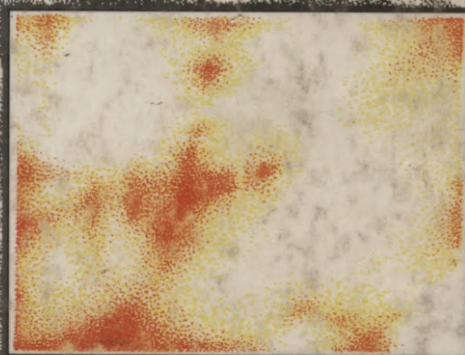


Andris Rubenis

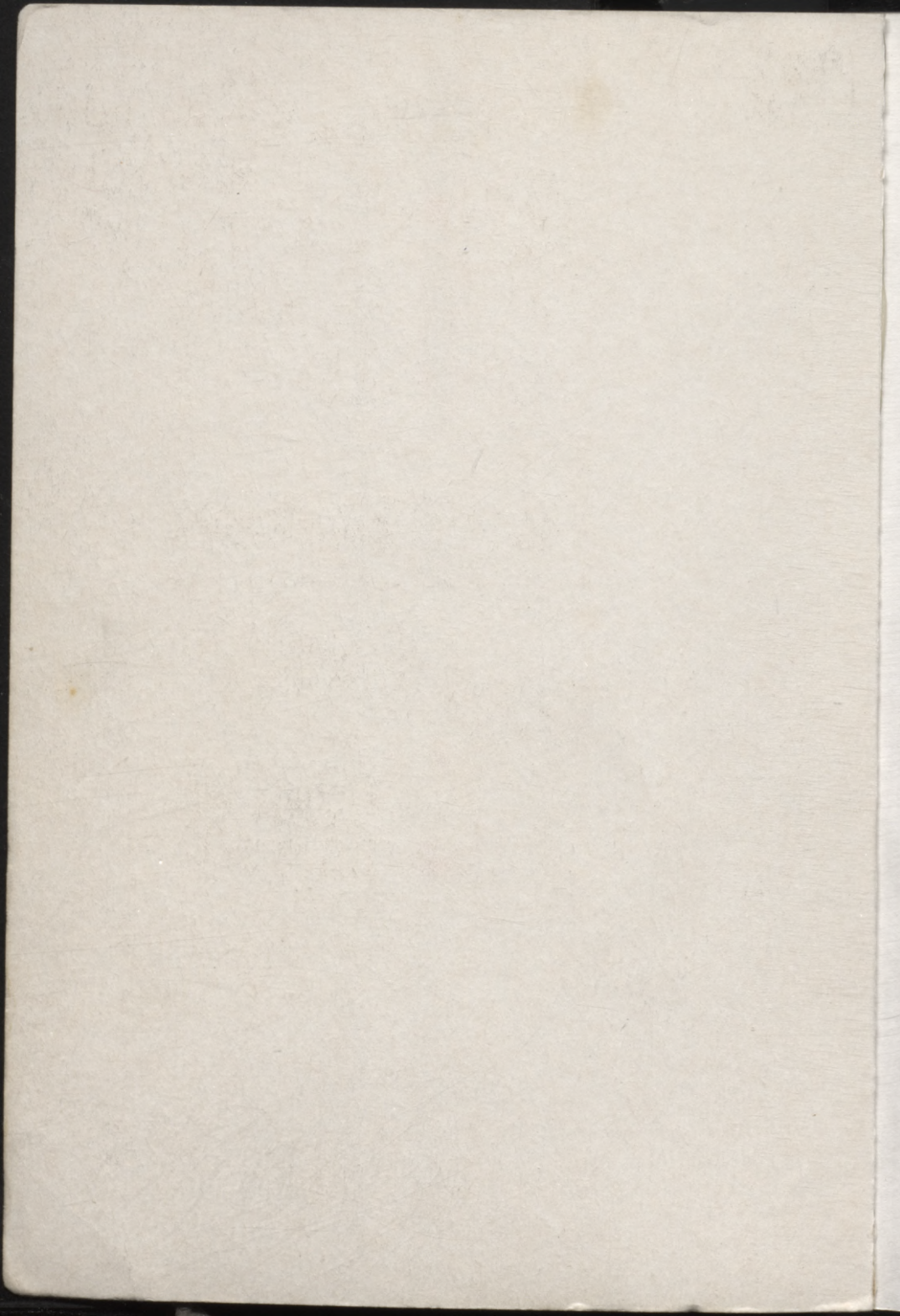
ĒTIKA XX GADSIMTĀ



Teorētiskā ētika



ZVAIGZNE ABC



97-3
590

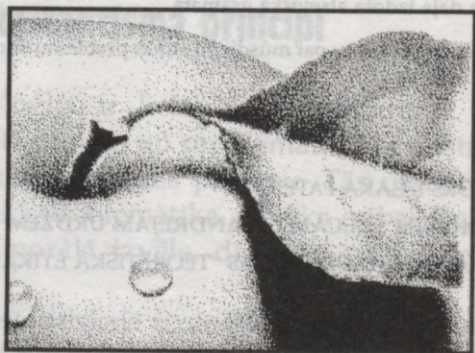
Laijuiz Nacionāls
BIBLIOTĒKA

L
7

Andris Rubenis

ĒTIKA XX GADSIMTĀ

Teorētiskā ētika



ZVAIGZNE ABC

Latvijas Nacionālā
BIBLIOTĒKA

170 (075)
Ru 034

~~97-13.371~~
0304010624

Apcerējumam "ĒTIKA XX GADSIMTĀ" ir divas daļas:

- ◆ "Teorētiskā ētika" (vispārējās cilvēka tikumiskās pozīcijas un orientācijas analīzes problēmas),
- ◆ "Praktiskā ētika" (konkrētas morāles problēmas, kas mūsdienās rodas dažādās cilvēka darbības sfērās – zinātnē, medicīnā, tehnikā u.c.).

Katra daļa izdota atsevišķā grāmatā.

Izvērstu priekšstatu par mūsdienu ētikas problēmu daudzveidību lasītājs gūs, iepazīstot abus izdevumus.

AUTORS IZSAKA PATEICĪBU

LAIMONIM ŠULCAM UN ANDREJAM URDZEM

PAR ATBALSTU GRĀMATAS "TEORĒTISKĀ ĒTIKA" VEIDOŠANĀ

Andris Rubenis

ĒTIKA XX GADSIMTĀ

TEORĒTISKĀ ĒTIKA

Māksliniece *Līga Pūrmale*

Redaktors *Aivars Kļaviņš*

© 1997, apgāds "Zvaigzne ABC"

ISBN 9984-04-593-5





Protestantiskās neoortodoksijas ētika

1. Protestantisma principi

Protestantiskā teoloģija ir lielā mērā indifferenta pret kosmopolitiskajiem jautājumiem un problēmām, kas saistās ar gnozeoloģiju — zinātniskās izziņas procesu. Tās uzmanības centrā — ētiski tikumiskā problemātika, cilvēka esības jēga un vispirms reliģiskā un morālā izvēle, dievišķā un cilvēciskā attiecības u. tml.

XX gadsimta protestantiskajā teoloģijā ir vairāki virzieni, no kuriem centrālais ir t.s. neoortodoksija (ko dēvē arī par dialektisko teoloģiju vai Dieva vārda teoloģiju). To pārstāv tādi domātāji kā K. Barts (*Barth*), E. Brunners (*Brunner*), P. Tillihs (*Tillich*), R. Bultmanis (*Bultmann*), D. Bonhefers (*Bonhoeffer*) u.c. Neoortodoksijas rašanos parasti saista ar Karla Barta grāmatas "Vēstule romiešiem" ("*Der Römerbrief*") iznākšanu 1918. gadā.

"Dialektiskā teoloģija" daudzējādā ziņā radās kā reakcija uz t.s. liberālo teoloģiju vai liberālo kristietību, kuras pārstāvji E. Trelčs, A. Harnaks, A. Ričls u.c. pauda ticību zinātniski tehniskajam progresam, optimistiskam skatījumam uz vēstures gaitu un cilvēka attīstību, bija pārliecināti par iespējamību

iedibināt vispārēju brālību un vienlīdzību attiecībās starp cilvēkiem. Izvirzot priekšplānā kristietības ētisko saturu un cenšoties nostiprināt baznīcu kā sabiedrības morālo pamatu, "liberāļi" traktēja Jēzu Kristu kā tikumisko ideālu, vairāk kā audzinātāju, nevis kā pestītāju, glābēju. Rietumu sabiedrības progresu viņi uzskatīja par vienu no evaņģēliskās morāles īstenošanas ceļiem. Šī ideja bija dominējošā XIX gadsimta otrajā pusē — laikmetā, kas nepazīna pasaules karus, ekoloģiskās katastrofas, ekonomiskās krīzes, politiskās revolūcijas un citas kataklizmas. Ar šo sociālo optimismu "liberāļi" teologi centās savienot zinātniskā progresa ideju, lai pašai dogmatikai piešķirtu zinātnisku veidolu, bet tajā pašā laikā viņi atmata ne tikai teocentrisma ideju, bet arī vienu no protestantiskās mācības pamatbalstiem — principiālo iracionālismu.

Pret šādiem optimistiskiem un humānistiskiem uzskatiem vērsās neoortodoksija. Tā saasināja iracionālismu, pretstatus starp ticību un prātu, ticību un reliģiju, cilvēku un Dievu, likumu un žēlastību, t.sk. arī pretstatu starp laicīgo un mūžīgo (šos pretstatus centās mīkstināt liberālā teoloģija). "Jo reliģijas būtība," uzsver Pauls Tilihs, "transcendē pagātnes, tagadnes un nākotnes laika formas."¹ Reliģija un ticība ir dievišķas žēlastības rezultāts, nevis paša cilvēka nopelns vai panākums. Uzsverot Dieva un Viņa darbības primaritāti attiecībā pret cilvēku un viņa rīcību, P.Tilihs raksta: "...reliģija nav cilvēka radīta, bet ir Svētā Gara dāvana. Cilvēka gars var būt radošs attiecībā pret sevi un pasauli, bet nevis attiecībā pret Dievu. Attiecībā pret Dievu cilvēks ir uztverošais un vienīgi uztverošais. Viņam nav brīvības vērsties pie Dieva."² Reliģija un ticība — cilvēka gara visdziļākā funkcija, dzīves pamats un substance. "Reliģija vārda visplašākajā nozīmē ir tas, kas attiecas uz cilvēku absolūti"³, un vienīgi tā spēj atbildēt uz jautā-

¹ Tillich P. Die Frage nach der Zukunft der Religion // Tillich P. Gesammelte Werke. Stuttgart, 1964. Bd 5. S. 32.

² Ibidem. S. 37.

³ Ibidem. S. 40.

jumu par dzīves jēgu, par to, uz kurienu viņš iet, ko dara un kas viņam jāpadara šajā laika sprīdī starp piedzimšanu un nāvi.

Protestantisma principus neoortodoksijas izpratnē P. Tillichs formulē šādi:

- protestantisms apstiprina Dieva absolūto lielumu un izsaka protestu pret cilvēka pretenzijām uz absolūto patiesību un autoritāti;

- protestantisms apstiprina kristietības Labo Vēsti (evaņģēliju) kā dievišķā izpausmi un izsaka protestu pret visiem mēģinājumiem "izšķīdināt" reliģisko pārdzīvojumu tikumisko prasību un filosofisko ideju kompleksā;

- protestantisms apstiprina Dieva suverenitāti pretēji kristīgās baznīcas institūcijām un dogmatiem un izsaka protestu pret visiem mēģinājumiem kristietības Labo Vēsti saistīt ar kādu noteiktu baznīcas formu;

- protestantisms apstiprina dievišķā tiešu attieksmi pret katru īstenības elementu un izsaka protestu pret jebkādu hierarhisku secību, kā arī sakrālās (svētā) sfēras atdalīšanai no profānās (pasaulīgās);

- protestantisms apstiprina reliģiskās sfēras neatkarību kultūras dzīvē un izsaka protestu pret valsts un baznīcas iejaukšanos tās autonomijā;

- protestantisms apstiprina jebkuras kultūras darbības jēgas atkarību no tās reliģiskā pamata un izsaka protestu pret reliģiskās transcendences un kultūras imanences atdalīšanu un pretstatīšanu;

- protestantisms noliedz jebkuru noteiktu un galīgu kristīgās ētikas un politikas sistēmu un saista kristietības Labo Vēsti ar jebkuru vēsturisku situāciju.⁴

Lai dziļāk saprastu neoortodoksijas piedāvāto problēmu risinājumus un interpretācijas specifiku, to netradicionalitāti, jāpakavējas pie jautājuma par ētikas izpratnes īpatnībām protestantismā (t.i., pie jautājuma, kādus akcentus uzliek paši mūs interesējošā virziena pārstāvji).

⁴ Tillich P. Prinzipien des Protestantismus // Tillich P. Gesammelte Werke. Stuttgart, 1962. Bd 7. S. 133–140.

2. Protestantiskā cilvēka koncepcija

a. Cilvēks attiecībās ar Dievu

Centrālā tēma protestantismā ir cilvēks, viņa grēcīgums un attiecības ar Dievu, kurš galvenokārt tiek uztverts kā cilvēka personiskais partneris. Raksturīgi, ka pašu cilvēku — savas skrupulozās analīzes objektu — neoortodoksijas pārstāvji cenšas aplūkot kā vienotu veselumu, kā dvēseles un ķermeņa, iekšējās un ārējās pasaules vienību, norādot, ka vienīgi kristietība ir spējīga piekļūt cilvēka būtības intīmākajiem dziļumiem, aptvert viņa esības avotus un apjaust dzīvības dziļākos noslēpumus. Lai saprastu protestantisma būtību, paskatīsimies, kādas cilvēka kristietiskās koncepcijas iezīmes neoortodoksija uzskata par īpaši nozīmīgām Jaunajā Derībā un apustuļa Pāvila mācībā.

Viens no ievērojamākajiem mūsdienu protestantiskās teoloģijas pārstāvjiem Rūdolfs Bultmanis domā, ka kristietības kā specifiska pasaules un cilvēka izpratnes paveida iezīmes īpaši uzskatāmi atklājas tad, ja to pretstata sengrieķu pasaules uzskatam.

Grieķija, Bultmanis norāda, ir zinātnes un filosofijas šūpulis. Īpatnējais sabiedriskās dzīves organizācijas veids, proti, dzīve antīkās polisās (pilsētvalsts) ietvaros uz kopienas kolektīvās drošības un mērķtiecīgās darbības principiem lielā mērā noteica Rietumu kultūras tālāko attīstības gaitu. Polisā cilvēks pirmo reizi sāka sevi apzināties kā indivīds, pilsonis; polisā visi pilsoņi bija saistīti savā starpā ar likumu (*nomos*). Šī vienības apziņa bija grieķu spēka pamats, tāpēc pašas tiesības, tiesiskā likumdošana Senajā Grieķijā bija svēta. Cilvēks, ko tiesības iesaistīja dievišķajā pasaules kārtībā, cienīja tās kā augstāko autoritāti. Tieši tāpēc Senajā Grieķijā reliģijai nebija patstāvīgas nozīmes, t.i., tā vienmēr bija saistīta ar valsti: dievišķie kultī bija vienlaicīgi valsts kultī, bet priesteri — ierēdņi.

Šāda cieša saistība, valstiskā un dievišķā nesaraujama vienība noveda pie tā, ka dievišķajam zuda autoritāte. Tad, kad svētais sekularizējas, profanējas, kļūst par dzīves faktu, tas zaudē savu organizējošo spēku. "Grieķu reliģija izrādījās bezspēcīga noturēt cilvēku viņa šaubās. Mīts tika satricināts."⁵ Šādā situācijā grieķi sāka meklēt autoritāti, kas izrādījās daba — nevis stihisko spēku izpausme, bet saskaņā ar likumu (*logos*) organizēts kosmos (*kosmos* grieķu valodā nozīmē "kārtība"). Reliģijas vietā nāca filosofija un zinātne, kuras uzdeva jautājumus nevis par to, kas bija (kā to darīja mīts), bet par to, kas nemitīgi ir klātesošs, sākotnējs (*archē*), kurā sakņojas viss atsevišķais, empīriskais, konkrētā lietu un parādību daudzveidība.

Tādējādi grieķi nonāca pie pasaules kā kosmosa — veseluma, kas pakļauts likumam, — izpratnes (pasauli viņi saprata pēc analogijas ar mākslas darbu, kas savā būtībā ir noformēta matērija). Šis likums cilvēkam ir jāizzina, lai saprastu sevi kā lielā kosmosa daļu un iekļautos objektīvajās likumsakarībās savā pienācīgajā un noteiktajā vietā. Cilvēks — universālā atsevišķs gadījums, izpausmes forma, un savas eksistences noslēpumu viņš sapratīs, ja atminēs universālās pasaules uzbūves noslēpumu. Viņš ir mikrokosms, kas sevī un savā darbībā, dvēselē reproducē tos saprātīgos likumus, kas valda makrokosmā. Par savu būtību cilvēks uzskata prātu un ir pārliecināts, ka spēj sevi izveidot pēc analogijas ar mākslas darbu. Tāpēc galvenais dzīves uzdevums — atsvabināties no visa liekā, empīriskā, nejaušā (kā ķermenī, tā arī dvēselē), pārejošā un saistīties ar mūžīgo, universālo un nepārejošo. Platons domā, ka filosofa galvenais uzdevums ir "nodarboties ar miršanu un nāvi", t.i., nāvi grieķi interpretēja kā pēdējo apzināti veikto dzīves noformēšanas aktu, kas dzīvi padara par mākslas darbu. Šāda augstākā uzdevuma izpratne ir arī grieķu ētikas pamatā, jo tā balstās uz saprāta un personiskās gudrības

⁵ Bultmann R. Das Verständnis von Welt und Mensch im Neuen Testament und im Griechentum // Bultmann R. Glauben und Verstehen. Tübingen, 1961. Bd 2. S. 62.

ideāliem un uzskata, ka cilvēks jebkurā dzīves brīdī spēj saskaņoties ar universālajām likumsakarībām un tādējādi atrisināt savas pastāvēšanas pamatuzdevumu.

Glūži ar citu cilvēka un pasaules izpratni, raksta Bultmanis, mēs sastopamies kristietībā jeb, precīzāk, Jaunajā Derībā. Tā nav pasaules izcelšanās teorija, un tā nepazīst arī likumus, kurus vajadzētu izziņāt. Tajā galvenā prasība — ticība Dievam kā šīs pasaules Radītājam, kas pēc savas gribas ir radījis pasauli "no nekā" (*ex nihilo*) un saskaņā ar savu gribu ir nolīcis tai beigas. Cilvēkam jāsaprot sevi vispirms kā radību, no kuras tiek prasīta paklausība. Dievs, absolūti transcendentis šai pasaulei, ir vienīgais cilvēka Kungs, kas dāvā viņam dzīvību savā žēlastībā un tieši tāpēc prasa cieņu.

Ticība, Bultmanis norāda, ir tik personisks un individuāls akts, ka nevar būt ne runas par kaut kādiem tās kritērijiem vai arī atbilžu meklējumiem uz dažādiem "kāpēc?", jo Dieva ceļi ir neizdibināmi, nepieejami saprātam. Visi mēģinājumi atrast kādus universālus ticības principus nevis tuvina, bet gan attālina cilvēku no Dieva.

Tas tāpēc, ka Dieva Vārds, ar kura palīdzību Viņš vēršas pie cilvēka, nevis universalizē (kā domātu grieķi), bet gan individualizē personību, nostāda to kā atsevišķu personu Dieva priekšā. Jaunā Derība māca saprast sevi radikālā nošķirtībā no citiem, norādot, ka ikvienam cilvēkam dzīvē ir savs uzdevums, ka tam ir jānodzīvo sava dzīve un jāpārdzīvo sava nāve, atrisinot tikai izvirzīto uzdevumu. Tāpēc cilvēkam ir jāizdara sava izšķiršanās tikai dievišķās prasības priekšā — bez kādiem objektīviem kritērijiem un racionāliem dzīves pamatiem katru reizi no jauna, uz savu risku un atbildību, "šeit un tagad" (*hic et nunc*). Lēmuma pieņemšanas brīdī cilvēka dzīve vienmēr ir apdraudēta. Cilvēkam jāizšķiras par savu pazemību vai lepību, dzīvi ar Dievu vai bez Viņa.

