiņa, tēvzemes mīlestība, mīlīgs daiļums, dziedāšana kā mīlestības balss utt. Neviļus rodas jautājums — kas tas ir, vai sentimenta izpausmes vai arī ideoloģiskas frāzes? Meklējot atbildi uz šo jautājumu, vispirms ieklausīsimies Ernesta Blanka sacītajā. "Uz Kronvaldu pašu visvairāk attiecināmi vārdi, ko viņš teicis par Solonu: viņš meklēja ceļu, pa kuru savu mazo, mīļo tēviju varētu izvest cauri draudošām briesmām un sagatavot uz laimīgu nākotni, kuru tas s a j u t a (izcēlums mans — *E. B.*) tai nolemtu. Ne bez pamata vācieši rakstīja, ka A. Kronvalds bijis ģeniāls sapņotājs, kas latvju tautu gribējis kā brīnumputnu fēniksu pacelt no laika un darba pelniem. Kronvalds labāk par jebkuru no tautiskās kustības drīzāk s a j u t a (izcēlums mans — *E. B.*) nekā apzinājās savas tautas nākotni. Viņa pasaule ir nacionālā kaislība, nacionālais Erots un stihija." Manuprāt, Kronvalda darbošanās ievirzes kultūras laukā, viņa n a c i o n ā l o g u d r ī b u jeb kultūrsofiju noteica kaislība, sajūta, Erots un stihija jeb filomīlestība. Un tas nav sentiments, nav ideoloģija, jo *filo* ir gudrības struktūra. To rāda jau Platons — Erots ir kosmisks spēks, gudrība, skaistums, labais. *Filo* ir filozofijas pirmais elements, kas pēcākajā Eiropas filozofijas vēsturē tiek aizmirsts, nobīdīts malā un gudrība tiek saistīta tikai ar *sofiju* — ar prātu, ar izziņas struktūrām, ar nacionālo. Tomēr mūsdienu filozofija atkal pievēršas pirmajam gudrības elementam, vaicājot, kā izprast, interpretēt *filo*. Jaunradoša un aktīva ir ne tikai *sofija*, bet arī *filo*, Erots. Tā Žils Delēzs *filo* struktūrā izdala šādus elementus, reinterpretējot to tradicionālo nozīmi: *perceptus* un *afektus*. Percepti ir nevis uztveres, kā tradicionāli tika saprasts, bet gan sajūtu un attiecību paketes, kas dzīvo ilgāk par to,

kurš tās izjūt. Afekti ir nevis jūtas, bet gan tapšanas, kas iet pāri tam, kurš tās izjūt, — viņš top cits.

Kronvalds gan neveido *filo* struktūras, tās vēl ir nediferencēta tieksme un izjūta, kas caurauž visus viņa tautiskos un valodiskos centienus kā valodiskā tapšana jeb visas esības tapšana caur valodu: ".. mēs sākam atbrīvoties no verdzības laiku netikumiem un t a u t i s k ā s v i e n a l d z ī b a s " (Kronvalds A. Rakstu izlase. — R., 1937, 131. lpp.); "galā vēlreiz pieminu, ka, sanākdami sapulcēs, neesam gribējuši kaut kā ārīgi rādīties, lepoties, vai mētāties tukšiem vārdiem. T o d a r ī j ā m n o m ī l e s t ī b a s uz savu reiz izredzēto amatu, vēlēdamies kalpot tautas izglītībai un audzināšanai." (turpat, 23. lpp.; izcēlums mans — *E. B.*) Erota princips ir pamatā arī Kronvalda izraudzītajam skolotāja amatam un pedagoģiskajiem principiem, kur mīlestība "ir vistiešāk lietā liekama un sirdīs iedēstāma".

Kronvalda būtīgākais veikums ir latviskās zinātniecības un mākslas terminoloģijas izveide. Latviešu valodu kā tautas gara un tautas poēzijas izpausmi bija pamanījuši jau Herders un Merķelis, taču Kronvalds gāja tālāk, apzinoties, ka valoda un terminoloģija nav viens un tas pats un tieši terminoloģijas trūkums latviešu valodā bija pamatā vāciešu uzskatiem par latvieti. Aizsākot terminoloģijas izveidi, Kronvalds iezīmēja ceļu, pa kuru ejot "bērna prāts top par vīra prātu". Lietu nosaukšana vārdos ir dievišķa spēja, valodu nevar konstruēt mehāniski, un šajā procesā galvenais atkal ir mīlestība kā gudrības struktūra: "Tēvu zemes mīlestība ir Dieva dāvana." (155. lpp.)

Valodas un terminoloģijas jeb valodas un jēdzienu radīšanas pamatā esošā *filo* struktūra parādās divējādi — semantiski un funkcionāli. Semantikas līmenī Kronvalds apzīmē dzimto valodu par līgavu jeb iemīļoto, un tā nav tikai metafora. K. Kundziņš atmiņās par kādu Tērbatas latviešu literāriskajā vakarā teiktu Kronvalda runu raksta: "Prieks un brīnums bija klausoties, kad Kronvalds stāstīja par latviešu valodu. Kā tautietis teic un aizstāv savu līgaviņu, tā viņš neapnicis ņēmās rādīt savas "valodas līgavas" reto skaistumu, bagāto pūru, vecveco cilti, turīgos radus." Otrām kārtām, dzimtās valodas īpašā nozīme parādās funkcionāli. Dzimtajai valodai atšķirībā no svešām valodām, kuru zināšanas vajadzību Kronvalds nebūt nenoliedza, bet uzsvēra to nepieciešamību un pat sarakstīja "Mazo vācieti", ir citas funkcijas.

Svešo valodu funkcija ir to derīgums, it īpaši izziņas jomā; tās ir noderīgas praktiskā dzīvē un izglītības laukā, bet nespēj dot pilnīgu gara attīstību, kas ir saistāma tikai ar dzimto valodu un tās pamatā esošo mīlestības struktūru. Erota funkciju un cilvēka pilnīgu tapšanu dod tikai dzimtā valoda. Šī Kronvalda atziņa ir īpaši nozīmīga šobrīd,

kad informācijas dziņa, ko visātrāk apmierina svešās valodas, nomāc nacionālo Erotu. Daudzu prominentu aprindu cilvēku ar pārākumu sacītais — "Es lasu tikai svešvalodās" — liecina ne tikai par valodas apdraudētību.

Paralēles starp Kronvalda laiku un mūsu tagadnes situāciju var vilkt arī jautājumā par cilvēku tipiem, kuru klasifikācijas pamatā ir Erota struktūra. Kronvalda rakstos un runās var ieraudzīt šādus tipus: 1) vēsie latvieši jeb jaunlatviešu neatbalstītāji; 2) latviešu draugi; 3) aizrautīgie latvieši; 4) pravietīgie latvieši (tā laikabiedri nosauca pašu Kronvaldu).

Mani saista vēl viena Kronvalda ideja, proti, Liellatvijas ideja. Ja pat šodien runā par Latviju kā par mazu zemi, tad tas, manuprāt, liecina par Erota un tātad arī gudrības nepilnību mūsos. Liellatvijas ideja, kas saprotamu iemeslu dēļ parādās tikai Kronvalda privātā sarakstē, nav tikai teritorijas un ģeogrāfijas jautājums, bet garīgās kopības ideja, neaizmirstot piepulcināt šai kopībai arī radniecīgo cilšu locekļus, piemēram, leišus. Praktiskais Kronvalda veikums latvju cilšu tuvināšanā, protams, bija latīņu burtu ieviešana rakstībā: "Sētas, dabas, pasaules" ceturtā burtnīca iespiesta latīņu burtiem. Erots rada gudrību, arī praktisko gudrību, un nevis otrādi. Tā, manuprāt, ir Kronvalda atbilde uz jautājumu, kā dzīvot, kā sadzīvot, kā izdzīvot jeb — kā būt jebkurā laikā, arī šodien.

Erots ir pasaules sakārtojuma princips: "Pirms tam dievu pasaulē notika drausmīgas lietas, jo valdīja, kā stāsta, nepieciešamība, bet, kad piedzima Erots, tā bija liela laime cilvēkiem un dieviem." (Platons)

Pirmpublicējums: *Latvijas Zinātņu Akadēmijas Vēstis. A Daļa: Sociālās un humanitārās zinātnes. 1997. gads, 51. sējums, 3./4. numurs*

Aspazija: no grieķu valodas — mīlamā

Aspazija ...
Nu, protams, Rainis un Aspazija.

Rainis Aspazijai 1897. gada 27. jūlijā:

"Kad nelaime un vientulība mūs piemeklēja, Tev nebija nekas, pie kā garīgu atbalstu meklēt, Tevī bija tikai saraustītu, klaiņojošu un augstu domu masa, bet nekādas filozofijas, nekādas sistēmas, nekādas mierīgas, skaidras pārliecības, kas tik acīmredzami un tieši pārliecinoši darbojas — kā atzīta patiesība. Tev bij vajadzīgs garīgs atbalsts, spieķis un zizlis, tas, ko ikdienas cilvēki sauc parasti par reliģiju un Dievu. Tev bij vajadzīgs kaut kāds liels, liels rāmis, kurā tu varētu kārtojoši novietot visas tās lielās, juceklīgās domas."

Un Aspazija Rainim 1897. gada 2. augustā, Jelgavā:

"Esi pārliecināts, ka es nekad neatkāpšos, un mans stāvoklis nav nekāda histēriska pārādība, kā Tu par to šaubījies: es tikai gribu izpētīt pēdējās konsekvences, un kā Tu tiki pie patiesības ar prātu, tā es viņu atradīšu ar jūtām, kas ir viens un tas pats. Tā mēs tuvināsimies vēl vairāk."

Tātad arī — Aspazija un Rainis. Divu lielu personību ceļš. Pārvarot mehāniskos attīstības likumus par pretēju spēku absorbēšanos vai to saplūšanu, par vienas un vienīgas patiesības atzīšanu, pārvarot apstākļu un ikdienas determinācijas un gravitācijas ietekmi, šīs personības spēja parādīt gara likumības: par individuālās pasaules savdabību un patstāvību, par mūžīgā un laiciskā samēru, par indivīda un vispārības attiecībām, par subjektīvā laika, nākamības apziņas lomu cilvēka radošajā eksistencē, par tautu un indivīdu kā gara iemiesojumu, par patiesības un maldu, patiesības un mīlas vienotību. Aspazija:

Ceri uz nākotni,
Neatmet pagātni —
Turi tās abas rokā.
Dzīvības tikums

Mūžības likums
Noslēdzas vienā lokā.
(Trijlapiņa)

Aspazijas patība, viņas domu un esības patstāvība tika apšaubīta gandrīz visā dzejnieces dzīves laikā, bet, neskatoties uz to, viņa spēja iznest gan savu savdabību un patiesību, gan arī "lielos maldus".

Vēstulē Āronu Matīsam 1913. gadā Aspazija rakstīja: "Es rādīšu tur (memuāros — *E. B.)* savus uzskatus un savas domas, kuras tanī avīžu polemikā pērnziem nevarēju izteikt. Man visa tā lieta bija par mazisku, es viņu gribu pacelt lielumā un tad cīnīties tālāk. Man arī mana vīra dēļ bija toreiz jānobeidz strīds, jo viņi mani nevarēja nemaz iedomāties kā patstāvīgu, lepnu personu par sevi, kas vismaz pate atbild par saviem grēkiem, ja tādi būtu, viņi mani ņēma kā vīra sievu, un tātad vīram arī bija jāmaksā par sievas parādiem: viņi toreiz bij organizējušies kliķē Raini izboikotēt ārā no teātra un no partijas. Vispirms man jālūko nostāties kā patstāvīgai personai, tad es varu runāt savu valodu."

Es šaubos, vai arī tagad mēs pilnībā apzināmies Aspazijas patstāvīgo un savdabīgo "pasaulviedokli", viņas nozīmi tautas kultūrā un indivīda gara pasaulē. Apzināties — tas nozīmē arī: mīlēt. Talanti un pielūdzēji... Tas, protams, nav jaunrades likums, bet mīlestības aritmētika tā ir neapšaubāmi.

Aspazija — latviešu modernās rakstniecības aizsācēja, tās "pirmais skaļākais vārds, tās krāšņākais, individuālākais zieds" — savā dzīvē un daiļradē bija antimodernistiska. Dzejnieces laikmetīgums bija neizsmeļams, neizskaitļojams un neizsīkstošs.

Eiropas modernisms šajā laikā nāca ar tradīcijas noliegumu, atklājot jau zināmo, noskaidroto jēdzienu un parādību otrreizējo pārvēršanos (morāles normu — imoralitāte, atklājot vispārīgo jēdzienu devalvēšanos, cilvēka atsvešināšanos utt.), un te galvenā nozīme bija formas meklējumiem. Modernās tradīcijas aizsākums latviešu rakstniecībā — tas pirmām kārtām bija satura jautājums, cilvēka individualitātes apliecinājums, atsevišķs cilvēks trejos lokos: sevī un tautā, cilvēcē un visuma apritē. Tā bija latviešu rakstniecības, latviešu domas jaunā strāva, un tā "ar pilnu tiesību jāuzskata par modernās kultūras sākumu tādēļ, ka tā mūsu tautu veda sakarā ar Eiropas kultūru, ierindoja to kā locekli vispasaules attīstības organismā, un tā darīja viņu kā pilntiesīgu līdzdarboni ar ārpuses tautām kopā censties pēc cilvēces lielajiem

mērķiem.." (*Aspazija.* Atmiņas). Aspazija Jauno strāvu dažuviet raksta ar mazo burtu, tādējādi uzsverot šīs kustības ideju vispārcilvēcisko, ne tikai laicisko saturu. Arī tautas un valsts ideja ietilpa šo vispārcilvēcisko vērtību kopumā: "Jaunā strāva ir pirmā lapaspuse tanī vēstures grāmatā, kuras pēdējā lapaspusē stāv Latvija." (*Aspazija.* No rakstiem par Raini.) Aspazija saprata, ka savs vēsturiskais uzdevums jāpilda katrai kultūras attīstības stadijai un, ja iepriekšējai, "lokālai kultūrai", tas bija — "uzturēt tautību pretī vācietībai", tad modernās kultūras uzdevums — "a i z s t ā v ē t t a u t ī b u p r e t t a u t ī b u p a š u ". (Izcēlums mans — *E. B.*)

Gadsimtu mijā dzimstošās modernās latviešu kultūras uzdevumi bija daudzveidīgi un tādi paši bija arī piedāvātie risinājumi. K. Skalbe centās parādīt, ka viss latviskais ir arī vispārcilvēcisks, savukārt Aspazija un Rainis nespēja domāt latvisko bez vispārcilvēciskā. Vainagojums tam — "Fausta" tulkojums. Ar "Faustu" tika atraisīta "mūzas mēle", tas bija modernas dzejas valodas "zelta zvans", kas lika pamatu visai tai valodai, kuru runā mūsu jauno laiku literatūra. (*Aspazija.* Atmiņas). "Fausts" ir Raiņa tulkojums, tā stāv rakstīts, un tāda acīmredzot ir bijusi abu dzejnieku vēlēšanās un pārliecība. Bet Aspazijas līdzdalība tulkojumā apliecina dzejnieces rūpes par latviešu kultūru, liecina par kultūras cilvēka dziļo sapratni, par atbalstu stiprākajam, nedomājot par sava Es izpausmi par katru cenu, un, saprotams, tas liecina par Aspazijas darbu galveno motīvu, par mīlu:

Tas nav tik vien, kā mīļu vārdu paudums,
Nav skūpstu saldums vien, ne glāstu glaudums,
Bet visai dzīvei pārvērpts smalciņš audums.

Atcerēs par Panevēžas laiku Aspazija raksta: ".. mēs ar Raini kopēji turpinājām "Fausta" tulkošanu. Tulkojām jau otro daļu.. Pašai man nācās dūšīgi mācīties jauno latviešu valodu. To labi pārzināja Rainis, tas bij viņa nopelns. Man šī jaunā latviešu valoda bij svešāka un tāpēc nācās diezgan daudz mācīties. No "Fausta", cik atceros, tanī laikā tikām arī tulkojuši "Valpurģu nakti", ko lielāko tiesu nācās man pārtulkot."

Aspazijas patstāvība "pasaulviedoklī" un daiļradē varbūt bija grūtāk saskatāma arī tāpēc, ka viņai ir dziļāk intīmas attiecības ar pasauli, mazāk nekā Rainim jūtama modernā atsvešinātības stīga.

No modernajām tā laika literatūras izteiksmes formām Aspazija izmanto simboliskās un impresionistiskās krāsas. Simbolisma idejas sākotnēji nāca no Jēnas vācu romantiķiem. Simbolisms bija arī gadsimta sākuma krievu literatūras spēcīgākā plūsma — A. Belijs, V. Ivanovs, P. Florenskis deva tā filozofisko pamatojumu. Simbols ietver sevī dabisko un garīgo, fenomenālo un noumenālo, skata realitātes parādības vienoti,

nenošķirot juteklisko un gara pasauli. Arī Aspazijas dzejas pasaulē mūs suģestē radītās pasaules dzīvīgums, dziļums un vienotība, jo abstraktām un daudznozīmīgām idejām dzejniece ir atradusi senā kultūrā sakņotas, bet jutekliski uzskatāmas un saprotamas zīmes:

Mūs abus zeme pievilka
Un pārvērta jo drīzi:
Es biju pirmā asara,
Ko pirmmāte Ieva raudāja
Par zudušo paradīzi;

Es biju sāpju asara,
Tu — acs, kas mani ietvēra,
Es jutu, ka mani mīli;
Tu mani dedzi,
Tu mani sedzi,
Kā plakstiņš acu zīli.

(Pirmā asara)

K. Dziļleja kā plašāko Aspazijas pasaules uzskata pamatu ir atzīmējis arī panteismu ("Atmodā", "Pana dzires", "Raud rudens" no krājuma "Izplesti spārni") un viņas romantisma saturu apzīmējis ar Lunačarska terminu "reālistiskais ideālisms". K. Dziļleja bija pārliecināts, ka Aspazijai vajadzēja kļūt par romantiķi, ka citādi nemaz nevarēja būt, jo romantisms, pēc A. Upīša atziņas, ir latviešu dabas un latviešu rakstniecības pamatelements.

Bet: "romantiķi — jūt, viņu darbi ir sapņos," tā savukārt atzīst Līgotņu Jēkabs. Aspazija latviešu dzejā ne vien ienes vārdus "ilgas", "ilgošanās", bet arī atver vārtus, dod spārnus cerību, nākotnes, sapņa apziņai vispār. Cilvēks, tāpat kā kultūra, nebūt nepastāv tikai šodienā, tagadnībā, viņš vienlaicīgi atrodas tagadnē, pagātnē un nākotnē. Katrs laiks — varbūt tikai ar atšķirīgu intensitāti — ņem no kultūras tikai sev vajadzīgo, un, ja kultūra orientētos tikai uz vienu laika formu, tās pastāvēšana vispār būtu apdraudēta. "Tagadnei vislabāk var piekļūt, ja par viņu smejas un nostāda viņu jau kā pārdzīvotu," saka Aspazija (rakstot par prozas problēmām). Arī cilvēka pasaulsainu vairāk veido sapņi un ilgas nekā zināšanas un saprašana. Cerības, sapņi un ilgas ir pašvērtības, kam nav jāmeklē empīrisks konkretizējums, un Aspazija, šķiet, arī nav centusies tās visas ietvert vienā veidolā un viennozīmīgā saturā. Neapšaubāmi, tās ir saistītas ar cilvēku, bet dzejniece tās nav konkretizējusi ne nākotnes sociālajā iekārtā, ne filozofiskajā "nākotnes cilvēkā". Cerība un nākotne viņai jau tīri semantiski izpaužas ļoti dauzveidīgās vārdkopās: nākotnes valsts, rītausa, nākamās audzes, ilgu zeme, nākamības kalni, nākotnes dzejnieks u.c., resp. visam, kas aug un attīstās,

ir sava nākotne. Pols Valerī ir brīdinājis, ka nākotne ir visvieglāk ievainojamā vieta tagadnē. Aspazija ļoti precīzi uztvērusi šo nākotnes neaizsargātību, apdraudētību un smalki to iezīmējusi dzejolī "Nākotnes princis":

Mans nabaga nākotnes princi,
Par agri tu ieradies!
Šur tur uz kailiem zariem
Tu vari tik uzmesties.
...
Kur ziema tik absolūta,
Tik biezs tai ledus balsts,
Tur uzcelšana grūta
Tās zaļās nākotnes valsts.

Attīstības ceļā sapņi ir nevis kavēklis, bet gan balsts. Ilgošanās, sapņi nav nespēka izpausme, bet liecina par gara un dvēseles apmēriem. Visus sapņus nedz var, nedz arī vajag īstenot, bet personības un sabiedrības attīstība bez tiem nav iedomājama. Tieši tāpēc dzejniecei tik tuva bērnības pasaule, jo tā ir sapņu un nojausmu zeme. Bērnība Aspazijai nav tikai pagātnes atmiņas un apcere, bet arī dīgstošā, jaunā, nākotnes iezīme. Ja nav nākotnes, kultūrapziņā nepastāv arī pagātne. Par to mūs ir pārliecinājusi pašu vēsture — lielākā daļa darbu un autoru par latviešu tautas vēsturi un kultūru tika noklusēti ne tikai tādēļ, lai mēs nezinātu savu pagātni, bet, galvenais, lai nerastos doma par nākotni. ""Saulains stūrītis" nav dzeja bērniem," saka S. Viese, "kaut gan daudz kas no uzrakstītā viegli uztverams un saprotams arī vismazākajiem lasītājiem. Tā ir dzeja par bērnību, meklējot šajā vielā nozīmīgas atmiņas, filozofiskus vispārinājumus. Kā tāds šis darbs ir īpatnēja un vienreizēja parādība latviešu lirikā."

Un vēl viens temats, kas Aspazijas daiļradē un dzīvē nāk no bērnības. Draudzes mācītājs fon Švāns brauca apkārt pa mājām, bērnus klausināmdams. Noklausījies mazo Elzu, viņš teica: "Tā Dieva svētība guļ uz tevis, — žēl, ka tu neesi vīrietis, tad no tevis iznāktu lielas lietas." Aspazijai nebija viegli nest Dieva svētību, kas bija paredzēta vīrietim. Jo sievietes tieksmi pēc garīgiem centieniem (ne tikai nostāšanos blakus sociālā izpratnē) uzskatīja par tikpat bīstamu kā sacelšanos pret radītāju. Un — pretēji savu centienu tālaika interpretiem — Aspazija nebūt necentās ieņemt vīrietim ierādīto vietu, jo "vieta" kultūrā ir gara līmenī pacelta individuālā patība. Bet tas, kurš nejūt un nespēj izteikt savu īpatno Es, kultūras pasaulē neatstāj nekādas pēdas. Var tikai pievienoties Z. Mauriņai, ka, imitēdama vīrieti, sieviete labākajā gadījumā vairotu kultūru kvantitatīvi, bet, paturēdama savu patību, viņa to vairos kvalitatīvi, un tikai tā kultūrā atklāsies jauni kontinenti.

Aspazijas iezīmētais patības un kultūras kontinents līdzās jau minētajiem bija arī sievietes gara pasaule un tās caurviju motīvs — mīla. Sievietes ir galvenās personas visās Aspazijas lugās, un var vienīgi skumt līdzi J. Asaram par to, ka vīrieši viņas lugās šķiet tikai ierocis, līdzeklis, kas piemērots dzejnieces idejām. Bet tas, kas tuvina visas Aspazijas lugu varones, ir — visu valdošā mīla. Tā vien šķiet, ka tā ir visu Aspazijas sieviešu impulsu pirmavots (K. Dziļleja). Sieviete, atzīst Aspazija, ir īsta mīlas priesteriene jeb vaidelote. Mīla tai dod spēku cīņai par individuālo brīvību, taču arī tā ir tikai ceļš uz visuma dzīvi, kas ārpus un pāri individuālai:

Kaut kur, tur ārpusē pukst zemes sirds,
Tā kvēlo vidū, pašā dzīvē.
(Sidraba šķidrauts)

Mīlas tēmu Aspazijas lirikā ir apcerējis un mīlas nozīmi cilvēka dzīvē vispār ir vērtējis P. Birkerts: "Mīlai ir arī humanitāra nozīme. Mīla ir mīlas māsa. Mīla rada mīlu. Kaut arī seksuālā mīla nav identiska vispārējai cilvēkmīlestībai, tomēr radnieciska tā ir. Cilvēkmīlestība (altruisms) ir no seksuālās mīlas izaugusi. Bet, ja seksuālā mīla stiprina altruismu un cilvēkmīlestību, tad tā ir liels civilizējošs un ētisks spēks."