Kristietībā šis aspekts uzsver attiecības starp Dievu un cilvēku kā divu personību komunikāciju un šīs savstarpējās satiksmes personisko raksturu, kas izpaužas īpašā dinamikā. Šis dinamikas avots, kā norāda Tillihs, ir bibliskā (Vecās

Derības) tradīcija, tās spilgtais personālisms: Dievs pats mūs pirmo reizi padara par personībām un pats izpaužas kā personība. Attiecības starp personībām balstās uz lēmumu brīvību, un tieši šis apstāklis nosaka to nenoteiktību, nespēju iepriekš paredzēt to konkrēto izpildes norisi. Tāpēc šīs attiecības ir dzīvas, īstas, patiesas un katrs acumirklis tajās satur neziņas elementu. "Dievs prasa, cilvēks pakļaujas vai nepakļaujas. Dievs plāno, cilvēks apstiprina vai pretojas tam. Dievs apsola, cilvēks tic vai arī netic. Dievs draud, cilvēks atbild ar bailēm un padevību vai arī izmaina šo attiecību nozīmi. Attiecīgi mainās arī Dieva rīcība. Dievs, kas draudējis, dusmojies, kļūst par mīlošu, labvēlīgu Tēvu. Dievs, kas vajājis un nolādējis, kļūst par Dievu, kas slēpj un glābj. Cilvēks lūdz, un Dievs viņu uzklausa vai neuzklausa. Cilvēks tiecas un prasa, un Dievs viņam atbild. Cilvēks gaida, un Dievs viņu pieņem. Cilvēks sauc, un Dievs atbild ar mīlestību."⁶ Šīs personiskās attiecības nav iespējams pakļaut nekādiem iepriekš gataviem un zināmiem likumiem, kas nosaka to iracionālo un intīmo raksturu.

Cilvēks lēmuma pieņemšanas brīdī atrodas bīstamā situācijā, jo "lēmums tagadnē," Bultmanis raksta, "netiek pieņemts nedz uz mūžīgo likumu pamata, nedz arī vadoties pēc mūžīgiem ideāliem. [...] Lēmums īstenojas, pamatojoties uz to, kas es saskaņā ar apstākļiem esmu."⁷ Cilvēks ir tāds, par kādu viņš sevi ir "izveidojis", — labs vai ļauns. Viņš nav mūžīgā patība, ko nes sevī, bet tas, par ko viņš ir kļuvis, proti, viņš ir grēcīgs.

Bultmanis cenšas maksimāli saasināt kristīgā cilvēka izpratnes traģiku, izmisumu, kas izpaužas apstākļī, ka cilvēkam jāīsteno lēmums dzīvot kopā ar Dievu katrā savas pastāvēšanas brīdī, taču viņš to nespēj tāpēc, ka nes sevī savu pagātņi, t.i., grēku, no kura ar saviem spēkiem atbrīvoties nespēj. Cilvēka brīvība ir glābšanās iespējas nākotnē, kad dzīve

⁶ *Tillich P. Biblische Religion und die Frage nach dem Sein // Tillich P. Gesammelte Werke. Stuttgart, 1964. Bd 5. S. 154.*

⁷ *Bultmann R. Das Verständnis von Welt und Mensch. S. 70.*

pārveidosies, taču izšķirties par labu šai nākotnei viņš nav spējīgs, jo savu patieso brīvību ir jau zaudējis. Cilvēka lēmums (nepaklausība) jau ir īstenots, un saviem personiskiem spēkiem viņš to izmainīt, atcelt, padarīt par nebijušu nespēj; nav iespējams atgriezt pašam sevi nevainības stāvoklī.

Grēka sakne, kā uzsver Bultmanis un Kirkegors, ir bailes. Dievs prasa, lai cilvēks maksimāli Viņam uzticētos (uzticības izpausme — absolūta ticība), lai būtu atklāts nākamajai dzīvei. Taču tieši no tās cilvēkam visvairāk bail, jo tā ir noslēpumaina, nezināma. Cilvēks neiztur ielūkošanos nākotnē un sāk krampjaini tvert pēc tagadnes, pēc radītās pasaules un censties dzīvot ar paša darbiem, nevis ar ticību. Turklāt radītā pasaule ir jāvērtē divējādi: no vienas puses, tā ir Radītāja velte un prasa uzmanību, taču, no otras, — cilvēks var arī uztvert šo pasauli kā savas autonomās darbības apgabalu, spēka pielikšanas arēnu ar nolūku pašam radīt savu drošību un dzīves pamatu, kas arī ir vislielākais grēks (lepnība un no tās izrietošā tieksme pēc autonomijas, pašapliecinājuma utt.).

Bultmanis uzsver, ka cilvēks nevar sevi glābt un katrs mēģinājums šai virzienā vienīgi palielina vainu. Bet, ko nespēj cilvēks, to var Dievs kā personība — bezgalīga un visspēcīga: piedot grēcīgo pagātni, izpirkt grēkus, atsvabināt no bailēm un atbrīvot nākotnei; Dievs pieņem cilvēku tādu, kāds viņš ir patiesībā (un nevis iedomātu, idealizētu, konceptualizētu, pārkamū).

Grēka izpirkšana ir dievišķā žēlastība, ko sludina un slavē Jaunā Derība. Dievs demonstrē savu bezgalīgo bezpamata brīvību (t.i., brīvību, kurai nav cita pamata, izņemot Viņa žēlastību un mīlestību), sūtot savu dēlu Jēzu no Nācaretes uzņemties cilvēku grēkus. Kristus personā tiek risināts jautājums par katra cilvēka likteni, un caur Viņu katrs cilvēks tiek nostādīts jautājuma priekšā: vai viņš ir gatavs ieklausīties Dieva balsī, vai ir gatavs pieņemt žēlastību? Attiecības starp Dievu un cilvēku atjaunojas tikai tad, kad cilvēks atzīst savu vainu Dieva priekšā un Viņa žēlastība sniedz tam izpirkšanu un atpestīšanu.

Kristīga cilvēka dzīve balstās uz ticību nākotnei, un tā īstenojas nevis darbos, bet ticībā, jo pats cilvēks neko nevar padarīt savai pagātnei, nespēj distancēties no grēka, kas caurauž un aptver visu viņa darbību un no kura atbrīvot var vienīgi Dievs. Šai sakarā protestantiskās neoortodoksijas pārstāvji uzsver, ka kristīgās mācības par attaisnošanu būtība ir tā, ka Dievs pieņem cilvēku tādu, kāds viņš ir, un rezultātā cilvēks pirmo reizi kļūst īstens, patiess. Dievs atsvabina cilvēku no sevis, t.i., no tā, kādu viņš pats sevi ir izveidojis, un pārvērš cilvēku par jaunu radību.

Tāds, pēc Bultmaņa domām, ir pretstats starp antīko pasaules uzskatu un kristietību: "..jautājums par grieķisko vai kristīgo ir jautājums, kas vienmēr nāk līdzī cilvēkam."⁸ Katrai paaudzei, katram indivīdam, domātājam tas ir jāatrisina pašam sev (kā to izdarīja Kirkegors, izvēloties starp Sokratu un Kristu, un Niče, izvēloties starp Kristu un Dionīsu, u. tml.).

Tādējādi protestantisms, runājot par attiecībām starp Dievu un cilvēku, maksimāli uzsver iracionālismu. H. Tilike (*Thielicke*), analizējot Lutera mācību, raksta, ka "nepastāv tādas kvalitatīvas vietas ārpus mūsu pasaules un mums pašiem, kurp mēs varētu doties ar nolūku iepatīties Dievam; un mums ir jāpaliek tur, kur mūs novietojis Dievs. Neiespējamība nodibināt svēto kooperāciju, balstoties uz labiem darbiem, atbilst neiespējamībai kooperēties uz tā pamata, ka pastāv šāds noteikts.. apgabals."⁹

Protestantisma pamatā ir princips, ka nepastāv tādi cilvēka darbības veidi un paveidi (gan intelektuālie, gan praktiskie), kuri tieši tuvinātu indivīdu Dievam. Tāpēc pati ticība nav prāta, gribas vai kāda cita dvēseles stāvokļa rezultāts, bet gan vienīgi dievišķā žēlastība. Kā mācīja Lutera, mēs varam tikai ticēt tam, ka ticam, un tam nav cita pierādījuma kā vienīgi pats ticības akts. Starp cilvēku un Dievu ir bezdibenis, pār kuru pārmet tiltu spēj vienīgi Dievs.

⁸ Bultmann R. Das Verständnis von Welt und Mensch. S. 77.

⁹ Thielicke H. Theologische Ethik. Prinzipienlehre. Tübingen, 1958. Bd 1. S. 10.

Šai ziņā neoortodoksija noliedz runāt "par Dievu" (*über Gott*), t.i., runāt par Viņu vispārēju jēdzienu valodā, jo tas nozīmētu, ka pastāv kāds atskaites punkts ārpus Dieva. Taču šāda punkta nav. Cilvēks var runāt vienīgi "no Dieva" (*von Gott*), t.i., no savas konkrētās eksistences vietas līdzīgi tam, kā nevar runāt, piemēram, par mīlestību abstraktos, vispārīgos terminos, jo katra saruna par mīlestību paredz konkrētu tās izpausmes formu. Tāpēc zinātnei Dievs ir nepieejams, jo zinātne abstrahējas no konkrētās situācijas; zinātniski var runāt par daudz ko, tikai ne par Dievu, Viņa īsteno un patieso eksistenci. "Tā runāt par Dievu — tā ir ne tikai kļūda vai maldi, bet arī grēks."¹⁰

Dievu nevar redzēt no ārpuses, par viņu var runāt tikai "no viņa paša" (*von, aus*) tieši tāpēc, ka Viņš ir "pilnīgi cits" (*der ganz Andere*) attiecībā pret grēcinieku — cilvēku. Savā pazīstamajā darbā "Vēstule romiešiem" Barts raksta: "Tikai ar ticību es esmu tas, kas es esmu.. Ja arī man ir "sistēma", tad tā ir saistīta ar to, ka es.. nemitīgi paturu redzeslokā to, ko Kirkegors dēvē par laika un mūžības "bezgalīgo kvalitatīvo atšķirību" tās negatīvajā un pozitīvajā nozīmē [...] Dievs ir debesīs, bet tu — uz zemes. Šā Dieva attiecības ar šo cilvēku, šā cilvēka attiecības ar šo Dievu man ir Bībeles tēma un "filosofijas" Summa."¹¹

Neoortodoksija noraida racionālas Dieva izziņas iespējamību, taču vienlaicīgi tai ir jāatrisina jautājums par pašas "dialektiskās teoloģijas" principu patiesīgumu. Šā virziena pārstāvji uzskata, ka jebkura teoloģiska tēze ir patiesa nevis tāpēc, ka tā runā par mūžīgām patiesībām, bet tāpēc, ka tā atbild uz jautājumiem, kurus izvirza konkrētā cilvēka eksistence, un nav šķirama no tās. Šī situācija ir dievišķās žēlastības uztvere, kas pati ir dialektiska. To nevar saņemt kā kaut ko iepriekš dotu (īpašību, kvalitāti), tās nav mirušās zināšanas, bet

¹⁰ Bultmann R. Welchen Sinn hat es "von Gott zu reden" // Bultmann R. Glauben und Verstehen. Tübingen, 1961. Bd 1. S. 28.

¹¹ Barth K. Der Römerbrief. München, 1979. S. XIII.

sapratne, kas īstenojas uztveres momentā. Šis process ir vēsturisks, par to nevar zināt iepriekš, tāpēc ka nevar zināt, piemēram, par nāvi, laimi, mīlestību u.c., zināt tā, kā zina, ka $2 \times 2 = 4$.

Žēlastība vispirms ir Dieva Vārds, kas arī ir pretrunīgs: no vienas puses, tas ir noslēpums, nesaprotams spēks, no otras, — tas kaut ko būtisku saka cilvēkam par viņu pašu un nepaliek pilnīgi nesaprotams. Šis Vārds vienlaicīgi slēpj un izgaismo.

Neko būtisku par savu dzīvi cilvēks nevar uzzināt viennozīmīgi un iepriekš, taču vienlaicīgi viņam ir kādas potenciālas spējas saprast priekšmetu, ko viņš pētī. To dēvē par "iepriekšējo izpratni" (*Vorverstanden*), piemēram, izpratni par to, kas ir dzīve un nāve. Cilvēks precīzi to zināt nevar, jo, lai to uzzinātu, viņam ir jānodzīvo visa dzīve un jānomirst. Un tomēr mēs par tiem zinām, kā zinām par mīlestību un draudzību pat tad, ja nekad neesam mīlējuši vai draudzējušies. "Mēs zinām par to, kā aklie zina par gaismu un kurlie par skaņu."¹² Cilvēkam jau no paša sākuma tiek dotas šādas iespējas, un mēs zinām (atklāti jeb skaidri) par to, kas mēs tādi esam, jo tā ir mūsu esamības neatņemama sastāvdaļa. Cilvēks šīs spējas aizmirst, bet tās pastāv kā "zinoša neziņa", kā cilvēka esības nepabeigtība. Cilvēks nav "balta lapa" (*tabula rasa*), fotoplate, jo tad viņš neko un nekad neuzzinātu.

Šāds saskaņā ar neoortodoksiju ir izziņas paradokss, uz ko balstās cilvēka koncepcija protestantismā.

b. Cilvēks kā protests

Jautājums par cilvēku, norāda dialektiskās teoloģijas pārstāvji, nav mēģinājums izprast to vai citu cilvēka tipu, nav abstrakti izvirzīta problēma; tas nav arī jautājums par to vai citu likteni vai kādu konkrētu vēsturi, bet par to, kas notiek ar cilvēku viņa "vēsturē", par katra cilvēka likteni. Neoortodoksija

¹² Bultmann R. Die Bedeutung der "dialektischen Theologie" für die Neutestamentische Wissenschaft//Bultmann R. Glauben und Verstehen. Bd 1. S. 37.

cenšas aizkļūt līdz pašai cilvēka būtībai, atmetot visas teorijas par viņu, visas "drēbes", kurās tas "ietērpjas", aizvācot visas "gleznas", kurās tas attēlots.

Cilvēka būtība atklājas protestā, t.i., par cilvēku kaut ko pozitīvu var pateikt vienīgi tad, ja saprot, pret ko viņš protestē. Protestants nav nejaušība, bet nepieciešamība, jo viņš ar savu protestu izsaka cilvēka būtību. Tas viņam nav vienreiz noticis fakts, bet neatņemama, nemitīgi klātesoša pazīme.

Vispirms šis protests tiek vērsti pret jebkādu galīgu profesionālu sistēmu konstruēšanu, pret reliģiju kā teoloģisku un kultisku manipulāciju. "Līdz ar to šis protests tiek vērsti ne vairāk un ne mazāk kā pret jebkuru reliģiju vispār. Runājot vēl asāk, protests tiek vērsti nevis pret tiem vai citiem neadekvātiem centieniem sagādāt cilvēkam dievišķo realitāti, jo viņš var zināt patiesos līdzekļus. Tas tiek vērsti pret jebkuriem līdzekļiem, lai arī cik tie būtu labi un daiļi."¹³ Lai kādus līdzekļus, tiecoties pie Dieva, cilvēks izmantotu savas būtības realizēšanai, tie izkropļo šīs tieksmes patiesīgumu.

Jebkura cilvēka rīcība, viņa darbi, gribas akti tā vai citādi noved pie tā, ka viņš (t.i., cilvēks) izvirza sev par mērķi dievišķā realizāciju. Taču visa problēma ir tā, ka realizētam jābūt ne jau dievišķajam. Dievišķais jau ir realizēts, jo pretējā gadījumā tas nebūtu dievišķais. Cilvēkam tiekšanās nostāties Dieva pozīcijā nozīmē padarīt "radību par Radītāju" un "Radītāju par radību". Cilvēkā jāisteno nevis dievišķais, bet cilvēciskais. Tas ir bezgalīgi mazs salīdzinājumā ar to, par ko viņš sapņo, taču vienlaicīgi arī bezgalīgi lielāks par to. Dialektika te izpaužas tādējādi, ka cilvēks ir dievišķs nevis tad, kad tiecas realizēt dievišķo (kas noved pie grēka), bet gan tad, kad viņš nav nekas vairāk kā cilvēks un neizvirza citus mērķus. Tāds cilvēks ir Dieva tēls (*imago Dei*), "es", kas neizvirza sev mērķi pārkāpt savas robežas: cilvēka "es" nav radošais sākums, bet gan kaut kas daudzkārt vairāk, jo ir Dieva radība.

¹³ Gogarten Fr. Illusionen. Eine Auseinandersetzung mit dem Kulturidealismus. Jena, 1926. S. 129.

Taču šeit mēs saskaramies ar cilvēka eksistences paradoksu, jo pats "es" jēdziens ir pretrunīgs (precīzāk: pretrunīga ir "es" izpratne). No vienas puses, "es" ir Dieva radīts, ir atkarīgs no tā, kas to nosaka pilnīgi; no otras, — tas nav tikai radība, bet arī radošais princips, kas izpaužas, kā atzīmēja I. Kants, spējā dibināt sev likumus; šī spēja paceļ cilvēku pāri visām radībām. Citiem vārdiem sakot, "es" ir pretrunā ar savu radības statusu, jo pretendē uz radošu attieksmi un autonomiju visos darbības virzienos. Pat visrigoristiskākais tikumības princips paredz "es" radošos spēkus, vēl vairāk — tieši pieprasa tos. Katrs tikumības modelis paredz cilvēka brīvību, un tas izdara apvērsumu attiecībās starp Dievu (Radītāju) un cilvēku (radību): cilvēks nostājas pirmajā vietā, bet Dievs — otrajā.

Lai gan ir brīži, kad cilvēks apjauš patiesās attiecības ar Dievu, izmainītās attiecības tomēr nebeidzas. Un tas notiek pat tad, kad cilvēks nolemj izpildīt dievišķos baušļus (par gadījumiem, kad viņš atsakās tos ievērot, šeit nerunājam). Šajos brīžos viņš apzinās sevi par radību un vienlaicīgi izprot savu vainu, kas viņā iedveš bailes. Tā ir vissāpīgākā pašizziņa, kurai seko sevis noliegšana, nicināšana. Apzinājies savu vainu, cilvēks nolemj noņemt to no sevis, taču līdz ar to restaurē savu grēcīgumu un ieģrūž sevi vēl dziļāk bezdibēnī.

Tādējādi cilvēks nespēj neko vairāk, kā vienīgi apzināties savu vainu. Protestants pret to iebilst: viņš grib noņemt no sevis vainu, taču saviem spēkiem to nespēj. Ar to saistīts tikumības paradokss un tās neiespējamība: jebkura jābūtība prasa autonomiju un paša cilvēka spēkus, paredz viņa aktivitāti, kas savukārt padziļina vainu un restaurē minētās nepatiesās attiecības. Cilvēks, kā uzsver neoortodoksija, "nes" savu vainu un nespēj to "novalkāt".

Tāda ir mūsu eksistences traģika, kuras absolūto strupceļu pārvar Dieva tapšana par cilvēku. Pats Dievs Jēzus Kristus personā uzņemas visu cilvēka vainu. Protestantiskais cilvēks vairs necenšas pamest vietu, kurā, pateicoties Dieva žēlastībai, viņš apzinājies savu vainu, un necenšas nostāties Dieva vietā

(t.i., kļūst par Radītāju). Kristus dēļ cilvēks kļūst par "jaunu radību" — būtņi, kas vairs neizvirza citus uzdevumus, kā vien — būt par cilvēku.

Protestantiskais cilvēks tādējādi neizvirza sev uzdevumu pamest vietu, kas viņam iedalīta. Viņa dzīves ceļš ir iespējams tikai profānās pasaules ietvaros, jo cilvēks var vienīgi īstenot pasaulīgos uzdevumus, izpildīt ikdienas pienākumus. Visa viņa rīcība noris šīs pasaules ietvaros, un nav tādu darbu, kas cilvēkam dotu iespēju pārvarēt grēku. Cilvēks pats "Dieva valstībā" ieiet nespēj.

Šāda pozīcija, kā to savos pētījumos parādījis M.Vēbers, ir raksturīga protestantismam (īpaši luterismam) vispār un ir saistīta ar "aicinājuma" koncepciju (vācu vārds *Beruf* nozīmē gan "aicinājums", gan "profesija"). M.Vēbers raksta: "Jaunais šajā koncepcijā bija: šis jēdziens satur atziņu, ka pienākuma izpildīšana pasaulīgās profesijas ietvaros ir cilvēka tikumiskās dzīves augstākais uzdevums. Šā principa neizbēgamas sekas bija priekšstati par pasaulīgā ikdienas darba reliģisko nozīmi. Tātad jēdzienā *Beruf* ietverts visu protestantisko virzienu centrālais dogmats, ..kas par vienīgo līdzekli, kā Dieva priekšā būt patīkamam, uzskata nevis nevērīgu attieksmi pret pasaulīgo tikumību, raugoties no mūku askēzes augstumiem, bet to pasaulīgo pienākumu izpildi, kuri nosaka cilvēka vietu dzīvē; līdz ar to pienākumi kļūst ne tikai par cilvēka profesiju, bet arī par viņa aicinājumu."¹⁴ Saskaņā ar Lutera viedokli mūku dzīvesveids ir ne vien bezjēdzīgs, lai attaisnotu sevi Dieva priekšā, bet arī rada egoismu un aukstu vienaldzību. Pasaulīgā darbība turpretim ir viena no mīlestības pret tuvāko izpausmes formām.

Uzsverot cilvēka pasaulīgās darbības nozīmi, protestantisms atsvabina viņu no nepamatotām ilūzijām. Cilvēks ir tikai cilvēks un nevar būt nekas cits. Pasaulē, kurā viņš dzīvo, Dieva valstību uzcelt nevar. Arī prasīt no cilvēka neko citu nevar, jo jaunas pasaules izveidošanas iespējamība būtu identa "trešās

¹⁴ Weber M. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus // Weber M. Religionssoziologie. Tübingen, 1920. Bd 1. S. 69.

valstības" nodibināšanai. Nevienam darbam nevar būt šāda nozīme. Pret šiem mēģinājumiem iebilst protestantisms, graužot cilvēka ilūzijas pašam par sevi.

c. Kristīgā humānisma problēma

Neoortodoksija krasi saasina iracionālismu protestantismā un noraida visus cilvēka mēģinājumus glābt sevi saviem spēkiem un pārvarēt ļaunumu pasaulē. "Racionālisma krahs ir acīmredzams. Labāko nodomu vadīts un vienlaikus reālistam raksturīgo naivo trūkumu ierobežots, racionālists iedomājas, ka ar nelielu saprāta devu pietiek, lai izlabotu pasauli. Savā tuvredzībā viņš atzīst visiem zināmas tiesības [tiesības izgaismot kādu cilvēka garīgās dzīves aspektu. — A.R.], taču konkurējošo pušu sadursmē tiek samīts, tā arī neguvis pat vismazākos panākumus. Saskāries ar pasaules iracionalitāti, viņš beidzot apzinās savu centienu bezjēdzību, izstājas no kautiņa un kautrīgi nostājas uzvarētāja pusē."¹⁵ Vilšanās racionālisma pretenzijās nostiprina reālistiskākus uzskatus par cilvēku, tā būtību un iespējām.

Šai ziņā neoortodoksija pretstata sevi Eiropas humānistiskajai tradīcijai. "Mēs varam," Bultmanis raksta, "saprast humānismu kā ticību garam, pielīdzinot to ticībai cilvēka cēlumam. Jo cēlums saskaņā ar humānistu pārlicību sakņojas priekšstatos, ka cilvēka būtība ir gars. Šā gara spēks piesaista cilvēku gara pasaulei, t.i., patiesā, labā un skaistā pasaulei, kas vienlaicīgi ir arī dievišķā pasaule, kura atklājas garā un garam. Gars kā neredzamais ir pretstats redzamajam, ko uztver sajūtu orgāni. Taču gars manifestē sevi redzamajā kā organizējošs spēks."¹⁶ Humānisti ir pārlicināti, ka cilvēks, pateicoties saprātam, ir spējīgs cīnīties ar matēriju, savaldīt savas kaislības, virzot tās uz augstiem mērķiem un līdz ar to kļūstot par personību.

¹⁵ *Bonhoeffer D. Letters and Papers from Prison. London, 1968. P. 135.*

¹⁶ *Bultmann R. Humanismus und Christentum // Bultmann R. Glauben und Verstehen. Tübingen, 1961. Bd 2. S. 133.*

Humānisms, Bultmanis norāda, ir monistisks, vienots pasaules uzskats, jo gars izpaužas kā patiesā, labā un skaistā vienība. Patiesā ideja vada domāšanu, kas izzina pasauli, lai to pārveidotu un pakļautu prātam; labā ideja audzina gribu, kas dod iespēju valdīt pār sevi un sasniegt iekšējo harmoniju (sabiedriskā dzīvē tam atbilst tiesības, tiesiska valsts); skaistā ideja vada vērojumu un attēlošanas procesu, virzot mākslu augšup, uz augstāko ideju un mērķu valstību ar nolūku padarīt uzskatāmu garu, mēru un harmoniju. Šīm trim sfērām atbilst zinātne, tiesības un māksla kā galvenās darbības formas, kas padara pasauli cilvēkam apdzīvojamu, ļauj cilvēkam izprast sevi kā tās locekli.

Pretstatot sevi šai humānistiskajai pasaules un cilvēka izpratnei, neoortodoksija norāda, ka tā tomēr nespēj aptvert cilvēka visdziļāko būtību, jo tā ir saistīta nevis ar garu, bet gan ar gribu. Gars nav patiesā cilvēka būtības izpausme, tāad humānisms nav pietiekami dziļa mācība. Tāpēc, no neoortodoksijas viedokļa, humānisms ir iluzors pasaules uzskats, no kura pēc iespējas ātrāk jāatbrīvojas cilvēka paša labad.

3. Ētika un tās priekšmets kā neiespējama iespējamība

Viens no protestantiskās neoortodoksijas uzdevumiem ir prāta un visas racionālistiskās tradīcijas kritika, taču vienlaicīgi tā nenoliedz kristīgās ētikas nepieciešamību sistemātiskās teoloģijas ietvaros. Tāpēc neoortodoksija īpatnēji, paradoksāli apraksta ētikas priekšmetu un uzdevumus, kas atspoguļo paša cilvēka eksistences pretrunīgo, "dialektisko" raksturu.

Ētikas problemātikas apzināšanās nepieciešamību nenosaka vienīgi teorētiskas intereses, bet vispirms — kristietības krīze mūsdienu pasaulē (ne velti neoortodoksiju dēvē par krīzes teoloģiju). Kā to norāda Tīlike, kristietības krīze "liek

mums neidentificēt ētisko problemātiku ar speciālo jautājumu "Kas mums ir jādara?", jo mums ir. jāatbild uz daudz plašāku jautājumu: "Kā mums jāsaprot īstenība, kuras ietvaros mums jārikojas?"¹⁷

Kā neoortodoksija risina jautājumu par kristīgās ētikas priekšmetu un uzdevumiem?

a. Morāle un reliģija

Teoloģiskā ētika ir sistemātiskās teoloģijas daļa, jo pati morāle ir visciešākā mērā saistīta ar reliģiju.

Reliģija un morāle caurauž viena otru; taču, kaut arī tikumība savā būtībā ir reliģiska, bet reliģija — tikumiska, tās pilnībā nesakrīt un vienu nevar aizvietot ar otru.

Piemēram, pazīstamais teologs Pauls Tilihs norāda, ka jāatšķir trīs cilvēka gara pamatfunkcijas: tikumība, kultūra un reliģija. Tikumība — personības kā garīguma nesējas pamatelements, kultūra — gara radošais spēks, kas īstenojas darbos, reliģija — gara paštranscendēšana virzībā uz to, kas saskaņā ar savu esamību un jēgu ir pēdējais un absolūtais.

Tikumība ir neaizvietoājama, jo "morālais imperatīvs gan kultūrai, gan reliģijai piešķir īpašu nopietnību. Bez tikumības kultūra pārvērstos par estētisku vai utilitāru pasākumu, bet reliģija — par emocionālu misticismu."¹⁸

Katrs morālais imperatīvs, Tilihs raksta, izsaka nepieciešamību kļūt par to, kas cilvēks ir potenciāli, esenciāli, t.i., personību. "Morālā imperatīva sākotnējais saturs: kļūt par personību. Katrs morālais akts ir rīcība, ar kuras palīdzību indivīds konstituē sevi kā personību un vienlaicīgi pretojas dezintegrējošām tendencēm."¹⁹ Tas arī ir mūsu esamības pamatlikums, kas prasa, lai mēs īstenotu savu dzīvi, izpildot tikumiskās prasības.

¹⁷ Thielicke H. Theologische Ethik. Bd 1. S. 4.

¹⁸ Tillich P. Zur Ethik: Das religiöse Fundament des moralischen Handelns// Tillich P. Gesammelte Werke. Stuttgart, 1965. Bd 3. S. 16.

¹⁹ Ibidem. S. 18.

Reliģija savukārt katram morālajam imperatīvam piešķir absolūtu jēgu. Turklāt raksturīgi, ka "tikumiskā lēmuma absolūtais raksturs attiecas nevis uz morālā lēmuma saturu, bet formu. Izvēloties jebkuru morālās alternatīvas variantu, es vienmēr pārdzīvoju morālo imperatīvu tīrā formā: "Tev tas ir jādara!"²⁰ Katra tikumiskā prasība par absolūtu pienākumu var kļūt tikai tad, ja tajā manifestējas dievišķā griba. Reliģija ir tāds garīguma stāvoklis, kad cilvēks kaut ko apzinās kā sev visvērtīgāko, kā absolūto. Tā kā reliģiskais elements ir morālā imperatīva neatņemama koordināta, tad nevar būt pretrunu starp reliģiju un ētiku.

b. Ētikas uzdevumi

Kristīgās ētikas uzdevumi kļūst skaidrāki, kā norāda V. Ēlerts, ja tos salīdzina ar tradicionālajiem Eiropas priekšstatiem par ētikas vietu starp citām zinātnēm par cilvēku.

Dabaszinātniskās pieejas specifika paredz reducēt līdz minimumam visus ierobežojumus un ietekmes, to, kas deformē pētījuma norisi (piemēram, zinātnieka subjektivitāti). Pētījuma gaitā cilvēka tēlam ir jākļūst arvien tīrākam, atbilstīgam īstenībai un tajā valdošajām likumsakarībām (likumu izziņāšana — visu dabaszinātņu mērķis).

Citu zinātņu grupu veido t.s. normatīvās disciplīnas: jurisprudences, estētikas un ētikas. Pirmā aplūko cilvēka uzvedības atbilstību valsts likumiem, otrā — mākslas darba atbilstību estētikas normām, trešā — rīcības atbilstību tikumiskām normām. Šeit mēs sastopamies ar jēdzienu "nelikumīgs", kura nav dabaszinātnēs.

Ētika ir zinātne par ētосу (morāles normu, ideālu un principu kopumu), ar ko saprot gan tikumus, gan tikumību. Tikumu likumiem ir normatīvs raksturs; tie atšķiras ar to, ka morāles gadījumā mums ir darišana ar absolūtas uzvedības iespējamību. Tikumiskā uzvedība ir morāla, juridiskā — legāla.

²⁰ Tillich P. Zur Ethik. S. 20.

Pēdējā nozīmē uzvedības ārējo atbilstību likumiem, ko var fiksēt kāda trešā persona; pirmā — iekšējo saskaņu ar likumu, ko var fiksēt tikai pats darītājs. Tāda ir tradicionālā ētikas vieta.

Kādas ir teoloģiskās ētikas īpatnības? Kristīgā ētika arī ir normatīva, taču pašu normu avots ir pavisam cits. Ir jāņem vērā, ka teoloģiskās ētikas uzdevumu nedrīkst uzskatīt par tādu, kam jāatrod normas, ar kurām kristietim saskaņot praktisko darbību. Kristīgo ētosu nevar aprakstīt kā vienkārši zināmu likumu izpildīšanu.

Teoloģiskās ētikas uzdevums — parādīt kristīgā ētosa "tīro avotu". Ētika — "ceļš cenšanās saprast kristīgo ētosu tā, kā tas pats sevi saprot, un te ir runa par jēdzienu "āvota tīrība" (*Quellenreinheit*)"²¹. Tas ir uzdevums cilvēkam izprast, novērtēt pašam sevi nevis no ārējā novērotāja viedokļa, kas saistīts ar "ētisku mērogu" izmantošanu uzvedības vērtējumā, bet no Dieva puses (*von Gott*). Kristīgā cilvēka tēls veidojas un tiek vērtēts no Dieva viedokļa. "Teoloģiskā ētika pakļauj cilvēku vienīgi dievišķajam vērtējumam un, izejot no Dieva, saprot arī cilvēku,"²² t.i., tās priekšnoteikums ir dievišķās autoritātes atzišana, kas arī piešķir ētikai teoloģisku raksturu.

"Ētika," raksta Barts, "ir mēģinājums sniegt cilvēcisku atbildi uz jautājumu par cilvēka darbības statusu, pareizību un relatīvo pārākumu. Kristīgā ētika ir vispirms mēģinājums sniegt šo atbildi no to ļaužu viedokļa, kas apliecina kristietību un kas vairāk vai mazāk nopietni grib būt kristieši."²³ Tās mērķis — atkārtot cilvēka vārdiem un cilvēka jēdzienos dievišķos baušļus; šī ētika ir īpaši dziļa tāpēc, ka tā runā par aicinājumu, kas nāk no Dieva. Šo ētiku nevar saprast no ārpuses, piemērojot tikumiskai situācijai noteiktu jēdzienu summu vai konceptuālu aparātu, līdzīgi tam, kā no ārpuses nevar saprast ticību, ja pats pētnieks to nejūt. "Tas, kas vēlēties izprast kristīgo ētiku, nevarēs izvairīties no tās, lai pats, vismaz

²¹ Elert W. Das christliche Ethos: Grundlinien der lutherischen Ethik. Hamburg, 1961. S. 23.

²² Ibidem. S. 25.

²³ Barth K. The Christian Ethics // Barth K. God Here and Now. N.Y., 1964. P. 86.

hipotētiski, pieņemtu pozīciju attiecībā pret to īpatnējo vie-
dokli, no kura tā domā un runā, kad cilvēkam ir pienākums
vispirms ieklausīties Dievā un tikai pēc tam domāt un runāt."²⁴

Viens no kristīgās ētikas uzdevumiem, Barts norāda, ir
nemitīgi nostādīt cilvēku ar viņa morālajiem kritērijiem ap-
jukuma stāvoklī, jo, precīzi izsakoties, cilvēkam nevar būt
nekādu iepriekš dotu, uz visiem laikiem gatavu kritēriju, kā
novērtēt savu rīcību. Viņam vienmēr pašam uz savu galvu,
nemitīgā nedrošībā ir jāizvēlas un jāizšķiras, demonstrējot
ticību. Cilvēkam ir tieksme savu rīcību aizmirst; atgādināt par
to ir ētikas uzdevums. Ētika norāda uz cilvēka nestabilo stā-
vokli pasaulē. Tas padara ētiku skaidru, jēgpilnu un reālistisku,
jo atņem cilvēkam nepamatotas ilūzijas, virspusēju optimismu.

"Teoloģiskās ētikas uzdevums ir izprast Dieva vārdu kā
dievišķu bausli. Tās galvenā vienkāršākā un visaptverošākā
atbilde uz ētisko jautājumu ir: cilvēka darbība ir laba tik lielā
mērā, cik, pateicoties Dieva Vārdam, kas ir arī dievišķais baus-
lis, tā kļūst svēta."²⁵ Ētikai ir jāparāda,

- kā dievišķais bauslis izvērza prasības cilvēkam;
- ka dievišķais bauslis vienmēr ir cilvēka rīcības pareizības
vai nepareizības vērtētājs — suverēns (īstenojas katru reizi no
jauna), konkrēts (mērķtiecīgs un virzīts), labs (katru atsevišķu
cilvēku galarezultātā vieno ar Dievu);
- ka bauslis ir Dieva sods, ar kura palīdzību cilvēks atbrī-
vojas mūžīgai dzīvei.

Izvīrītītie uzdevumi ļauj noskaidrot ētikas priekšmetu, ko
neoortodoksija arī traktē paradoksāli.

Šai sakarībā jānorāda, ka protestantisms vispār Dieva
"izziņu" izprot paradoksāli, jo Dieva ietekme uz cilvēku nav
tieša, bet pastarpināta (garīga), un Dievs sevi atklāj kā radikālu
pretstatu visam cilvēciskajam — domām, jūtām u.tml. Luters
rakstīja, ka Dievs nav priekšmets starp citiem priekšmetiem,
nav personība līdzās citām personībām. Viņš ir esamības

²⁴ Barth K. The Christian Ethics. S. 87.

²⁵ Barth K. Die kirchliche Dogmatik: Die Lehre von der Schöpfung. Zürich,
1951. T.4. Bd 3. S. 9.

pamats un spēks, tās dzīvīguma avots un atrodas visā esošajā: "Nekas pasaulē nevar būt tik mazs, pret ko Dievs nevarētu kļūt vēl mazāks, un nekā pasaulē nevar būt tik liels, pret ko Dievs nevarētu kļūt vēl lielāks. Viņš — būtība, par ko neko nevar pateikt un ārpus kura atrasties ir neiespējami.." Un tālāk: "Kurš zina, kas ir Dievs? Viņš atrodas virs miesas, virs gara, pāri visam, par ko var domāt un ko var dzirdēt."²⁶ No tā izriet, ka Dievs savai radībai ir tuvāks nekā tā pati sev.

Luters norādīja arī, ka cilvēks nevar izzināt savu grēcīgumu. Patiesais grēks, pēc viņa domām, ir žēlastības noliegšana un neticība. "Neticība ir totāls grēks,"²⁷ grēks kā tāds. Tas nozīmē, ka grēks nav tas, ka mēs ticam priekšmetiem, lietām, kas neattiecas uz ticību, bet gan tas, ka mēs nošķiramies no Dieva. Grēks ir tikai viens (tā ir kategorija, kurai nav daudzskaitļa) — neticība, kas aptver cilvēku pilnīgi, kā rezultātā nevienam viņa darbam nevar būt pozitīvas nozīmes. Cilvēka daba ir sabojāta pilnīgi.

Neoortodoksija lielā mērā sako Luteram.

c. Ētikas priekšmets

Ētika, kā norāda Tilike, nav disciplīna, kas atvasina "praktiskus secinājumus no ticības". Tas ir neiespējami jau tāpēc vien, ka ticība pati par sevi ir pirmā baušļa praktisks īstenojums: ticība un vienīgi ticība uztver Dievu kā Kungu, apliecinot to cieņu, kas Viņam pienākas. Ticība neparedz sekundārus, ētiski praktiskās paklausības papildu aktus, kuros tā realizētos. Vai nu tā ir, t.i., īstenojas pati par sevi, vai arī tās nav, bet ir maldi.

"Ētika tādējādi.. atklāj eksistenci, ko piepilda ticība, vienlaicīgi risinot jautājumu, ko šajā sakarā nozīmē mūsu "esamība pasaulē"."²⁸ Jo cilvēks kā ticības subjekts atrodas pasaulē, ir

²⁶ Cit. pēc: Tillich P. Gesammelte Werke. Bd 7. S. 189.

²⁷ Tillich P. Gesammelte Werke. Bd 7. S. 189.

²⁸ Thielicke H. Theologische Ethik. Bd 1. S. 64.

pakļauts tās likumiem un neeksistē tukšā bezgaisa telpā. Ētika ir līdzeklis, kas cilvēka garu uztur nomoda stāvoklī ar nolūku atdzīvināt sevis aizsardzības meklējumus Dievā. Teoloģiskā ētika tāpēc nenodarbojas ar tīri "tikumiskām" problēmām, neizstrādā ētisko vērtību hierarhiju ar tai atbilstīgu kazuistiku, kā arī nerunā par tikumiskās apziņas ārpuslaiciskām prasībām, bet gan norāda uz to, kas caurauž visu laicisko eksistenci. Tāpēc "kristīgā ētika ir neiespējama iespējamība. Tā ir neiespējams pasākums tādā mērā, kādā pretimnākošās pasaules nemierīgā uguns ir pārāka par to; tā vienlaicīgi ir nepieciešama tādā mērā, kādā mēs dzīvojam noteiktā sprieguma laukā un kādā mums ir jāatrod *modus vivendi*." ²⁹ Ētikas tēma — it kā "ceļojums starp divām pasaulēm", starp "vēl ne" un "drīz būs" — nosaka tās eshatoloģisko raksturu.

Ētikas priekšmeta konkretizācija ir saistīta ar tikumības subjektīvo pusi, bez kuras negūst risinājumu neviens ētikas jautājums. Neviens bauslis taču "nekarājas gaisā", bet ir saistīts ar cilvēka reālo darbību. Tāpēc ir nepieciešama šāda jautājuma nostādne: kā cilvēka rīcībā īstenojas dievišķais lielums, patiesīgums un spēks?

Jautājums ir sarežģīts, jo protestantiskā neoortodoksija nemitīgi norāda uz cilvēka darbības absolūti konkrēto raksturu, ko nosaka laiks, telpa u.c. dabas apstākļi. Neoortodoksija norāda, ka, no vienas puses, labs ir tikai Dievs, bet cilvēks kļūst labs, tikai pateicoties Viņa Vārda žēlastībai un paklausot baušļiem; no otras puses, — šis Vārds tā vai citādi ir jāsaista ar cilvēka darbību. Līdz ar to mēs ienākam "konkrētā, atsevišķā, speciālā valstībā" un izvirzās šāds jautājums: kā izprast dievišķo likumu mērķi, ņemot vērā cilvēka rīcības konkrētību?