Mīla ir tā, kas rada esamības smalko matēriju un palīdz to nosargāt uz pasaules (dzejolis "Karaļbērns").

Ar mīlu saistīts un visai cilvēka garīgajai esmei raksturīgs ir arī maldu motīvs. Aspazija atklāj to, ka dzīve ir ne tikai patiesība, bet arī ilūzijas, maldi, meli, kļūdas. Šīs realitātes viņa neaplūko tikai kā cēloni romantisko jūtu pacēlumam, bet skata kā būtiskus cilvēka dabas, esamības, kultūras un vēstures elementus. 20. gadsimta cilvēku izsaka un vada ne tikai faustiskā dziņa, bet tās sadura ar dažādiem fantomiem viņā pašā un arī ārpus viņa. No šīs sapratnes rodas dzīves traģikas apjausma — mūsu gadsimta cilvēka pasaules pamatizjūta. Tādējādi Aspazija iziet ārpus romantisma, pārvar tradīciju, kuru pati iedibināja, un paceļas dziļākas, individuālākas un eksistencionālākas dzīves un mākslas izpratnes lokā.

Vai patiesība tā, ko dzīve dotu?
Vai vairāk nav par viņu ilūziju?

Lai cilvēks patiesībā dzīvotu, nevis tikai to sludinātu, viņam ir tiesības arī uz kļūdām — uz savām kļūdām, un tām nav obligāts labojums no augšas. Z. Mauriņa par savas biogrāfiskās grāmatas "... *denn das Wagnis ist shön*" (Iedrīkstēties ir skaisti) moto ir likusi Bēthovena atziņu: mēs kļūdāmies visi kopā, tikai katrs to dara citādi. Arī viedais Konfūcijs zināja, ka katru cilvēku pazīst pēc viņa kļūdām. Un kultūras pasaulē tas ir cilvēciski, tas ir normāli. Tikai kopējais dzīves plūdums visam

ierāda savu vietu — tā arī Aspazijas "Kaisītu rožu" atsevišķos maldus atsver vēlāk iznākušais filozofiski piesātinātais dzejoļu krājums "Zem vakara zvaigznes". Bet vai ar vārsmu "Ilūzija" (no krājuma "Kaisītas rozes") Aspazija neieved R. M. Rilkes pasaulizjūtas noskaņā, vai nesasaucas ar A. Ahmatovu?

Ak, meli vien vēl ir, ko es no dzīves prasu,
Jo zinu, ka viss drupās jūk un irst:
Es mīlu, kaisli mīlu pusnakts rasu,
Kaut arī zinu, ka tā, saulei mirdzot, mirst.

Tā latviešu modernā lirika saistās ar Eiropas modernismu.

Un noslēgumā retorisks, bet varbūt arī praktisks jautājums: vai Aspazija mums ir kļuvusi par to, par ko viņa vēlējās būt, izvēloties savu pseidonīmu — mīlamā? Aspazijas darbi ir izdoti, viņa ir pieejama un lasāma. Vai mēs to darām? Un kā to darām? K. Dziļlejas "Mazā poētika pamatskolām" (R.: A. Gulbja apgāds, 1927) balstīta galvenokārt uz Aspaziju, Raini, J. Poruku, K. Skalbi, A. Brigaderi un J. Jaunsudrabiņu. Plašos citējumos piesaukta ne tikai Aspazijas dzeja, bet arī viņas pārdomas "No atzīšanās koka". Aspazija modina dvēseli. Vai mūsu pamatskolniekiem — un ne tikai viņiem — tāda atmoda nav vajadzīga?

Vai mēs domājam Aspaziju? Vai mīlam?

Pirmpublicējums: *Izglītība, 1990, 5. septembris*

Zenta Mauriņa — 20. gadsimta kultūrfilozofe

Mani uzskata par sirreālisti.
Tas nav pareizi. Es nekad neesmu gleznojusi sapņus. Tas, ko es attēloju, bija mana īstenība.
Frīda Kālo

Sirreāliste nav arī Zenta Mauriņa. Kaut gan viņai bija lemts "izsapņot" un apjēgt pārreālistisko īstenību, dodot "jaunu ticību un paļāvību dzīvei" (Ā. Šilde). Z. Mauriņa ir viena no nedaudzajām latviešu gara darbiniecēm, kurai līdzinieces Eiropas kultūrā var atrast vai ikkatrā laika periodā. Man šķiet, šodien Z. Mauriņa būtu rakstījusi par Frīdu Kālo — meksikāņu gleznotāju, Djego Riveras dzīvesbiedri, kas ir atzīta par izcilāko 20. gs. gleznieciības meistari — sievieti. Iepazīt viena otru viņas nepaguva, jo Eiropa F. Kālo (1907—1954) atklāja tikai astoņdesmitajos gados. Vien A. Bretons, P. Pikaso un S. Eizenšteins mākslinieces fascinējošo gleznieciības manieri bija ieskatījuši viņas dzīves laikā. Astoņpadsmit gadu vecumā F. Kālo smagi cieta autokatastrofā, un atlikušās dzīves daļas tiesa Kālo, gluži tāpat kā Mauriņai, bija bailes un ciešanas: neskaitāmas operācijas, tērauda un ģipša korsetes, labās kājas amputācija, samezglojušās attiecības ar D. Riveru. Caurmēra cilvēks, pārtiekot no bailēm, sāpēm, ciešanām, vilšanās, būtu nobriedinājis tikai indīgu augli, bet F. Kālo un Z. Mauriņa izplaucēja atšķirīgus un īpatus dzīvības, atziņas un cerību kokus.

Zenta Mauriņa nostājas līdzās tiem 20. gs. domātājiem, filozofiem, māksliniekiem, literātiem, kuri nepieņem laikmeta objektīvo tendenci samazināt cilvēka nozīmi un piedāvā savu laikmeta un cilvēka kultūrfilozofisko izpratni. Kultūrfilozofija, kas radusies jau pagājušā gadsimta nogalē kā protests pret dogmatisko "katedru filozofiju", ir specifisks 20. gs. filozofijas atzars, kas apcer cilvēka, kultūras un atziņas situāciju

un likteni pretrunīgajā laikmetā. Visai tuvas, vietumis pat kā dvīņu māsas, ir kultūrfilozofijas un filozofiskās antropoloģijas atziņas. Kultūrfilozofija atšķirībā no akadēmiskās filozofijas laikmeta apjēgsmi meklē ne tikai filozofijā, bet arī "ārteorētiskās joslās" — vēstures interpretācijā (O. Špenglers, A. Toinbijs), psiholoģijā (Z. Freids, K. G. Jungs), etnogrāfijā (K. Levī-Stross, L. Levī-Brils), mākslā un literatūrā (F. Nīče, G. Zimmels, P. Valerī) u.c. Simpātijas filozofiskajai antropoloģijai Mauriņa ir apliecinājusi arī tekstuāli — krājumā "Dzīves apliecinātāji": "Mūsdienu filozofija pirmā vietā izbīda antropoloģiskās problēmas. Tas labi saprotami, jo cilvēks ir tas, kas filozofē. Un tā arī ir dabīgi, ka mēs interesējamies par dzīvi, eksistējošu cilvēku. Antropoloģija tikai tad ir zinātniska disciplīna, kad tā neapstājas pie cilvēka, bet vienmēr patur vērā pasaules visumu, kurā cilvēks dzīvo un eksistē." Kultūrfilozofiskās atziņas par cilvēku un laikmetu Z. Mauriņa rod pasaules literatūras un folkloras studijās, droši piepulcinot pasaules literatūrai arī latviešu rakstniekus un studiju priekšmetam izvēloties atbilstošu žanru — eseju. Arī lielo, "tīro" domu celtnes viņu saista — esejiste studē un raksta par I. Kanta, B. Rasela, E. Huserla, M. Heidegera un citu domātāju filozofiju, vietumis spoži apliecinot savu "filozofisko redzi". Lūk, kā Z. Mauriņa komentē fenomenoloģijas pamatlicēja E. Huserla pirmā lielākā darba "Loģiskie pētījumi I" iznākšanu un tā nozīmi 20. gadsimta relatīvisma plūdu laikā: "Viņš patiesībai atkal piešķir mūžības vērtību .. kas ir patiesi, tas ir absolūti patiesi, patiesi visiem laikiem. Ja neviens arī neatzīst patiesību, tad tā tomēr vēl ir patiesība, un, ja 1000 cilvēku izsaka muļķību, tad tā tomēr vēl nav patiesība, bet tikai muļķība." (*Pārdomas un ieceres)*

Mūsu laikmeta, mūsu vēsturiskās situācijas pretrunīgumu ieskata gan kultūrfilozofija (Z. Mauriņa), gan arī akadēmiskā filozofija (T. Celms), atšķiras tikai aprādījuma veids šo pretrunu pārvarēšanā un cilvēka veseluma saglabāšanā. T. Celms, tāpat kā E. Huserls, ir pārliecināts, ka īstenā būtība, patiesība iemājo arī mūsu laikmetā, tikai to ir aizēnojuši nekritiski spriedumi, nemiers, ārkārtīga satrauktība, un filozofa uzdevums ir izlauzties cauri šo tīmekļu biežņai, lai ieskatītu īsteni esošo, lai veidotu "pārpretrunīgo spriedumu" (T. Celms, *Patiesība un šķitums*). Arī Z. Mauriņa atzīst, ka tagadnes cilvēka situācija ir pretrunīga, cilvēka personību ārdoša, bet uzskata, ka pretrunas ir jāpārvar nevis spriedumā, bet gan attēlojot tās pilnā mērā. Kultūrfilozofs, kas meklē dzīves un cilvēka veselumu, nevar izvairīties no pretrunām, tāpēc tik pretrunīga ir 20. gadsimta kultūrfilozofiskā doma. Piemēram, apcerē par Akselu Munti Mauriņa atzīst, ka "dižgari savā starpā ir draugi. Dižgari neceļ sienas. Pundurīši tādas ceļ." Esejā "Dzeja kā tautas un tautu vienotājs spēks" viņa secina pretējo: "Drausma ir tā siena, kas atdala ne tikai

caurmēra cilvēkus savā starpā, ne tikai caurmēra cilvēku no dižgara, bet arī dižgarus vienu no otra." Ģeniāli pretrunīgs ir Nīče, un T. Manns raksta, ka "pretrunas var arī rīmēties. Nerīmējas vienīgi viduvējais un svārstīgais."

Mauriņas kultūrfilozofijas zīme, kas ļauj runāt par latviešu esejistes oriģinalitāti Eiropas domātāju vidū, ir latviešu folkloras, latviešu un pasaules literatūras kulturoloģisks lasījums, interpretācija: bijības jēdziena semantika un jēga; latviskā pasaules uzskata izpratne; ne mazākas nozīmes piešķiršana mīlestības spējai, draudzības spējai, iejūtas un līdzcietības spējai kā vispārīgajām domāšanas un spriešanas spējām.

Dižgaru Olimpa radīšana — viens no savdabīgākajiem Z. Mauriņas veikumiem latviešu kultūrā. Tas, manuprāt, tapis ne bez filozofiskās hermeneitikas izpratnes. H. G. Gadamers par svarīgu hermeneitiskās teksta saprašanas aspektu atzīst interpretatora simpātiju, labvēlību, "vēlīgās ieraudzīšanas" ievirzi *(Befindlichkeit),* bez kuras teksta jēga vispār neatklājas. To apliecina Z. Mauriņas jaunrades prakse: "Katrs liels mākslas darbs mūsu iekšienē izraisa skaņas, par kurām mēs agrāk neko nezinājām, bet tas notiek tikai tad, ja mēs šo mākslas darbu mīlam, kā japānis Samuraji mīlējis viņam glabāšanai uzticētas dārglietas." *(Ziemeļu tēmas un variācijas)* Latviešu esejas pētniece A. Cimdiņa ievērojusi, ka tieši sensibilitātē, cilvēka emocionālajā un dzīvās uztveres sfērā, kas katram piedzimstot līdzi dota, Z. Mauriņa meklē kultūras saknes. Tomēr ne visur viņai ir izdevies sekot šim metodes principam, un tur, kur jaušama netīksme pret kādu filozofu vai domātāju, parādās arī viņu nozīmes nesaprašana. Es nevaru pieņemt Mauriņas doto M. Heidegera, S. Bovuāras un P. Sartra vērtējumu, kaut arī varu izskaidrot, kas šo netīksmi varētu būt radījis. Ar dižgaru kultu Z. Mauriņa savdabīgi turpina un papildina folkloristisko tradīciju, ienesot tajā "varoņa arhetipu" (S. Lasmane). Latviešu folklora pārsteidz ar neizsmeļamām mazo vārdiņu, deminutīvu, mīļvārdiņu variācijām. Latviešu domātāja rada dižvārdu, lielvārdu, superlatīvu vārdnīcu, gara pasaules mērvienību: "giganti" (Dante, Mikelandželo), "lielais Karalauču milzis" (I. Kants), "mūsu filozofiskākais dzejnieks" (Rainis), "lielais mīlas apustulis" (Unamuno), "mūsu lielie liriķi" (Poruks, Bārda, Skalbe, Ziemeļnieks), "zvaigžņotā" (L. Garūta), "mūsu valodas domātājs" (J. Endzelīns) utt. Dižums ir katra cilvēka dzīves "augstsprieguma prasība", un nav jātop par zinātnieku, mākslinieku vai filozofu, lai to apliecinātu.

Man patīk ne tikai Z. Mauriņas ieskati, atziņas, esejas, apceres, studijas, etīdes, tēmas, variācijas, bet arī romāns "Dzīves vilcienā". Tas, manuprāt, ir intelektuālā romāna versija latviešu literatūrā, jo rakstniece tajā nemeklē tikai psiholoģiskās tēlu attiecības, to pamatojuma

māksliniecisko loģiku, bet rada arī tādu kulturoloģisku tēlu — simbolu kā Dzīve. Arī lielā Eiropas intelektuālā romāna meistara T. Manna darbā "Burvju kalns" galvenais personāžs nav vis Hanss Kastorps vai Setembrīni, bet gan Laiks kā cilvēka situācijas veidotājs. Iespējams, ka tieši šīs specifikas dēļ Mauriņas romāns ir palicis nesaprasts: dzīves prototips sadzīvē un arhīvos vien nav atrodams. Drīz pēc romāna iznākšanas Mauriņa rakstīja: "Bet, ja jau meklē prototipus, tad būtu jāpiegriežas galvenajam tēlam, un tāds nenoliedzami manā romānā ir nevis melīgais ideālists Risoto, ne arī patiesais ideālists Dr. Alnis, bet pats Dzīves vilciens, un savādi — tā prototipu nemeklē, kaut gan tas ir tā neizdibināmā vara, kas visus tēlus nes nezināmam mērķim pretī." Šī simboliskā tēla prototipi ir meklējami laikmetā, aizvēstures arhetipos, gara struktūrās, sevī.

Gribētos vēl pakavēties Z. Mauriņas gara pasaulē, bet nu jau esmu sapratusi vienu no dižās latviešu kultūrfilozofes meistarības noslēpumiem: esejiste rada ilūziju, ka cilvēka gara ģeniālā pretrunība un veselums ir atminams un aptverams lielums — tu kāri tver šo vilinājumu, un kāda stīga ir jau ievibrējusies tevī ... un tu, gluži tāpat kā Sprīdītis, dodies tur, laukā un savā pasaulē.

Pirmpublicējums: *Literatūra un Māksla, 1992, 18. decembris*

Mūžīgais ceļinieks — Konstantīna Raudives domas pieturas

Dzīvei nav cita mērķa kā atrasties mūžīgā kustībā.

K. Raudive

Citādība ir kronis, kurā no zelta nav nekā.

Z. Mauriņa

Konstantīna Raudives saistošo citādību pirmā pamanīja Z. Mauriņa, nosaucot viņu neparastā un svešādā putna Albatrosa vārdā. Arī pats Raudive visai agri sajutis nezināmā un neparastā aicinājumu. "Es biju piedzimis ar jūras bezgalību savā sirdī," viņš raksta nosacīti autobiografiskajā romānā "Gaisma un mijkrēslis", un arī patiesi autobiografiskajā stāstījumā (krājumā "Trimdas rakstnieki") domātājs atzīstas, ka dzīves ceļa izvēlē viņš ir svārstījies starp romiešu katoļu teoloģiju un jūrskolu. Dzīve uz laiku liek izvēlēties pirmo, taču arī otrā intence nepazūd no Raudives garīgā satvara un ietekmē pirmo, it kā atgādinot par pastāvīgā, pat dogmatiskā savienības iespēju ar meklējošo, taujājošo un vienlaikus it kā atdzīvinot arī seno piligrimu pieredzi.

K. Raudives intelektuālais mantojums nav pietiekami apcerēts un izvērtēts — varbūt tieši savas citādības dēļ: rakstus par Raudivi Latvijā ir publicējuši tikai P. Laizāns, S. Lasmane, K. Aizpurs, I. Ziedonis; P. Zeile viņam pievērsies rakstā par Z. Mauriņu[1]. Filozofiskā tvēruma adekvācijas ziņā precīzākas un rosinošākas ir P. Laizāna un I. Ziedoņa apceres. Daži raksti publicēti arī ārzemju latviešu periodikā un grāmatās. Tikai Z. Mauriņas sarūpētā un vāciski iznākusī grāmata *"Konstantin Raudive zum Gedächtnis"* (1975), kurā izteikušies 29 zinātnieki no 12 valstīm, sniedz plašāku ieskatu par tulkotāja, rakstnieka, domātāja, parapsihologa veikumu. Arī I. Mellis ar cieņu un precīzi tvertās un smalkjūtīgi atainotās atmiņas "Trīsdesmit divi gadi kopā ar Zentu Mau-

riņu" (1997) aprāda K. Raudivi kā savdabīgu un autonomu personību. Šķirklis Latvju enciklopēdijā (Stokholma, 1953—55) sniedz vērtējumu, kas īpašu interesi nevar rosināt: "Kā esejists ar filozofa pretenzijām parādījies grāmatās — Don Kihots un mūsdienu cilvēks, Personīgais un pārpersonīgais .. Pa daļai ar krievu valodas starpniecību tulkojis Servantesa Don-Kihotu."

Līdz šim visbiežāk Raudives vārds ir parādījies saistībā ar Z. Mauriņu, un neizbēgamais salīdzinājums nav bijis par labu Raudivem; viena no salīdzinājumā gūtajām atziņām — Raudive ir kosmopolītiskāks, jo tikpat kā nav rakstījis par latviskām tēmām. Šo tēmu patiesi nav daudz — tie ir vizionārie dialogi ar Raini "Gaismā un mijkrēslī", apceres par Z. Mauriņu; K. Barona, J. Endzelīna un Raiņa atzīšana par nozīmīgākajiem latviešiem un tautas mentalitātes redzējums un skaidrojums saistībā ar vēsturi "Divējādo dzīves ceļu" beigu daļā. Lai arī svešādais Raudivi patiesi vairāk vilinājis (manuprāt, viņš pat latvisko aplūko nevis kā savu paša, bet it kā ar distanci, nevis saplūstot nedalāmā "mūsībā": dialogs ar Raini autobiogrāfiskajā romānā u. c.), tomēr viņam ir izdevies atrast saskarsmes vietu starp savējo un svešo, starp sevi pašu un citu, un šī saskarsmes "vieta" ir mūsdienu cilvēks. Raudive neraksta, piemēram, par ķīniešu, indiešu, grieķu u. c. kultūru kā par vēsturisku faktu kopu un atšķirīgu domas sistēmu, bet gan saistībā ar mūsdienu cilvēka problēmām, jo grāmatai "Dzīves kultūrai", kur šīs tēmas tiek skatītas, viņš ir licis skaidrojošo apakšvirsrakstu — mūsdienu cilvēka problēmas.

Rakstā par Raudives filozofiskajiem uzskatiem P. Laizāns secina: "Apbrīnojami monolīta pasaules uztvere ir raksturīga Konstantīna Raudives dažāda posma darbiem."[2] Sākumā tas pat rada neizpratni, jo it kā runā pretī paviršajiem, bet valdošajiem spriedumiem par viņa eklektismu, nepamatotajām pretenzijām uz domātāja statusu un tā tālāk. Taču, sakārtojot Raudives izkliedētās atziņas, patiesi veidojas priekšstats par viņa pasaules uzskata veselumu, ko, manuprāt, veido un satur kopā ceļa ideja. Dzīve nav sistēma, tā nav viena un nebūt ne absolūta patiesība. Dzīve nav arī bezjēgas klejojums, tā ir ceļš, ko veido vairāki domas pieturas punkti un vairāki esamības slāņi: ceļš ir gan iezīmēts, gan pašveidots, tas nekad nebeidzas, jo pat nebūtība Raudives izpratnē nav neesamība, bet ir citas esamības kārta, ar ko ir saistīta mūsu esamība: "Taču nebūtība kā tāda ir pretrunīgs jēdziens, jo katra esme ir kādas pāresmes relācija, jo nekas nepastāv ne lietu, ne būtņu pasaulē par sevi."[3] Te ir jūtama arī fenomenoloģiskā intence, atziņa, ka viss, uz ko ir virzīta apziņa, ko tā spēj domāt, ir reāls, ir esošs kā apziņas fakts. Vairāku esamības veidu pieļāvums nav eklektika, to Raudive apliecina

arī autobiogrāfijā: "Mans filozofiskais skatījums ir sintētisks. Esmu raudzījis dzīves jēgu atklāt, sabīdot dažādus laikmetus un attīstību spoguļus kopā; .. Sintētiski izglītots skats, par spīti iespējamiem maldiem, būtībā aizvien paliek objektīvs."[4] Ceļa intence raksturo arī donkihotisko cilvēku, kas Raudivem tomēr ir un paliek būtiskākais pieturas punkts daudzo un dažādo cilvēka tipu vērtējumā: gan haosa cilvēku, gan cilvēku kā laikmeta veidotāju un cilvēku kā laikmeta ārdītāju strukturējumā. Donkihotisko cilvēku Raudive raksturo kā patiesas cilvēka eksistences izteicēju: ".. viņš nesaceļas pret augstāko Ūniversa apziņu — Dievu, jo ne šīs Augstākās Apziņas cilvēks nāk un tai atgriežas; visu laiku gudrie š o c e ļ u (izcēlums mans — *E. B.*) uzskata par augstāko gudrības ceļu, un, kas staigā gudrības ceļus, tas vairs nemaldās."[5]

Ceļa ideja cilvēka un dzīves izpratnē latviešu kultūrā nav tikai Austrumu gudrības un Dao inspirācija — lai atceramies kaut vai Ziemeļmeitas lūkošanas ceļu, Sprīdīša ceļu pasaulē vai arī J. Poruka "skatus iz dzīves" ar kopējo nosaukumu "Mājās un ceļā". Lai saprastu ceļa idejas ietilpību, ir jānoskaidro semiotiskā atšķirība starp apzīmējumiem — ceļinieks un ceļotājs. Ceļotājs ir vietmainis, viņš pārvieto sevi no vienas vietas uz citu, viņš iet pa ceļu, dažreiz pat pa celiņu, bet galu galā vienmēr atgriežas mājās. Ceļinieks savukārt vienmēr ir ceļā, pat tad, kad ir mājās, jo viņš pats arī ir ceļš. Ceļinieks reti ir mājās kā vietā, jo ceļinieks un "gudrais visur ir svešinieks" (tā Raudive citē Aristenu no Kirēnas). Arī Dons Kihots nav vis galma (vietas) bruņinieks, viņš ir ceļojošais bruņinieks. Ceļš ne tikai norāda virzienu, tas līdzīgi skolotājiem arī vada un māca: "Mums vajadzīgi skolotāji, mums nepieciešamas skolas, kas palīdz orientēties un norāda ceļus, kā meklēt garīgās vērtības, bet nekad nedrīkstam apmierināties ar skolotāju norādījumiem un skolā iegūtām zināšanām. Tikai tad mēs varam kļūt par garīgā zelta patiesiem mantiniekiem, kad paši uzņemamies šo zeltu uzmeklēt."[6] Ceļinieks ir visbrīvākais un garam visvairāk pievērstais cilvēks, ko neapgrūtina lietu nasta, jo galvenā manta, ko var paņemt ceļā, ir domas. Un vēl viens — sadzīviskāks K. Raudives ceļinieka būtības apliecinājums ir I. Mellis kādas sarunas atstāsts: kad abi rakstnieki runājuši un atzinušies senlolotajā sapnī par savu mājiņu, tad Z. Mauriņa piebildusi: "Cik tad es ilgi dzīvošu — un, kad manis vairs nebūs, Konstantīns pie mājas nesaistīsies." — "Jā, es ceļošu," piekrita draugs.[7] Arī apzīmējums — mūžīgais ceļinieks —, ko esmu likusi virsrakstā, ir Raudives autobiogrāfiskā romāna "Gaisma un mijkrēslis" nodaļas nosaukums.