Šeit protestantiskās domas pārstāvji krasi pretstata savus uzskatus kazuistikai, kas dominē katoļu baznīcas jezuītu ordenī. Kazuistikas ceļš ir principā nerealizējams, jo tiek sarauta saistība starp cilvēka darbības akta ārējo un iekšējo pamatu.

²⁹ Thielicke H. Theologische Ethik. S. 75.

Cilvēka dzīve katrā atsevišķā momentā ir absolūti konkrēta, tajā uzskati (iekšējā pasaule) un ārējā darbība veido nesaraujamu vienību. Šai konkrētībai pretstāv tikpat konkrēts dievišķais bauslis, kas no cilvēka prasa lēmumu. Dievišķais bauslis kā vispārēja prasība vienlaicīgi katrā konkrētā gadījumā izpaužas atsevišķajā, un, tikai izprotot šo konkrētību, var izprast, vai cilvēka rīcība ir laba vai ļauna. Barts secina: "Nevar būt.. kazuistiskas ētikas; jo neiespējama ir dievišķā baušļa fiksācija lielākā vai mazākā likumu tekstā un šā teksta izmantošanas metode un tehnika attiecībā uz visu cilvēka rīcības nosacījumu un iespēju kopumu, labā un ļaunā dedukcija katrā atsevišķā cilvēka darbības gadījumā no šā teksta patiesībām, kas fiksēts kā vispārējs likums un pielīdzināts dievišķajam bauslim."³⁰

Līdzīgu domu izsaka Bonhefers: "Ētika nevar būt grāmata, kurā būtu uzrakstīts, kā ir jābūt pasaulē, bet diemžēl nemēdz būt, un ētiķis nevar būt cilvēks, kas vienmēr labāk par citiem zina, ko un kā darīt; ētika nevar būt rokasgrāmata, kas garantē nekļūdīgu tikumisku rīcību, un ētiķis nevar būt kompetents visas cilvēku rīcības izvērtētājs un vadītājs; ētika nevar būt tikumiska vai kristīga cilvēka radīšanas retorte, un ētiķis nevar būt ideālas morālās dzīves iemiesojums vai ideāltips."³¹

Neoortodoksija principiāli nepieņem kazuistiku, noraida to kā tādu, jo,

- pirmkārt, ja ētika kļūst par kazuistiku, tad tas nenozīmē, ka pats ētiķis nostājas uz dievišķā pjedestāla un uzņemas funkcijas nošķirt labo no ļaunā, absolūti un nešaubīgi spriest un tiesāt; viņš noliek sevi kunga, ķēniņa un tiesneša vietā, kurā drīkst atrasties tikai Dievs;

- otrkārt, kazuistiskā ētika vadās no tēzes, ka dievišķais bauslis ir vienīgi vispārējs likums, tukša forma vai šādu likumu un formu apkopojums (līdzīgi juridiskajiem likumiem). Protestanti turpretim norāda, ka dievišķais bauslis nav vispārējs un formāls, bet vienmēr konkrēts un saturisks vēlējums

³⁰ Barth K. Die kirchliche Dogmatik: Die Lehre von der Schöpfung. T.4. Bd 3. S.10.

³¹ Bonhoeffer D. Ethik. Zürich, 1949. S. 208.

katram cilvēkam un prasa no cilvēka noteiktas pozīcijas, domu gaitas un rīcības izvēli. Šis vēlējums ir neskaidrs, taču šī neskaidrība ir nevis Dieva, bet cilvēka pusē;

• treškārt, kazuistiskā ētika noved pie cilvēka brīvības graušanas. Protestantisms cilvēka brīvību izprot kā brīvu paklausību Dievam, kazuistika iznīcina paklausības brīvību.

Dievišķais bauslis, kā norāda Barts, "nav visu ētikas tēžu vispārējs kodekss, nav vispārnozīmīgs un ārpuslaicisks pretstatā.. tā realizācijai, nav abstrakts pretstatā konkrētajam, nav nenoteikts pretstatā noteiktajam. Ja bauslis tam līdzinātos, tas vairs nebūtu dievišķais bauslis.. Dievišķais bauslis — Dieva uzruna, kas vērsta uz cilvēku.. Dievišķais bauslis nepieļauj tā interpretāciju, bet tikai paklausību vai nepaklausību. ..dievišķais bauslis ir vai nu noteikts, skaidrs, konkrēts līdz galam, vai arī tas vispār nav dievišķais bauslis."³²

Šajā sakarā dialektiskā teoloģija uzsver paša baušļa "dialektisko" raksturu. No vienas puses, Dievs ir dzīvs, bagāts, nekad vienkārši neatkārtojas, viņa žēlastība ir jauna ik rītu un katram cilvēkam. Taču viņa bauslis nav bezgalīgu atklāsmju skaits un viņš pats nav dievu, ideju, garu summa. Tāpēc, no otras puses, Dievs vienmēr ir vienots, un bezgalīgā daudzveidība, kurā viņš sevi atklāj, nav visprasību, draudu un aizliegumu summa, bet vienots bauslis. Situācijas acumirkļi, kuros Dievs sevi atklāj, ir vienoti vēstures procesa, dievišķās kārtības momenti.

Analoģiski arī cilvēku darbība nav atsevišķu, izolētu lēmumu, rīcības aktu kopums. Cilvēka rīcība nesairst, neizšķīst konkrētos aktos; tā ir viena un tā paša subjekta rīcība. Taču to, kāds ir cilvēks, nosaka nevis dabiskā notikumu gaita, ne liktenis vai nejaušība, bet dievišķā providence. Dievišķā kārtība, realizējoties cilvēkā, nosaka viņa dzīves nepārtrauktību.

No teiktā izriet vēl viens paradokss: kā Dievs, tā arī cilvēks dievišķajā Vārdā atklājas kā noslēpums, ko nevar adekvāti izteikt nekādiem cilvēku vārdiem. Taču vienlaicīgi šim noslē-

³² Barth K. Die kirchliche Dogmatik: Die Lehre von der Schöpfung. T.4. Bd 3. S. 215.

pumam ir konkrēts veidols, to var konkrēti aplūkot — nevis tieši, nevis balstoties uz cilvēka iespējām, bet Dieva Vārdā — Jēzū Kristū. Noslēpumu izpaust nevar, bet, tā kā tam ir noteiktas aprises, tas tomēr ir pieejams uztverei un par to var runāt. Vārda izteiktā noslēpuma aprises ir izzināmas. Tāpēc teoloģiskās ētikas uzdevums un priekšmets ir fiksēt cilvēka un Dieva attiecību vēsturi, norādot uz šā procesa noslēpumu. Ētikas priekšmets nevar būt jautājums par dievišķā baušļa saturu, labo un ļauno.

Barts norāda, ka cilvēks nav spējīgs atbildēt uz jautājumu, kas viņam ir jādara. Pretējā gadījumā viņam būtu jāpaskatās uz sevi, savu rīcību no mūžības viedokļa (*sub specie aeternitatis*), bet tieši tas cilvēkam nav lemts.³³

Luteram, uzsver F. Gogartens (*Gogarthen*), Dievs nav ētikas princips, jo "reformatoram Dievs atklājas grēka piedošanā. Taču grēka piedošana nav ētisks princips, bet tas paredz saraut saites ar ētisko īstenību un atrodas viņpus labā un ļaunā."³⁴ No šejienes Gogartens secina, ka protestantismā nevis ētika nosaka ticības būtību, bet gan ticība — ētiku.

Tādi saskaņā ar neoortodoksijas viedokli ir ētikas uzdevumi un mērķi, kurus tā definē kā "neiespējamu iespējamību": šī ētika ir neiespējama, jo tā radikāli saasina iracionālo momentu ticībā, un iespējama un nepieciešama, ja protestantisms cenšas izvairīties no misticisma galējībām.

4. Protestantiskās dogmatikas tikumiskie aspekti

Kristietība uzsver ciešo sakaru starp dogmatiku un ētiku un iekļauj tās sistemātiskajā teoloģijā kā neatņemamas sastāvdaļas. Teoloģiskā ētika nevar neņemt vērā dogmatiku, jo pati tiek izstrādāta tās ietvaros. Šī pieeja ir kopīga visiem kristietības virzieniem, taču katrs no tiem sniedz savu dogmatikas

³³ Barth K. *Der Christ in der Gesellschaft // Anfänge der dialektischen Theologie*. München, 1962. T.1. S. 37.

³⁴ Gogarten Fr. *Illusionen*. S. 25.

ētisko interpretāciju, kā arī izdara atšķirīgus secinājumus, uzsver un izgaismo dažādus aspektus. Savu variantu piedāvā arī protestantiskā neoortodoksija.

a. *Sola fide*

Lai izprastu protestantiskās ētikas specifiku, nepieciešams pakavēties pie Lutera mācības pamatprincipa, kas atzīst ticības primaritāti pār cilvēka labajiem darbiem, proti: tikai un vienīgi ticība attaisno cilvēku Dieva priekšā. Ētiskā aspektā tas ir jautājums par to, kā un pie kādiem nosacījumiem ir iespējami cilvēka labie darbi.

Īsi aplūkosim šā principa vēsturi.

Viduslaiku reliģija pasludināja, ka galvenais ir ticība baznīcai un tās absolūtajai autoritātei. Baznīca prasīja reliģisku paklausību: ticēt tam, ko tā māca, un izpildīt to, ko tā pieprasa. Pakļaušanās bija saistīta ar ticību, ka cilvēks tiek attaisnots, pateicoties kultam un darbiem, un ar ticību darbu glābjošai nozīmei. Baznīca mācīja, ka cilvēku no Dieva šķir grēkā krišanas vaina, ko var izpirkt, ievērojot baznīcas priekšrakstus — grēksūdzi un grēku nožēlošanu, sodus, attīrīšanos. Dievbijīgie, baznīcai tīkamie darbi ir ļoti daudzveidīgi, un, tā kā baznīca pati risina jautājumu par to nozīmi, vērtē tos saskaņā ar savām interesēm, tad tās varā ir vienus aizvietot ar citiem, atļaut grēku nožēlošanu aizvietot ar tās ekvivalentu. Līdz ar to grēku nožēlošana kļuva par tirdzniecības priekšmetu. No ticības tam, ka cilvēku attaisno darbi, neizbēgami seko indulgences ieviešana.

Indulgences būtība: ar noteiktiem naudas maksājumiem var atpirkties no soda, ko uzlikusi baznīca. Teorētiski to pamatoja tā: baznīca ir labo darbu krātuve, jo daudzie svētie savas dzīves laikā ir izdarījuši tik daudz laba, ka viņu labie darbi ir palikuši kā pārpalikums pēc viņu vainas un grēka izpirkšanas. Šos labos darbus pāvests ir tiesīgs izdāvāt tiem, kam šādu

darbu nav vai kam ar tiem nepietiek glābšanai. Par velti tos neviens nesaņem, un par tiem ir jāsamaksā ar naudu.

Ar šādu situāciju nespēja samierināties Lutērs, kas 1517. gada 31. oktobrī uzrakstīja savas slavenās 95 tēzes un saskaņā ar leģendu pienagloja tās pie Vitenbergas pils baznīcas durvīm, aicinot uz disputu par indulgencēm paziņas, draugus u.c. (1. novembris ir Visu svēto diena, kad baznīcās parasti runāja par indulgencēm). Šim solim bija liela rezonanse, un šo datumu uzskata par reformācijas sākumu.

Lutērs nevarēja samierināties ar to, ka indulgences neprasa dvēseles iekšējo attīrīšanos. Tam Lutērs pretstatīja tēzi, ka cilvēku Dieva priekšā taisno tikai ticība un ka dievišķā žēlastība ar darbiem nav sasniedzama. Viss ir atkarīgs tikai no Dieva žēlastības (*sola gratia*), ko cilvēks iemanto tikai ticībā (*sola fide*). Ticība ir cerība uz Dievu, kas apžēlojas par cilvēku, tā ir Dieva velte, Viņa darbs. Cilvēks pats nekā nespēj izdarīt savas glābšanas labā.

Ticība, Lutērs mācīja, kā dvēseles dziļi iekšējs stāvoklis realizējas darbībā. No tā, kas tic, nevar prasīt labus darbus. Tas, kas tic, jau dara labus darbus, un visi viņa darbi, pat paši nenozīmīgākie, ir labi un skaisti. Šos darbus nevar atdalīt no ticības, tāpat kā neiespējami atdalīt gaismu un degšanu no uguns.

Raugoties no ētikas aspekta, Lutērs izdarīja pavērsienu uz tikumiskās aktivitātes pusi, ko nedeformē reliģiskā pasivitāte. Ticībai ir jāatgriežas cilvēku sirdīs, lai cilvēks ne tikai tai sekotu, bet arī dzīvotu pēc tās un tajā. Ticība ar vārdiem bez pārliecības, bez mīlestības ir bezjēdzīga un bezvērtīga.

Indulgencu sistēma noveda pie pilnīgas cilvēku demoralizācijas, jo viņiem tika noņemta jebkāda atbildība par nodarīto ļaunumu — no grēka taču varēja jebkurā momentā viegli un ērti atpirkties. Cilvēka darbība zaudēja jēgu, jo atsevišķu cilvēku dvēselei, sirdsapziņai vairs netika pievērsta uzmanība. Pret to arī nostājās Lutērs.

Tas nenozīmē, ka protestantisms vispār noliedz labos darbus. Tas uzsver, ka labo darbu vērtību nosaka ticība. Tos var

izdarīt vienīgi ticības iekšienē, tos nosaka labi nodomi — uz labiem darbiem ir spējīgs tikai cilvēks, kas seko savai sirdsapziņai. "Visa reformācija," raksta P. Tillihs, "cīnījās ar domu, ka "labie darbi", t.i., bauslības izpildīšana veicina cilvēka glābšanu, viņa uzņemšanu Dievā. Nevis novēlējumu izpildīšana (kas ir neiespējami, jo cilvēks ir attālināts no Dieva), bet žēlastības pieņemšana.. ir pamats tikumiskās darbības atmodai."³⁵

Mūsdienu neoortodoksija pievienojās Lutera domām: nevis labie darbi dara labu cilvēku, bet labs cilvēks dara labus darbus (Tilike). Darbi "automātiski" vēl neliecina par personību, jo personība nav labo darbu summa. Personība izsaka sevi darbos, nevis darbi — personību, t.i., darbi ir tādi, kāda ir personība.

Saskaņā ar neoortodoksiju nevis cilvēks, bet gan Svētais Gars dara cilvēkā visu labo un tikumisko. Cilvēks spēj darīt labo, tikai pateicoties dievišķai žēlastībai, ko viņš saņem par velti, t.i., bez jebkādiem nopelniem. Pats viņš savas glābšanas labā neiespēj neko.

b. Imago Dei

Kristietība māca, ka cilvēkā, kaut arī ļoti izkropļotā veidā, atklājas Dieva tēls (*imago Dei*). Šī tēze atkārto domu par cilvēka izcelšanos, viņa pirmsākumu, proti, to, ka viņš ir radīts kā Dieva tēls. Tēzei, ka arī cilvēks ir radīts, principiāli ir jāsadrugā visas cilvēka nepamatotās pretenzijas uz patstāvību un autonomiju, kuras varētu radīt sava īpašā stāvokļa apzināšanās. Taču cilvēks ir ne tikai attālināts no Dieva, bet arī nesaraujami saistīts ar Viņu: radītā pasaule ir "pasaule no Dieva" (*Welt-aus-Gott*).

No visām būtņēm vienīgi cilvēks ir radīts kā Dieva tēls. E.Brunners šajā sakarā raksta, ka Dievs "aicina" (*ruft*) radību uz esamību. Šīs attiecības ir divējādas: no Dieva puses tā ir

³⁵ Tillich P. Zur Ethik. S. 46.

"uzruna" (*Anruf*), no cilvēka — "atbilde" (*Antwort*), tāpēc cilvēka esamība ir "atbildīga esība" (*ver-antwortliches Sein*).

Tas nozīmē, ka atšķirībā no citām radībām, kuras vienmēr ir "pabeigtas" (paliek tādas, kādas tās ir), no cilvēka nemitīgi, pateicoties dievišķajam aicinājumam, tiek prasīta atbilde un gatavība sekot dievišķajām prasībām.

Dievs, kā skaidro Tilike, dod cilvēkam dzīvību, taču "uzdod" to kopā ar Viņu. Tāpēc šī mācība neappraksta to, kas sākotnēji pieder vai piemīt cilvēkam (piemēram, kā īpašums), bet izsaka to, ka Dieva tēls nav tas, kas ir dots (*Gabe*), bet tas, kas tiek uzdots (*Aufgabe*). Tā ir cilvēka misija; tas ir aicinājums, kuru viņš pats nespēj saviem spēkiem īstenot. Tāpēc Dieva tēls jāsaprot kā žēlastība. Dieva tēls ir žēlastība un uzdevums vienlaicīgi; tas nav vienreiz noticis vēstures fakts, bet ir prasība, uz kuru jāatbild.

No tā Brunners secina, ka cilvēka atbildības spēja ir Dieva tēla sekas morālajā apziņā. "Morāli reliģiskā apziņa ir tiešākā liecība par Dieva tēlu. Nav un nekad nav bijis tādas cilvēku sabiedrības, kurai nebūtu sava morāles kodeksa; nevienas, kurā, par spīti visām sabiedrībā notiekošajām izmaiņām, neatšķirtu morāli labo no konvencionālā vai izdevīgā. Morālajai apziņai ir lielāka izplatība nekā kristietībai. Atbildības apziņa ir īpašs cilvēciskuma fenomens, kurš nevar nebūt, taču dažkārt tomēr sasniedz neticamu spēku vai arī kļūst "neiedomājami trausls". Un tālāk: "Atbildības apziņas spēks ir tas, kas cilvēka dzīvei uzliek cilvēcības zīmogu, ko nevar sniegt ne saprāts, ne arī augstākā ģenialitāte, kuri tik bieži traucē. Tikai uzticība un mīlestība padara dzīvi pašu sev vērtīgāku."³⁶

Cilvēks kā Dieva tēla nesējs spēj runāt, kas nenozīmē vienkāršu tehnisku iemaņu, bet patstāvīgu gatavību atbildēt uz dievišķo aicinājumu. Dievišķais aicinājums ir prasība atbildēt, un tas, ka cilvēkā ir Dieva tēls, nozīmē arī viņa atbildību Dieva priekšā. Atbildība, ja tā nav pazaudēta, nav slogs, bet augstākais gods, un cilvēks ir pirmā no radībām, kam dota iespēja nest atbildību.

³⁶ Brunner E. Gott und sein Rebell: Eine theologische Anthropologie. Hamburg, 1958. S.39.

Neoortodoksija uzsver, ka cilvēks savā esamībā līdz ar grēkā krišanu ir izkropļojis Dieva tēlu. Dievs aizliedza cilvēkam baudīt augļus no atziņas koka, un viņam, protams, vajadzēja ieklausīties šajā aizliegumā, jo viņš priekš tā ir arī radīts. Tiklīdz cilvēks dara ne to, kam viņš ir radīts, viņš izrāda nepaklausību. Cilvēkam bija atbildības spēja, taču viņš kļuva par bezatbildīgu būtni. Līdz ar to Dieva tēls tika izkropļots. Tāpēc "sākotnējā krišana (*Urfall*) ir atkrišana (*Abfall*)"³⁷. No šā brīža, kā atzīst V. Elerts, cilvēks runā un Dievs klausās, bet cilvēks jau runā kā radība, kas dzīvo savu dzīvi; Dievs runā, un cilvēks klausās, taču Dievs runā citādi: agrāk viņa runa atklāja cilvēkā atbildību, turpretī tagad — bezatbildību. Pirmais vārds cilvēku iecēla paradīzē, otrs — aizraidīja no tās; pirmais padarīja cilvēku dzīvu, otrs — mirstīgu.

H. Kēlers norāda: "Skaidrs, ka ētika ir šāda atbilde, bet tā ir vēl kas vairāk: Dievs deva cilvēkam projektu, radošās noformēšanās brīvību. Dievs radīja cilvēku brīvu, tādu, kas var šo brīvību radoši izmantot. Ar to ir saistīta cilvēka līdzība Dievam: cilvēks var — un tas ir viņa pienākums — apieties ar pasauli tā, kā to darīja Radītājs. Līdzība Dievam izpaužas nevis saprātā un nevis spējā staigāt vertikāli, bet gan katru reizi no jauna cilvēka radošajā darbībā."³⁸ Pat grēkā cilvēks nespēj zaudēt savu līdzību Dievam, viņš to var vienīgi deformēt, sev par mērķi izvirzot nevis sadarbību ar Dievu, bet vēlmi būt par pasaules kungu.