Raudives darbos var sazīmēt vairākus ceļus — horizontālo, vertikālo un apļveida ceļu — un vairākas domas pieturas uz tiem. Pirmais domas pieturas punkts uz horizontālā ceļa, dabiski, ir d z i m š a n a , s ā k u m s , v ā r d s . Par vārdu. Kā skaidro K. Aizpurs, tad Raudive Asūnes dialektā nozīmējot — meža pīle. Tātad Raudive — putns, un te vienlaikus sākas paradoksi un dažādo ceļu savijums, jo putna ceļš ir debesīs, uz augšu, tātad horizontālais ceļš vienlaikus sākas arī kā vertikālais. Arī Mauriņas vēlāk piešķirtais Albatrosa vārds uzsver zemes ceļa debess sākotni, to, ka arī Raudives "saknes ir debesīs" un dzīve sākas nevis dabiskajā, bet simboliskajā, alegoriskajā zīmē. Īpaši tas ir sakāms par Albatrosu, ar ko nav domāta vien eksotisko putnu suga, tā ir vārda nozīmes alūzija, reminiscence, kas nāk no Š. Bodlēra[8], nesot sev līdzi vairākus nozīmju slāņus: gan to, ka albatrosi ir putni, kas seko ceļiniekiem, gan to, ka tie ir dižciltīgi putni, kuru karaliskumu veido garie spārni, gan arī to, ka tieši garie spārni traucē pārvietošanos uz zemes (tur labi jūtas vistas ar saviem īsajiem spārniņiem) un liek kļūt par pūļa izsmiekla objektu.

Vēl kāds jēgas slānis, kas saistās ar Raudives dzimšanu, ar sākumu, un turpina paradoksalitātes izjūtu, ir nāves klātbūtne. Raudivem, pēc paša atziņas, faktisko bērnības atmiņu nav daudz, bet viena no tām un pati spilgtākā saistās ar nāves pārdzīvojuma ainu — viņš guļ, blakus stāv māte, un nāves sveces jau ir aizdegtas. (Kā rakstnieks stāsta autobiografiskajā romānā, viņš esot piedzimis ļoti vārgs, un otrajā dzīves nedēļā parādījusies kāda iekšēja kaite. Tāpat viņš ļoti vēlu esot sācis runāt un līdz kādiem sešiem gadiem vadījis laiku gandrīz klusējot.) Tātad atmiņās dzīves sākums saistās nevis ar Es atmošanos, nevis ar laiciskā, zemes dzīves apjautu, bet ar mūžīgo, pārlaicīgo. Iespējams, tas viss kopā Raudivē radījis latviešiem it kā nerakstūrīgo izjūtu, kā viņš pats atzīstas — "novēršanos pret kapsētām un miroņiem". Raudives bērnības atmiņu atainojumā, manuprāt, ir jūtama M. Prusta ietekme, par kuru viņš rakstījis apceri. " Maz atceros," raksta Raudive, "viss kļuvis krēslains. Atceroties bērnību, nojaušu vienīgi tās i e k š ē j o d a b u (izcēlums mans — *E. B.*)."[9]

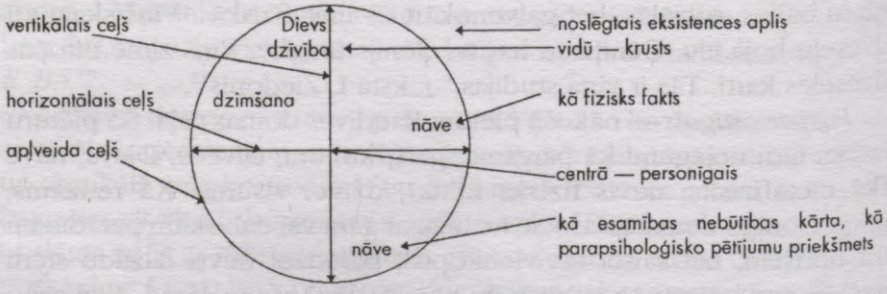
Nākamā domas pietura — p e r s o n ī g a i s , ko domātājs raksturo ar vairākiem jēdzieniem un nojēgumiem. Personīgais atrodas horizontālā un vertikālā ceļa krustojumā, tas lielā mērā ir dzīves centrs, bet reizē izstarojas uz visu "eksistences noslēgto apli": "Eksistence ir hermētiski noslēgts aplis ar tūkstoš bezizejas ejām, un atziņa virzās tādējādi, ka, noskaidrojot savu "es", personīgo, vienlaikus tiek saprastas un veidotas saiknes arī ar "pāresmi"."[10] Personīgais Raudivem ir tikai nesaskaldītais veseluma cilvēks jeb totālais cilvēks, kuru mūsu laikmetā paliekot

aizvien mazāk. Toties vairojoties tāds cilvēku tips kā "izmisumā kritušie", ko Raudive, izmantodams M. Unamuno jēdzienu, apzīmē kā *desesperados*. Mūsu laikmeta un kultūras raksturošanai ir jau iegājušies tādi koda jēdzieni kā F. Nīčes resentiments un Š. Bodlēra splīns; Raudive tos papildina ar spāniski skanīgo *desesperados*. Personīgo Raudive aplūko indivīda modā, izvirzot indivīdu par pamatnoteiksmi arī tautas izpratnē. Tauta, Raudivesprāt, nav subjekts par sevi, tā izsaka sevi caur "garīgām personām", indivīdiem, kuru izpratnē ir jūtams Nīčes pārcilvēka augstais uzstādījums: "Ja tautas vidū rodas viens patiesi liels gara cilvēks, kas bez atlikuma izsaka savu būtību, tad tāds cilvēks bez atlikuma izsaka arī savas tautas būtību. Tādēļ gudriem valdniekiem kā ar uguni vienmēr būtu jāmeklē gara cilvēki un izglītotām tautām tādi cilvēki par visu augstāk būtu jāgodā. Ne iedzīvotāju daudzums tautai dara godu, bet gan nedaudzie patiesi dzīvie, gara aicināti cilvēki."[11] Kā redzams, Raudive nepieņem koncepciju par anonīmo tautas garu, jo gars, viņaprāt, ir personāli iezīmēts, kaut arī ne tikai. K. Raudives individuālisma uzsvērums īpaši nozīmīgs bija viņa laikā: jāatceras, ka darbs "Don Kihots un mūslaiku cilvēks" iznāca 1937. gadā — laikā, kad Eiropas centrālajā un arī dienvidu daļā sāka zelt nacisms un citas antiindividuālas, antidemokrātiskas formas. Manuprāt, sava laika kontekstā nozīmīgs ir arī Raudives atgādinājums, ka Dons Kihots nav tikai romantisma simbols, bet ir arī patiesi ārprātīgs cilvēks, kaut gan robeža starp prātu un ne-prātu ir mainīgs lielums.

Personīgo Raudive esejiski iezīmējis, arī risinot draudzības, mīlestības, vientulības tēmas, tātad tēmas, ko apcerējusi arī Mauriņa. Mauriņas esejistika man tomēr šķiet precīzāka un kodolīgāka, savukārt Raudivem ir spēcīgāka metafiziskā intuīcija un intence. "Zenta Mauriņa ir "vieglprātīgāka". Viņa, varētu teikt, "laiž bez bailēm". Viņa ir pāri stāvošāka. Tas izriet no viņas ticības humānisma neuzvaramībai.. Raudive ir analizējošāks, eksistenciālāks, viņš zīmē arī bailes — Eiropas bailes, gadsimtu bailes, sociālās, bet galvenokārt — metafiziskās. Viņš skata arī dvēseļu bojā eju. Ģēnijs un haoss. Ģēnijs un elle. Viņš zīmē Eiropas dvēseles karti. Tās ir viņa studijas," raksta I. Ziedonis[12].

Pārpersonīgais — nākošā pietura Raudives domas ceļā. Šo pieturu izsaka tādi nojēgumi kā pāresme, gars, kultūra, cilvēce, Dievs, nāve (kā metafizisks, nevis fizisks fakts), dzīve, visums. Kā redzams, pārpersonīgo domātājs asociē ne tikai ar gara vai dabiskām parādībām un norisēm, bet saista tās vienkopus, paredzot nevis dažādu sfēru nošķirumu, bet gan to savveidīgu pāreju, pārtapšanu, tātad atkal ceļu. Piemēram, dzīvi viņš neskata tikai kā metafizisku nojēgumu, bet saista to arī ar vitālo dzīvības mistēriju, un tas nav nedz spiritisms, nedz

evolucionisms. Pat ticamāk, ka tā ir personīgā un viscilvēciskā, individuālā un kosmiskā kopeksistence, izpratne, kas atgādina par Austrumu kultūras tradīciju. To apliecina gan tāds Raudives vārdsavienojums kā — dzīves kultūrai vai arī izpratne, ka cilvēka kā personas tapšana nenozīmē norobežošanos no veselā, no visuma, pat no kosma, jo "cilvēks, paceļoties sava garīguma dzidrē, tiecas atkal savienoties ar savu pirmsākumu — cilvēcisko okeānu"[13]. Arī Dievu, ticību Raudive skata ne tikai absolūtā garīguma nozīmē, bet runā par "ticības mistēriju", par ticības instinktu: "Nav svarīgi galu galā, kā mēs šo kosmisko kārtību saucam — vai kā universa likumu, vai kā instinktu, vai kā Garu, vai beidzot kā Dievu. Tā eksistē savā nesaprotamajā pāresmē, tā ir visas pirmkustības un attīstības pamatā."[14] Līdzīga kārtība saista arī dzīvību un nāvi, jo kosmā ir divi ceļi: viens ved uz augšu (dzīvība), otrs uz leju (nāve). Savukārt Dievs ir par redzamo harmoniju augstāka neredzamā harmonija.[15] Tātad pārpersonīgais, pāresme nav esamība par sevi, tā ir korelēta ar personīgo, eksistenciālo, ar mūsu domāšanu vai nedomāšanu par to: "Mēs bieži lietas nesaprotam tādēļ, ka mūsu iekšējā uztvere attiecībā pret immateriālo esību ir nejūtīga, raupja un stiklaina .. Nav jāatvaira tādas domas, kas iet pāri cilvēka saprašanas spējai, jo cilvēks, kas iedrīkstas domāt vairāk, nekā to mums atļauj parastā loģika un prāts, iedrīkstas prasīt arī atbildi no tā, kas radījis cilvēku un visas lietas."[16] Manuprāt, te Raudives pasaules uzskatā ir savijušies misticisma, ezotērikas un arī zinātniskas pieejas elementi, kas turpmākajā domas ceļā noveda viņu pie parapsiholoģijas pētījumiem. Lai arī domātājs savu pasaules uzskatu nav izklāstījis sistemātiski un pārlieku argumentēti, tomēr nevar noliegt, ka tas ir vienots un sintētisks, ko, manuprāt, grafiski varētu attēlot šādi.



Misticisma elements neapšaubāmi ir klātesošs Raudives pasaules uzskatā, un mēģinājums pierādīt garīgu parādību eksistenci ar dabaszinātniskām metodēm nevienos laikos nav bijis un nevar būt pārliecinošs. Turklāt ezotēriskā pieredze nav pārbaudāma, nav vienojoša, tā nošķir, dara cilvēkus vientuļus. Var, protams iebilst, ka, piemēram, nāve cilvēciskās eksistences līmenī arī ir galēji individuāla parādība un vientuļa pieredze un tur neder ierastās komunikācijas shēmas. Vienlaikus jāielāgo, ka Raudive vairākkārtīgi ir atgādinājis, ka pasaules uzskats nav vispārīgo zināšanu sintēze, kas top, sēdot pie rakstāmgalda starp grāmatu kaudzēm. Pasaules uzskats rodoties pārdzīvojuma brīdī. Var turpināt domātāja tincināšanu jautājot, bet kas tiek lasītājam no šāda cita cilvēka pārdzīvojuma? Uz to var atbildēt ar F. Nīčes Zaratustras vārdiem, vēlreiz atgādinot par ceļa ideju: "Tas ir nu mans ceļš, — bet kur ir jūsējs? tā atbildēju es tiem, kuri man "pēc ceļa" taujāja. Jo t ā ceļa — tā nav!"

Piezīmes

[1] Laizāns P. Konstantīna Raudives filozofija // Izglītība, 1991, 12. IV.; Ziedonis I. Paplašināta vēstule radniecīgām dvēselēm // Laiva, 1993, Nr. 2, marts.
[2] Laizāns P. Konstantīna Raudives filozofija // Izglītība, 1991, 12. IV.
[3] Pašportreti. — Bruklina, 1965, 298. lpp.
[4] Trimdas rakstnieki. 3. Autobiogrāfiju krājums. — Viļa Štāla apgāds, 1947, 158. lpp.
[5] Raudive K. Don Kihots un mūslaiku cilvēks. — R., 1938, 291. lpp.
[6] Raudive K. Dzīves kultūrai. — R., 1942, 306. lpp.
[7] Mellis I. Trīsdesmit divi gadi kopā ar Zentu Mauriņu. — R., 1997, 52. lpp.
[8] Cimdiņa A. Virspusējības dziļumi. Zentas Mauriņas daiļrades recepcija Latvijā // Eiropa, Latvija — kultūru dialogs. — R., 1998, 138. lpp.
[9] Raudive K. Gaisma un mijkrēlis. — 5. lpp.
[10] Raudive K. Divējādi dzīves ceļi. — Vesterosa: Dzintars, 1952, 26. lpp.
[11] Raudive K. Don Kihots un mūslaiku cilvēks. — 289. lpp.
[12] Ziedonis I. Paplašināta vēstule radniecīgām dvēselēm // Laiva, 1993, Nr. 2, marts.
[13] Raudive K. Divējādi dzīves ceļi. — Vesterosa: Dzintars, 33. lpp.
[14] Turpat, 12. lpp.
[15] Raudive K. Don Kihots un mūslaiku cilvēks, 305. lpp.
[16] Turpat, 298. lpp.
[17] Turpat, 15. lpp.

Individualitātes un cilvēcības pamati ir jānosargā

Vijas Virtmanes rudenīga saruna par notikumu kā tikumu ar filozofijas zinātņu doktori Ellu Bucenieci

V. V. *Tava pirmā un vienīgā darba vieta ir Latvijas Zinātņu akadēmijas Filozofijas un socioloģijas institūts. Tātad tu esi profesionāla domātāja... Droši vien tu domā par šo laiku, par to, kas notiek visapkārt.*

E. B. Šad un tad padomāju gan, jo nedomāt var atļauties tikai gudrais, viedais. Bet cilvēkam jādomā.

V. V. *Un kā tu raksturo šo laiku?*

E. B. Tas ir laiks, kuru veido grūtību gars, un tādā laikā, Nīčes vārdiem runājot, gars apmelo dvēseli. Un tā nu es vēroju, kā tas notiek — kā tiek melots, kā tiek gūts, kā mainās cilvēki, kuru dzīves līnija šķitās ejam uz augšu, cik drudžaini noris šī it kā iešana uz augšu, it kā Eiropas virzienā. Mainās vietas nojēgums, vietas topogrāfija — ielas braucamo daļu aizpilda civilizācijas spožie auto, bet pa ietves malu taustās kultūra, skan mūzika, tautasdziesmas, bieži arī visnotaļ labā folkloristiskā izpildījumā. Maz ir to, kas nebaidās palikt savā vietā. Vēl šis laiks man nedaudz atgādina arī mūsu vēstures 12.—13. gadsimtu: galvenā maģistrāle ved no rietumiem uz austrumiem, bet uz vietas — "cilšu", frakciju, grupu ķildas... Tie, kas pie mums ierodas no tālienes, zina, ko grib, bet mums pašiem bieži trūkst nacionāli reflektētas pašapziņas.

V. V. *Tu saki — nacionālā pašapziņa, nacionālā kultūra. Vai, tavuprāt, par tām šodien ir jādomā?*

E. B. Tagadnes situācijā, privatizācijas un sertifikācijas laikā, vienīgi kultūra nevar pastāvēt kā privāta lieta. Kultūrai ir jābūt par valsts privāto lietu. Jo, kā jau es sacīju, Rietumu palīdzība — arī kultūras un intelekta jomā — pat ja tā ir ar humānu mērķi, tomēr aizvien pirmkārt risina savas problēmas. Tā vēlas, lai pie mums viss būtu tāpat kā pie viņiem —

tā ir drošāk, tā ir arī ērtāk. Mums ir jāgrib, jāvēlas un jāvar tas, kas ir mūsu pašu: jāapcer dažādās gara dzīves jomas, sarakstot ideju, kultūras, sociālo un vēl citas vēstures. Lasot studentiem kursu "Ideju vēsture Latvijā", esmu konstatējusi, ka lielākā daļa katastrofāli nezina savas zemes vēsturi — nedz hronikas, nedz humānistu sacerējumus, nedz tādus vārdus kā Zontāgs, Ješe, Lencs, utt. Sabiedrības vienā daļā, kas tiek uzskatīta par galotni, valda nacionālās kultūras nihilisms kā intelektuāla pozīcija. Nedaudz "paskrāpējot" šo apzīmējumu, gan atklājas, ka tā ir tikai nezināšanas čaumala. Bet nācija nav tikai lielāks vai mazāks cilvēku skaitliskais kopums, to veido vēsturiski plašā nozīmē, radot mentālo un intelektuālo ķermeni. Citādi būs jābaidās ne tikai no tā, ka pasaule mūs nesapratīs, bet arī — ka mēs paši sevi varam nesaprast. Taču tas ir tikai viens kultūras koncepcijas līmenis; kultūra, visupirms ir tautā, funkcionē uz vietas. Un visus šos līmeņus, manuprāt, veiksmīgi ir iestrādājis savā kultūras koncepcijā "nacionālās kultūras domātāju triumvirāts" — Ziedonis, Īvāns, Daugmalis. Manuprāt, tā ir koncepcija, kas būtu neatliekami valstiski īstenojama.

V. V. *Kāds, tavuprāt, ir filozofijas uzdevums mūsdienu reālajā kultūras situācijā?*

E. B. Pirmkārt, filozofijas uzdevums ir "diagnoscēt" laiku, kurā dzīvojam. Ja samērojam savu situāciju ar Eiropas gara vēsturi, tad, manuprāt, šodien mēs pārdzīvojam to, kas Eiropu skāra 20.—30. gados, proti, šajā laikā Eiropas filozofijā parādījās darbi par kultūras vēstures krīzi. Par to rakstīja O. Špenglers, H. Ortega i Gasets, E. Huserls. Savulaik uz esamību balstītā Eiropas racionalitāte iegāja civilizācijas fāzē, līdz ar dzīves mehanizāciju, organizāciju, masivizāciju prāts kļuva par instrumentālo prātu. Tieši filozofija bija tā, kas atgādināja, ka racionāli organizētā pasaule ir cilvēka dzīves pasaule, ka zināšanas nedrīkst būt tikai rīks, daikts (tas ir latviešu izcilā filozofa T. Celma termins). Filozofiem ir jāskaidro, ka ideoloģija ir ne tikai totalitārisma galējo formu ierocis, bet arī jebkura pārlieka racionalizācija; tā apdraud domāšanu un cilvēku. Filozofijas uzdevums ir veicināt reflektīvu un kritisku domāšanu. Filozofam ir jāsargā individualitātes un cilvēcības pamati.

V. V. *Tev bieži iznāk piedalīties starptautiskās konferencēs, tikties ar ārzemju kolēģiem. Kādas atziņas tu no tā gūsti?*

E. B. Kad man 1978. gadā pirmo reizi bija jāpiedalās pasaules fenomenologu kongresā Spānijā, biju krietni nobijusies... Taču jau tad guvu pirmo atziņu, proti, ka gudrība un talants ir liels retums kā tur, tā šeit. Nenoliedzami, informētības līmenis "tur" ir augstāks, tomēr informētība un gudrība nav viens un tas pats. Lielie filozofi, tā teikt, zvaig-

znes, uz konferencēm dodas visai reti, bet konferenču organizētājiem ir vajadzīgas oriģinālas, svaigas idejas, un rietumnieki mūs aicina galvenokārt tieši tādēļ. Rietumu dzīves un domāšanas kalkulējošā ievirze ir visai jūtama, un tā ierobežo domāšanu. Tēmas iespēju robežās es parasti cenšos referātos iesaistīt arī latviešu kultūras materiālu, jo profesionālisms humanitārajā jomā ir vajadzīgs ne tikai tādēļ, lai spētu saprast Kantu, Heidegeru, Bartu, Deridā, bet gan tādēļ, lai, izmantojot šīs zināšanas, profesionāli varētu vēstīt par savu kultūru. Tā T. Celma simtgadei veltītajā konferencē (konference notika 1993. g. septembrī — *red.*), spriežot pēc ārzemju kolēģu atsauksmēm, man un kolēģiem izdevās parādīt latviešu filozofu T. Celmu kā nozīmīgu un oriģinālu domātāju. Šobrīd esmu saņēmusi divus uzaicinājumus uz konferencēm ārzemēs: Austrijā notiks konference par tēmu "Cilvēces ideāli filozofijā" un Somijā — "Identitāte un nacionālās vēstures rakstīšana". Bet ideālā variantā — es gribētu būt Kants, nekur nebraukt un mierīgi dzīvot savā Salaspilī ...

V. V. *Ko tu domā par brīvību, un vai tu jūties brīva?*

E. B. Jā, es diemžēl (?!) jūtos un vienmēr esmu jutusies brīva. Pat vecajos sliktajos laikos. Bet brīvība jau ir smaga nasta. Atceries, Vija, A. Kamī teicis: *brīvība ir vientuļš skrējiens garā distancē.* Mūsu sabiedrība ir ieguvusi brīvības formālo nosacījumu — neatkarīgu valsti, un tas ir daudz, bet mums vēl ilgi vientuļi jāskrien, kamēr patiesi varēsim sadoties rokās.

V. V. *Mūsu sarunas nobeigumā gribu pajautāt — ko tu atzīsti par pēdējā laika spilgtāko notikumu?*

E. B. Kad tu man to pavaicāji, tad es sāku domāt, kas tad īsti ir notikums. Ņēmu talkā K. Karuļa "Latviešu etimoloģijas vārdnīcu" un sapratu sava samulsuma cēloni: notikums ir atvedinājums no vārdsaknes — tikt, tikums; tātad — notikums kā tikums? Notikumi kā netikumi gan gāžas mums pāri straumēm, bet notikums? Notikums, kuru man vēl nav nomācis neviens cits, ir pāvesta inteliģencei sacītā runa universitātes Aulā — moderna, bet dziļi personālistiska domāšana. Arī "Indriķa hronikas"* jaunais izdevums ir notikums.

Pirmpublicējums: *Literatūra un Māksla, 1993, 22. oktobris*

---

* Indriķa hronika. — R., Zinātne, 1993.