Grēkā kritušajā pasaulē, raksta Tilike, tikumiskais likums norāda, kas mēs esam, bet mācība par cilvēku kā Dieva tēlu — "no kurienes mēs nākam". Abi ir vislielākajā mērā saistīti, un tam ir liela nozīme teoloģiskajā ētikā: "Jo pirmais runā par to, kas cilvēkam ir "jādara", bet darbības mērķi var izvirzīt tikai, balstoties uz to, kas viņš "ir"..; taču to, kas cilvēks ir, var saprast, ja noskaidro, no kurienes viņš "nāk"."³⁹ Personība

³⁷ Elert W. Das christliche Ethos. S. 49.

³⁸ Köhler H. Ethik nach den Prinzipien evangelischer Theologie. München, 1975. S. 42–43.

³⁹ Thielicke H. Theologische Ethik. Bd 1. S. 249.

vispār, norāda Tilike, eksistē tikai tāpēc, ka to uztver Dievs. Runa ir par cilvēka tēlu, kas ir Dieva domās par mums. Tas ir tēls, ko Dievs tur cilvēka — pazudušā dēla priekšā. Turklāt ir bīstami, ka cilvēks nespēj pazaudēt savu cilvēcību, "atcivēciskoties" (*entmenschen*). Ja tas tā nebūtu, tad cilvēks varētu nostāties viņpus labā un ļaunā atšķiršanas. Bet, tā kā cilvēks to nespēj, tad tas nozīmē, ka viņš nevar sasniegt amoralitāti un nevainīgumu. Grēkā kritušajā stāvoklī cilvēks ir atbildīgs par to, kas viņš ir un uz ko viņš tiek aicināts.

Cilvēks kā Dieva tēla princips atspoguļojas evaņģēlija līdzībā par pazudušo dēlu. Cilvēks var nolaisties līdz dzīvnieka limenim, taču kļūt par dzīvnieku nespēj. Pretējā gadījumā tas nozīmētu cilvēka atbrīvošanos, proti, spēju kļūt par dzīvnieku, kam nav apziņas. Cilvēkam ir jāapzinās, no vienas puses, tas, ka viņš nespēj kļūt par dzīvnieku, no otras, — saistība ar to, kā tēls viņš ir.

Dieva tēls ir nevis dēla īpašība palikt par dēlu, bet Tēva īpašība palikt par Tēvu, t.i., ko Dievs tur dēla priekšā. Tikai caur Kristu mēs uzzinām, kas ir cilvēks (*ecce homo*), t.i., ka viņš ir tēls.

c. Creatio ex nihilo

Kristietībā būtisks ir dogmats par pasaules radīšanu no "nekā", kas uzsver Dieva transcendenci un varenību. Citus iespējamus radīšanas variantus, proti, pasaules radīšanu no "matērijas" (antikās pasaules versija; Platons, piemēram, rakstīja, ka Demiurģs rada pasauli no matērijas, lūkojoties uz ideju kā pirmparaugu) vai "no sevis" (kas novestu pie Dieva dubultošanās) kristietība noraida, jo tad neizbēgami tiktu ierobežota Dieva brīvība un varenība, jo pasaulē būtu kaut kas tāds, kas nenāk no Dieva, nepakļaujas Viņa varai vai arī to ierobežo. Tāpēc Dievs rada pasauli no "nekā".

Balstoties uz to, Tilike izdara šādus secinājumus.

1. Dievs ir visaptverošs, ārpus viņa nav nekā, jo pretējā gadījumā tas nozīmētu Viņa varas ierobežošanu.

2. Pasaulei pašai par sevi nepiemīt nekāds spēks, ko Radītājs tikai noformētu un kas pastāvētu līdz tam.

3. Ja radību uzskatītu tikai par materiālu, tad Dievam zustu tā dievišķums.

4. Šai mācībai ir eshatoloģisks raksturs, proti, labo Dievs negrib paturēt tikai sev, bet tiecas dalīties labajā ar citiem.

Mācības par radīšanu mērķis, kā uzsver mūsdienu protestantisma pārstāvji, ir norādīt, ka starp Radītāju un radību nevar būt nekādu kompromisu un starp mūžību un laiku pastāv absolūta atšķirība. Nav tādas koordinātu sistēmas, kas būtu autoritatīva attiecībā pret Dievu (Dievs pats rada visas vērtības un to hierarhiju). Dievs nav šīs pasaules kārtības loceklis, bet tās radītājs un avots. Šim dogmatam ir divi aspekti: negatīvais, kas runā par to, ka cilvēks var nodibināt ar Dievu tikai tās attiecības, kuras dod pats Radītājs; un pozitīvais, kas norāda, ka radīšana no "nekā" ir *sola gratis* (žēlastība, kuru cilvēks saņem par velti). Tas norāda, ka grēks un citi negatīvi lielumi esamībā nav tas, kas varētu būt ārpus Dieva, jo ārpus Viņa ir vienīgi "nekas" (*nihil*).

Ļaunumam saskaņā ar kristietību pasaulē nav ontoloģiska statusa, t.i., ļaunums substancionāli pasaulei nepiemīt (Ļaunais nav radīts), jo viss, kas ir radīts, ir labs jau tāpēc vien, ka nāk no Dieva. No kurienes tad pasaulē ienāk ļaunais? Kristietība atbild: ļaunā avots ir "nekas".

S. Kirkegors — domātājs, pret kuru protestantiskā neoortodoksija izrāda īpašu cieņu, — savā darbā "Baiļu jēdziens" ("*Der Begriff der Angst*") tiecas noskaidrot, kā grēks ienāk pasaulē. Viņš Ādama grēkā krišanu, kas aprakstīta Bībeles sižetā, uzskata par svarīgāko notikumu cilvēkam, jo tas noteica viņa tālāko likteni.

Ādams, Kirkegors raksta, pēc radīšanas bija nevainīgs, un grēks viņā snauda. Nevainība nozīmē nezināt atšķirību starp labo un ļauno. "Šajā stāvoklī pasaulē valda miers un kārtība, taču vienlaicīgi ir arī kaut kas cits, kas nebūt nav naidis un cīņa, jo nav, ar ko cīnīties. Kas tad tas ir? Nekas. Kā ietekmē nekass? Tas rada bailes. Ar to, ka nevainība vienlaicīgi ir arī bailes, ir

saistīts arī tās dziļākais noslēpums.⁴⁰ Šīs bailes ir dialektiskas, jo darbojas kā "simpātiska antipātija un antipātiska simpātija". Bailes "nekā" priekšā kā svešs spēks modina cilvēkā apziņu un rada zināšanas. Nezināšana ir nevainība, un no nevainības stāvokļa, pateicoties bailēm, cilvēks pāriet kvalitatīvi citā stāvoklī — vainas stāvoklī. Grēks ir kvalitatīvs lēciens, kas noris acumirkli.

"Kad 1. Mozus grāmatā ir rakstīts, ka Dievs teica Ādamam: "No visiem dārza kokiem tu vari pēc patikas ēst, bet no laba un ļauna atzišanas koka tev nebūs ēst, jo tai dienā, kad tu ēdīsi no tā, tu mirdams mirsi (2:16-17)" — no tā neapšaubāmi izriet, ka Ādams, kā saka, nesaprata šos vārdus. Jo kā viņš varētu saprast atšķirību starp labo un ļauno, ja šī atšķiršana sekoja tikai pēc baudas."⁴¹ Aizliegums, Kirkegors norāda, modināja iekāri, un Ādams ieguva zināšanas, kas nozīmē nevainības zaudēšanu. Bet pēc aizlieguma vārdiem seko lāsts. Bailes, ko radīja "nekas", ir pirmdzimtā grēka priekšnoteikums.

Šai tēmai pievēršas arī Barts savā "Baznīcas dogmatikā": "Nekas" ir tas, kas pretstāv dievišķajai varenībai, tas ir elements, ko neaptver dievišķā providence, tas nav radīts un neizriet no darbiem. "Nekas" pretstāv ne tikai visai radībai, bet vispirms pašam Dievam, viņa gribai un plānam. Tas ir trešais, kas nav ne Dievs, ne radība, bet kas ietekmē dievišķo plānu.

Radībai, Barts turpina, ir divas puses: pozitīvā un negatīvā, labā un kreisā, gaisma un ēna, jā un nē, skaidrais un tumšais, augstais un zemais, māka un neprasmē, bagātība un nabadzība, sākums un beigas, pieaugums un izzūkums utt. Tā ir radītās pasaules būtība. Arī cilvēka dzīvē ir gaišās un tumšās stundas, dienas, gadi, smieklī un asaras, ieguvumi un zaudējumi, dzimšana un nāve. Taču radība, Barts uzsver, abos aspektos (kā pozitīvā, tā negatīvā) ir labums (arī nelaimē, arī tumšajā naktī, arī dziļumā), jo tādu to ir radījis Dievs.

Radība robežojas ar "neko", taču radības ēnas pusi nedrīkst sajaukt ar "neko". Pretējā gadījumā "nekas" netiek ņemts

⁴⁰ Kierkegaard S. Der Begriff der Angst. Jena, 1912. S. 32.

⁴¹ Ibidem. S. 34.

nopietni, vēl vairāk — tas tiek attaisnots, tas kļūst par kaut ko nevainīgu, grēks — par kļūdu, ko var piedot, vai neprecizitāti, nāve tiek interpretēta kā "Dieva miers", bet velnu vai nu vispār noliedz, vai arī saprot vienkārši kā pēdējo kandidātu uz svēt-laimi. "Nekas" kļūst nevainīgs.

Taču, Barts turpina, "nekas" ir tas, ar ko nekādā gadījumā nedrīkst samierināties. Patiesais "nekas" ir Dieva ienaidnieks, ar ko nav iespējams samierināties, tas ir noliegums, kas nav kompliments pozitīvajam, tā ir iznīcība (*Nichtige*), ko nevar sabalansēt ar labo, tā ir pretruna, ko nedrīkst skaidrot dialektiski.

"Nekas" ir visas radības ienaidnieks (tas, kas to iznīcina) un Dieva pretstats. Taču tikai Dievs, bet ne mēs, var pārvarēt "neko" (un Viņš to jau ir pārvarējis). Tāpēc Dievs pret "neko" izjūt nepatiku, bet mēs — bailes (vispirms nāves bailes). Grēks ir tas konkrētais veids, kurā "nekas" kļūst īstens un redzams; grēks ir cilvēka darbs un vaina, kas seko nepaklausībai. Cilvēks ir patiesš grēcinieks, un viņš ir atbildīgs par to, ka "nekas" ir kļuvis reāls ("nekas" pats par sevi saskaņā ar kristietību ir nereāls, tā nav). Tāpēc "nekas" ir sacelšanās pret dievišķo labumu, tas, ko nevēlas Dievs (dievišķais spēks izpaužas ne tikai kā vēlēšanās, bet arī kā nevēlēšanās), un "neko" var definēt kā "reālu atbilstību dievišķai negribai"⁴². Tāpēc evaņģēlija centrs ir uzvara pār "neko" un uzvarētājs ir Kristus. Kristus "iznīcina iznīcinātāju", respektīvi, visa esošā iznīcinātāju "neko".

Protestantiskais teologs un filozofs P.Tillihs savā pazīstamajā darbā "Drosme būt" (*Der Mut zum Sein*) ar šīs kategorijas palīdzību izgaismo dažas būtiskas cilvēka eksistences iezīmes. Cilvēka izpratne saistīta ar viņa "drosmi". "Drosme būt," Tillihs definē, "ir ētisks akts, kurā cilvēks apstiprina pats savu esamību"⁴³ pretstatā neesamībai, "nekam", jo esamība satur sevī arī neesamību.

⁴² Barth K. Die kirchliche Dogmatik: Die Lehre von der Schöpfung. Zürich, 1950. T. 3. Bd 3. S. 406.

⁴³ Tillich P. Der Mut zum Sein. Stuttgart, 1959. S. 2.

Neesamība, Tillihs turpina, rada cilvēka satraukumu (piemēram, nāves priekšā). Šis satraukums ir nenoteikts, tas atšķiras no bailēm, ko vienmēr izraisa kāds konkrēts objekts, un tāpēc tām var pretstāvēt un tās var uzvarēt. Turpretī satraukumu nevar ne uzvarēt, ne iznīcināt, jo tas raksturo pašu eksistenci. "Neesamība apdraud cilvēka ontisko pašapliedzību relativā formā kā liktenis, absolūtā — kā nāve. Tā apdraud cilvēka garīgo pašapliedzību relativajā formā kā tukšums, absolūtajā — kā bezjēdzība. Tā apdraud cilvēka morālo pašapliedzību relativā formā kā vaina, absolūtā — kā nosodījums. Šī trejādo draudu apzināšanās arī ir satraukums, kas izpaužas trejādās formās: kā likteņa un nāves satraukums, kā tukšuma un bezjēdzības satraukums, kā vainas un nosodījuma satraukums."⁴⁴

Trešo satraukuma formu raksturo tas, ka esamība cilvēkam ne tikai tiek dota, bet tā no viņa arī tiek prasīta. Cilvēks ir atbildīgs par savu esamību un vispirms sevis priekšā, t.i., cilvēks pats sev ir augstākais tiesnesis. Katram cilvēkam ir jāizdara viss iespējamais, lai izveidotu sevi par spējīgu īstenot savu uzdevumu. Līdz ar katru tikumiskās rīcības aktu viņš realizē kādu daļiņu no tā, kas viņš ir potenciāli. Taču cilvēks ir nepilnīga būtne, ne vienmēr viņš māk izvēlēties starp labo un ļauno, un tas noved pie satraukuma, vēlāk pie izmisuma.

"Tā kā satraukums ir eksistenciāls, to novērst nav iespējams. Taču," Tillihs raksta, "drosme uzņemas neesamības satraukumu. Drosme ir pašapliedzība "par spīti", "neņemot vērā", proti, par spīti neesamībai, neņemot vērā neesamību."⁴⁵ Tikai pateicoties drosmei, cilvēks var pretoties izmisumam, kurā viņu grūž neesamība.

Tomēr pats cilvēks, Tillihs apgalvo, balstoties uz saviem spēkiem, nav spējīgs šo drosmi parādīt, t.i., nav spējīgs sevi apliecināt. To cilvēks spēj, ja tic, jo tad cilvēku apliecina paša esamības spēks. Ticība transcendentajam padara iespējamu izmisuma drosmi. "Dievišķais pašapliedzība ir spēks, kas

⁴⁴ *Tillich P. Der Mut zum Sein. S. 32.*

⁴⁵ *Ibidem. S. 51.*

dod pašapliecinājuma iespējamību galīgai esamībai, drosmi būt. Drosmē ir iespējama tikai tāpēc, ka pati esamība var apliecināt sevi, neņemot vērā neesamību. Drosmē ņem dalību pašas esamības pašapliecinājumā un esamības spēkā, kas ir pārsvarā pār neesamību. Tas, kas šo spēku iegūst mistikas, personiskas vai absolūtas ticības aktā, zina savas drosmes būt avotu.⁴⁶ Tillihs secina, ka nepastāv Dieva eksistences pierādījumi, bet pastāv drosmes akti, kuros cilvēks apstiprina esamības spēku.

d. Dvēsele un ķermenis

Protestantiskās neoortodoksijas pārstāvji uzsver, ka viņi cenšas izprast cilvēku tā veselumā, visu izpausmes formu vienībā. Tāpēc svarīgi, kā risināt dvēseles un ķermeņa attiecību jautājumu, kam ir arī ētiski morāls aspekts.

M.Luters apgalvoja: "Tādējādi vesels cilvēks ir abu — gara un miesas — vienība."⁴⁷ Tas nozīmē, ka cilvēks nesastāv no divām daļām, jo katrā mūsu būtnes daļā ir gars un katra dvēseles doma — miesa. "Miesa" Luteram nenozīmē cilvēka ķermeni, bet gan novēršanos no Dieva, turpretim gars — vēršanos pie Dieva. Tāpēc viņš runā par diviem cilvēku tipiem: tiem, kas ir miesiski pilnīgi (tas attiecas arī uz garu), t.i., pakļauti jaunā likumam, un garīgiem cilvēkiem (tas attiecas arī uz ķermeni), kas vērš savu dzīvi uz Dievu. Teiktais uzsver domu, ka cilvēkam attiecībā pret Dievu nevar būt neitrālu rīcības aktu, t.i., arī ārējie šķietami labie darbi var būt ļauni, ja to avots ir cilvēka patvaļa, nevis paklausība Dievam.

Mūsdienu neoortodoksija lielā mērā piekrit Lutera teiktajam. Cilvēks saskaņā ar definīciju ir gara (*Geist*), dvēseles (*Seele*) un ķermeņa (*Leib*) vienība. "Pateicoties dievišķajam garam, cilvēks ir materiālā organisma subjekts, veids un dzīvība,

⁴⁶ Tillich P. Der Mut zum Sein. S. 144.

⁴⁷ Cit. pēc: Tillich P. Die Wiederentdeckung der prophetischen Tradition in der Reformation // P. Tillich. Gesammelte Werke. Stuttgart, 1962. Bd 7. S. 190.

sava ķermeņa dvēsele — abi pilnībā un vienlaicīgi nenovēršamā dažādībā, nesaraujamā vienībā, nepārkāpjāmā kārtībā."⁴⁸

Gars ir tas, kas ir specifiski cilvēcisks un saista cilvēku ar dievišķo logosu, tas ir viss, kas attiecas uz patiesību, likumu, normu utt. Cilvēks eksistē tik, cik viņā ir gara, kas nāk no Dieva. Gars, saka Barts, ir no Dieva izrietoša Radītāja un radības satikšanās. Gars nāk no Dieva un, neņemot vērā to, ka tas pieder cilvēkam, pēdējam pār to nav varas. Gars ir Dieva īpašums un cilvēkam tiek vienīgi dots. Tāpēc kristīts var būt tikai cilvēks, bet ne dzīvnieks. Gars ir vistuvākais un intīmākais cilvēkam, viņam neatņemamais; par to jādomā vienmēr, kad runā par cilvēku. Gars ir princips, kas pārvērš cilvēku par subjektu. Tas ir nemirstīgs un atgriežas pie Dieva, kad cilvēks mirst.

Cilvēkam ir gars, un tas nozīmē, ka viņš var kļūt par vienu personību, kāda ir pats Dievs. Pateicoties garam, cilvēks spēj izzināt savu vienību ar Dievu un atšķirību no Viņa, un tieši šis apstāklis ir viņa atbildības (arī ētikas) avots. Pašizziņa, Barts norāda, vienlaicīgi ir arī atbildība par sevi, spēja veikt rīcības aktus un atbildēt par tiem. Tikai tad cilvēks ir cilvēks. Taču cilvēkā gars nav šķirams no dvēseles.

Dvēsele ir visa dzīvā raksturojums, kas saista cilvēku ar pārējo dzīvo pasauli un arī ar ķermeni. Tā piešķir garam dabisku esamību. "Mūsu gribas pamats ir instinkts, domāšanas pamats — jutekliskā uztvere un priekšstati, jūtu — apmierinātības un neapmierinātības uztvērumš."⁴⁹ Dvēsele saista cilvēku ar pasauli un padara personību par pasaules daļu, turklāt šīs saites pastāv galvenokārt neapzinātā līmenī (aktuāli apzināties tikai mazu daļu no tām). Tāpēc cilvēks spēj smelties spēkus savai eksistencei no visas esamības.

Garū pretstatīt dvēselei ir kļūdaini, jo īstenojas saistība ar visu radīto pasauli dvēselē. Pretējā gadījumā gars būtu "sauss": ja nodala jēdzienu no vērojuma, pāri paliek vienīgi matemātiski

⁴⁸ Barth K. Die kirchliche Dogmatik: Die Lehre von der Schöpfung. Zürich, 1948. T. 2. Bd 3. S. 391.

⁴⁹ Brunner E. Gott und sein Rebell. S. 92.

formālais bez kāda iracionāla satura un domāšana sastingst, jo tai pietrūkst radošās fantāzijas. Griba, ja tai atņem sajūtas, kļūst stūrgalvīga un brutāla, jo tai trūkst dzīvīguma un aktivitātes. Cilvēks, kas domā tikai objektīvi, rada pasaules ainu, kurā viņam pašam nav ne vietas, ne nozīmes. Tehniskā civilizācija vispār, saka Brunners, atņem dvēselei spontāno aktivitāti, kas noved pie tā, ka garam pietrūkst dvēseliskuma, bet pati subjektivitāte tiek aizmirsta — tā kļūst par objektu bez radoša impulsa (radošā aktivitāte, tāpat kā mīlestība, nepanes "izskaitļošanu līdz pēdējam"). Šai ziņā jebkurš progress ir pret-runīgs: no vienas puses, tiek noformēts spontānais, mežonīgais, no otras, — kultūra zaudē savu vitalitāti, elastību, spēku.

Taču būtiskākais tehniskās civilizācijas progresa mīnuss ir tas, ka zūd ticība. Ticība paredz gara un dvēseles vienību, jo tai kā garīgajam aktam jānāk no sirds dziļumiem. Ticība ir garīga kaislība, prāts, kas saistīts ar jūtām, un tieši tāpēc spēj piekļūt tiem cilvēka dziļumiem, kas liegti zinātniskai pieejai.

Raksturojot dvēseles un ķermeņa attiecības, Barts konstatē šādas sakarības.

1. Dvēsele un ķermenis ir nesaraujami saistīti un veido vienotu cilvēku, līdzīgi kā debesis un zeme izveido vienu kosmosu. Tie abi ir radīti, un cilvēkam nav dots tas, ka dvēselē viņš būtu radītājs, bet ķermenī — radība. Viņš ir tikai radība, un tāpēc dvēselei nav patstāvības. Tikai garam nepiemīt ķermenis, kas tam ir nepieciešams tikpat maz kā Dievam pasaule.

Dvēsele no ķermeņa šķiras tikai nāvē, taču tas tā ir tikai grēcīgajam cilvēkam, kuram nāve ir atmaksa par grēku. Nāvē pretstats starp dvēseli un ķermeni ir tik liels, cik vien tas iespējams radītās pasaules ietvaros. Nāvē cilvēks vairs nedzīvo, ja neiegūst no Dieva jaunu dzīvību.

2. Dvēsele un ķermenis atšķiras tā, ka dvēsele veido personības centru, ķermenis — perifēriju. Tāpēc ķermenis ir dvēseles asistents, tas nekad nav priekšplānā, jo tam ir jāseko dvēselei. Taču dvēsele nespēj sevi iedomāties bez ķermeņa, jo tā ir pašapziņa, kas īstenojas ķermenī.

Ḳermeņa tikumiskā jēga ir tāda, ka tas ir nepieciešams nosacījums rīcības iespējai. Nav tīru gribas aktu, kas nebūtu saistīti ar Ḳermeni, jo pretējā gadījumā griba paliktu vēlmju līmenī, tikai cilvēka iekšienē. Cilvēks ir personība, kurai ir jārikojas, jārealizē lēmumi, kas nav iespējams bez Ḳermeņa. Izšķirties, demonstrēt gribu ir dvēseles priekšrocība, taču Ḳermenim tajā jāņem aktīva līdzdalība. Ḳermenis kā tāds lēmumus pieņemt nespēj.

3. Tāpēc dvēseles un Ḳermeņa attiecībās pastāv subordinācija: dvēsele pieņem lēmumus, Ḳermenis — izpilda, dvēsele vada, Ḳermenis — kalpo. Substancionāli tie nav naidīgi. Dvēsele iet Ḳermenim pa priekšu, ir tā pavēlniece. Dvēsele ir brīva attiecībā pret Ḳermeni un tāpēc arī attiecībā pret sevi. Subjekta brīvība izpaužas spējā būt par paklausīgu objektu, un šī iespēja ir viņa būtības Ḳermeniskais aspekts. Cilvēks ir Ḳermenis, kas kalpo dvēselei, pretējā gadījumā viņš vispār nav cilvēks. Viņš ir spējīgs dot rīkojumus un vienlaicīgi tiem sekot, t.i., spējīgs uz pazemību un paklausību. Cilvēks vienmēr, darot vienu, isteno arī otru.

Taču gars un dvēsele cilvēkā pastāv vienībā ar Ḳermeni. Cilvēka Ḳermenis ir nosacījums, kas izsaka viņu kā radību, jo tas, kam ir Ḳermenis, nav Dievs, bet ir galīga būtne, kas lokalizēta telpā un laikā. Ḳermenis ir ierobežojums gan attiecībā pret Dievu, gan arī pret citu būtni. Cilvēks nevar līdzināties Dievam. Ḳermenis ir līdzeklis, pateicoties kuram cilvēks kustas kopā ar pasauli, ir saistīts ar to, ir ievietots tajā, un viņu nosaka tās likumi. "Ḳermeņa jēga — Dieva dotā iespēja izteikt garu un īstenot gribu. Mūsu gars — radošā impulsa avots mūsos. Taču bez Ḳermeņa garīgi ieraudzītais priekšmets nekļūs reāls; tas paliks tikai kā doma, ko neiespējami atšķirt no fantāzijas. Darbība un rīcības akts izriet no gara, taču, dvēseles pastarpināts, tas izpaužas caur Ḳermeni."⁵⁰

Konflikts starp dvēseli un Ḳermeni ir grēkā krišanas rezultāts. Grēka dēļ cilvēkam ir Ḳermenis, kas nepakļaujas garam un dzīvo pēc saviem likumiem, un gars, kas nespēj valdīt pār

⁵⁰ Brunner E. Gott und sein Rebell. S. 98.

ķermeni, vēl vairāk, ķermenī demonstrē savu bezspēcību. Svarīgi saprast, ka šo pretrunu rašanos izraisa gars, t.i., nepaklausība kā grēks ir garīgas dabas parādība: grēks nevis nāk no ķermeņa, bet no gara — ķermenī. Rezultātā grēko abi: gan gars, gan ķermenis, t.i., grēks kļūst par personības totālu iezīmi, kas noved pie nāves, juteklības uzvaras, brīvības pazaudēšanas (ne formālā, bet saturiskā nozīmē: kas grēko, tas ir grēka kalps). Iepriekšējo harmoniju starp ķermeni un garu var restaurēt tikai ticība.

Šai sakarā neoortodoksija uzsver īpašo nozīmi, kāda ir ticībai uz Jēzu Kristu, kuru neveido divas daļas, substances (garīgā un ķermeniskā), bet kurš pats ir vienots, vesels cilvēks: dvēsele, kas apveltīta ar ķermeni, un apgarots ķermenis. Kristus, kā norāda Barts, piedzimst, dzīvo, cieš, mirst un augšāmceļas kā vienots cilvēks; viņā pretēji grēcīgā cilvēka dzīvei nevar saskatīt ķermeņa atpalikšanu un dvēseles aizsteigšanos priekšā. Jēzus dzīve ir it kā strukturalizēta no iekšienes, no sevis, un tāpēc tā ir jēgpilna. Viņā dvēsele un ķermenis, vārds un darbs veido nevis haosu, bet kosmosu kā noformētu un sakārtotu veselo. Jēzus ir princips pats sev. Viņā sakrīt pavēle un tās izpilde, plāns un tā realizācija, mēķis un nodomi. Jēzus dzīvo suverēnu, vienotu dzīvi, pār kuru Viņš valda un ko spēj dot arī citiem (Viņa dzīve nebeidzas ar nāvi).

Tāpēc kristīgā kopiena atšķiras no visām pārējām kopienām ar to, ka tās pamats, centrs ir Kristus ticības simbols. Kristus veido kopienu, kas bez Viņa būtu vienīgi tukša fantāzija. Līdzīgi tam, kā Kristus ir dvēseles un ķermeņa vienība, arī kopiena veido vienību ar Viņu: tur valda kārtība (mācekļi paliek par mācekļiem, galva — par galvu, ķermenis — par ķermeni). Kopiena sabrūk, ja tai zūd šis simbols.

e. Mīlestība uz tuvāko

Kristietību parasti asociē ar mīlestības kā augstākā principa iedibināšanu gan cilvēka un Dieva (Dievs ir mīlestība — *Deus caritas est*), gan arī cilvēku savstarpējās (mīlestība uz

tuvāko, nepieciešamība mīlēt ienaidnieku) attiecībās. R. Bultmanis norāda, ka "šim bauslim vispār ir tā nozīme, ka tā ir vienīgā kristīgā prasība, jaunā ētika, ko atnesis Jēzus"⁵¹.

Lai pareizi izprastu šo bausli, turpina Bultmanis, ir jāņem vērā divi momenti: pirmkārt, Jēzus to neuzskatīja par jaunu bausli; otrkārt, Jaunajā Derībā šis bauslis ir minēts tikai divas reizes — Kalna sprediķī (prasība mīlēt ienaidnieku) un atbildē par augstāko bausli, kur līdzās nepieciešamībai mīlēt Dievu ir minēta arī mīlestība uz tuvāko.

Ar prasību mīlēt ienaidnieku sastopamies jau antikajā pasaulē (piemēram, Seneka norādīja uz nepieciešamību palīdzēt ienaidniekam). No antīkā humānisma, vispirms stoicisma viedokļa, netaisnība nedrīkst graut dvēseles harmoniju. Tikumiskajai enerģijai ir jāpaceļas pāri naidam: ja tev kāds iesit, mācīja stoiķi, tad jāizturas tā, it kā tu būtu sastapies ar ēzeli, ja kāds iesplauj sejā, tas jāuztver kā jūras putas utt. Seneka apgalvoja, ka cilvēks cilvēkam vienmēr ir svēts. Taču galvenais antīkā humānisma aspekts saistīts ar to, ka visa uzvedības motivācija izriet no cilvēka; viņam cits cilvēks ir pašvērtība. Tā kā katrs cilvēks ir vērtība, tad nepieciešama arī mīlestība, filantropija, kuras augstākais sasniegums ir mīlestība uz ienaidnieku.

Kristīgās mīlestības koncepcija, Bultmanis raksta, ir principiāli atšķirīga, proti, tā pauž domu nevis par rakstura stingrību un personisko cieņu, bet par paklausību, atsacīšanos no personiskajām pretenzijām. Mīlestība uz ienaidnieku nav vis cilvēka kā augstākas vērtības atzīšana, bet gan augstākais sevis pārvarēšanas solis: savas gribas uzveikšana. Turklāt konkrēti netiek minēts nekas, kas cilvēkam jādara, jo katrs to var zināt konkrētā situācijā.

Būtiski ir tas, Bultmanis turpina, ka prasība pēc tuvākā mīlestības ir saistīta ar nepieciešamību mīlēt Dievu. Nepareizi to saprast tā, ka mīlestība uz tuvāko būtu vienkārši turpinājums mīlestībai uz Dievu. Šī kļūda var izraisīt cilvēkā

⁵¹ Bultmann R. Jesus. Tübingen, 1964. S. 95.

pašvērtības apziņu, un rezultātā attiecības ar Dievu var aizstāt attiecības ar cilvēku; ja ir neiespējami mīlēt Dievu, tad mīli cilvēku un tu mīlēsi Dievu.

Neoortodoksija norāda uz šādas aizvietošanas nepamatotību: mīlestībai uz Dievu ir jābūt pirmajā vietā, jo attiecības, kādas ir cilvēkam pret Dievu, nosaka viņa attiecības pret tuvāko: pārvarējis savu gribu, cilvēks ir gatavs upurēt sevi gan Dievam, gan arī tuvākajam. Tuvākais nav līdzeklis, ar kura palīdzību cilvēks var mīlēt Dievu. Mīlestībai pret tuvāko ir jābūt patiesai. Tikai tā ir iespējama mīlestība uz Dievu, kurš arī prasa no cilvēka šo patieso mīlestību. Mīlestība šajā gadījumā nav jūtas, bet gribas akts, jo pamatojas uz Dieva pavēli. Mīlestība ir savas gribas upurēšana

Paskaidrojot šo tēzi, Bultmanis raksta: "Mēs varam to, ko dēvējam par tikumisku darbību, raksturot no diviem aspektiem: 1) tā ir darbība, kas izriet no principa "tev tas ir jādara"; 2) tā ir darbība, kas skar attiecības starp cilvēkiem, starp "es" un "tu".⁵²

Pirmo tikumiskās darbības variantu nosaka mērķi, kas jāsasniedz, un ideāli, uz kuriem virzīta šī darbība. Šis princips, starp citu, ir galvenais sengrieķu ētikā, kas par augstāko mērķi izvirzīja kādu ideālu (nav svarīgi, vai tas attiecas uz personisko, vai politisko dzīvi), kurš jāsasniedz, apspiežot kaislības, noformējot stihisko, kultivējot disciplīnu, t.i., audzināšanas ceļā. Šai ziņā citi cilvēki nav "tuvākie", jo gan "es", gan "viņi" ir identi ideju prasību gaismā. Te nav personisko attiecību kā tādu, jo cilvēks cilvēkā saskata nevis personību, bet ideju prasību atblāzmu.

Otrais variants ir kristīgās mīlestības princips. Te rīcības pamats nav saistīts ar to vai citu ideālu, bet gan ar pašu darbību. Citiem vārdiem sakot, darbības jēga izpaužas pašā darbības aktā, kas arī vienīgais tiek prasīts. Raksturīgi, ka prasība nezaudē savu spēku tad, kad mērķis ir sasniegts, jo darbības pamats nav ideāls, kas jāsasniedz, bet autoritāte,

⁵² Bultmann R. Das kristliche Gebot der Nächstenliebe // R. Bultmann. Glauben und Verstehen. Bd 1. S. 229.

kuras pretenzijas vienmēr ir vērstas uz cilvēka "tagadni", kas nemitīgi atjaunojas. Tas atspoguļojas vārdā "tuvākais" — cilvēks, kas nemitīgi ir, pieder man, saistīts ar mani un tāpēc ir vēsturisks.

Attīstot tuvākā mīlestības tēmu, Barts raksta: "Tā nekā negaida, jo ir jau pie mērķa. Tā necīnās, jo ir jau uzvarējusi. Tā ir *Eros*, kas vienmēr alkst, tā ir *Agapē*, kas nekad nebeidzas."⁵³ Šī mīlestība ir nesavtīga, tās avots — prasība pēc komunikācijas.

Kristīgā mīlestība, uzskata Bultmanis, ir "es" un "tu" saistības izpratne, kas nav teorētiska, bet gan praktiska un vēsturiska. Mīlestība atklāj šo saistību katrā situācijā; tā atklāj nevis jēdzienu "tuvākais", bet pašu tuvāko, un tas, ko tā atklāj, cilvēkam arī jādara. To, kas ir mīlestība, nevar saprast, ja izanalizē jēdzienu "tuvākais", bet saprast var tikai tad, ja cilvēku uztver, izjūt kā šo tuvāko — viss ir pilnīgi konkrēts.

No tā izriet, ka mīlestību nevar ne definēt, ne izskaidrot, jo tā ir līdzdalības akts, ko var saprast vienīgi tas, kas jau ir saistīts ar citiem. Uz jautājumu, kas ir mīlestība, var atbildēt tikai tad, ja pats jautātājs pamatos to zina, un tas nav iespējams, ja viņā pašā nav mīlestības. Atbildēt iespējams ne tikai ar vārdiem, bet arī ar darbiem, ko var uztvert kā "mīlestības tekstu". Mīlestību, Bultmanis secina, var uztvert tikai ticības aktos, un tā atklājas vienīgi ticīgajiem, jo mīlestība uz tuvāko ir patiesa tikai tad, kad tā vienlaicīgi ir arī mīlestība uz Dievu.

5. Protestantiskās ētikas pamatkategorijas

a. Brīvība, grēks, ticība

Antīkā kultūra negāja tālāk par brīvības politiskā aspekta izgaismošanu, pretstatot to verdzībai, ieslodzījumam u.tml. Kristietība, norāda R.Bultmanis, salīdzinājumā ar antīko pasauli ir padziļināti izstrādājusi un izpratusi brīvības problēmu:

⁵³ Barth K. Der Römerbrief. S. 479.

"Vispirms tā nozīmē politisko brīvību, proti, ne tikai neatkarību no svešas kundzības, kuras dēļ grieķi cīnījās bija gatavi upurēt sevi, bet arī pilsoņa brīvību savas valsts, t.i., pilsētas, savas polisas robežās."⁵⁴

Brīvības priekšnoteikums, kā mācīja grieķi, ir likumsakarību izziņa, balstoties uz vērojumu, kas to padara arī neatkarīgu (piemēram, no acumirkļīgiem dvēseles stāvokļiem, slimībām, kaislībām, ķermeņa, nāves u.tml.). Domāšanai ir savi substanciāli likumi, kurus nevar traucēt ārējie notikumi. Cilvēka būtība ir prāts, un tieši tāpēc šie likumi ir spēkā arī attiecībā pret cilvēku. Griba vienmēr ir virzīta uz augstāko labumu, tā brīvu sasniegšanu. Ļaunais ir saistīts vienīgi ar maldiem, grēks — ar neprecizitāti. Taču galvenais, Bultmanis uzsver, ir tas, ka grieķi domāja: cilvēks pats saviem spēkiem spēj sasniegt labo, un tāpēc viņiem neradās jautājums — vai cilvēka spēkos ir šo brīvības smagumu noturēt?

Šis jautājums ir kristietības uzmanības centrā. Kristietībā cilvēka būtība ir nevis prāts, bet gan griba. Lai dziļāk izprastu protestantiskās cilvēka brīvības izpratnes specifiku, jāpakavējas pie Dieva brīvības izpratnes tradīcijas kristietībā kopumā, jo cilvēka brīvība tiek apjēgta, vienīgi konfrontējot to ar absolūto brīvību.

Viena no centrālajām problēmām kristietībā ir: vai Dievs rada labo vai arī tas, ko rada Dievs, ir labais?

Viena tradīcija apgalvo, ka, lai arī ko Dievs darītu, viņš vienmēr rada labo. Tas nozīmē, ka nevis Dieva griba nosaka, kas ir labais, bet tā top par dievišķu gribu tāpēc, ka ir absolūti laba. Dievs ir mīlestība, un, ja tas ir tā, tad Viņa griba nevar būt vērtību nozīmē neitrāls varas fakts, kas no citiem atšķiras vienīgi ar visspēcību. Viņa gribu nosaka mīlestība, un tas nozīmē, ka Viņu pašu nosaka labais. Labais ir "labais sevī" un pieder Dieva dabai, tāpēc arī nosaka Viņa gribu. Piemēram, Augustīns uzskatīja, ka Dievs ir absolūts labums un tāpēc Viņš nevar gribēt ļauno. Līdzīgu domu izteica arī Akvīnas Toms,

⁵⁴ *Bultmann R. Der Gedanke der Freiheit nach dem antiken und christlichen Verstandnis // R. Bultmann. Glauben und Verstehen. Tübingen, 1967. Bd 4. S. 44.*

norādot, ka Dieva griba ir neierobežota tiktāl, ciktāl tā var vēlēties vai nevēlēties, bet, ja Dievs izšķiras par labu vēlmei, viņš var vēlēties vienīgi to, kas ir "labais sevī" (turklāt tas nav Dieva ierobežojums, bet gan augstākā pilnība).

Otra tradīcija uzskata, ka šāda Dieva brīvības izpratne ir dievišķās visvarenības ierobežojums. Dunss Skots apgalvo, ka nav nekāda "labuma sevī" un par labo jāuzskata tas, ko pavēl Dieva griba, bet par ļauno — ko tā aizliedz. Dievs, ko nekas nesaista, var patvaļīgi mainīt savu lēmumu un līdz ar to arī labā un ļaunā sistēmas. Dieva griba ir brīva no visa (tikai cilvēkam, piemēram, ir normas un likumi), un Viņš rada pasauli tādu, kāda tā ir, nevis tāpēc, ka nevarētu radīt to citādu, bet tāpēc, ka vēlēties radīt to tieši tādu. Viņš varētu pasaulē noteikt arī citādu kārtību. (Skots atzina tikai vienu Dieva visvarenības ierobežojumu — pretrunu likumu, jo Dievs nevar vēlēties, piemēram, apaļu kvadrātu.) Līdz loģiskam galam šo domu noveda Viljams Okams, apgalvojot, ka nekas nespēj ierobežot Dieva gribu: Dievs varētu vēlēties, lai cilvēks slepkavo, neieredz Dievu u.tml., kas būtu tikpat tikumiski kā esošā morāles sistēma.

Pēdējai versijai pievienojās Lutērs, nemitīgi atgādinot, ka Dieva gribai nav nekādu cēloņu vai likumu. Nav nekā augstāka par Dievu, un tāpēc Viņa griba — likums visiem. Viss norisinās saskaņā ar absolūto Dieva gribu.