Kultūra vai politika — demokrātijas paradoksi

Ir vispārzināms, ka Sokratu nogalināja Atēnu demokrātija. Tātad — vai demokrātija pret kultūru? Bet tāpat ir vispārzināms, ka Sokratam bija glābšanās iespēja bēgot. To viņam piedāvāja draugi, bet viņš atteicās, sacīdams: "Zvēru pie suņa, ka mani kauli un muskuļi, mana drauga domas virzīti, sen jau būtu Megārā vai Boiotijā, ja vien es neuzskatītu par taisnīgāku un patīkamāku tā vietā, lai glābtos, pakļauties sodam, kuru man ir piespriedusi valsts." Sokrats bija gatavs uzņemties atbildību likuma priekšā pat par dzīvības cenu, un arī tā ir demokrātija — personiska atbildība par likumu un valsti, pat ja vēršas pret paša personu. Domāju, ka tā ir situācija, kas ir neiespējama, pat grūti iedomājama šābrīža Latvijā, kad politika un vara ir nošķīrusies no atbildības, bet kultūra, uzturēdama personiskās atbildības un cilvēciskās cieņas ētosu, bez politikas atbalsta nespēj to īstenot.

Šīm abām sfērām — kultūrai un politikai — ir jābūt kopā, tāpēc arī tiek veidota kultūrpolitika, bet, lai saprastu, kādas pārmaiņas patlaban notiek sabiedrībā, ir jābūt jēdzienu skaidrībai un precizitātei.

Manuprāt, šobrīd nevar iztikt ar vienas un vienotas kultūras jēdzienu, jo demokrātijas vilnis visu šūpo un plūdina, jauc kopā augšu ar apakšu un veldzējošā ūdens vietā bieži piedāvā putas — krāšņas un ātri gaistošas kā reklāmas klipus. Tāpēc vispirms es gribētu precizēt attiecības starp tādiem jēdzieniem kā augstā kultūra, diletantiskā un masu kultūra un iezīmēt likumības, pēc kurām tās funkcionē. Kultūra jeb augstā kultūra (šis jēdziens ir iegājies kultūrfilozofijā) ir tā sauktā elitārā jeb profesionālā kultūra.

Augstās kultūras šābrīža diskursa maiņu precīzi izsaka igauņu prozistes un esejistes Vīvi Luikas atziņa par literatūru: "Pašlaik, gadsimta un gadu tūkstoša beigās, visa literatūra pēkšņi ir novecojusi, iztukšota, kārtējo reizi savu laiku nokalpojusi, kā tas jau vairākkārt ir noticis ar

iepriekšējo gadsimtu modernajām grāmatām un modernajiem audekliem. Kad literatūra vairs nespēj izteikt dziļās un neatgriezeniskās pārvērtības, kas notiek vispirms cilvēku sirdīs un pēc tam pasaulē, tad šī literatūra ir savu laiku nodzīvojusi un vairs nespēj nevienu nopietni interesēt. Bet kā šodien, beigu laika pasaulē, kādu var saistīt literatūra, kas izteic piecdesmito, sešdesmito, septiņdesmito, astoņdesmito gadu domāšanas veidu un jūtas, kas kļuvušas jau tik tālas un svešas, jo deviņdesmitajos gados cilvēki piepeši dzīvo tikai vienu dienu — šo dienu, viņi ir atrauti no pagātnes un nebūt nav tik droši par to, kas būs rīt un vai rītdiena vispār būs. Pēkšņi vairs nav ne pagātnes, ne nākotnes, esam baltas lapas, uz kurām var parādīties jebkāda vēsts."

Augstā jeb profesionālā kultūra veicina sabiedrības garīgās situācijas pašizpratni, tāpēc atbildība par tās pastāvēšanu, manuprāt, ir jāuzņemas valstij. Diletantiskā kultūra nav masu kultūra, kā tā bieži tiek dēvēta presē un pat zinātniskās diskusijās. Diletantisms ir augstās kultūras izpausme kā tās neizdevies, neprofesionāls gadījums, bet vismaz iecerē tā pretendē uz augstās kultūras statusu. "Visai bieži diletanta idejai," atzīst M. Vēbers, "no zinātniskuma viedokļa var būt tieši tāda pati vai pat lielāka nozīme nekā speciālista atklājumam. Diletantisms tikai nevadās pēc zinātniskas metodes." Tāpēc diletantisms ir vismaz respektējama parādība, un demokrātiskā sabiedrībā tas ir neizbēgams.

Masu kultūra savukārt ir nevis neizdevies, bet gan apzināti veidots zemas raudzes ražojums. Tāpēc tā faktiski ir nevis kultūra, bet politika, kas tiek apzināti veidota ar noteiktu mērķi ietekmēt apziņu un pat zemapziņu. Demokrātijas apstākļos arī masu kultūra ir neizbēgama, un tas ir jāapzinās, vērtējot masu kultūras izpausmes, taču tai nevar piemērot augstās kultūras kritērijus.

Patlaban daļa inteliģences pārstāvju, lai apliecinātu savu intelektuālismu, kaisli kritizē televīzijas piedāvātos seriālus, tostarp arī "Beverlīhilzu". Bet es šo seriālu dažreiz skatos un uztveru to kā masu kultūras parādību, kurai ir noteikts mērķis — pusaudžu apziņas veidošana. Skatoties to, bieži nodomāju: nu redz, kā amerikāņi mēģina pusaudžiem saprotamā veidā runāt par patiesi satraucošām problēmām un to sekām. Masu kultūrai nevar pretoties, liekot tai pretī tikai izcilus augstās kultūras paraugus. Es pat teiktu, ka kultūrpolitikai ir jānodarbojas ar šāda veida masu kultūras ražošanu, varbūt ne masveidā, bet nelielās devās, tādējādi reaģējot uz pašlaik vērojamo vardarbības, pornogrāfijas un tehnicisma absolūto valdīšanu. Apzināti, ar humānu ievirzi veidota masu produkcija varbūt būtu tas, ko I. Ziedonis ir nosaucis par nepieciešamu "antireklāmu" (intervijā žurnālam "Rīgas Laiks").

Tātad te būtu vēl viens demokrātijas paradokss — demokrātija rada masu kultūru, kas faktiski nav kultūra, bet politika kā darbība ar noteiktu praktisku mērķi. Politikai kultūras jomā būtu jāorientējas uz profesionālās kultūras veicināšanu un jāveido samērs starp profesionālo, diletantisko un masu kultūru, neļaujot pēdējām divām nomākt pirmo.

Lai saprastu jēdzienu "kultūra" un "politika" metamorfozes un to savstarpējās attiecības, ir jānoskaidro abu jēdzienu semantiskā un funkcionālā jēga. Kopš konstitucionālas valsts rašanās — precīzāk, kopš demokrātijas attīstības Rietumos — par politiķa vadītāja tipu ir konstituējies "demagogs". Arī Senajā Grieķijā, Atēnās, demagogu vara balstījās nevis uz bagātību vai ieņemamo amatu, bet gan uz oratora spējām. Negatīvu nokrāsu vārds "demagogs" ieguva tikai vēlāk. Līdz ar demagoga politisko tipu demokrātijas evolūcijas gaitā politikā ir konstituējies publicista un harismatiskais vadītāja tips. Diemžēl harismatiskais tips mums ir vēl ļoti pieprasīts, un tādējādi sabiedriskā doma tiek veidota bez domas, tikai ar suģestijas palīdzību.

Politiķa demagoga tips Rietumu civilizācijas apcerēs visai plašu kultūrvēsturisko raksturojumu guvis 20. gs., jo šajā specifiskajā laika periodā politiķi bieži vien nav ievērojuši savas darbības jomas. Tā P. Sorokins ironizē, ka politiķis demagogs runās it kā cīnās par kultūru un progresu, spekulējot ar šo tēmu apmēram šādi: "Ja mani neievēlēs, būs civilizācijas gals." Savukārt O. Špenglers politiķu dominanti kultūrā saista pat ar vērojamo kultūras krīzi, ar masu kultūras īpatsvara pieaugumu: "Nozīmīgo un dižo cilvēku iespaids tiek aizstāts ar mazo, bet apķērīgo un praktisko cilvēku aģitāciju un propagandu, kas uzrunā nevis labākos, bet vairākumu .. Priekšplānā izvirzās tā saucamie "izglītotie", kas gan patiesībā savu izglītību smeļ ne no dziļām pārdomām, bet no intelektuālās prostitūcijas, aizvien vairāk apgrozīdamies saietos, laukumos, zālēs, klubos."

"Klubu intelektuālisms" zeļ arī Latvijā, bet diezin vai tas būtu pielīdzināms intelektuālismam vispār. Intelektuālisms kā kultūras parādība veido un uztur absolūtas normas un prasības, bet politiskā ētika ir seku ētika, atbildība par laiciski praktisko rezultātu. Politikas ētoss ir rīcība, kas ne vienmēr, runājot M. Vēbera vārdiem, izsakāma formulā — "labais rada labo, bet ļaunais — ļauno", jo te ir nozīmīga līdzekļu izvēle, bet politikas līdzekļi ir vara un vardarbība. Politikas jomā, kā atzīst M. Vēbers, ir divi nāves grēki: lietas būtības neieraudzīšana *(Unsachlichkeit)* un — kas bieži, bet ne vienmēr ir viens un tas pats — bezatbildība.

Politikai ir jārūpējas par nākotni un jābūt atbildīgai par to atšķirībā no ētiskās atbildības, kas nodarbojas ar vainas jautājumiem pagātnē.

Te, protams, nevar neminēt populāro "maisu problēmu" *, un, sekojot M. Vēbera atziņai, jāsaka: šo problēmu nevar lemt politiķi, kā tas ir darīts līdz šim, kad atbilstoši konkrētai politiskai vajadzībai maisu gali tiek atraisīti. Tā ir problēma, kas attiecas uz vainu pagātnē, tāpēc tā ir jārisina ētiķiem, nosakot vainas pakāpes, pat to ranžējumu, un attiecīgo atbildības veidu. Labs rīcības rezultāts ir politiķa ētiskās atbildības galvenais veids. Bet tieši šī atbildības forma, bez kuras nav domājama rezultatīva politiskā darbība, nav kļuvusi par mūsu valsts politikas stūrakmeni, un tas izpaužas gandrīz visās sabiedriskās dzīves jomās: kā precīzi konstatējusi J. Mackova konferences "Ētika demokrātijas attīstības procesā" diskusijā (Izglītība un kultūra, 1995, 11. 05., 8. lpp.), tad prese bieži uzrāda būtiskas nebūšanas mūsu sabiedrībā. Tomēr arī pēc publikācijām lietas un skandāli noklust, neraduši atrisinājumu. Tāpēc viens no Ētikas padomes uzdevumiem — palīdzēt novest jautājumus, kas sabiedrībā un presē uzrodas, līdz loģiskam atrisinājumam.

Demokrātijas un dažādu intelektuālisma formu attiecību sakarā nāk prātā nesen kādā no laikrakstiem publicēts raksts ar nosaukumu "Demokrātijai ir vajadzīgi zinātnieki". Es domāju, ka tas atkal nav fakta spriedums, bet jābūtības spriedums, pat zināma veida pašapmāns. Zinātnes — tāpat kā kultūras kopumā — nepieciešamības fakts nav faktiski pierādāms, un te atkal jāatsaucas uz M. Vēberu, kas teic, ka neviena zinātne nespēj pierādīt savu vērtību tam, kurš noliedz tās pastāvēšanas priekšnoteikumus. Un te vēlreiz parādās paradoksālais politikas un kultūras savijums: demokrātijai varbūt arī nebūtu vajadzīga kultūra un zinātne (no praktiskā viedokļa), ja vien to pastāvēšana nebūtu pašas demokrātijas leģitimācijas priekšnoteikums. Tāpēc, līdz ar R. Vilciņu secinot, ka "pašreiz drausmīgi krīt ne tikai kultūra, bet arī tās tuvākā sabiedrotā — izglītība", it īpaši jāpiekrīt viņa galvenajai atziņai: "..bez svētās trīsvienības — izglītības, kultūras, zinātnes — saglabāšanas nebūs labi." (IuK, 1995, 13. 04., 24. lpp.)

Tā patiesi ir jaunā "svētā trīsvienība", kuras vienību paredz jau šo jēdzienu sākotnējā nozīme: piemēram, vācu valodā vārds *"Bildung"* apzīmē gan izglītību, gan kultūru, gan arī to tālākveidošanos — tātad zinātni. Izglītības sistēma ir jāreformē, bet nekāda reforma nevar skart tās pamatu — iespēju iegūt bezmaksas izglītību līdz 18 gadu vecumam, kā tas ir ierakstīts Starptautiskajā bērnu tiesību konvencijā, kurai pievienojusies arī Latvija. Tāpēc bažas vieš dažu politisko partiju pār-

* Diskusija presē par deputātu sadarbību ar bijušo PSRS Valsts drošības dienestu jeb "čeku" un tās publiskošanas nosacījumiem un ētiskajiem kritērijiem. Šī informācija glabājās tā saucamajos "čekas maisos".

stāvju izteiktās domas par iespējamo obligāto sešu klašu bezmaksas izglītību nākotnē. Attaisnojums tam nevar būt arī valsts nabadzības vai mantiskās diferences kā vērtības sludināšana, kas arī patlaban tiek pārspīlēta. Liberālā demokrātija respektē īpašuma tiesības kā bagātības pamatu, taču modernā liberālisma attīstības gaitā aizvien lielāku nozīmi ir ieguvusi izglītība kā valsts un pilsoņa bagātības pamats, nevis tikai mantotās īpašuma tiesības. Turklāt jāņem vērā, ka mūsu sabiedrības bagātākā daļa savu mantojumu ir ieguvusi visai dīvainā "mantošanas" ceļā. Un atkal paradokss — kā nabadzīgā valstī ir iespējama vienas daļas pārlieka bagātība, ja pieņem, ka izejas pozīcija visiem bijusi vienāda?

Politikas būtība un sūtība izsenis ir raksturota ar "demagoga" tipu, toties intelektuālās kultūras cilvēka esību, it īpaši saistībā ar izglītību, var skaidrināt "pedagoga" simbols. Paidagogs — no grieķu valodas: audzinātājs — Grieķijas klasiskajā periodā bija mājas vergs, kas katru dienu pavadīja bērnu uz skolu un uzraudzīja viņa nodarbības mājās. Šo pastāvīgo pienākumu rezultātā paidagogs kļuva par audzinātāju un viņam bija liela ietekme uz bērna personības veidošanos. Hellēnisma periodā paidagogs no parasta verga pārtapa par cienījamu mājskolotāju. Lielākās daļas grieķiskās cilmes jēdzienu nozīmes laika gaitā ir mainījušās, taču to nevar sacīt par "paidagogu", kas vēl aizvien tiek uzskatīts par vergu, nevis atzīts par cienījamāko profesiju. Atšķirībā no politiķa rīcības rezultāta pedagoga — tāpat kā kultūras cilvēka vispār — darbības rezultāts nav jūtams uzreiz, jo tā ir darbība ar mērķi uz tālāko. Tāpēc kultūras cilvēka pašattaisnojums ir tik grūti faktiski pierādāms un to nemaz nevajag pierādīt, bet kultūra tomēr ir attīstības pamats, kuru politiķis tikai sadala atsevišķos laika nogriežņos.

Nobeigumā vēl dažas vispārīgas piezīmes — par plašāku un daudz cilātu tēmu, proti, par "Eiropas demokratizāciju", Latvijas ieiešanu Eiropā un attīstības perspektīvām. Latvijas iekļaušanās demokratizācijas procesā nav domājama bez "eiropieša identitātes" iegūšanas. Bet — kas ir Eiropa? To Eiropa tagad sev vaicā itin bieži, un arī mums ir jāiesaistās šajās pārdomās. Atsaucoties uz mitoloģiju, var sacīt, ka Eiropa ir racionāla un svabadību mīloša būtne, kuru tomēr nepārtraukti vilina ragainais dzīvnieks, kas to jau vienreiz aiznesis. Turklāt šimbrīžam šis vērsis ne vienmēr ir nomaskējies dievs, bet dažādas modernas, it kā laikmetīgas idejas. Mēs bieži vispirms ieraugām nevis Eiropu, bet vērsi, kuram tā sēž mugurā. Bet kas ir mūsdienīgas idejas? Tās, protams, ir izpausmes, kas palīdz izprast tagadni un būt tanī iekšā. Mūsdienīgas idejas nav caurspīdīgas, bet ir caurspiedīgas, tās nepazīst robežu, jo mūsdienas visiem tagadnes cilvēkiem ir vienas un tās pašas. Modernās

idejas veicina pielāgošanās spēju, bet tanī pašā laikā nomāc dzīvās uztveres spēju un saikni ar konkrēto vidi, kas gadsimtu garumā ir veidojusi mūsu dvēseli un ķermeni. Ja cilvēks zaudē šo spēju — gūt impulsus no konkrētās vides —, tad viņš zaudē arī galveno kultūras cilvēka pazīmi — būt par baltu lapu (izmantojot vēlreiz Vīvi Luikas salīdzinājumu), uz kuras var rasties kultūras nospiedumi.

Politiķi sekmē sabiedrības vispārējo attīstību, bet kultūras cilvēki reflektē par attīstības virzienu jēgu un nozīmi, uzdodot jautājumus — uz kurieni? Un kāpēc?

Pirmpublicējums: *Izglītība un Kultūra, 1995, 17. augusts*

V.
Pielikums.
Tulkojumi

E. Huserls

Eiropeiskās cilvēces krīze un filozofija

Šajā lekcijā es mēģināšu no jauna modināt interesi par tik bieži pārrunāto eiropeiskās krīzes tēmu, izklāstot eiropeiskās cilvēces filozofiski vēsturisko ideju (jeb teleoloģisko jēgu). Ar to, ka es šādā izpratnē uzrādīšu filozofijas un tās atzaru kā mūsu zinātņu būtisko lomu, eiropeiskā krīze iegūs jaunu izgaismojumu.

Sāksim ar vispārzināmo — ar atšķirību starp dabaszinātnisko medicīnu un tā dēvēto "dabas dziedniecību". Dabas dziedniecība radusies tautas ikdienas pieredzē no naivās empīrijas un tradīcijas, bet dabaszinātniskā medicīna izmanto tīri teorētisko zinātņu — pirmām kārtām anatomijas un fizioloģijas — atziņas par cilvēcisko ķermeniskumu. Tās savukārt balstās uz vispārīgām fundamentālām zinātnēm par dabu vispār — uz fiziku un ķīmiju.

Bet nu aplūkosim nevis cilvēka ķermeniskumu, bet garīgumu — tā saukto garazinātnes tēmu. Šo zinātņu teorētiskā interese ir pievērsta tikai un vienīgi cilvēkiem kā personām un viņu personālajai dzīvei un darbībai, kā arī šīs darbības produktiem. Personālā dzīve ir tā, kad Es un Mēs, savstarpēji saistīti, dzīvo kādas kopības horizontā, proti, dažādās vienkārši un hierarhizēti veidotās kopībās — kā ģimene, nācija, pārnācija. Vārds "dzīve" te netiek lietots fizioloģiskā nozīmē, bet gan apzīmē mērķvirzītu, gara formas (*Gebilde*) radošu dzīvi, plašā nozīmē — kultūrradošu dzīvi noteikta vēsturiskuma vienībā. Tas viss arī ir daudzveidīgo garazinātņu tēma. Turklāt ir acīmredzami, ka pastāv atšķirība starp spēkpilnu ziedēšanu un panīkumu vai, citiem vārdiem sakot, starp veselību un slimību, un tas attiecas arī uz kopībām, uz tautām un valstīm. Tāpēc rodas pirmais jautājums: kā tas ir noticis, ka šajā jomā nav radusies zinātniska medicīna — nāciju un pārnacionālo

kopību medicīna? Eiropas nācijas ir slimas, proti, Eiropa, tiek sacīts, pārdzīvo krīzi. Dabiskās dziedniecības adeptu te netrūkst. Mēs esam, burtiski, pārplūdināti ar naivu un eksaltētu reformatorisku ideju straumi. Bet kāpēc tik augsti attīstītās garazinātnes netiek galā ar to, ko savā sfērā veiksmīgi īsteno dabaszinātnes?

Tie, kuri labi pārzina modernās zinātnes garu, ar atbildi ilgi nevilcināsies. Dabaszinātņu varenību veido tas, ka to ietvaros neapmierinās ar uzskatāmo empīriju un jebkura dabas aprakstīšana ir tikai metodiska pasāža, lai iegūtu precīzu, galu galā — fiziski ķīmisku izskaidrojumu. Tajās valda uzskats: "tīri aprakstošās" zinātnes piesaista mūs fiziskās apkārtnes galīgumam. Turpretim matemātiski eksaktās dabaszinātnes ar savu metodi aptver bezgalīgo tā tiešamības un reālajās iespējamībās (*Wirklichkeiten*). Dabaszinātnes uzskatāmi doto atzīst tikai par subjektīvi relatīvu izpausmi un māca sistemātiskas pietuvošanās ceļā izzināt pašu pārsubjektīvo ("objektīvo") dabu, atklājot vispārīgo tās elementos un likumos. Tādējādi tās māca arī visas uzskatāmi dotās konkrētības — vai tie būtu cilvēki, dzīvnieki vai arī debesu ķermeņi — izskaidrot no galīgi esošā, tas ir, no ikreizējām faktiskajām parādībām inducēt nākamās iespējamības un varbūtības tādā apjomā un ar tādu precizitāti, kas pārsniedz visu uzskatāmi saistīto empīriju. Konsekventas dabaszinātņu izveides sekas jaunajos laikos bija patiesa revolūcija tehniskajā dabas pakļaušanā.

Par nožēlu, gluži citāda (salīdzinājumā ar uzskatu, kas mums jau ir gana skaidrs) ir metodiskā situācija garazinātnēs, turklāt tā saistīta ar iekšējo pamatojumu. Jo cilvēciskais garīgums balstās uz cilvēka dabu, katra atsevišķa cilvēka dvēseliskā dzīve sakņojas ķermeniskumā un tātad arī katra kopība — atsevišķu cilvēku ķermeņos, to cilvēku ķermeņos, kuri ir šīs kopības locekļi. Tātad, ja arī fenomeniem, kas ietilpst garazinātņu sfērā, ir jāatrod patiesi precīzs izskaidrojums un pēc tam jāizstrādā arī pietiekami plaša zinātniskā prakse, tāpat kā dabas sfērā, tad garazinātņu pārstāvjiem ir ne tikai jāskata gars kā gars, bet arī jāpievēršas ķermeniskajiem pamatiem un tie jāizskaidro ar fizikas un ķīmijas palīdzību. Taču tas atduras pret psihofiziski eksakto pētījumu sarežģītību attiecībā jau uz atsevišķiem cilvēkiem un vēl jo vairāk — uz lielām vēsturiskām kopībām (un tuvākajā laikā nekas nemainīsies). Ja pasauli veidotu, kā saka, divas līdzvērtīgas realitātes sfēras — daba un gars —, no kurām neviena nedz metodiski, nedz priekšmetiski (*sachlich*) netiktu atzīta par augstāku, tad situācija būtu citāda. Taču tikai daba ir aplūkojama kā sevī noslēgta pasaule, tikai dabaszinātnes var stingri noteikti abstrahēties no visa garīgā un pētīt dabu tīri kā dabu. Jo tāda konsekventa abstrahēšanās no dabas neved gara pētnieku,

kas interesējas tikai par garīgo, pie sevī noslēgtas, tikai garīgi organizētas "pasaules", kura varētu kļūt par tīras un universālas garazinātnes tēmu kā paralēle tīrajai dabaszinātnei. Jo dzīvnieciskais garīgums, cilvēku un dzīvnieku "dvēseļu" garīgums, uz ko attiecas viss pārējais garīgums, ir neatkārtojamā veidā kauzāli balstīts ķermeniskajā. Tā nu sanāk, ka gara pētnieks, interesējoties tikai par garīgo kā tādu, neiziet ārpus gara vēstures un tās apraksta, paliekot piesaistīts uzskatāmajiem galīgumiem. Piemēru te netrūkst. Ņemsim kaut vai vēsturnieku: nevar nodarboties ar Senās Grieķijas vēsturi, nepārzinot tās fizisko ģeogrāfiju, nevar pētīt tās arhitektūru, nepazīstot celtņu materiālus, utt., u. t. jpr. Tas šķiet visai pārliecinoši.