Cilvēkam, pēc Lutera domām, nav gribas brīvības jeb precīzāk: viņa griba ir totāli sabojāta. Protestantisms vispār māca par cilvēka totālo sabojātību grēka rezultātā. Tāpēc arī nevar būt pozitīvas nozīmes atziņai par cilvēka gribas brīvību. Ja pieņem, ka cilvēkam šāda brīvība ir, tas nozīmē, ka viņš pats saviem spēkiem var glābt savu dvēseli, kas savukārt noved pie dievišķās visvarenās žēlastības — Jēzus Kristus nolieguma. Taču tad ciešanas ir veltīgas. Tāpēc cilvēka brīvā griba nevar neko citu kā vienīgi grēkot, t.i., nevienam rīcības aktam nevar būt pozitīva nozīme glābšanas ceļa meklējumam virzienā.

Katolicisms apgalvo, ka Dievs radījis cilvēku brīvu un šī brīvība nezūd arī grēkā. Turpretim Lutērs norāda uz cilvēka

totālo sabojātību; viņā grēks sakrīt ar gribas intenci. Cilvēkam tiek pieļauta nevis gribas, bet rīcības brīvība. Tāpēc cilvēks nevar darīt labus darbus, lai sevi attaisnotu. Viņš ir spējīgs uz labo tāpēc, ka pār viņu ir Dieva žēlastība. Tāpēc ne ticībā, ne ētikā nevar būt nekādas jābūtības.

Protestantisms tādējādi balstās uz diviem principiem: materiālo (attaisno tikai ticība) un formālo (Bībele kā vienīgā autoritāte). Abus saista tas, ka par galveno faktoru tie atzīst dievišķo gribu un noliedz iespēju, ka šī griba kopā ar cilvēka piepūli padarītu viņu par svētu.

Neoortodoksija norāda, ka cilvēks savā būtībā ir brīva būtne, t.i., brīvība ir personiskās esamības sākotnējs elements. Taču savā eksistencē cilvēks ir grēcīgs, bet grēks ir nebrīvības kvintesence.

Tāpēc neoortodoksija savu brīvības izpratni pretstata, pirmkārt, materiālismam, ko saprot kā naturalistisko determinismu, jo tas noved pie cilvēka brīvības un līdz ar to arī pie atbildības nolieguma vispār, saprotot cilvēku kā dabas daļu, "mašīnu". Naturāliskā determinisma pozīcijas atceļ jautājumu par cilvēka eksistences jēgu, jo tam tā ir bez jēgas. Arī cilvēka gribas brīvība no šā viedokļa nav pierādāma.

Otrkārt, mūsdienu protestantisms distancējas arī no ideālistiski humānistiskās brīvības izpratnes, kas brīvību saprot kā garīgu parādību. Šīs tradīcijas galvenais trūkums ir tas, ka dabas objektu pasaule ar tai piemītošo dabisko determināciju (dažādu spēku savstarpējo ietekmi) tiek pretstatīta subjektivitātei. "Subjektivitāte" ir "spēja gribēt sevi", tā ir pašnoteikšanās spēja, kas sakrīt ar brīvību kā spēju jābūtību iemiesot esošajā, t.i., īstenībā. Šajā darbībā cilvēks pārdzīvo savu brīvību. Taču šis pretstatījums liedz iespēju saprast cilvēku viņa veselumā, un tāpēc, piemēram, visa ķermeniskā pasaule tiek pasludināta par to, kas cilvēkam traucē, ir viņam apgrūtinājums (miesa — cilvēka cietums, viņa ierobežojums, t.i., kaut kas tāds, kas neattiecas uz viņa būtību).

Neoortodoksija, lai gan tā norāda uz tuvību, kāda ir starp brīvības izpratni kristietībā un ideālismā, tomēr krasi pretstata

sevi abām tradīcijām. Ideālisms pamatoja jauno laiku cilvēka autonomiju, tieksmi saprast pašam sevi, vadoties no sevis paša. Par šādu cilvēku F. Gogartens raksta: "Viņš pretstata sevi pasaulei, kas viņam ir tikai materiāls darbībai. Viņam šī brīvība ir kā velte, kas atņem pasaulei dzīvību un padara to par mirušu, sevī bezjēdzīgu veidojumu. Taču šī pasaule, kas pasludināta par mirušu un bezjēdzīgu, atriebjas cilvēkam. Viņam ir jāatbild par šo pasauli, lai attaisnotu savu esību tajā un savu pašapziņu, kas balstās uz pilnīgas brīvības principu, kā arī lai nekļūtu lieks savai dzīvei par bezjēdzīgu pasludinātās pasaules priekšā. Ar šo atbildības apziņu viņam ir jāvērsas pie pasaules. Tajā pašā laikā viņam ir jāattaisno pašam sevi, jo viņš tās gaitai un notikumiem ir piešķīris jēgu."⁵⁵ Cilvēks vēlas piepildīt pasauli ar savu dzīvi un jēgu, tai viņš nostājas pretim savā brīvībā un neatkarībā. Taču pretstats, kā norāda Gogartens, šo bezjēdzību pasaulē palielina. Cilvēks dzīvo ar melīgu atbildību, jo tā ir nepiepildīta, tukša. Atbildība, kas nav atbilde un ko nedzird tas, kas klausās, ir tukša, tā ir fantoms. Tāpēc jauno laiku cilvēks dzīvo "no tukšuma", no "nekā nekur".

Kā raksta Brunners, kristīgā brīvības izpratne balstās uz domu, ka "cilvēka sākotnējā (bezcerīgā) esamība nav patstāvīga, substancāla, jo tā ir esamība no-Dieva (*von-Gott-her*), Dievā (*im-Gott*) un virzībā-uz-Dievu (*auf-Gott-hin*); tā nekad nav neatkarīga esamība, bet — gluži otrādi — atkarīga sevis realizācijā. Tas atšķir radības un Radītāja brīvību. Tikai Dieva brīvība ir ne-atkarīga (*un-bedingte*), absolūta brīvība. Radības brīvība — atkarīga, relatīva brīvība; brīvība atkarībā."⁵⁶ Humānisms nespēj saprast šo brīvību, jo nepazīst Dievu kā absolūtu Kungu.

Neoortodoksija atzīst, ka cilvēkam "maksimāla atkarība no Dieva ir vienlaicīgi arī maksimāla brīvība, un šī brīvība zūd līdz ar attālināšanos no sava izejas stāvokļa, no Dieva"⁵⁷. Paradokss te ir tikai ārējs, no prāta viedokļa, un to atceļ, neitralizē ticība.

⁵⁵ Gogarten Fr. Der Mensch zwischen Gott und Welt. Tübingen, 1952. S. 25.

⁵⁶ Brunner E. Gott und sein Rebell. S. 70.

⁵⁷ Ibidem. S. 71.

Tādējādi brīvība ir atkarīga no Dieva. Taču vienlaicīgi cilvēkam rodas izvēles problēma: teikt "jā" vai "nē". Vispirms šī izvēles iespēja norāda uz cilvēka sākotnējo nepilnību, t.i., viņa brīvību ierobežo nepieciešamība izvēlēties. Dievam turpretī nav ne iespējas, ne arī nepieciešamības izvēlēties. Cilvēka esamību raksturo šie divi momenti: no vienas puses, īstenojot savu brīvību, viņš kļūst vai nu par svētlaimīgo, vai arī par grēcinieku, turklāt viņš nav spējīgs izvairīties no lēmuma pieņemšanas (katra izvairīšanās jau ir lēmums); no otras puses, tā ir ierobežota brīvība, jo iezīmē robežu starp Radītāju un radību, bet tas nenozīmē zaudējumu, jo piešķir jēgu dzīvei un nosaka tās relatīvo patstāvību. Brīvība piešķir jēgu personiskai esamībai.

Brīvību ierobežo arī cilvēka atbildība, kas saprotama kā atbilde uz Dieva aicinājumu. Tas konkrētizē brīvības jēdzienu: tā nav viena vai otra ceļa izvēle krustojumā, jo Dievs cilvēku aicina viennozīmīgi, absolūti un kategoriski. Aicinājums cilvēkam tiek dots kopā ar viņa gatavību izšķirties (cilvēks nav dzīvnieks, kas būtu jāpiespiež). Kristīgam cilvēkam izvēle ir nevis ceļa izvēle, nevis labā vai ļaunā izvēle, bet gan aicinājums izvēlēties komunikāciju ar Dievu. Brīvības burtiska izpratne, t.i., kā izvēle starp labo un ļauno, starp divām iespējām, ir kļūdaina (līdzīgi kā determinisms — kļūdaina atkarības izpratne), tā tikai norāda uz cilvēka grēcīgumu.

Grēks ienāca pasaulē tad, kad cilvēks parādīja nepaklausību, izšķīrās dzīvot bez komunikācijas ar Dievu. Jau Augustīns norādīja, ka, ja cilvēks ir grēkojis, tad to ir izdarījis viņš pats, nevis liktenis, nejaušība vai velns (kaut arī tas pavedina uz grēku); viņš pats ir grēcinieks, pateicoties savam lēmumam. Tāpēc "kristīgajā mācībā par brīvību pirmā tēze izsaka domu, ka nebrīvība, kurā cilvēks nonāk dēļ grēka, ir nebrīvības brīvība"⁵⁸.

Neoortodoksija māca, ka cilvēks grēkā ir bezgalīgi attālināts no Dieva. Viņa aicinājums pārvēršas par tīru jābūtību.

⁵⁸ Brunner E. Gott und sein Rebell. S. 74.

Cilvēks vairs nedzīvo Dievā; gluži otrādi, tas ir no Viņa attālināts, atsvešināts no sava Radītāja, dzīvības, mīlestības un labā avota. Tas, ka cilvēkam ir brīvi jādara labais — bet tieši uz to viņš nav spējīgs, jo ir totāli grēcīgs —, norāda uz cilvēka eksistences bezjēdzību (absurdi skan vārdi: "Tev ir jāmīl!"). Vārds "grēcinieks" apzīmē tādu cilvēku, kuram labais ir jādara (bezdievis, kam ir jāmīl Dievs).

b. Bauslis, likums, žēlastība

Cilvēka pazaudēto brīvību, grēkā krišanu un vienlaicīgi cerību uz izpirkšanu un atpestīšanu izgaismo kategorijas "likums" un "žēlastība".

Savā sākotnējā stāvoklī, pateicoties Dieva Vārdam, cilvēks saņem bausli, kura būtība ir atklāt dievišķo spēku, kas valda pār pasauli, norādīt uz to, kas no cilvēka tiek prasīts, t.i., vispirms uz mīlestību un uzticību, padevību. Tas, ko Dievs prasa no cilvēka, ir viņa mīlestība un žēlastība. Dievs prasa visu cilvēku. "Mēs visi izceļamies no baušļa, kas dots cilvēka sākotnējā stāvoklī. Tā ir piedāvājuma (*Angebot*) otra puse, ar ko mūžīgā Dieva mīlestība skar cilvēku. Viņš aicina mani būt par savu tēlu Viņā. Tā ir Viņa mīlestība.

Viņa piedāvājums vienlaicīgi ir arī uzsaukums (*Aufgebot*), sauciens (*Aufruf*), bauslis (*Gebot*). Bauslis sakņojas piedāvājumā. Tas ir sākumā: Dieva vēlēšanās būt mūsu dēļ. Primārs ir nevis bauslis, bet gan piedāvājums.⁵⁹ Bauslis nav svešs vārds, bet gan vārds, kas uzlādēts ar Dieva mīlestību. Baušļu pildīšana nav vis dzīvības priekšnoteikums, bet gan pati dzīvība. Jo mīlestība un brīvība, uz ko Dievs aicina cilvēku, ir dzīvība, ko Viņš ir radījis. "Dievišķais bauslis aptver visu dzīvību, tas ir ne tikai absolūts, bet arī totāls. Tas ne tikai dod priekšrakstu un pavēl, bet arī atļauj. Tas ne tikai saista, bet arī atbrīvo un atbrīvo tieši tāpēc, ka saista. Bauslis ir vienīgā pilnvara ētiskai

⁵⁹ Althaus P. Gebot und Gesetz. Tübingen, 1952. S. 11.

sarunai,"⁶⁰ kas vērsta uz konkrētu cilvēku. Tas ir skaidrs, konkrēts, precīzs līdz pēdējam un atbrīvo telpu paklausībai vai nepaklausībai.

Cilvēks, kā zināms, nepaklausīja Dievam, un tas noveda pie tā, ka bauslis kļuva par likumu (*Gesetz*) — pieminekli cilvēka grēkam. Dievišķās mīlestības un baušļa vietā viņš saņēma bailes likuma priekšā. "Dieva Vārds tai mērā, kādā tas attiecas uz mūsu gribu, ir dievišķs bauslis. Mums ir atļauts ticēt, mēs varam ticēt — tie ir dievišķās žēlastības vārdi; mums ir jātic — tas ir viņa bauslis. Tā ir vienīgā, pirmā žēlastība, kas ietver sevī visu."⁶¹ Šīs ticības pazaudēšana noveda pie tā, ka bauslis kļuva par likumu. Neoortodoksija māca, ka cilvēka atkrišana no Dieva ir arī "sākums" morāles un tikumiskajām prasībām, kurām ir aizlieguma forma. Tillihs norāda: "Morāles likums ir likums tāpēc, ka cilvēks ir atsvešināts no sava strukturālā likuma, kas veido viņa esamības būtību. Šis strukturālais likums viņam pieder. Tas veido cilvēka patieso dabu. Tas kļūst par likumu tāpēc, ka viņš ir atsvešināts no tā un nostājas tam pretī savā eksistencē."⁶² Morālā aizlieguma saturs ir tas, ka cilvēks pašlaik nav tāds, kādam viņam ir jābūt, t.i., viņa eksistence nesakrīt ar būtību. Tikumība liek cilvēkam darīt labu, taču tas cilvēkam šajā dzīvē nav dots, jo viņš ir atsvešināts no savas būtības un dzīvo to spēku iespaidā, kas atrodas pretstatā šai būtībai. Tillihs jautā un arī atbild: "...vai likums, kas paredz plaisu starp mūsu būtību un aktuālo esamību, var pamudināt, lai mēs izmainītos virzībā no aktuālās esamības uz patieso esamību? Loģiski nepieciešamai atbildei jāskan: likums to nespēj. Jo pats likums balstīts uz šo plaisu."⁶³

Jāteic, ka pastāv liela atšķirība attiecībā starp likuma (*lex*) un žēlastības (*evangelium*) interpretāciju katolicismā un protestantismā.

⁶⁰ Bonhoeffer D. Ethik. S. 214.

⁶¹ Brunner E. Gebot und Ordnung. 4. Aufl. Tübingen, 1945. S. 97.

⁶² Tillich P. Zur Ethik. S. 41.

⁶³ Ibidem. S. 46.

Katolicisms lielā mērā ir romiešu disciplinārās, audzinošās un autoritatīvās sistēmas mantinieks, un tāpēc arī likumam tas piešķir lielu nozīmi. Katoļi bieži uzsver, ka Kristus ir leģistrators (*legistrator*), t.i., likumu devējs. Dievs sākumā dod dabisko likumu (*lex naturalis*), kas ielikts cilvēku sirdīs, tādējādi apdāvinot izpildītājus un sodot tā neievērotājus. Tad seko Mozus likumi — baušļi (*lex Mosis*), kurus atceļ Kristus, tos izpildot un līdz ar to arī restaurējot dabisko likumu. Kristus likumu sauc *lex evangelica*, *lex fidei* vai *lex gratia*. Katoļiem likums netiek pretstatīts žēlastībai.

Luters turpretim izvirzīja uzdevumu iznīcināt likumu kā disciplināru priekšrakstu, krasi pretstatot *lex* un *evangelium*. Kā morāļajiem, tā arī valsts likumiem ir jābūt skaidriem, pārskatāmiem, to saturam jābūt ierobežotam (atrunas, premisas u.c.), jo tikai tādus likumus cilvēks spēj ievērot. Taču mūsu tikumiskais uzdevums, kā norāda protestanti, ir bezgalīgs, un tādējādi cilvēks nav spējīgs izpildīt to, ko Dievs no viņa prasa.

Saskaņā ar neoortodoksijas viedokli cilvēka dzīvei likuma pakļautībā ir tendence uz to, ka viņš savu atbildību izprot greizi, neadekvāti, vēl vairāk — ir zaudējis spēju būt par tikumisku būtni. Morāle vispār, raksta Brunners, ir patiesās atbildības aizvietotāja, bet morālā apziņa — tās nezināšana. Vēl vairāk — tam, ka cilvēks īsteni nesaprot, kas ir patiesā atbildība, nav uzskatāmāka pierādījuma par pašu tikumību. "Morāle ir zaudētās atbildības surogāts gan esamības, gan zināšanu aspektā. Morāle attiecībā pret atbildību ir pārpratums, kas parādās tad, kad zūd atbildības jēga un atbildība neīstenojas dzīvē."⁶⁴ Tikumiskā eksistence ir situācija, kurā trūkst tās patiesā avota un jēgas, bet jābūtība izsaka bezdibeni starp cilvēku un viņa izcelšanos no Dieva Vārda, kas ir pazaudēts.

No šādas aplamas situācijas, kā apgalvo neoortodoksija, ir tikai viena izeja, proti, cerība uz žēlastību un ticība Kristus upura atpestošajam spēkam. "Mūs attaisno vienīgi žēlastība, jo mēs mūsu attiecībās ar Dievu esam atkarīgi tikai no Dieva un nekādā gadījumā no mums pašiem. Mūs aptver žēlastība, un

⁶⁴ Brunner E. Gott und sein Rebell. S. 15.

tas nenozīmē neko citu, kā tikai to, ka mēs ticam. Žēlastība rada ticību, caur ko tā tiek saņemta. Cilvēks nevar radīt ticību ne ar gribas, ne intelekta, ne emocionāla sprieguma palīdzību. Žēlastība atnāk pie viņa, tā ir objektīva, un cilvēks vai nu ir spējīgs to saņemt, vai arī nav.⁶⁵

Šo aspektu uzsvēra jau Lutera, apgalvodams, ka likums neattaisno cilvēku, bet dara gluži pretējo: atver cilvēkam acis un norāda, kāds viņš ir patiesībā. Likums biedē cilvēku un pārvērš grēku, kas sākumā viņam liekas nenozīmīgs lielums, par nepanesamu smagumu. Tas noved pie tā, ka cilvēks sāk bēgt no likuma, līdz ar to grēkojot pret to divkārši: pirmkārt, izjutot riebumu pret likumu; otrkārt, kļūstot par likuma ienaidnieku. Dievs, Lutera saka, izmanto likumu kā veseri, ar kura palīdzību grauj visas cilvēka ilūzijas par sevi: savu pašpārliecinātību, prātu u.tml. Tas ir nepieciešams priekšnoteikums, jo Dievs neskar cilvēka dzīvi tikmēr, kamēr viņam vēl ir palikušas kaut mazākās cerības glābties saviem spēkiem (kad cilvēks dara to, kas ir viņa spēkos, viņš grēko tāpēc, ka patstāvīgi nav spējīgs ne domāt, ne darboties).

Likuma dēļ cilvēks totāli viņas sevī, atzīst savu absolūto grēcīgumu, kas iedzen izmisumā. Tikai tad, Lutera saka, Dievs piedod viņam grēkus evaņģēlijā. Evaņģēlijs ir dievišķā žēlastība.

Tikai Dievs, kā līdz ar Luteru atzīst mūsdienu neoortodoksija, sniedz žēlastību, dzīvību un mīlestību, jo Viņš atceļ cilvēka kļūdas. Vēl vairāk, Dievs nevis dod kaut ko, bet dod sevi kā Kristu. Kristietība atzīst, ka Dievs mīl cilvēku bez kādiem nosacījumiem, atklājot viņam savu gribu, kuras būtība ir dāvātā izpirkšana. Kristus ir likuma beigas, jo Viņā tas sniedz savu būtību, nodomu.