Bet ja nu viss še attēlotais domāšanas veids ir balstīts uz liktenīgiem aizspriedumiem un tieši tā ietekme ir līdzvainīga Eiropas slimībā? Esmu pārliecināts, ka tā tas faktiski arī ir, un ceru izskaidrot, ka tieši tur ir meklējams arī tādas pašizpratnes būtiskais aizsākums, kura dēļ modernais zinātnieks neatzīst par pūliņu vērtu un tāpēc vienkārši noliedz iespēju pamatot tīru, sevī noslēgtu un vispārīgu zinātni par garu.

Eiropas problēmas atrisinājuma intereses prasa, lai mēs nedaudz iedziļinātos šajā un izskaustu (*entwurzeln*) iepriekšminēto un pirmajā brīdī pārliecinošo argumentu pamatus. Vēsturniekam, jebkuram gara un kultūras speciālistam viņa izpētes fenomenu lokā pastāvīgi ir arī fiziskā daba, kā redzam Senās Grieķijas piemērā. Taču tā nav daba dabaszinātniskajā nozīmē, bet gan tas, ko par dabu uzskatīja senie grieķi, ko viņi uzlūkoja kā apkārtnes dabisko realitāti. Jeb citiem vārdiem: grieķu vēsturiskā appasaule (*Umwelt*) nav objektīvā pasaule mūsu izpratnē, tā ir viņu "pasaules aina" (*Weltvorstellung*), tas ir viņu pašu subjektīvais priekšstats ar visām tajā ietilpstošajām viņiem nozīmīgajām realitātēm: dieviem, dēmoniem utt.

Appasaules jēdziens ir izmantojams vienīgi garīgajā sfērā. Tas, ka mēs dzīvojam mūsu tagadējā appasaulē, kas nosaka visus mūsu pūliņus un rūpes, apzīmē vienīgi garā noritošu faktu. Mūsu appasaule — tā ir garīga mūsu personiskās un vēsturiskās dzīves parādība. Tātad tam, kurš padara garu par tēmu, tā izskaidrojumam nav citāda pamata kā vienīgi tīri garīgais. Un vispār ir jāsaka: uzskatīt appasaules dabu par negarīgu un tādējādi veidot garazinātni kā dabaszinātni, it kā nodrošinot tās precizitāti, ir absurds.

Acīmredzami ir pavisam aizmirsts, ka dabaszinātnes (tāpat kā visa zinātne kopumā) ir garīga nodarbe, proti, zinātnieku kopdarbības forma, un kā tāda tā līdz ar citām garīgām parādībām pieder sfērai, kas paredz garīgi zinātnisku izskaidrojumu. Vai nav bezjēdzīgi un vai tas neveido apli, ka vēsturisko faktu "dabaszinātnes" grib skaidrot dabaszinātniski,

izmantojot dabaszinātnes un to likumus, kas pašas kā garīgās darbības produkts ir problemātiskas? Naturālisma apžilbināti (lai arī kā viņi vārdos ar to cīnītos), garazinātņu pārstāvji to nemaz nav pamanījuši, tāpat kā nav aizdomājušies izvirzīt problēmu par universālu un tīru garazinātni un par būtības mācību (*Wesenslehre*), kas spētu noskaidrot gara vispārīgumu tā elementos un likumos, — tā visa mērķis būtu iegūt zinātnisku izskaidrojumu absolūti nobeigtā nozīmē. Šie filozofiskie pārspriedumi par gara problēmu dod mums patieso iestādni (*Einstellung*), lai tēmu par garīgo Eiropu skatītu un risinātu tīri kā garazinātņu problēmu, tātad pirmām kārtām kā gara vēsturi. Kā ievadā tika sacīts, ejot šo ceļu, jātop redzamai it kā iedzimtai teleoloģijai, kas raksturīga tikai mūsu Eiropai un ir dziļi iekšēji saistīta ar filozofijas un tās atzaru zinātņu atklāšanos vai ielaušanos (*Aufbruch oder Einbruch*) sengrieķu garā. Mēs jau nojaušam, ka šajā sakarībā tiks skaidroti liktenīgā naturālisma izcelsmes dziļākie cēloņi vai arī tiks aprādīts pasaules interpretācijas duālisms jaunajos laikos, kas nozīmes ziņā ir pielīdzināms naturālismam. Noslēgumā tad nu ir jāatklājas eiropeiskās cilvēces krīzes patiesajai nozīmei.

Sākam ar jautājumu: kas ir Eiropas garīgais veidols? Tas ir — Eiropa tiek domāta nevis ģeogrāfiski, kartogrāfiski, lai pēc tam ar šajā teritorijā dzīvojošajiem cilvēkiem ierobežotu eiropeisko cilvēci. Garīgā nozīmē Eiropā iekļaujamas angļu domīnijas, [Amerikas] Savienotās Valstis utt., bet tajā neiederas eskimosi vai indiāņi, ko izrāda gadatirgos, vai čigāni, kas izsenis klaiņo pa Eiropu. Šeit nepārprotami Eiropas nosaukums apzīmē garīgās dzīves un darbības kopību ar visiem mērķiem, interesēm, rūpēm un pūliņiem, mērķa priekšstatiem, institūcijām un organizācijām. Atsevišķi cilvēki te ir iesaistīti dažāda līmeņa daudzveidīgās kopībās — ģimenēs, dzimtās, nācijās — , visi būdami iekšēji saistīti un, kā jau sacīju, radīdami garīgā veidola kopību. Personām, viņu apvienībām un viņu kultūras sasniegumiem līdz ar to tiek piešķirts visu saistošs (*allverbindender*) raksturs.

Kas tas ir — Eiropas garīgais veidols? Vai tas, kurš uzrāda Eiropas vēstures (garīgās Eiropas) imanento filozofisko ideju, vai — kas ir viens un tas pats — tās imanento teleoloģiju, kas no universālās cilvēces skatpunkta vispār iezīmējas kā jauna cilvēcības laikmeta (*Menschheitsepoche*) izlaušanās un attīstības sākotne — kā cilvēces laikmeta (*der Epoche der Menschheit*), kas tagad vienkārši grib dzīvot un var dzīvot savas eksistences (*Dasein*), savas vēsturiskās dzīves brīvos veidojumos saskaņā ar prāta idejām un bezgalīgiem uzdevumiem? Ikviens garīgais veidols atbilstoši tā būtībai atrodas universālā vēsturiskā telpā vai vēsturiskā laika īpašā vienībā kā secība un līdzāspastāvēšana, tam ir sava vēsture. Tātad, izsekojot vēsturiskās kopsakarības un sākot, kā

tam ir jābūt, ar mums pašiem un mūsu nāciju, vēsturiskā kontinuitāte ved mūs aizvien tālāk no mums pie kaimiņu nācijām un tā — no nācijas pie nācijas, no viena laikmeta uz otru. Beidzot senatnē — no romiešiem pie grieķiem, ēģiptiešiem, persiešiem utt., kā redzams, beigu te nav. Mēs nonākam pirmatnējā laikmetā un nevaram paiet garām nozīmīgajam un idejām bagātajam Mengina darbam "Akmens laikmeta pasaules vēsture" *. Šajā procesā cilvēce atklājas kā vienīgā, tikai garīgām saitēm saistītā cilvēku un tautu dzīve kā cilvēcības un kultūrtipu pārpilnība, kuri brīvi ieplūst cits citā. Tā (cilvēce — *E. B.*) ir kā jūra, kur cilvēki un tautas ir kā viļņi, kas plūstoši veidojas, pārveidojas un gaist, kur dažiem no tiem ir izsmalcinātāks, sarežģītāks krokojums, bet citiem — vienkāršāks. Tomēr konsekvents, būtībai pievērsts vērojums uzrāda arī jaunas, savdabīgas saiknes un atšķirības. Eiropas nācijas spēj būt savstarpēji naidīgas, taču tām piemīt īpaša iekšēja gara radniecība, kas, caurauzdama tās visas, spēj pārvarēt nacionālās atšķirības. Tā ir kā brāļu un māsu kopība, kas mums šajā lokā dod mājīguma apziņu. Tas uzreiz kļūst acīmredzams, ja iejūtamies, piemēram, indiešu vēsturiskumā ar viņu daudzajām tautām un kultūras parādībām. Šajā lokā arī pastāv ģimeniskās radniecības vienotība, taču tā mums ir sveša. Savukārt indieši kā svešo uztver mūs un tikai cits citu — kā mājiniekus. Taču šī daudzos līmeņos relativizējošā radniecības un svešniecības būtības atšķirība, kas ir katra vēsturiskuma galvenā kategorija, nevar būt pietiekama. Vēsturiskā cilvēce ne vienmēr ir sadalāma atbilstīgi šai kategorijai. Mēs to pamanām tieši mūsu Eiropā. Kaut kas vienreizīgs ir apstāklī, ka visas pārējās cilvēku grupas savā noteiktībā tiek uztvertas tikai salīdzinājumā ar mums, kas, ja neņem vērā visus izdevīguma apsvērumus, kļūst par aizvien lielākas eiropeizēšanās motīvu viņu bezgalīgajā garīgās pašsaglabāšanās tieksmē; taču mēs, ja vien sevi pareizi izprotam, piemēram, nekad neindianizēsimies. Man šķiet, mēs jūtam (un, kaut arī neskaidra, šī izjūta ir pamatota), ka mūsu eiropeiskajai cilvēcei piemīt iedzimta entelehija, kas pārvalda visas eiropeisko formu pārvērtības un piešķir tām attīstības jēgu — virzību uz dzīves esamības ideālo veidu kā mūžīgo polu. Te nav domāta pazīstamā mērķtiecība, kas organisko būtņu fiziskajai pasaulei piešķir savus raksturojumus, tātad tā nav kā bioloģiskā attīstības pakāpenība no iedīgļa līdz gatavībai ar sekojošo novecošanos un atmiršanu. Pēc būtības tautu zooloģija nepastāv. Tautas ir garīgas vienības, un tām, it īpaši eiropeiskajai pārnācijai, nav nekāda sasniegta vai sasniedzama gatava veida kā likumsakarīgas atkārtošanās. Garīgā cilvēce (*seelisches Menschentum*) nekad nav bijusi un arī nebūs pabeigta un nekad nevarēs

* *Menghin P. Weltgeschichte der Steinzeit. — Wien, 1940.*

atkārtoties. Eiropeiskās cilvēces garīgais tēloss, kurā ietilpst arī katras nācijas un atsevišķa cilvēka īpašais tēloss, ir bezgalīgajā, tā ir bezgalīgā ideja, uz kuru tās apklātībā (*Verborgene*) tiecas visa garīgā tapšana. Tā kā attīstības gaitā šī ideja tika apzināta kā tēloss, tā arī praktiski kļūst nepieciešama kā vēlamais mērķis, un līdz ar to ir aizsākta jauna — augstāka attīstības pakāpe, ko veido norma, normatīvā ideja.

Taču tas viss nebūt nav spekulatīva mūsu vēsturiskuma interpretācija, tas ir bezpieņēmumu apziņā (*Besinnung*) dzimstošās dzīvās nojautas izpausme. Bet tā savukārt dod mums intencionālu vadību, lai Eiropas vēsturē ieraudzītu pašas būtiskākās kopsakarības, kuru izsekošanas gaitā priekšnojautas kļūtu par pierādītu noteiktību. Priekšnojauta ir emocionālais ceļrādis visiem atklājumiem.

Tagad pievērsīsimies izklāstam. Garīgajai Eiropai ir sava dzimšanas vieta. Es še nedomāju ģeogrāfiski kādu no zemēm, kaut arī tas būtu pareizi, bet gan garīgās dzimšanas vietu vienā no nācijām un attiecīgi šīs nācijas atsevišķajos cilvēkos un ļaužu grupās. Tā ir sengrieķu nācija 7. un 6. gs. pr. Kr. Tajā izaug indivīda jaunā iestādne pret apkārtējo pasauli. Un tās rezultāts ir pilnīgi jaunas garīgas struktūras dzimšana, izlaušanās (*Durchbruch*), kas ātri izauga par sistemātiski noslēgtu kultūras veidojumu: grieķi to nosauca par *filozofiju*. Pareizi iztulkota, sākotnējā nozīmē, tā nenozīmē neko citu kā universālu zinātni — zinātni par pasaules visumu, par visa esošā vienumu (*Alleinheit alles Seienden*). Visai drīz interese par veselo un tātad arī jautājums par aptverošu visa tapšanu un esamību tapumā sāka nošķirties pēc esamības vispārīgām formām un reģioniem, un tā filozofija — viena zinātne (*die Eine Wissenschaft*) — sazarojās daudzveidīgās atsevišķās zinātnēs.

Tieši ar šādas filozofijas izpratnes parādīšanos — tādas, kas ietver visas zinātnes, — es saistu, lai cik paradoksāli tas arī skanētu, garīgās Eiropas pirmfenomenu. Detalizētākā izskaidrojumā, lai arī tas būs nepieciešamības ierobežots, paradoksalitātes šķietamība visai drīz izzudīs.

Filozofija, zinātne — tie ir īpašas kultūras veidolu klases (*Kulturgebilden*) nosaukumi. Vēsturiskā kustība, kas pieņēmusi eiropeiskās pārnacionalitātes stilistisko formu, ir orientēta uz bezgalībā esošu normatīvo tēlu, taču ne uz tādu, kas būtu ieraugāms tīri ārēja morfoloģiska novērojuma rezultātā kā tēlu pārmaiņas. Pastāvīgais vērsums (*Gerichtetsein*) uz normu iekšēji piemīt atsevišķas personas intencionālajai dzīvei, tātad arī nācijām un to īpašajām kopībām un visbeidzot arī eiropeiski savienoto nāciju organismam *; protams, šis vērsums piemīt ne jau

* Kā redzams no konteksta, Huserls runā nevis par Eiropas nācijām, par to mehānisku summu, bet par eiropeiski savienotām nācijām. Tātad Eiropa nav vieta ar noteiktu centru, bet sakara, savienības, saistības jeb diskursa veidojums.

visām personām un netiek arī pilnībā īstenota intersubjektīvajos aktos konstituētajās augstākās pakāpes personalitātēs, taču tomēr iemājo tajās kā vispārnozīmīgo normu gara attīstības un izplatības nepieciešamās norises forma. Bet vienlaikus tas nozīmē progresējošu visas cilvēces pārveidi (*Umbildung*) atbilstoši ideju veidojumiem, kas tapuši šaurā lokā un kļuvuši iedarbīgi. Idejas, atsevišķu personu radītas brīnišķas jauna veida jēgas struktūras (*Sinngebilde*), kas glabā sevī intencionālās bezgalības, ir kaut kas pavisam cits nekā reālās lietas telpā, kas, nokļuvušas cilvēciskās pieredzes laukā, tomēr ar to nekļūst nozīmīgas cilvēkam kā personai. Līdz ar pirmo ideju koncepciju cilvēks kļūst par gluži citu cilvēku. Viņa garīgā esamība uzsāk pastāvīgas atjaunotnes ceļu. Sākotnēji šai kustībai ir komunikatīva iedaba, viņa dzīves lokā tā atmodina jaunu personālās eksistences stilu un vēlākajā izpratnē — atbilstoši jaunu tapšanu. Vispirms šajā kustībā (bet pēc tam arī ārpus tās) rodas un paplašinās īpaša cilvēce, kas, dzīvojot galīgajā, tiecas uz bezgalīgā polu. Vienlaikus rodas jauns socializācijas veids (*Vergemeinschaftung*) un jaunas pastāvīgas kopības forma, kuras kopīgā garīgā dzīve, veidota no mīlestības pret idejām, ideju radīšanu un dzīves ideālu normēšanu, ietver sevī bezgalību nākotnes horizontā: paaudžu bezgalību un atjaunotni no ideju gara. Tātad tas vispirms notiek vienas vienīgās grieķu nācijas garīgajā telpā kā filozofijas un filozofisko apvienību attīstība. Līdz ar to vispirms šajā nācijā veidojas arī vispārīgs kultūras gars, kas piesaista sev visu cilvēci, un tā ir progresējoša pārvērtība jauna vēsturiskuma formā.

Šis shematiskais uzmetums kļūs pilnīgāks un saprotamāks, ja izsekosim filozofiskās un zinātniskās cilvēces vēsturisko rašanos un saistībā ar to noskaidrosim Eiropas nozīmi un pēc tam — vēsturiskuma jauno veidu, kas tieši ar savu attīstības veidu atšķiras no vispārējās vēstures.

Vispirms noskaidrosim vērā ņemamo filozofijas savdabību, kas attīstās aizvien jaunās speciālajās zinātnēs. Sastatīsim to ar citām — jau pirmszinātniskajā cilvēcē rodamajām kultūras formām: amatniecību, zemkopību, mājokļa kultūru utt. Tie visi ir kultūrproduktu veidi ar atbilstīgām metodēm to veiksmīgai izgatavošanai. Vispār tiem ir pārejoša esamība pasaulē. Taču zinātniskajiem sasniegumiem pēc tam, kad ir iegūta metode to veiksmīgai ražošanai, ir gluži cits esamības veids, gluži cits laiciskums. Tie nenolietojas, tie ir nepārejoši; to atkārtota izgatavošana rada nevis tādu pašu, bet līdzīgu lietojumu jebkurā veikumā, ko veic viena un tā pati persona vai daudzas personas; radītais būs identiski tas pats — identisks pēc nozīmes un jēgas. Savstarpējā komunikatīvā sapratnē (*Wechselverständigung*) saistītas personas nevar uztvert to, ko radījis viņu biedrs tieši tāpat kā viņi paši, kā identisku

pašu radītajam. Vienvārdsakot: tas, ko iegūst zinātniskajā darbībā, ir nevis reālais, bet ideālais.

Un vēl: kas šādā veidā ir iegūts kā nozīmīgs, kā patiesība, tas var kalpot par materiālu iespējamai augstākas pakāpes idealitāšu radīšanai vēl un vēlreiz. Attīstītā teorētiskā interesē tas, kas sākotnēji tiek izprasts kā relatīvs galamērķis, ir pāreja uz vienmēr jauniem, vienmēr augstākas pakāpes mērķiem bezgalībā, ko apzīmē kā universālu darbības lauku, kā zinātnes "sfēru". Zinātne tātad apzīmē uzdevumu bezgalības ideju, no kuriem katrā laikā kāds galīgums tiek pabeigts un saglabājas kā paliekoša nozīme. Tā vienlaikus veido arī premisu fondu kā visaptveroša uzdevuma vienību bezgalīgo uzdevumu horizontam.

Te gan vēl jāpiebilst kas svarīgs. Zinātnē tās atsevišķo sasniegumu, patiesību idealitāte nenozīmē tikai parastu atkārtojamības iespēju no jutekliskā pierādījuma viedokļa: patiesības ideja zinātniskā nozīmē (par to turpmāk vēl runāsim) atšķiras no pirmszinātniskās dzīves patiesības. Tā grib būt beznosacījumu patiesība. Tieši bezgalība ir tā, kas katram faktiskajam pierādījumam un patiesībai piešķir tikai relatīvu, parasta pietuvinājuma raksturu, attiecinātu uz bezgalīgo horizontu, kur patiesība sevī, tā sakot, attiecas uz bezgalīgi tālu punktu. Bezgalība tad arī īstenojas zinātniskajā "reāli esošā" izpratnē, kā arī "katra" vispārnozīmībā kā subjekta darbīgajā pamatojumā, un tas vairs nav "katrs" pirmszinātniskās dzīves galīguma nozīmē.

Pēc šīs specifiski zinātniskās idealitātes raksturojuma, kas savā nozīmē implicīti ietver daudzveidīgas ideālās bezgalības, vēsturiskajā apskatā parādās kontrasts, ko mēs formulēsim šādi: vēsturiskajā horizontā neviena no kultūras formām pirms filozofijas nav idejas kultūra (*Ideenkultur*) un nepazīst bezgalīgus uzdevumus, nepazīst tādu idealitāšu universu, kas gan kopumā, gan sastāvdaļās, kā arī darbības metodēs ietvertu sevī bezgalības jēgu.

Ārpuszinātniska, zinātnes vēl neskarta kultūra ir cilvēka uzdevums un veikums galīgajā. Atvērtais bezgalīgais horizonts, kurā viņš dzīvo, nav atklāts, viņa mērķi un darbības, viņa rīcība, viņa personālā, grupas, nacionālā, mītiskā motivācija — viss norisinās ierobežoti pārskatāmā apkārtnīgumā (*Umweltlichkeit*). Te nav nekādu bezgalīgu uzdevumu, ideālu ieguvumu, kuru bezgalība pati kļūst par darba lauku un, proti, tā, ka strādājošo apziņā ir tāds bezgalīga uzdevumu lauka esamības veids.

Taču ar grieķu filozofijas parādīšanos un tās jaunās bezgalības nozīmes pirmo strukturējumu (*Durchformung*) kā konsekventu idealizāciju šajā ziņā notiek tālejoša apvērstība (*Umvandlung*), kas galu galā iesaista savā lokā visas idejas par galīgo un līdz ar to visu gara kultūru un tās cilvēci. Mums, eiropiešiem, tagad ir daudz bezgalīgu ideju (ja

drīkst tā sacīt) arī ārpus filozofiski zinātniskās sfēras, taču tās ir ieguvušas bezgalībai līdzīgo raksturu (bezgalīgie uzdevumi, mērķi, pierādījumi, patiesības "patiesās vērtības", "īstās kvalitātes", "absolūti" nozīmīgās normas), tikai pateicoties cilvēces pārveidei (*Umbildung*) ar filozofijas un tās idealitāšu palīdzību. Uz bezgalības ideju balstītā zinātniskā kultūra tātad nozīmē visas kultūras revolucionizēšanu. Tā nozīmē arī vēsturiskuma revolucionizēšanu, kas tagad ir galīgās cilvēces izzušana bezgalīgo uzdevumu cilvēces tapšanā.

Šeit mēs sastopamies ar kādu viegli saprotamu iebildi, ka filozofija, grieķu zinātne nav nekas īpašs un tikai ar viņiem pirmoreiz ienācis pasaulē. Raugi, viņi paši taču stāstīja par gudrajiem ēģiptiešiem, babiloniešiem u. c. un faktiski daudz ko no viņiem mācījās. Mums ir pieejama darbu pārpilnība par indiešu, ķīniešu un citām filozofijām, kas tiek noliktas vienā līmenī ar grieķu filozofiju un izprastas kā vēsturiski atšķirīgi veidojumi vienas un tās pašas kultūras idejas ietvaros. Kopīgā, protams, nav mazums. Tomēr nedrīkst aiz tīri morfoloģiskās līdzības neredzēt intencionālo dziļumu, nedrīkst kļūt akli pret būtiskākajām principiālajām atšķirībām.

Visupirms jau tā ir abu "filozofiju" iestādne — to interešu universālā ievirze ir pašos pamatos atšķirīga. Gan šeit, gan tur var konstatēt interesi, kas virzīta uz visas pasaules aptvertību un kas tātad arī indiešu, ķīniešu un citās filozofijās ved pie universālas izziņas, kura viscaur izpaužas kā profesionālā dzīves interese un pašsaprotamas motivācijas dēļ liek veidot profesionālas apvienības, kur no paaudzes uz paaudzi tiek nodoti un atbilstoši attīstīti vispārīgi rezultāti. Taču tikai pie grieķiem mēs redzam universālu ("kosmoloģisku") dzīves interesi tās būtiski jaunajā "teorētiskās" iestādnes formā, kas, iekšēju cēloņu nosacīta, izpaužas arī būtiski jaunā filozofu un citu nozaru zinātnieku (matemātiķu, astronomu) kopības formā. Tie ir cilvēki*, kas darbojas nevis izolēti, bet gan interpersonāli saistītā kopībā cits ar citu un cits priekš cita un cenšas gūt teoriju un neko citu kā tikai teoriju, kuras tapšana un pastāvīga pilnveidošanās, paplašinoties iesaistīto personu lokam un zinātnieku paaudžu pēctecībai, apzināti kļūst par bezgalīgu universālu uzdevumu. Teorētiskā iestādne (*Einstellung*) savu vēsturisko sākotni rod pie grieķiem.

Iestādne vispār nozīmē habituāli** noturīgu gribas dzīves stilu ar tanī iezīmētām gribas ievirzēm jeb interesēm, ar galamērķiem, kultūras

---

* Oriģinālā: *die Männer* — vīrieši.

** *habituāls* — noturīgais, paliekošais, identiskais Es-pols, kas nodrošina Es vienību un kontinuitāti dažādu pārdzīvojuma aktu (gribas, vērtību) izvēlēs. Skat. E. Huserla darba "Kartēziskās meditācijas" (*Cartesianische Meditationen*) ceturto meditāciju.

sasniegumiem, kuru kopējais stils līdz ar to ir noteikts. Šajā noturīgajā stilā kā normālformā noris katra atsevišķā dzīve. Konkrēto kultūras saturu maiņas notiek relatīvi noslēgtā vēsturiskumā. Cilvēce (atbilstoši arī slēgtās kopības formas — nācijas, dzimtas u. c.) savā vēsturiskajā situācijā vienmēr dzīvo kaut kādā iestādnē. Tās dzīvi vienmēr raksturo normāls stils un vēsturiskums jeb attīstība.

Tātad teorētiskā iestādne, būdama saistīta ar pagājušo, agrāk par normālu uzskatīto iestādni, savā novitātē parādās kā pārstatījums (*Umstellung*), iestādnes maiņa. Cilvēciskās eksistences vēsturiskuma universālais apskats ar visām tā kopības formām visās vēsturiskajās stadijās uzrāda tikai to, ka faktiski kāda noteikta iestādne pati par sevi ir pirmā, tas nozīmē, ka pirmo vēsturiskumu, izsakoties formāli vispārīgi, nosaka viens noteikts normāls cilvēciskās eksistences stils un tā ietvaros jebkurš faktiskais kultūrradošās eksistences normālstils formāli paliek viens un tas pats visos pacēlumos, lejupslīdēs un stagnācijās. Šajā sakarībā mēs runājam par dabisko iestādni, par sākotnējās dabiskās dzīves iestādni, par pirmo dabisko kultūru formu: augstāko un zemāko, netraucēti sevi attīstošo vai stagnējošo. Visas pārējās iestādnes attiecībā pret šo dabisko iestādni ir pārstatījumi. Konkretizēsim: ir nepieciešams, lai kādā no vēsturiski faktiskajām cilvēcēm, kas dzīvo dabiskajā iestādnē kādā noteiktā laikapunktā (*Zeitstelle*), pateicoties konkrētajai iekšējai un ārējai situācijai, rastos motīvi, kas vispirms atsevišķus cilvēkus un grupas šīs cilvēces lokā motivētu pārstatījuma nepieciešamībai.

Kāda tad faktiski ir sākotnējā iestādne, cilvēciskās eksistences vēsturiskā pamatforma? Mēs atbildam: kā dzimušas būtnes cilvēki acīmredzami dzīvo kopībās, ģimenē, dzimtā, nācijā, kas atkal vairāk vai mazāk sadalās tālāk īpašās socialitātes formās. Dabiskā dzīve parādās kā naiva tieši saistībā ar iedzīvošanos pasaulē (*in die Welt Hineinleben*) — pasaulē, kas vienmēr noteiktā veidā ir apzināta kā universāls horizonts, bet nav tematizēta. Tematizēts ir tas, kam cilvēks ir pievērsies. Atmodināta dzīve (*waches Leben*) vienmēr ir vērsuma esamība (*Gerichtetsein*) — pievērstība kaut kam kā mērķim vai līdzeklim, kā nozīmīgam vai nenozīmīgam, kā interesantam vai vienaldzīgam, kā privātam vai publiskam, kā ikdienišķi rutinētajam vai satraucoši jaunajam. Tas viss jau ir pasaules horizontā, taču ir vajadzīgs īpašs motīvs, lai šādā pasaules dzīvē iegrimušais sevi a p v ē r s t u , kļūtu sev par tēmu un saglabātu to kā noturīgu interesi.

Te gan ir vajadzīgi tuvāki paskaidrojumi. Atsevišķi cilvēki, kas maina iestādni, kā savas universālās dzīves kopības (savas nācijas) locekļi arī turpmāk saglabā pašu dabiskās intereses — katrs individuālās, viņi nevar tās pazaudēt nekādos pārstatījumos (*Umstellung*), tas nozīmē:

katrs var tikt uzklausīts tāds, kāds viņš ir kopš dzimšanas. Jebkuros apstākļos iestādnes maiņa var būt tikai uz laiku; par habituālu, nozīmīgu visai turpmākajai dzīvei tā var kļūt tikai absolūta gribas lēmuma formā, periodiski, taču iekšēji saistītos laika periodos atjaunojot to pašu iestādni un savu jaunās intereses veidu saglabājot kā nozīmīgu un īstenojošos, pateicoties diskrētību savienošanai intencionālajā kontinuitātē, un realizējot to atbilstošās kultūrformās.

Jau pie dabiski sākotnējā kultūras dzīvē rodamajām profesijām var vērot kaut ko līdzīgu, proti, to, kā profesionālais periodiskais laiciskums (ierēdņu darba laiks u. c.) īstenojas pārējā dzīvē un tās konkrētajā laiciskumā. Ir iespējami tikai divi varianti. Vai nu jaunās iestādnes intereses kalpo dabiskās dzīves interesēm, vai — kas principā ir tas pats — dabiskajai praksei, un tad pati jaunā iestādne kļūst praktiska. Tā pēc nozīmes līdzinās politiķa praktiskajai iestādnei, kurš kā nācijas funkcionārs ir orientēts uz vispārējo labumu, tātad grib kalpot vispārējai (pastarpināti arī savai personiskajai) praksei. Tas viss, protams, pieder pie dabiskās iestādnes, kas gan ir būtiski atšķirīga dažādiem kopības locekļu tipiem: reāli valdošajiem tā ir gluži citāda nekā "pilsoņiem" — abus tipus izprotot visplašākajā nozīmē. Taču šī analoģija ļauj saprast, ka praktiskās iestādnes universālisms kā orientācija uz visu pasauli nebūt nenozīmē ieinteresētību un iesaistību katrā šīs pasaules atsevišķajā gadījumā un struktūrās — tas nemaz nebūtu iespējams. Iepretim augstākās pakāpes praktiskajai ievirzei pastāv vēl arī cita būtiska vispārējās dabiskās iestādnes izmaiņas iespēja (to mēs visai drīz iepazīsim reliģiski mītiskās iestādnes tipā), proti, *teorētiskā iestādne*; tā ir tikai iepriekš dots šāds nosaukums, jo tanī kā nepieciešamības nosacīta attīstība izaug un kļūst par pašmērķi jeb intereses lauku filozofiskā teorija. Teorētiskā iestādne, kaut arī tā ir profesionāla iestādne, ir pilnīgi un galīgi nepraktiska. Tā sakņojas gribas veiktajā *epoché** attiecībā pret visu dabisko — arī pret augsta līmeņa praksi, kas kalpo dabiskajam paša profesionālās dzīves ietvaros. Jāpiebilst, ka te nav runa ne par kādu galīgu teorētiskās dzīves "norobežošanu" no praktiskās, tas ir, par teorētiķa konkrētās dzīves iziršanu divās savstarpēji nesaistītās dzīves kontinuitātēs, kas sociālā aspektā nozīmētu divu nesavienojamu kultūras sfēru rašanos. Jo vairāk tādēļ, ka ir iespējama arī trešā universālās iestādnes forma (pretstatā uz dabiskumu pamatotajai reliģiski mītiskajai un teorētiskajai iestādnei, proti, abu minēto interešu sintēze, kas norisinās pārejā no teorētiskās uz praktisko iestādni tā, ka teorija

* *epoché* — apstāšanās, noturēšana, pārtraukšana (grieķu val.). Atturēšanās no spriedumiem fenomenoloģiskās redukcijas procesā.

(universālā zinātne), kas veidojusies noslēgtā vienībā kā atturēšanās (*epoché*) no jebkuras prakses, ir uzrunāta, aicināta (*berufen*) (un teorētiski pati pamato savu aicinātību), lai jaunā veidā kalpotu cilvēcei, kas kopš pirmsākumiem dzīvo un turpina dzīvot savā konkrētajā esamībā. Tas norisinās jaunas prakses formā — kā visas dzīves un dzīves mērķu, kā visas cilvēces dzīvē izveidoto kultūras formu un sistēmu universāla kritika, līdz ar to — arī pašas cilvēces un tās vērtību kritika (vērtību, kas ir skaidrāk vai mazāk skaidri izpaudušās un vadījušas cilvēces gaitu); turpmākajā attīstības gaitā šai no universālā zinātniskā prāta izrietošajai un uz to balstītajai praksei zinātniskajā prātā jāpaceļ (*erhöhen*) cilvēce līdz visu veidu patiesības normām, pārveidojot to par jaunu cilvēci, kas, pamatojoties uz absolūto teorētisko atziņu, būtu spējīga uz absolūtu atbildību par sevi. Taču pirms šīs teorētiskās universalitātes un universāli orientētās prakses acīmredzot ir cita teorijas un prakses sintēze, proti, teorijas daļējo (*beschränkte)* rezultātu izmantošana — to rezultātu, kuri specializācijas procesā ir atkrituši no teorētiskās intereses universalitātes un iegājušies dabiskās dzīves praksē. Te galīgošanā (*in Verendlichung*) sākotnēji sasaistās dabiskā un teorētiskā iestādne.

Lai dziļāk izprastu grieķiski eiropeisko zinātni (vispārīgi ņemot — filozofiju) tās principiālajā atšķirībā no līdzvērtīgajām Austrumu "filozofijām", nepieciešams tuvāk aplūkot praktiski universālo iestādni, ko pirms eiropeiskās zinātnes radīja katra no šīm filozofijām, un izskaidrot to kā reliģiski mītisku. Tas ir vispārzināms fakts, bet arī tā nepieciešamība ir būtiski jāatzīst, jo reliģiski mītiskie motīvi un reliģiski mītiskā prakse ir piederīga katrai dabiski dzīvojošai cilvēcei pirms grieķu filozofijas (un līdz ar to — zinātniska skata uz pasauli) rašanās un izplatības. Mītiski reliģiskajai iestādnei raksturīgi, ka tā tematizē pasauli kā veselumu: pasaule tur, dabiski, tiek izprasta kā attiecīgajai cilvēcei (vai nācijai) konkrēti tradicionāli nozīmīgais, tātad mītiski uztveramais. Pie tās pieder vispirms un it īpaši ne tikvien cilvēki un dzīvnieki, un pārējās zemcilvēciskās (*untermenschlichen*) un zemdzīvnieciskās būtnes, bet arī pārcilvēciskās. Uzlūkojums, kas tos saista vienībā, ir praktisks, bet ne tādā nozīmē, ka cilvēks, kas savā dabiskajā dzīvē (*Dahinleben*) aktuāli interesējas tikai par īpašām realitātēm, nonāktu pie tā, ka viņam pēkšņi viss kļuvis vienādi praktiski nozīmīgs. Taču, ja tiek atzīts, ka visu pasauli pārvalda mītiski spēki un no to darbības veida tieši vai netieši ir atkarīgs cilvēka liktenis, tad universāli mītisko pasaules skatījumu rosina prakse un tāpēc arī pats šis skatījums ir ar praktisku interesi. Saprotams, ka šai reliģiski mītiskajai iestādnei

ir motivēti priesteri, kas reliģiski mītiskās intereses un tradīcijas saista priesterības pārvaldes vienībā. Tanī (priesterībā — *E. B.*) rodas un izplatās valodā stingri fiksētas "zināšanas" par mītiskajiem spēkiem (plašākā nozīmē — personāli domātas). Tās it kā pašas no sevis iegūst mistiskas spekulācijas formu, kas, uzstājoties kā naivi pārliecinoša interpretācija, pārveido pašu mītu. Turklāt no redzesloka netiek izlaista arī pārējā mītisko spēku pārvaldītā pasaule un visas tai piederīgās cilvēciskās un zemcilvēciskās būtnes (kas, starp citu, savā specifiskajā būtības esamībā nav nostiprinājušās un ir atvērtas mītisko momentu iedarbībai) — kā viņas pašas pārvalda šīs pasaules notikumus, kā iekļauj sevi vienotas augstākās varas stkruktūrā, kā viņas atsevišķajās funkcijās un funkcionāros radoši, aktīvi, maskējot likteni, šo likteni arī veicina. Visu šo spekulatīvo zināšanu mērķis ir kalpot cilvēkam un viņa cilvēciskajiem mērķiem, lai viņš pēc iespējas laimīgāk iekārtotu savu pasaulīgo dzīvi, lai varētu aizsargāties no slimībām, no citādiem likteņa triecieniem, no trūkuma un nāves. Šajā mītiski praktiskajā pasaules skatījumā un izziņā neapšaubāmi dažreiz var parādīties arī atziņas par to, kāda izskatās faktiskā pasaule no zinātniskās pieredzes viedokļa, un šīs atziņas vēlāk var būt zinātniski izmantojamas. Taču šīs zināšanas pašas savā jēgas kopsakarā ir un paliek mītiski praktiskas, un tā ir ačgārnība un jēgas izkropļojums, kad Grieķijā radītās un jaunlaikos tālāk izveidotās zinātniskās domāšanas garā audzināts cilvēks runā par indiešu un ķīniešu filozofiju un zinātni (astronomiju, matemātiku), — tad viņš interpretē Indiju, Babiloniju, Ķīnu eiropeiski.*

No universālās, bet mītiski praktiskās iestādnes katrā no iepriekšminētajām nozīmēm krasi atšķiras nepraktiskā "teorētiskā" iestādne, *thaymazein*** iestādne, no kuras pirmā grieķu filozofijas kulminācijas perioda titāni Platons un Aristotelis atvedināja filozofijas sākumu. Cilvēku pārņem pasaules apceres un izziņas kaisle, kas ir brīva no jelkādas praktiskas intereses, un izziņas darbību noslēgtajā lokā un tām veltītajā laikā netiek darīts nekas cits, kā vien meklēta un veidota tīrā teorija. Citiem vārdiem sakot, cilvēks kļūst par neieinteresētu vērotāju, pasaules apcerētāju, viņš kļūst par filozofu, vai drīzāk gan viņa dzīve iegūst jutīgumu pret jauna veida domāšanas mērķiem un metodēm, kas iegūst motivāciju tikai šajā iestādnē, un galu galā rodas filozofija un viņš pats kļūst par filozofu.

---

* Var piekrist Huserlam, ka tā ir īsteni eiropocentriska pozīcija — pārnest uz svešo, citādo kultūru savas kultūras nojēgumu. Tātad Huserls iestājas par stingribu un precizitāti arī Austrumu kultūru interpretācijā, jo atzīst to principiālo citādību.

** izbrīns (grieķu val.)

Teorētiskās iestādnes ielaušanās (*Einbruch*), tāpat kā viss vēsturiski tapušais, protams, ir arī faktiski motivēta vēsturisko notikumu konkrētajās sakarībās. Attiecībā uz to ir jāizskaidro, kā 7. gs. pr. Kr. no grieķu cilvēces dzīves horizonta un eksistences veida, tās saskarsmes ar milzīgām un jau augstas kultūras nācijām kā savu apkārtējo pasauli varēja iedibināties un habituāli nostiprināties — vispirms atsevišķos prātos — tas pats izbrīns (*thaymazein*). Neieslīgsim detaļās, mums ir svarīgāk izprast motivācijas gaitu, jēgas piešķiršanas un jēgas rašanās gaitu, kas ar vienkāršu pārstatījumu (*Umstellung*) no *thaymazein* noveda pie teorijas, — vēsturisks fakts, kam tomēr vajadzīgs savas būtības pamatojums. Ir jāizskaidro arī pārvērtība, kā sākotnējā teorija (sekojot *epoché* pret jebkuru praktisku interesi) no pilnīgi neieinteresēta pasaules vērojuma (*Weltschau*) — tikai uz universālu ieskatījumu (*Schau*) balstītas pasaules izziņas — pārtapa pašas zinātnes teorijā, — pārvērtība, kas bija pastarpināta ar *doksa* un *epistēma* nošķīrumu. Sākusies teorētiskā interese, tā pati modifikācija, kuras vieta dabiskajā dzīvē aizsākusies kā ielaušanās "nopietnās dzīves" gaitā, kā sākotnēji izveidotās intereses par dzīvi izpausme vai arī kā rotaļīgs skats (*spielerishe Umschau*) uz to, kad visas tiešās dzīves vajadzības ir apmierinātas vai arī darba laiks ir beidzies. Ziņkāre (šeit nav ierastais vārda lietojums — "netikuma" apzīmēšanai) — tā jau ir pārvērtība, interese, kas atsvabināta no dzīves intereses, atstājot to neievērotu.

Šādi orientēti, viņi pievēršas vispirms nāciju dauzveidībai — savējai un svešajai, katrai ar tās pašas apkārtējo pasauli, kas ar savām tradīcijām, dieviem, dēmoniem, mītiskajām potencēm vienkārši tiek uzskatīta par pašsaprotamu reālo pasauli. Šajā apbrīnojamā kontrastā rodas atšķirība starp pasauli kā priekšstatu un reālo pasauli, kā arī jauns jautājums par patiesību — nevis par tradīcijā iesaistīto ikdienas patiesību, bet par visiem vienādu, vispārnozīmīgu patiesību (ko vairs neapžilbina tradicionālisms), patiesību par sevi. Filozofa teorētiskā iestādne paredz arī, ka viņš no paša sākuma ir izšķīries pastāvīgi veidot savu nākamo dzīvi kā universālu dzīvi, kuras jēga un uzdevums ir teorija, būvēt teorētisko izziņu uz teorētiskā izziņu *in infinitum*.

Atšķirīgās personībās, tādās kā Taless u. c., veidojas jauna cilvēce — cilvēki, kas profesionāli rada filozofisko dzīvi, filozofiju kā jauna veida kultūras formu. Saprotams, ka tūliņ rodas arī atbilstoši jauna kopības (*Vergemeinschaftung*) veidošanās forma. Šis ideālais veidojums — teorija — nekavējoties tiek pārņemts un iedzīvināts apmācībā un atdarināšanā. Tālāk process virzās kā kopīgs darbs un savstarpēja palīdzība, izmantojot kritiku.

Arī ārpusē stāvošie — nefilozofi — pievērš uzmanību neparastajam procesam un centieniem. Vēlēdamies saprast, viņi vai nu paši kļūst par filozofiem, vai arī, ja ir jau pārāk cieši saistīti ar citu arodu, par līdzmācekļiem (*Mitlernende*). Tādējādi filozofija izplatās divējādi: kā filozofu kopība, kas aizvien paplašinās, un kā pavadoša paralēla sabiedriska izglītības kustība.

Bet tas ir sākums arī turpmāk tik liktenīgajai nācijas iekšējai sašķeltībai izglītotajos un neizglītotajos. Skaidrs, ka šī izplatības tendence ir vērojama ne tikai dzimtās nācijas robežās. Atšķirībā no citām kultūras parādībām šīs intereses kustība nav saistīta ar nacionālās tradīcijas augsni. Arī citu nāciju pārstāvji (*Fremd-Nationale*) mācās saprast un piedalās varenajā kultūras pārstatījumā, kas nāk no filozofijas. Taču tieši šis pārstatījums vēl ir jāizskaidro.

Filozofija, kas izplatās pētniecības un izglītības formās, veido divējādu garīgo ietekmi. Būtiskākais filozofiskā cilvēka teorētiskajā iestādnē ir kritiskās pozīcijas patiesā universalitāte: nepieņemt nevienu gatavu viedokli, nevienu tradīciju kā neapšaubāmu, lai vienlaikus visā tradicionāli dotajā visumā taujātu pēc patiesības pašas par sevi, pēc idealitātes. Taču tā nav tikai jauna izzinoša pozīcija. No prasības pakļaut visu empīriju ideālām normām — un tieši beznosacījuma patiesības normām — tūlīt izriet tālejošas cilvēciskās eksistences prakses pārmaiņas, tātad arī visas kultūrdzīves pārmaiņas: tagad tai ir jāsamērojas nevis ar naivo ikdienas pieredzi un tradīciju, bet ar objektīvās patiesības normu. Tā ideālā patiesība top par absolūtu vērtību, kas kā izglītības kustība un pastāvīga iedarbība uz bērnu audzināšanu nes sev līdzi universāli pārveidotu praksi. Pārdomājot šīs pārvērtības veidu, sapratīsim neizbēgamo: ja vispārējā patiesības par sevi ideja kļūst par universālu normu visām cilvēka dzīvē sastopamajām relatīvajām patiesībām, esošajām un iespējamām situatīvajām patiesībām, tad tā attiecas uz visām tradicionālajām normām: uz tiesībām, skaisto, mērķtiecību, valdošajām personu vērtībām, personiskā rakstura vērtībām utt. Tā paralēli jaunas kultūras veidošanai rodas arī īpaša cilvēce un īpašs dzīves aicinājums. Filozofiska pasaules izziņa rada ne tikai šos īpaša veida rezultātus, bet arī cilvēcisko nostāju, kas tūliņ ietiecas visā pārējā praktiskajā dzīvē ar visām tās prasībām un mērķiem — vēsturiskās tradīcijas mērķiem, kurus cilvēkam ieaudzina un kuri ir spēkā sakarā ar šo tradīciju. Rodas jauna un iekšēja kopība, varētu pat sacīt — tīri ideālu interešu kopība cilvēkiem, kas dzīvo filozofijai un ko vieno uzticība idejām, kuras ir ne tikai visiem noderīgas, bet arī visiem vienlīdz piederošas. Neizbēgami rodas īpašs sadarbības veids — darbs kopā ar citu un citam priekš cita, auglīgas kritikas atbalstīts, un šī darba rezultāts

ir tīra beznosacījumu patiesība kā vispārējs labums. Turklāt vēl, izprotot šos meklējumus un centienus, neizbēgami pieaug intereses paplašināšanās tendence, tas ir, tendence iesaistīt filozofējošo kopībā aizvien jaunas vēl nefilozofējošas personas. Vispirms tas norisinās savas nācijas iekšienē. Izplatība nevar notikt tikai profesionālās pētniecības formā, tā iziet krietni tālu ārpus profesionālā loka kā izglītības kustība.

Kādas tad ir sekas šai izglītības kustībai, kas aptver aizvien plašāku tautu loku — protams,gan tikai augstāk attīstīto, valdošo, kuras mazāk nomāc dzīves rūpes? Ir skaidrs, ka netiek vienkārši homogēni pārveidota normālā kopumā apmierinošā valstiski nacionālā dzīve, bet, ļoti iespējams, rodas liela iekšēja šķelšanās, kuras rezultātā pati šī dzīve un nacionālā kultūra kā veselums pārdzīvo lūzumu. Konservatīvās tradīcijas sekotāji un filozofiskās aprindas sāk viens otru apkarot, un šī cīņa norisinās arī politiskās varas spēlē. Līdz ar filozofijas rašanos aizsākas arī vajāšana. Cilvēki, kas nodevušies idejām, tiek pasludināti ārpus likuma. Un tomēr idejas ir stiprākas par visām empīriskajām varām.

Šeit arī jāielāgo, ka filozofijas izplatību, kas izaugusi no universālas kritiskas iestādnes pret visu tradicionāli doto, nespēj kavēt nekādas nacionālās robežas. Ir jābūt tikai universālas kritikas iestādnes spējai, kas gan kā nosacījumu paredz visai augstu pirmszinātniskās kultūras pakāpi. Tādā veidā var tikt atražota nacionālās kultūras pārveide — pirmām kārtām tāpēc, ka strauji progresējošā universālā zinātne kļūst par kopēju labumu nācijām, kas līdz šim ir bijušas svešas cita citai, un zinātniskās un izglītības kopības vienība caurauž nāciju vairumu.

Ir jāpiebilst vēl kas būtisks, kas skar filozofijas attiecības ar tradīcijām: vai nu tradicionāli nozīmīgais ir jāatmet vispār, vai arī tā saturs tiek pārņemts filozofiski un līdz ar to filozofiskās idealitātes garā veidots no jauna. Īpašs gadījums ir reliģija. Es negribētu tajā ietvert "politeiskās reliģijas". Dievi daudzskaitlī, jebkuri mītiski spēki ir vides objekti — tikpat īsteni kā dzīvnieki vai cilvēki. Dieva jēdzienā būtisks ir vienskaitlis. Bet no cilvēciskās puses to raksturo viņa esamības un vērtības nozīmes kā absolūtas iekšējas saistības pārdzīvošana. Tas rada iespēju sajaukt šo absolūtismu ar filozofiskās idealitātes absolutitāti. Vispārējās idealizācijas procesā, ko veic filozofija, Dievs, tā sakot, tiek loģizēts, kļūstot par absolūtā logosa nesēju. Starp citu, loģisko man gribētos redzēt jau apstāklī, ka reliģija ar teoloģijas palīdzību atsaucas uz ticības acīmredzamību kā īstenās esamības patiesāko un dziļāko pamatojuma veidu. Bet nacionālie dievi nešaubīgi ir klātesoši (*sind da*) kā reāli appasaules fakti. Te filozofijai netiek uzstādīti nekādi izziņas kritikas jautājumi, nekādi evidences jautājumi.

Kaut arī shematiski, tomēr te ir iezīmēta vēsturiskā motivācija, kas izskaidro, kā pāris grieķu savādnieku spēja uzsākt cilvēciskās eksistences un kopējās kultūras dzīves pārveidojumus vispirms savā tautā, bet pēc tam arī tuvējās kaimiņu nācijās. Taču kļūst redzams arī tas, kā no turienes varēja rasties pilnīgi jauna veida pārnacionalitāte. Es, protams, domāju Eiropas garīgo veidolu (*Gestalt*). Tagad ir ne tikai atšķirīgas nācijas, kas cita citu ietekmē tikai tirdzniecībā un varas cīņās: jauns brīvas kritikas un normu veidošanas gars, ko radījusi filozofija un tās atsevišķās zinātnes un kas, orientējoties uz bezgalīgiem uzdevumiem, sāk pārvaldīt cilvēci un radīt jaunus, bezgalīgus ideālus! Šādi ideāli ir gan atsevišķiem cilvēkiem katrā nācijā, gan arī pašām nācijām. Bet galu galā ir arī bezgalīgie ideāli aizvien plašākai nāciju sintēzei, kurā katra no nācijām tieši ar to, ka tiecas pēc pašas ideālā uzdevuma bezgalības garā, dāvina nāciju savienībai labāko, kas tai pieder. Šajā dāvināšanā un saņemšanā pārnacionālais veselums ar visām dažāda līmeņa societātēm (*Sozietaten*) paceļas aizvien augstāk, piepildīts ar neizmērojamu garu, sakārtots daudzveidīgās bezgalībās un tomēr kā viens bezgalīgs uzdevums. Šajā ideāli orientētajā kopsocietātē (*Allsozietat*) filozofija turpina pildīt savu vadošo funkciju un risināt savu īpašo bezgalīgo uzdevumu — brīvas un universālas teorētiskās refleksijas funkciju, kas aptver arī visus ideālus un kopideālu (*Allideal*), tātad visu normu kopumu. Filozofijai eiropeiskajā cilvēcē pastāvīgi ir sava funkcija — būt par visas cilvēces arheontu.

II

Taču tagad ir jāpievēršas satraucošajām šaubām un pārpratumiem, ko rada, kā man šķiet, modernie aizspriedumi un to frazeoloģija.

Vai tas, kas šeit iepriekš tika sacīts, nenozīmē tieši mūsdienās tik ļoti neiederīgā racionālisma, apgaismošanas, intelektuālisma, kas pazaudējis sevi no pasaules norobežotā teorijā ar visām tā neizbēgamajām sekām — izglītošanās māniju (*Bildungssucht*), intelektuālo snobismu —, goda glābšanu? Vai tas nenozīmē vēlmi atkal iekrist liktenīgajos maldos, ka zinātne dara cilvēkus gudrus, ka tā ir aicināta izveidot par savu likteni pārāku un ar to apmierinātu cilvēci? Kas gan tagad visā nopietnībā uztvertu šādas atziņas?

Šis iebildums ir relatīvi pamatots attiecībā uz eiropeiskās attīstības periodu no 17. gs. līdz 19. gs. beigām. Taču manu pārspriedumu būtību tas neskar. Man šķiet, ka es kā iztēlotais reakcionārs esmu daudz radikālāks un revolucionārāks par tiem, kuri šodien ir tik radikāli vārdos. Arī es esmu pārliecināts, ka Eiropas krīze sakņojas racionālisma paš-

maldos. Taču nedomāju, ka racionalitāte kā tāda ir ļaunums vai arī ka tai ir pakārtota nozīme cilvēka eksistences veselumā. Racionalitāte tās patiesajā un augstajā nozīmē — un vienīgi tā mēs to izprotam: kā pirmatnēji grieķisku, kas grieķu filozofijas klasiskajā periodā kļuva par ideālu, — neapšaubāmi prasa vēl daudzus refleksīvus (*Selbstbesinnlicher*) izskaidrojumus, taču tieši racionalitāte tās gatavajā veidā (*reifer Weise*) ir aicināta vadīt attīstību. Tomēr mēs labprātīgi atzīstam (un vācu ideālisms to ir paveicis krietni pirms mums), ka apgaismības perioda racionālisms kā *ratio* attīstības forma bija maldi, kaut arī saprotami maldi.

Prāts ir plašs jēdziens. Pēc vecās, labās definīcijas, cilvēks ir saprātīga būtne, un šajā plašajā nozīmē arī papuass ir cilvēks, nevis dzīvnieks. Viņš izvirza sev mērķus un darbojas saprātīgi, apsverot praktiskās iespējas. Jaunie rezultāti un metodes ieiet tradīcijā un vienmēr tiek izprasti tās racionalitātē. Taču, tāpat kā cilvēks, pat papuass, uzrāda jaunu dzīvnieciskuma (*Animalität*) pakāpi pretstatā dzīvniekam, arī filozofiskais prāts uzrāda jaunu pakāpi cilvēcībā (*Menschlichkeit*)* un tās saprātā. Cilvēciskās eksistences un bezgalīgo uzdevumu normēšanas pakāpe, eksistences pakāpe kā *sub specie aeterni*** ir iespējama tikai absolūtā universalitātē, tieši tajā, ko no pašiem pirmsākumiem satur filozofijas ideja. Universālā filozofija un tās atsevišķās zinātnes ir tikai daļa no eiropeiskās kultūras izpausmēm. Un tas ir visas manas lekcijas mērķis — parādīt, ka šī daļa, tā sakot, ir smadzenes rīkotājas (*fungierende Gehirh*), kuru normāla funkcionēšana nodrošina patiesu, veselu eiropeisko garīgumu. Tātad augstākas cilvēcības cilvēcei jeb prātam ir nepieciešama patiesa filozofija.

Bet tieši te tad arī slēpjas briesmas! "Filozofija" — te nu ir jānošķir filozofija kā sava laika vēsturisks fakts un filozofija kā ideja, kā bezgalīga uzdevuma ideja. Katra vēsturiski pastāvoša filozofija ir vairāk vai mazāk izdevies mēģinājums īstenot noteicošo bezgalības ideju un pat patiesību universalitāti (*Allheit der Wahrheiten*). Praktiskie ideāli, ieraudzīti kā mūžīgie poli, no kuriem cilvēks visā dzīves laikā bez vainas apziņas nevar novērsties, baidoties kļūt neuzticīgs un līdz ar to bezdvēselisks, — tie šajā skatījumā nebūt nav skaidri un noteikti, tie tiek anticipēti daudznozīmīgā vispārībā. Noteiktība rodas tikai konkrētā tvērumā un vismaz relatīvi sekmīgā darbībā. Te draud pastāvīgas briesmas iekrist vienpusībā un priekšlaicīgā pašapmierinātībā, kas vēlāk atriebjas kā

---

* Te cilvēce izprasta nevis ģeogrāfiski — kā visu cilvēku kopums —, bet gan jēgpiepildīti — kā cilvēcība, humanitāte.

** no mūžības viedokļa (latīņu val.)

pretrunas. No šejienes arī kontrasts starp filozofisko sistēmu lielajām pretenzijām, lai gan tās ir savstarpēji nesavienojamas. To vēl papildina specializācijas nepieciešamība un vienlaikus arī bīstamība. Tā vienpusīgs racionālisms, protams, var kļūt par ļaunumu. Var arī sacīt: tā ir prāta būtība, ka filozofi savu bezgalīgo uzdevumu sākotnēji var apzināties un izstrādāt kā absolūti nepieciešamu vienpusību. Pati par sevi tā nav nedz aplamība, nedz kļūda, jo, kā tika sacīts, viņu (filozofu — *E. B.*) taisnais un nepieciešamais ceļš ļauj vispirms ieskatīt tikai vienu uzdevuma pusi, sākumā nepamanot, ka bezgalīgajam uzdevumam — kā visa esošā izziņai — ir arī citas puses. Ja neskaidrības un pretrunas liecina par nepilnību, tad ir motivēts universālās refleksijas sākums. Filozofam tātad vienmēr ir jāorientējas uz filozofijas patieso un pilno nozīmi, uz tās bezgalības horizontu universalitāti. Neviens izziņas virziens, neviena patiesība nedrīkst tikt absolutēta un izolēta. Tikai šādā augstākā pašapziņā, kas pati kļūst par bezgalīgā uzdevuma atzaru, filozofija spēj veikt savu funkciju — būt par ceļrādi sev pašai un tādējādi arī patiesajai cilvēcei. Bet, ka tas tā ir, arī tas atkal iederas filozofiskās izziņas sfērā, tās augstākās pašapziņas pakāpē. Tikai kā šāda pastāvīga refleksivitāte filozofija ir universāla izziņa.

Es sacīju: filozofijas ceļš iet caur naivitāti. Šis ir tieši tas punkts, kuru kritizē tik modernais iracionālisms, — punkts, kas atklāj tā racionālisma naivitāti, kurš tiek pieņemts par filozofisko racionalitāti vispār, taču, bez šaubām, kopš renesanses raksturo visu jauno laiku filozofiju un tiek uzskatīts par īstenu, tātad, universālu racionālismu. Šajā sākotnēji neizbēgamajā naivitātē tātad ir nonākušas visas zinātnes, pat tās, kuras savu attīstību ir sākušas senatnē. Skaidri izsakoties: pats vispārīgākais nosaukums šai naivitātei ir *objektīvisms*, kas izpaužas dažādās naturālisma formās, gara naturalizēšanā. Vecās un jaunās filozofijas ir un paliek naivi objektīvistiskas. Taisnības labad jāpiebilst, ka, ar Kantu aizsācies, vācu ideālisms kaismīgi centās pārvarēt naivitāti, kas jau bija kļuvusi pārāk sajūtama, taču nespēja sasniegt filozofijas jaunajam veidam un eiropeiskajai cilvēcei izšķirošo augstākās refleksivitātes pakāpi.

Sacīto es varu paskaidrot tikai neizvērstās norādēs. Dabiskais cilvēks (pieņemsim, priekšfilozofiskā laikmeta cilvēks) visās rūpēs un darbībās ir orientēts uz pasauli. Viņa dzīves un darbības lauks ir telplaiciskā un ap viņu esošā appasaule, kurā viņš ierindo arī sevi. Tas pats saglabājas teorētiskajā iestādnē, kas sākotnēji nevar būt nekas cits kā vien pasaulē neiesaistīta novērotāja pozīcija — pasaulē, kas turklāt ir demitoloģizēta. Filozofija redz pasauli kā esošā visumu, un pasaule kļūst par objektīvo pasauli pretstatā priekšstatiem par pasauli (nacionāli un subjektīvi nosacītiem), un patiesība attiecīgi kļūst par objektīvo patiesību. Tādējādi

filozofija aizsākas kā kosmoloģija, teorētisko interesi vispirms pievēršot ķermeniskajai dabai, un tas ir pašsaprotami, jo visam telplaiciski dotajam eksistences formula jebkurā gadījumā — kaut vai kā pamats — ir ķermeniskums. Cilvēki un dzīvnieki nav tikai ķermeņi, taču skatījumā, kas virzīts uz appasauli, viņi parādās kā kaut kas ķermeniski esošs, tas ir, kā universālajā telplokā iekļautas realitātes. Tādējādi visām dvēseliskajām izpausmēm, jebkurām Es izpausmēm — pārdzīvojumam, domāšanai, vēlmēm — piemīt noteikta objektivitāte. Kopību — ģimeņu, tautu un citu kopību dzīve tad šķiet izšķīdusi atsevišķos indivīdos kā psihofiziskos objektos; garīgās saiknes, ko nosaka psihofiziskā kauzalitāte, zaudē tīri garīgo kontinuitāti, tanīs viscaur iespiežas fiziskā daba.

Šī iestādne uz appasauli ir noteikusi vēsturiskās attīstības gaitu. Jau virspusējs skats uz appasaulē rodamo ķermeniskumu rāda, ka daba ir homogēns visaptverošs veselums, tā sakot, pasaule priekš sevis, ko aptver homogēns telplaiciskums, kas sadalīts atsevišķās lietās, un kā *res extensae** tās ir cita citai līdzīgas un kauzāli nosacītas. Visai drīz tiek sperts pirmais un lielākais solis uz atklājumu: dabas kā objektīva "par sevi" galīguma pārvarēšana, neskatoties uz tā atvērto bezgalību. Tiek atklāta bezgalība un vispirms — lielumu, mēru, skaitļu, figūru, taišņu, polu, virsmu utt. idealizācijas formā. Daba, telpa, laiks kā idealitātes ietiecas bezgalībā, un idealitātes ir bezgalīgi dalāmas. No zemes mērīšanas mākslas rodas ģeometrija, no skaitīšanas mākslas — aritmētika, no sadzīves mehānikas — matemātiskā mehānika utt. Tagad uzskatāmā (*anschauliche*) daba un pasaule bez apzinātas hipotēžu veidošanas pārvēršas matemātiskā pasaulē, matemātiskās dabaszinātnes pasaulē. Senatne parādīja piemēru, un vienlaicīgi ar matemātiku tika atklāti arī bezgalīgie ideāli un bezgalīgie uzdevumi. Tas kļuva par visa turpmākā laika zinātņu ceļa zvaigzni.

Bet kā fiziskās bezgalības atklājuma apskurbinošais panākums iedarbojās uz zinātnisku gara sfēras apguvi? Iestādnē uz appasauli, kas vienmēr ir objektīvistiska, viss garīgais šķita kā pielikums fiziskajam ķermeniskumam. Nebija vairs tālu pat līdz dabaszinātniskā domāšanas veida pārņemšanai, kas arī ir atrodams Demokrīta materiālisma un determinisma aizsākumos. Taču tas, tāpat kā jauna stila psihofizikas draudi, atbaidīja lielākos gara domātājus. Kopš Sokrata laikiem par tēmu kļuva cilvēks kā persona savā specifiskajā cilvēcībā, cilvēks garīgās dzīves kopībā. Cilvēks palika iekļauts objektīvajā pasaulē un kļuva par Platona un Aristoteļa lielo tēmu. Te gan kļūst samanāma savāda šķelšanās: cilvēciskais pieder objektīvo faktu universam, taču cilvēkiem

* Dekarta termins materiālo lietu apzīmējumam.

kā personām, kā Es, ir arī mērķi, uzdevumi, tradīciju normas, patiesības normas, tas ir, mūžīgās normas. Ja nu arī attīstība senatnē atslāba, tā tomēr nebija rimusi. Tagad pārlēksim uz tā sauktajiem jaunajiem laikiem, kad dabas matemātiskā izziņa un vispārīgās izziņas bezgalīgais uzdevums tiek uztverts ar neierobežotu sajūsmu. Dabas izziņas grandiozie panākumi tagad ir jāpiesaista arī gara izziņai. Prāts ir pierādījis savu varenību dabā. "Kā Saule viena pati visu apgaismo un sasilda, tā arī prāts ir visviens." (Dekarts) Ar dabaszinātņu metodēm ir jāatklāj arī gara noslēpumi. Gars ir reāls, objektīvi esošs pasaulē, un kā tāds ir iemiesots ķermeniskumā. Tātad pasaules izpratne tūlīt un viscaur iegūst duālistisku un tieši — psihofizisku formu. Tā pati kauzalitāte, tikai divās formās, aptver vienoto pasauli; racionālā izskaidrojuma nozīme viscaur ir viena un tā pati, taču tikai tāda, ka jebkurš gara izskaidrojums, ja tas grib būt vienīgais un tātad universāli filozofisks, ved pie fiziskā. Nevar būt tīrs un sevī noslēgts izskaidrojošs gara pētījums, tīra, iekšējam pievērsta, no Es, no paša pārdzīvotā psihiskā nākusi un uz svešu psihi tiecīga psiholoģija vai garazinātne: tai ir jāiet pa ārējo — fizikas un ķīmijas ceļu. Visas populārās runas par kopības garu un tautas gribu, par ideāliem, par nāciju politiskajiem mērķiem utt. ir romantika un mitoloģija kas radusies ar analoģijas palīdzību, pārnesot jēdzienus, kuriem ir pienācīgā jēga tikai atsevišķā, personālā sfērā. Garīgā esamība ir fragmentāra. Uz jautājumu par šādu grūtību izcelsmi var atbildēt: šis objektīvisms vai psihofiziskā pasaules izpratne, neskatoties uz tās šķietamo pašsaprotamību, ir naiva vienpusība, kas bija palikusi nesaprasta. Gara realitāte kā šķietami reāls pievienojums ķermeņiem, tās šķietami telplaiciskā esamība dabā — tāda izpratne ir bezjēdzība.

Tagad saistībā ar mūsu krīzes problēmu ir jāparāda, kā tas noticis, ka gadsimtu garumā par saviem teorētiskajiem un praktiskajiem panākumiem tik iedomīgie "jaunie laiki" galu galā paši ir sākuši just pieaugošu neapmierinātību un spiesti apzināties savu situāciju kā kritisku. Visām zinātnēm ir grūtības, beigu beigās tās ir metodes grūtības. Taču mūsu eiropeiskās problēmas, kaut arī neizprastas, skar ļoti daudzus.

Tās viscaur ir problēmas, kas izriet no naivitātes, un, tām nodevusies, objektīvā zinātne, pieņemdama to, ko sauc par objektīvo pasauli, par visa esošā universu, neievēro, ka subjektivitāte, kas vada zinātni, neatrod sev vietu nevienā no objektīvajām zinātnēm. Dabaszinātņu garā audzinātais uzskata par pašsaprotamu, ka visam subjektīvajam ir jābūt izslēgtam un ka dabaszinātniskā metode, atspoguļojoties arī subjektīvajos priekšstatos, ir objektīvi noteikta. Tā viņš pat psihiskajam piemeklē objektīvi patieso. Turklāt vienlaikus tiek pieņemts, ka subjektīvais, ko filozofs izslēdz tieši kā tādu, ir jāpēta psiholoģijai un — neapšaubā-

mi — psihofiziskajai psiholoģijai. Bet dabas pētnieks pats sev nenoskaidro, ka viņa tomēr subjektīvā domas darba pastāvīgais pamats ir apkārtējā dzīves pasaule — kā pamataugsne (*Boden*), kā darba lauks tā ir pastāvīgs iepriekšnosacījums viņa jautājumiem, viņa domāšanas metodei, kas vienīgā piešķir tiem jēgu. Bet kur tad šī varenā metode, kas ved no uzskatāmās pasaules pie matemātikas idealizācijām un tās interpretācijas kā objektīvas esamības, ir bijusi pakļauta kritikai un noskaidrošanai? Einšteina apvērsums skāra tikai formulas, ar kuru palīdzību tiek interpretēta idealizētā un naivi objektivizētā daba (*Physis*). Bet, kā *physis*, formulas vispār, kā matemātiskā objektivizēšana vispār iegūst nozīmi uz dzīves un uzskatāmās appasaules pamata, par to mēs neko nezinām, un tādējādi Einšteinam neizdevās reformēt telpu un laiku, kur norisinās mūsu dzīvā dzīve.

Matemātiskā dabaszinātne ir brīnišķīga tehnika, kas ļauj izdarīt secinājumus ar tādu spēku, ticamību, precizitāti un pamatotību, kādu agrāk nevarēja pat iedomāties. Kā sasniegums, kā jauda tas ir cilvēka gara triumfs. Taču, kas attiecas uz tās metožu un teoriju racionalitāti, tad tās ir caurcaurēm relatīvas. Jau matemātiskās dabaszinātnes pamatpieņēmumam pilnīgi trūkst patiesas racionalitātes. Tā kā zinātniskā tematika ir aizmirsusi uzskatāmo pasauli — šo tīri subjektīvo —, ir aizmirsts arī pats strādājošais subjekts un zinātnieks nekļūst par tēmu. (No šī viedokļa eksakto zinātņu racionalitāte ir vienā līmenī ar Ēģiptes piramīdu racionalitāti.)

Protams, kopš Kanta laikiem mums ir pašiem sava izziņas teorija, taču ir arī psiholoģija, kas ar savu prasību pēc dabaszinātniskas precizitātes grib kļūt par gara vispārīgo pamatzinātni. Tomēr mūsu cerība uz īstenu racionalitāti, tas ir, uz patiesu ieskatu (*Einsicht*) gan šajā jomā, gan vispārīgajā ir mūs pievīlusi. Psihologi pat nepamana, ka viņi paši par sevi kā strādājošie (*leistende*) zinātnieki un viņu dzīves apkārtne nekļuva par psiholoģijas tēmu. Viņi nepamana, ka jau iepriekš — kā sabiedrībā dzīvojoši, savai apkārtnei un vēsturiskajam laikam piederoši cilvēki — nepieciešami ir priekšnoteikums sev pašiem, arī tāpēc, ka viņi meklē patiesību par sevi, kas būtu noderīga ikvienam. Savā objektīvismā psiholoģija nespēj tematizēt dvēseli tās būtīgi patīgajā (*eigenwesentlichen*) nozīmē — kā Es (*das Ich*), kas darbojas un cieš. Tā var, sadalot Es ķermeņa dzīvi, objektivēt un induktīvi iztirzāt vērtējošo pārdzīvojumu un gribas aktu, bet vai tā var tematizēt prātu — kaut vai kā dispozīciju? Ir palicis pilnīgi neievērots, ka objektīvisms kā pētnieka darbības rezultāts, kas tiecas pēc patieso normu izziņas, tieši šīs normas paredz kā priekšnoteikumu, ka tas netiek atvedināts no faktiem, jo fakti jau tiek pieņemti kā patiesības, nevis kā iztēlotais. Te ietvertās

problēmas, protams, tika pamanītas — tā izcēlās strīds par psiholoģismu. Taču, noraidot normu psiholoģisko pamatojumu un visupirms patiesības par sevi psiholoģisko pamatojumu, nekas netika atrisināts. Aizvien jūtamāka kļuva vispārējā nepieciešamība pārveidot visu jauno laiku psiholoģiju, taču nav vēl saprasts, ka šķērslis ir tās objektīvisms, ka tā vispār nav pietuvojusies gara patiesajai būtībai, ka objektīvi domājamās dvēseles izolācija un kopībā-esamības (*In-Gemeinschaft-sein*) psihofiziskais iztulkojums ir aplamība. Psiholoģijas darbs nebūt nav bijis veltīgs, un tā ir atklājusi daudzus praktiski nozīmīgus empīriskus likumus. Taču tā ir tikpat tāla no īstenas psiholoģijas kā morāles statistika ar saviem nebūt ne mazsvarīgajiem atzinumiem no morāles zinātnes.

Mūsu laikā viscaur ir jūtama akūta vajadzība pēc gara izziņas, un metodiskā un priekšmetiskā neskaidrība attiecībās starp dabas un gara zinātnēm kļūst gandrīz neciešama. Diltejs, viens no izcilākajiem gara pētniekiem, visu savu dzīves enerģiju veltīja priekšmetisko attiecību noskaidrošanai starp dabu un garu, psihofiziskās psiholoģijas iedabas noskaidrošanai, jo tā, kā viņš domāja, ir jāpapildina ar jaunu aprakstošo, analītisko psiholoģiju. Arī Vindelbanda un Rikerta pūliņi, par nožēlu, nedeva cerēto izpratni. Viņi, tāpat kā visi, palika objektīvisma gūstā, jo vairāk tāpēc, ka jaunie psihologi reformatori domā — visa vaina esot ilgu laiku valdošajos atomisma aizspriedumos, un līdz ar veseluma psiholoģiju* nākšot jauni laiki. Nekas nemainīsies, kamēr netiks atmaskota no dabiskās iestādnes pret appasauli nākošā objektīvisma naivitāte un pārvarēta atziņa, ka duālistiskais pasaules uzskats, kurā dabu un garu atzīst par vienādas nozīmes realitātēm, kaut arī kauzāli pakārtotām, ir aplamība. Visā nopietnībā es apgalvoju: objektīvas garazinātnes, objektīvas dvēseles teorijas tādā nozīmē, ka tā dotu dvēseles un personālās kopības ineksistenci telplaiciskuma formās, nekad nav bijis un nekad arī nebūs. Gars un pat tikai gars eksistē sevī un priekš sevis, ir neatkarīgs un šajā neatkarībā un tikai tajā var tikt pētīts patiesi racionāli — patiesi un, no pamatiem sākot, zinātniski. Daba tās dabaszinātniskajā patiesībā tikai šķietami ir patstāvīga un tikai šķietami priekš sevis ir novesta līdz dabaszinātņu racionālajai izziņai. Jo patiesā daba tās dabaszinātniskajā nozīmē ir dabas pētnieka gara produkts, un tātad garazinātnes ir tās priekšnoteikums. Garam tā būtībā piemīt spēja veikt pašizziņu un kā zinātniskajam garam — veikt zinātnisko izziņu, un tā atkal no jauna. Tikai tīrajā garazinātniskajā izziņā zinātnieks ir pasargāts no pārmetumiem, ka viņš nesaskata savas darbības jēgu. Ielāgojot to, cīņa par līdzvērtību ar dabaszinātnēm no

* Domāta veidolpsiholoģija, geštaltpsiholoģija.

garazinātņu puses ir aplamība. Tiklīdz garazinātnes atzīst dabaszinātņu objektivitāti kā patstāvību, tās pašas ieslīgst objektīvismā. Taču tā, kā tās ir izveidojušās šodien, — disciplīnu dažādībā — tām pietrūkst pēdējās, īstenās racionalitātes, kas ir iegūstama tikai kā garīgais pasaules ieskats (*Weltanschauung*). Tieši šīs patiesās racionalitātes trūkums visām pusēm arī ir cēlonis nepanesamajai cilvēku pašu eksistences neizpratnei un tās bezgalīgajiem uzdevumiem. Viņi ir nesaraujami saistīti vienotajā uzdevumā. Tikai tad, kad gars no naivās pievērstības ārīgajam atgriezīsies pie sevis paša un paliks pie sevis un vienīgi tikai pie sevis, tas varēs apmierināties.

Taču — kā nonāca līdz tādas pašapziņas sākumam? Aizsākums nebija iespējams tik ilgi, kamēr valdīja sensuālisms vai drīzāk gan datu psiholoģisms (*Datenpsyhologismus*), *tabula rasa* psiholoģija. Tikai ar Brentano aicinājumu veidot psiholoģiju kā zinātni par intencionāliem pārdzīvojumiem tika dota ierosme, kas varēja vest pie tālākiem rezultātiem, kaut arī pats Brentano nepārvarēja objektīvismu un psiholoģisko naturālismu. Īstenās metodes attīstīšana, lai aptvertu gara būtību tā intencionalitātēs un lai uz tām būvētu bezgalīgu un konsekventu gara analītiku, noveda pie transcendentālās fenomenoloģijas. Tā pārvar naturālistisko objektīvismu un jelkādu objektīvismu vispār vienīgā iespējamā veidā: tā, ka filozofējošais sāk ar savu Es kā visu nozīmju veidotāju, attiecībā pret tām kļūstot par tīri teorētisku vērotāju. Šajā iestādnē izdodas izveidot absolūti neatkarīgu garazinātni — konsekventas pašizpratnes un pasaules kā garīga produkta izpratnes formā. Gars tajā nav gars dabā vai līdzās tai, tā pati atgriežas gara sfērā. Arī Es vairs nav izolēta lieta līdzās citām tādām pašām lietām jau iepriekš dotā pasaulē, un Es-personas (*Ichpersonen*) vairs nav ārpusē vai līdzās cita citai, bet iekšēji saistītas: Citas citā un Citas priekš citas esamībā.

Šo tēmu nemaz te nevar izrunāt, to nevarētu izsmelt neviens referāts. Tomēr ceru, ka man izdevās parādīt, ka te netiek atjaunots vecais racionālisms, kas bija absurds naturālisms un vispār nespēja aptvert mums priekšā stāvošās gara problēmas. *Ratio*, par ko mēs runājam, nav nekas cits kā īsteni universālā un īsteni radikālā gara pašizpratne — universāli atbildīgas zinātnes formā, kur tiek īstenots pilnīgi jauns zinātniskuma veids un sev vietu rod visi domājamie jautājumi: par esamību, par normām, par tā saukto eksistenci. Es esmu pārliecināts, ka intencionālā fenomenoloģija pirmoreiz ir padarījusi garu tieši kā garu par sistemātiskas izpētes un zinātnes sfēru un līdz ar to veikusi totālu izziņas uzdevuma pārstatījumu (*Umstellung*). Absolūtā gara universalitāte pārveido visu esošo absolūta vēsturiskuma (*Historizitāt*) horizontā, kurā tiek ietverta arī daba kā garīgs veidojums. Tikai intencionālā,

precīzāk — transcendentālā fenomenoloģija, pateicoties savai sākumpozīcijai un savām metodēm, ieviesa skaidrību. Tikai tā deva iespēju saprast — un ar dziļāku pamatojumu —, kas ir naturālistiskais objektīvisms, un it īpaši to, ka psiholoģijai savā naturālismā vispār vajadzēja ignorēt radīšanas procesu — radikālo un īsteno gara dzīves problēmu.

III

Formulēsim mūsu pārspriedumu pamatdomu: šodien tik spraigi diskutētā, tik daudzos dzīves sairuma simptomos fiksētā "eiropeiskās eksistences krīze" nav akls un neizskaidrojams liktenis; tā kļūst izprotama un caurskatāma uz *eiropeiskās vēstures teleoloģijas* fona. Bet par šīs izpratnes priekšnoteikumu ir jākļūst "Eiropas fenomena" centrālās būtības ieskatījumam. Lai varētu saprast pašreizējās "krīzes" monstrozitāti (*Unwesen*), bija jāizstrādā jēdziens — Eiropa kā *prāta bezgalīgu uzdevumu vēsturiska teleoloģija*; bija jāparāda, kā no prāta idejām, tas ir, no filozofijas gara, dzima eiropeiskā "pasaule". Pēc tam "krīzi" varēja skaidrot kā *šķietamu racionalitātes neveiksmi*. Taču racionālās kultūras grūtības, kā tika sacīts, mīt nevis paša racionālisma būtībā, bet tikai un vienīgi tā *ārējās izpausmēs*, tā naturālistiskajos un objektīvistiskajos samudžinājumos.

Ir tikai divas izejas no eiropeiskās eksistences krīzes: Eiropas noriets kā atsvešināšanās no pašas racionālās dzīves jēgas, kā naidīgums pret garu un slīgšana barbarismā vai arī Eiropas atdzimšana no filozofijas gara, ar prāta varonību pilnībā pārvarot naturālismu. Lielākie draudi Eiropai ir tās pagurums. Bet, ja mēs cīnīsimies pret šīm briesmu briesmām kā "krietni eiropieši", ar tādu drosmi, kas nebīsies pat bezgalīgas cīņas, tad no neticības iznīcinošās uguns, no gruzdošajām izmisuma liesmām par Rietumzemes cilvēcisko sūtību, no lielā paguruma pelniem pacelsies jauna dzīvīguma (*Lebensinnerlichkeit*) un garīguma fēnikss kā lielas un tālas cilvēces nākotnes ķīla: jo tikai gars ir nemirstīgs.

Husserl E. Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie // Husserliana. Edmunds Husserls gesammelte Werke. Bd. VI. — Denn Haag, 1954, SS. 314 — 348.

Maksis Horkheimers, Teodors V. Adorno

Apgaismes jēdziens

Dabas pakļaušana ārēji un iekšēji tika padarīta par absolūtu dzīves mērķi Rietumu civilizācijas pagrieziena punktā — pārejā uz olimpisko reliģiju — un līdz pat renesansei, reformācijai un buržuāziskajam ateismam[1], kad aizvien jaunas tautas un slāņi apņēmīgi izstūma mītus un bailes no vēl nepakļautās, draudīgās dabas, nogulsnējās animisma mācībās, un tās bija tikai dabas vieliskošanas un lietiskošanas rezultāts. Prāta mantojums beidzot ir nokļuvis ražošanas vadītāju pārziņā, ir uzvarējusi automatizētā pašsaglabāšanās dziņa, un prāta pārvaldnieki baidās tikai no tiem, kuru mantojumu ir atsavinājuši. Apgaismes būtība ir alternatīva, un vara kā viena no apgaismes iespējām ir tās neizbēgamība. Cilvēki vienmēr varējuši izvēlēties starp sevis pakļaušanu dabai vai dabas pakļaušanu patībai (*das Selbst*). Izvēršoties buržuāziskajai preču saimniecībai, mītu neskaidrais horizonts tiek apgaismots, bet tā ir kalkulējošā prāta saule, zem kuras stindzinošajiem stariem briest jauna barbarisma sēkla. Varas slogs izsenis ir nošķīris mītu no darba, un vara ir arī tā, kas allaž no jauna vērš darīšanu mītā.

Vienā no Homēra vēstījumiem ir saglabāts mīta, varas un darba attieksmju savijums. "Odisejas" divpadsmitais dziedājums stāsta par braucienu gar sirēnu salu. Sirēnu vilinājums ir tas, kas pirms Odiseja visus ir pazudinājis. Taču varonis, uz ko šis vilinājums virzīts, ir nobriedis ciešanās. To nāves briesmu daudzējādībā, kas Odisejam bija jāiztur, viņā ir nostiprinājusies paša dzīves vienība, personas identitāte. Laika sfēras (pagātne, tagadne, nākotne — *E. B.*) viņam ir nošķirtas tikpat nesavienojami kā ūdens, zeme un gaiss. Visa pagātnes straume viņam ir aizplūdusi no tagadnes klintīm[2], un nākotne vīd pie horizonta, mākoņos slēpta. Tas, ko Odisejs atstājis aiz sevis, ieiet ēnu valstībā: patība vēl ir tik tuvu senatnīgajam mītam, kura asni viņā tomēr ir tiktāl izspraukušies, ka paša pārdzīvotā pagātne kļuvusi par mītisko aizvēsturi. Laika stingrā sakārtotība ir mēģinājums pretoties mītam. Tikai stingri nošķirot

pagātni un izraidot to ārpus neatgriezeniskā absolūtās robežas, trejdaļīgā shēma spēj atbrīvot tagadnes acumirkli no pagājības varas un tādējādi piedāvāt pagātni vienīgi kā praktiskas zināšanas tagadnes vajadzībām. Vēlmi saglabāt pagātni tās dzīvīgumā, nevis kā progresa materiālu spēj remdēt vienīgi māksla, un arī vēsture kā bijušās dzīves tēlojums pieder pie mākslas. Māksla, kas atsakās no dzīves izziņas un norobežojas no sabiedriskās prakses, kļūst par izklaidi, bet tikai tādu mākslu spēj pieciest sabiedrība. Sirēnu dziedājums vēl nav nespējīgā māksla. Tās zina visu:

Zinām mēs visas tās likstas,
ko grieķu un trojiešu vīri
cietuši plašajā Trojā,
kā lēmuši mūžīgie dievi;
Zinām mēs arī vēl to,
kas notiek virs auglīgās zemes.[3]

Sirēnas zina arī to, ko zina pats Odisejs, —

Vienīgais pagājis garām
no mirstošiem daudzairu kuģiem —
Argo, ko slavē it visi, —
no Aieta atpakaļ nākdams.[4]

Neatvairāmas laimes solījums — tā sirēnu dziedājums tiek uztverts — un nule notikušā nepastarpinātais apliecinājums apdraud patriarhālo kārtību, par dzīvības dāvājumu kādam pieprasot pilnu viņa laika mēru.[5] Mirst ikviens, kas seko sirēnu mānīgajam vilinājumam, un atgūt eksistenci no dabas palīdz tikai pastāvīga atjautība. Zinot visu pagātnē notikušo, sirēnas prasa nākotni kā nodevu par savu zināšanu, un līksmās atgriešanās solījums ir māns, ar ko pagājība gūsta alkstošos. Kirke, dievība, kas cilvēku no jauna pārvērš dzīvniekā[6], ir brīdinājusi Odiseju, un viņš saceļas pret to. Bet Kirke stiprina ceļinieku, lai viņš varētu pretoties citiem iznīcības spēkiem. Taču sirēnu valdzinājums ir pārvarīgs. Neviens, kas dzird to dziedāšanu, nespēj no tām izvairīties. Cilvēcei ir nācies izciest neiedomājamas šausmas, līdz bija radīts identiskais, mērķtiecīgais, vīrišķīgais raksturs, un kaut kas no tā atkārtojas ikviena cilvēka bērnībā. Vēlme saglabāt Es nedalāmību piemīt patībai ikkatrā tās pakāpē, un vilinājums atteikties no tās pastāvīgi bijis kopā ar aklo pašsaglabāšanās tieksmi. Patības mēģinājums pārdzīvot sevi pašu, narkotiskais reibums eiforijas gūšanai, kurš saista patību, tiek pirkts par nāvei līdzīgu aizmirstību[7], un tas ir viens no senākajiem sabiedrības rīcības veidiem — uzturēt stāvokli starp pašsaglabāšanos un pašiznīcību. Bailes no patības zušanas un bailes no šķirtnēm starp patību un otra dzīvi, izbīlis nāves un destrukcijas priekšā saradojas ar laimes solījumu, un tas ikbrīd ir apdraudējis civilizāciju. Civilizācijas ceļš — pakļaušanās un darba ceļš, pār kuru piepildījums zaigo tikai kā šķietamība, kā bezspēcīgs skaistums. Odiseja doma ir vienlīdz naidīga paša nāvei un

paša laimei, un viņš saprot to. Viņš zina tikai divas glābšanās iespējas. Vienu no iespējām viņš iesaka saviem ceļabiedriem. Viņš aizbāž tiem ausis ar vasku, un viņiem ir jāairē, nežēlojot fizisko spēku. Tas, kurš grib pastāvēt, nedrīkst dzirdēt neatvairāmo vilinājumu, bet pastāvēt ir iespējams vienīgi tad, kad to nedzird. Par to sabiedrība vienmēr rūpējas. Mundri un koncentrēti strādājošiem jāraugās uz priekšu un jāaizmirst viss, kas ir blakus. Dziņa, kas viņus mudina novirzīties, ir sublimējama papildpiepūlē. Tā viņi kļūst praktiski. Otru iespēju izvēlas Odisejs pats — pavēlnieks, kas citiem liek strādāt savā labā. Viņš dzird, bet ir bezspēcīgs, jo ir piesiets pie masta, un, jo spēcīgāks kļūst vilinājums, jo stiprāk viņš liek sevi piesiet — tāpat kā vēlākos laikos buržuā: jo spēcīgāk viņi atsakās no laimes, jo vairāk pieaug pašu vara. Dzirdētais paliek bez sekām: Odisejs tikai spēj pamāt, dodot zīmi, lai viņu atraisa, bet ir jau par vēlu — līdzbraucēji, kas paši nedzird, zina tikai par dziesmas bīstamību, nevis par tās skaistumu, un atstāj Odiseju piesietu, lai glābtu viņu un sevi. Viņi reproducē apspiedēja dzīvi kopā ar savējo, un Odisejs vairs nespēj izrauties no savas sabiedriskās funkcijas. Saites, ar kurām viņš sevi neglābjami piesaistījis praksei, sirēnas vienlaicīgi tur atstatus no prakses: sirēnu valdzinājums tiek neitralizēts par kailu kontemplācijas priekšmetu, par mākslu. Sasaistītais bauda koncertu, nekustīgi klausoties, tāpat kā vēlākie koncertu apmeklētāji, un viņa kaislo saucienu pēc atbrīvošanas jau pārmāc aplausi. Tā līdz ar atvadām no agrīnās pasaules mākslas baudījums nošķiras no roku darba. Eposs jau satur pareizo teoriju. Kultūras vērtības ir visizsmalcinātākajā veidā korelētas ar pārvaldītu darbu, un kopējais pamats abiem ir neizbēgamie spaidi, ko izraisa sabiedriskā vara pār dabu. Viss, ko Odisejs uz kuģa dara attiecībā pret sirēnām, ir priekšnojautas pilna apgaismes dialektikas alegorija: tāpat, kā aizstājamība ir varas mērs un pats varenākais ir tas, kurš var likt sevi aizstāt vairumā darbību, viņa aizvietojamība vienlaicīgi ir gan progresa, gan regresa jājamzirdziņš. Dotajos apstākļos atstādināšana no darba (*Ausgenommensein von Arbeit*) nozīmē izkropļošanu, turklāt ne tikai kā bezdarbniekiem, bet arī sociālajā pretpolā. Augstākstāvošie iegūst eksistences iespēju, kuru tiem vairs nav nepieciešams izmantot kā substrātu, un viņi pilnīgi sastingst, pārtopot par komandējošo patību. Primitīvais cilvēks dabas norises pazina tikai kā dziņu, kas pati noliedz savu priekšmetiskumu, *bet kungs, kas liek kalpu starp to* (dabu — *E. B.*) *un sevi, savukārt saplūst caur to tikai ar lietu nepatstāvību tīrai baudai; patstāvība pāriet uz kalpu, kas to* (dabu — *E. B.*) *apstrādā*.[8]

Odisejs darbā tiek aizstāts. Kā viņš pats nespēj nodoties valdzinājumam, atstājot sevi likteņa ziņā, tā arī pavēlnieka lomā viņš zaudē līdzdalību darbā un tā pārvaldīšanā. Tajā pašā laikā viņa pavadoņi, neraugoties uz tuvību priekšmetiem, darbu nespēj baudīt, jo veic to

piespiesti, izmisuši, jutekliski norobežoti. Kalps paliek ķermeņa un dvēseles kalpībā, kungs regresē. Vēl neviena vara nav spējusi mazināt šo cenu, un to, ka vēsture pat progresā līdzinās aplim, izskaidro arī šis nespēks, šī vājināšanās kā varas ekvivalents. Cilvēce, kuras izveicība un zināšanas diferencējas līdz ar darba dalīšanu, vienlaicīgi tiek atbīdīta atpakaļ uz antropoloģiski primitīvākām pakāpēm, jo varas noturība tehniski atvieglinātas eksistences apstākļos nosaka instinktu saglabāšanu, tos stiprāk apspiežot. Fantāzija panīkst. Tā nav nelaime, ka indivīdi paliek ārpus sabiedrības vai tās materiālās ražošanas. Kur tehnikas attīstība ir jau kļuvusi par varas un pakļaušanas mašīnēriju un tehniskās vai sabiedriskās tendences savijums kopš aizlaikiem konverģējies cilvēka totālā aptveršanā, tur ārpusē palikušie nepārstāv tikai nepatiesību. Turpretī piemērošanās progresa varai ietver varas progresu, kas nevis neveiksmīgam, bet tieši veiksmīgam progresam pierāda tā pretstatu. Neapstādināmā progresa lāsts ir neapturamais regress.

Tas neaprobežojas tikai ar jutekliskās pasaules pieredzi, kas saistīta ar ķermenisko tuvību, bet vienlaicīgi manifestē arī despotisku intelektu, kas sevi nošķir no jutekliskās pieredzes, lai to pakļautu. Intelektuālo funkciju unifikācija, ar kuras palīdzību tiek īstenota vara pār jutekļiem, domāšanas rezignācija viennozīmības izveidei nozīmē domāšanas (tāpat kā prakses) noplicināšanu; abu sfēru nošķiršana atmet tās abas atpakaļ kā izkropļotas. Domāšanas ierobežošana ar organizāciju un pārvaldi, ko iemanījies realizēt augšslānis no viltīgā Odiseja līdz pat naivajiem ģenerāldirektoriem, iedibina aprobežotību kā tādu, kura piemīt varenajiem ne tikai tad, kad notiek manipulācija ar mazajiem: īstenībā prāts kļūst par varas un sevis pakļaušanas aparātu ...

M. Horkheimer und Th. W. Adorno. Dialektik der Aufklärung. — Frankfurt am Main, 1969, S. 38 — 42.

Piezīmes

[1] Vārdu "buržuāzisks" Adorno lieto nevis šķiras izpratnē, bet ļoti plašā diapazonā kā sinonīmu vārdiem "totalitārs", "racionalizēts", "bezkvalitatīvi tāpatīgs", "despotisks", "valdonīgs", "kalkulējošs" u. c.

[2] Adorno izmanto Homēra līdzību ar Haribdas klinti.

[3] *Homērs*. Odiseja. A. Ģiezena tulk. — R., 1967, 185. lpp.

[4] Turpat, 182. lpp.

[5] Dzīvība kā kailā tagadne tiek dāvāta tikai par pagātnes un nākotnes zaudējuma cenu, bet patriarhālā kārtība paredz *pilnu laika mēru* — pagātnes, tagadnes un nākotnes vienību.

[6] Kirke pārvērta Odiseja līdzbraucējus par cūkām.

[7] Atkal tiek interpretēts fragments no "Odisejas", kur Kirke iedod ceļotājiem burvestības zāles, kas liek aizmirst mājas un dzimteni.

[8] *Hegel. Phänomenologie des Geistes. — Frankfurt am Main, 1973, S. 146.*

Pirmpublicējums: *Literatūra un Māksla, 1991. gada 13. decembris*

Ella Buceniece
SAPRĀTS NAV ILŪZIJA
Izdevniecība "Pētergailis"
Ģertrūdes ielā 19/21, Rīgā, LV-1011
reģistrācijas apliecība Nr. 000300593
tālr. 272220
Iespiests SIA "Lapa" Valmieras tipogrāfijā
A. Upīša ielā 7, Valmierā, LV-4201

Dr.phil. ELLA BUCENIECE ir Filozofijas un socioloģijas institūta vadošā pētniece, LU un RTU asociētā profesore, grāmatas "Ideju vēsture Latvijā. Antoloģija" sastādītāja un zinātniskā redaktore. Interešu virzieni: fenomenoloģija, ideju vēsture Latvijā, sociālā filozofija, feminisms.

"Ko nozīmē mūsdienas, kādā laikā mēs dzīvojam?"

"Kas ir nevienlaicības paradokss?"

"Ko nozīmē Eiropas ideja, eiropeiskā cilvēce, kā tā veidojusies? Kāda nozīme ir nacionālajai kopībai cilvēces struktūrā?"

"Kas ir latviskā identitāte modernitātes kontekstā?"

"Ar ko tradicionāli mitoloģiskā nostādne atšķiras no zinātniskās, kritiski solidārās nostādnes?"

"Fenomenoloģijas augstā dziesma: vai skaidra un precīza domāšana palīdz mums dzīvot?"

"Zīmīgi, ka arī latviešu valodā nav daudz vārdu, kas sākas (un dažreiz arī beidzas) ar "post" (greznot) līdz "postīt", kas paradoksālā kārtā valodiski iezīmē postmodernisma ietilpības lauku."

ISBN 9984 - 673 - 06 - 5