Barts norāda, ka likums ir nepieciešamā evaņģēlija forma. "Parasti atšķirības starp evaņģēliju un likumu salīdzina ar atšķirībām starp debesīm un Zemi, dienu un nakti. Labi. Arī attiecības starp saturu un formu apzīmē šādu bezgalīgu atšķi-

⁶⁵ *Tillich P. Die protestantische Ära // P.Tillich. Gesammelte Werke. Stuttgart, 1962. Bd 7. S. 21.*

ribu. Bet ko nozīmē šī atšķirība? Šis definējums nenozīmē atšķirības starp lielāko un mazāko, labāko un sliktāko vai pat atšķirības starp dievišķo un cilvēcisko, labo un ļauno! Tas, ka zem debesīm ir zeme, ka diena ir diena, tikai pateicoties tam, ka pastāv nakts, ka evaņģēlija saturam ir forma, — tas viss ir ne tikai Dieva iespaids, bet arī Dieva darbs, kas dod evaņģēlijam telpu mūsu cilvēciskajā telpā un mums, cilvēkiem, dod telpu evaņģēlijā. Neņemot vērā to, ka likums nav evaņģēlijs, mums bez likuma faktiski nebūtu arī evaņģēlija."⁶⁶

Likuma un evaņģēlija dialektiku cits neoortodoksijas pārstāvis V. Džosts formulē šādi: "Likuma saturs, proti, tas, ko Dievs vēlas redzēt un kas ir taisnīgs no viņa viedokļa, ir viens un tas pats visos laikos. Grēcinieku likums skar kā *lex implenda* (likums, kurš jāizpilda): tas tev ir jāizdara, lai sevi glābtu. Ticīgo šis pats likums skar pēc satura kā *lex impleta* (izpildīts likums): to ir izpildījis Kristus, un Viņš to dara nemitīgi. Tagad arī tu to vari, jo esi Kristū." Un tālāk: "Katrā brīdī, kad dievišķais likums skar tieši, tas skar cilvēku, kas ir grēcinieks, bet kas tomēr ir Kristus aicināts. Grēciniekam šis likums nes nāvi: tev tas ir jādara, bet tu to nevari. Kristus aicinātajam šis likums nes evaņģēlija mierinājumu: Kristus var, un arī tu varēsi."⁶⁷

c. Labais un ļaunais

No kristietības viedokļa augstākais labums ir Dievs. Barts to formulē šādiem vārdiem: "Cilvēka darbība ir laba tikai tādā mērā, kādā to svētī Dieva Vārds, kas izpauž sevi Savā Vārdā un bauslī un ir labs. Mēs ar "Dievu" saprotam to, kas atklāj sevi Jēzū Kristū, ir Viņā varens un darbīgs. Viņš ir labs, Viņš ir visa labā pilnība, mērogs un avots arī tajā, ko dēvē par labo cilvēka

⁶⁶ Glauben und Handeln: Grundprobleme der evangelischen Ethik. Bremen, 1961. S. 515.

⁶⁷ Ibidem. S. 172.

rīcībā. Cilvēks īsteno labo tikai tādā mērā, kādā viņš pazemīgi ieklausās Dieva Vārdā un bauslī."⁶⁸

Cilvēka esamība nav iedomājama bez Dieva. Kā katra radība, viņš ir acināts būt, un tai jābūt atbildei uz Dieva sākotnējo acinājumu. Taču cilvēks atšķiras no visām citām radībām, kuras Dievs rada "gatavas" un kuras tādas arī paliek, ar to, ka viņš nav pabeigts: viņa būtība izpaužas tādējādi, ka viņam ir jāpaliek ar Dievu un ka viņš ir spējīgs to izdarīt. Cilvēka atbilde — spēja izšķirties, un tāpēc viņa esamība vienmēr ir pašreizēja. Šī atbildība nav dota sākotnēji, bet ir velte, tā nav prasība, bet pati dzīvība, tā nav likums, bet gan žēlastība. Sākotnēji nav imperatīva "Tev tas ir jādara!", bet ir indikatīvs "Tu esi mans!". Dievs dod dzīvību, bet dod to tādā formā, lai cilvēks to pieņemtu. Tāpēc sākotnējā dzīvība nav jābūtība (*Sein-Sollen*), bet esamība, kurā nav grēka, t.i., ļaunā.

Cilvēka nepaklausība, respektīvi, grēkā krišana noveda pie tā, ka pasaulē ienāca ļaunais. Ļaunums ir tas, kas traucē dzīvībai un to iznīcina; ļaunais ir negatīva atbildība, jo cilvēks, kuram ir jāizšķiras par labu Dievam, izšķiras pret to. Tā ir situācija, kad "tēls (*Abbild*) vēlas kļūt par oriģinālu (*Urbild*), planēta — par Sauli, kas pati varētu spīdēt"⁶⁹.

Tādējādi ļaunajam pasaulē nav substancāla pamata. Cilvēks bija brīvs "neielaist" ļauno pasaulē, taču viņš grēkoja un ļaunais, kļuvis par realitāti, noteica cilvēka dzīvi, pakļāva viņu. Pats cilvēks, neoortodoksija atgādina, nav spējīgs ne uzvarēt ļaunumu, ne atbrīvoties no tā, ne arī mazināt tā slogu. Glābt cilvēku un līdz ar to arī uzvarēt ļauno pasaulē var tikai dievišķā žēlastība un ticība Kristus izpiršanas upurim.

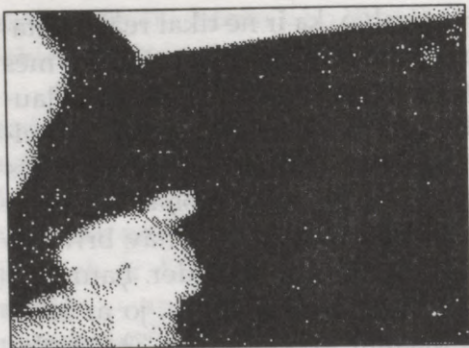
Cilvēks nav spējīgs saviem spēkiem mainīt šīs pasaules kārtību. "Cilvēks," raksta Barts, "vēlas rīkoties saskaņā ar savu ticību, taču viņš saduras ar tiesībām, ar sabiedrību, kas pretendē uz to, lai novērtētu viņa rīcību. Mūs moka jautājums: kas mums jādara, kā mums jārikojas, bet šīm institūcijām (tiesībām,

⁶⁸ Barth K. Die kirchliche Dogmatik: Die Lehre von der Schöpfung. T.4. Bd 3. S. 2.

⁶⁹ Brunner E. Gott und sein Rebell. S. 30.

valstij u.c.) jau ir atbilde. Tās apgalvo, ka ir ne tikai reāli pastāvošas, bet ka tās arī ir tie principi, lēmumi un tā kārtība, ko mēs meklējam. Tās prasa atzišanu un paklausību. Ja mēs pakļaujamies, tas ir likumības princips, ja ne — revolūcijas. Pateicoties Jaunā izziņai, kārtības ietvaros dzimst revolucionārs cilvēks, kas grib pārvarēt jauno, gāžot to no troņa. Viņš grib vecā jaunuma vietā likt jaunu. Viņš aizmirst, ka nav brīvības subjekts. Viņš uzurpē pozīciju, kas viņam nepieder. Jaunums viņu ir pieveicis lielākā mērā nekā konservatīvo, jo ar savu "nē" viņš noliek sevi tik ļoti bīstami tuvu Dievam."⁷⁰ Cilvēku glābj tikai ticība (*sola fide*), un jaunuma pretstats, mācīja Kirkegors, ir nevis labais, bet ticība.

⁷⁰ Barth K. Der Römerbrief. S. 460.



II Psihoanalītiskā ētika

1. Z. Freids

a. Personības struktūra un morāle

Psihoanalīze, kuras pamatlicējs un redzamākais pārstāvis ir austriešu ārsts psihiatrs un psihologs Zigmunds Freids (*Freud*, 1856—1939), mūsdienu Rietumu sabiedrībā ir viena no visizplatītākajām mācībām par cilvēku un viņa psihisko struktūru. Freids, uzsākot savu darbību kā praktizējošs ārsts psihiatrs un sastopoties savā klīniskajā praksē ar dažādiem sarežģītiem un līdz tam vēl neizskaidrotiem psihiskās saslimšanas gadījumiem (galvenokārt ar tādiem, kad dažādu psihisko slimību cēloņus nebija iespējams saskatīt smadzeņu garozas un augstākās nervu sistēmas tiešās fiziskās traumās, anatomiskās izmaiņās vai fizioloģiskās novirzēs), tos traktēja savdabīgi.

Pazīstams psihoanalīzes vēsturē ir Annas O. gadījums, ar kuru Freids un viņa kolēģi sastapās klīniskajā praksē un kas deva daudz materiāla pārdomām un ievirzīja Freidu netrādi-

cionāli interpretēt psihisko dzīvi. Anna bija jauna meitene, kurai ilgāku laiku dienu no dienas vajadzēja kopt smagi slimu tēvu. Tas prasīja pastāvīgas rūpes, taču Annai bija liela nosliece uz dejošanu — tā sagādāja viņai milzīgu baudu, bet šo baudu sasniegt traucēja tēva slimība. Anna, būdama jauniete ar attīstītu pienākuma apziņu, ne mirkli nevarēja iedomāties pamest tēvu, bet pats konflikts ar to netika novērsts, un tas bija konflikts starp pienākumu (realitātes princips) un tieksmi (baudas princips). Šis konflikts Annas gadījumā noveda pie meitenes kāju paralīzes. Pati Anna neapzinājās konflikta patieso cēloni, jo visas viņas tieksmes, kuras bija virzītas uz baudas sasniegšanu, tika izstumtas no apziņas aktuālās dzīves neapzinātajā.

Šādu faktu analīzes rezultātā attīstot savu mācību, Freids pamazām paplašināja tās ietvarus, līdz nonāca pie visai īpatnējas cilvēka būtības, kultūras un sabiedrības attīstības teorijas. Kaut arī Freids neuzrakstīja nevienu darbu, kurš būtu veltīts tieši morāles jautājumiem, tomēr savos daudzajos apcerējumos viņš pastāvīgi skāra un analizēja ētiskas problēmas.

Analizējams indivīda psihiskās dzīves nozīmi un vietu sabiedrībā kā sociālā organismā, Freids mēģināja rast izskaidrojumu arī visam kultūras un tās dažādo formu (relīģijas, mākslas, zinātnes u.c.) rašanās un attīstības procesam. Šajā gadījumā viņam neizbēgami nācās izskaidrot morāles būtību. Vēl vairāk: tikumisko parādību analīzei Freida teorijā ir īpaša vieta, jo, pēc viņa domām, tāds fenomens kā sirdsapziņa tieši ietilpst pašā personības struktūrā kā nepieciešams elements. Citiem vārdiem, Freidu jau no paša sākuma nodarbināja jautājums par morālo priekšstatu izcelšanos, kuri, viņaprāt, raksturīgi tieši cilvēkiem, ir viņu kopdzīves parādība un atšķir tos no dzīvniekiem. Šīs atšķirības bija jāizskaidro, un Freids saskaņā ar saviem priekšstatiem par cilvēka psihi to arī darīja.

Tāpēc, lai saprastu psihoanalītiskās morāles koncepcijas savdabību, nedaudz jāpakavējas pie Freida personības un kultūras kopumā. Kāda tad ir plaši izdaudzinātā teorija, un kādas jaunas problēmas viņš ir mēģinājis izskaidrot savos pētījumos par cilvēku?

Parasti Freida vārds asociējas ar to, it kā viņš pirmais cilvēkā atklājis neapzinātā jeb zemapziņas sfēru, par kuras pastāvēšanu agrāk nekas nav bijis zināms, un novērtējis tās lomu. Bet tas nav visai precīzi. To, ka cilvēkā notiek neapzināti psihiski procesi, rodas spontānas emocijas un pārdzīvojumi, psihologi un filosofi zināja jau sen pirms Freida. Atšķirības bija tikai zemapziņas parādību traktējumā, tās lomas un statusa vērtējumā.

Klasiskā 17.—18. gs. domātāji, nenoliedzot neapzinātā kā fakta pastāvēšanu, uzskatīja, ka, pirmkārt, apziņas dzīves centrs ir cilvēka pašapziņa (*Es* vārda tiešajā nozīmē) un, otrkārt, ka jebkurš spontāns pārdzīvojums (afekts, emocijas) var tikt atkārtots šīs pašapziņas līmenī (t.i., apziņas par apziņu, domām, jūtām, emocijām), saprasts un tieši tāpēc kontrolēts. Cilvēks, pateicoties spējai apzināties savas psihs stāvokļus, var virzīt savu attīstību vēlamajā virzienā, ko nosaka viņa paša mērķi un ideāli. Līdzīgi vēlamā, t.i., progresa virzienā var orientēt arī visu sabiedrību kopumā, jo tā tika traktēta pēc pašapziņas modeļa. Jo vairāk cilvēks spēj apzināties sabiedriskos procesus, jo veiksmīgāk un efektīvāk viņš iedarbojas uz savu un visa sociuma attīstību, saskaņojot savu dzīvi ar filosofu, zinātnieku un citu domātāju atklāto mūžīgo un nemainīgo patiesību sfēru. Sabiedrības un indivīda attīstības vēsture ir nepārtraukts progress: progress no maldīgas (piemēram, māņu, reliģisku aizspriedumu, mītu) pilnas dzīves uz nemaldīgu, kuras pamatā ir zinātņu un filosofijas sasniegumi.

Freids ir viens no pirmajiem, kurš radikāli maina visumā naivus un optimistiskus priekšstatus par apziņu, kā arī sabiedrības un indivīda attīstības vēsturi. Apziņa jeb, precīzāk, pašapziņa, pēc viņa domām, nav apziņas dzīves centrs un nepavisam ne noteicošā un dominējošā puse, bet specifisks visa psihs kopuma izpausmes veids un funkcija. Pati psihe — tā ir īpatnēja un daudzslāņaina (tai ir vairāki līmeņi), kura dzīvo savu, no mūsu apzinātās gribas un vēlēšanās neatkarīgu dzīvi un kurai ir savi funkcionēšanas likumi. Apziņa — tas ir tikai psihs virsslānis, turklāt ne pats nozīmīgākais, un nebūt

ne visi psihiskie stāvokļi var tikt atspoguļoti pašapziņas līmenī. Ja tas ir tā, tad arī kontrole pār tiem ir visai ierobežota un relatīva. Freids it kā parādīja, ka cilvēks "nav saimnieks pats savās mājās", un tieši tāpēc viņš savu teoriju uzskatīja par vienu no visasākajiem pārdzīvojumiem, ko sasniegusi zinātnes attīstība: Koperniks esot sagrāvis narcisiskās ilūzijas par Zemi kā pasaules centru; Darvins parādījis, ka cilvēks izcēlies no dzīvniekiem; psihoanalīze — ka viņš nav valdnieks pats pār savu dvēseli.

Turklāt Freids uzsver, ka psihe, kura izveido šo savdabīgo realitāti, ir jāsaprot pati sevī, neizejot ārpus tās ietvariem, t.i., pie ārējiem cēloņiem, determinantēm, ār pasaules kopumā. Psihe, viņš paskaidro, neveidojas kā ārējo cēloņu mehānisks un tiešs atspoguļojums, tā nav arī *tabula rasa*, uz kuru ār pasaule atstātu vienīgi savus iespaidus, tā ir sarežģīts un diferencēts vienādojums, kurā katram slānim un elementam ir sava vieta un funkcija, noteikta, tikai tam piemītoša jēga. Apziņas dzīvei, Freids šai sakarā uzsver, piemīt tā īpatnība, ka atšķirībā no darba procesiem tai ir neatgriezenisks raksturs. Tas nozīmē, ka "dvēseles dzīvē nekas, kas reiz parādīties, nevar pazust: viss kaut kur saglabājas un noteiktos apstākļos.. var atkal parādīties virspusē"⁷¹, t.i., tajā neko nevar "izsvītrot" vai "izdzēst" cilvēka attīstības gaitā, un viss, kas reiz ir pārdzīvots, bieži iracionāli un neizskaidrojami, var noteikt cilvēka apziņu un rīcību nākotnē. Piemēram, pārdzīvojumi bērnībā var ļoti spēcīgi ietekmēt pieaugušā psihisko dzīvi, lai gan viņš pats to var arī neapzināties.

Šai sakarā jāatzīmē, ka psihoanalīzei vispār ir raksturīga tendence pretnostatīt cilvēku kā kultūras būtņi un cilvēku kā dabas būtņi. Kultūra, pēc Freida domām, ir nedabisks cilvēka stāvoklis, jo tā noliedz un ierobežo viņa dabiskās tieksmes (baudkāri, dzimuminstinktus u.c. "sākotnējos aicinājumus"), taču nevis noliedzot vai atceļot tās, bet izstumjot neapzinātajā, jo, lai izdzīvotu sev līdzīgo sabiedrībā, cilvēkam nepieciešams

⁷¹ Freud S. Das Unbehagen in der Kultur. Frankfurt am Main, 1972. S. 69.

apspiest lielāko daļu savu dabisko tieksmju, dziņu (kuru pamatā ir erotisks un agresīvs raksturs) un atteikties no tieša apmierinājuma.⁷² Socialitāte neizbēgami ir saistīta ar noteiktiem ierobežojumiem attiecībā uz cilvēku, un katra jauna kultūras attīstības pakāpe nes sev līdzī jaunus ierobežojumus, kas samazina atļautā, pieļaujamā sfēru un liek citus šķēršļus instinktu apmierināšanai. Freids raksta: "Katras kultūras pamatā ir piespiešana strādāt un atteikšanās no dziņām."⁷³ Tāpēc "katrs cilvēks faktiski savā būtībā ir kultūras pretinieks.. Cilvēki, neņemot vērā neiespējamību eksistēt, lai dzīvotu sabiedrisku dzīvi, ar milzīgām pūlēm nes upurus, kurus no viņiem prasa kultūra."⁷⁴ Turklāt šī pretošanās kultūrai nav apzināta, bet neapzināta, t.i., izstumta no aktuālās apziņas.

Šai sakarā morāli ētisko problēmu Freids formulē šādi: "No sākuma šķita, ka kultūras būtiskākais sasniegums ir uzvara pār dabu dzīves labumu iegūšanas nolūkā un ka briesmas, kas draud kultūrai, var novērst, mērķtiecīgi sadalot labumus starp cilvēkiem, taču tagad rodas iespaids, ka materiālo interešu smaguma centrs ir nobīdīts uz psihi. Pats būtiskākais ir jautājums, vai cilvēkam izdosies un kādā mērā izdosies mazināt upura smagumu, kas saistīts ar atteikšanos no savām dziņām, un samierināt cilvēku ar tiem upuriem, kuri viņam neizbēgami ir jānes, un tādējādi atalgot viņu par šiem upuriem."⁷⁵ Šādā problēmas nostādņē viņš, kā redzēsīm turpmāk, risina arī tikumiskos jautājumus.

⁷² Dziņas galvenokārt tiek apmierinātas netieši. Galvenais dziņu elements — sākotnējā libidozā enerģija (*libido*) gūst izpausmi, pateicoties tā saucamo sublimācijas (pārnesanas) mehānismu darbībai, realizējoties, atbrīvojoties fantāzijās, mākslinieciskā darbībā vai vērojumā, narkomānijā, reliģijā u.c. (galējs gadījums — psihiskā slimība).

⁷³ Freud S. Die Zukunft einer Illusion. Leipzig, 1928. S. 13.

⁷⁴ Ibidem. S. 9. Citā vietā viņš raksta: "Termins "kultūra" apzīmē visu sasniegumu un institūciju summu, kas atšķir mūsu dzīvi no mūsu senču dzīves, no dzīvnieku pasaules un kalpo diviem mērķiem: aizsargāt cilvēku no dabas un regulēt cilvēka un dabas attiecības." (Freud S. Das Unbehagen in der Kultur. S. 85.)

⁷⁵ Freud S. Die Zukunft einer Illusion. S. 11.

Pēc Freida viedokļa, katra cilvēka aktuālā apziņa (tas, kas katrā konkrētā gadījumā ir viņa redzeslokā), ko apzīmē ar *Es* (*Ego*), ir it kā divu objektīvu pretēju spēku cīņas arēna: no vienas puses, dabiskās instinktīvās cilvēka dziņas *Tas* (*Id*), no otras, — sabiedrības un kultūras ierobežojumi, kurus reprezentē cilvēks psihē, ir *Virs Es* (*Super-Ego*).

Tas reprezentē cilvēkā mītošās sākotnējās dziņas, instinktus, kuru galvenais kodols ir seksuālā (libidozā) enerģija. Tā izpaužas divējādi — kā mīlestības tieksme (*Eross*) un kā agresija vai tieksme uz nāvi (*Tanatoss*). "Šīs agresīvās noslieces pastāvēšana, kuru mēs varam sajust sevī un esam tiesīgi piedēvēt arī citiem, ir tas faktors," raksta Freids, "kas traucē mūsu attiecības ar tuvākajiem un piespiež kultūru uzstādīt augstas prasības. Šā sākotnējā naida citam pret citu dēļ kulturālai sabiedrībai pastāvīgi draud sabrukums.. Kultūrai ir jāmobilizē visi savi spēki, lai ierobežotu agresīvos sākotnējos aicinājumus un nobremzētu to parādīšanos, izveidojot nepieciešamas psihiskas reakcijas."⁷⁶ *Tas* galvenais princips ir bauda un tās iegūšana vai laimes sasniegšana. Simbolisku izpausmi šis princips gūst slavenajā "Edipa kompleksā": tāpat kā ķēniņš Edips, kurš, kā zināms, neapzināti nogalināja savu tēvu un stājās dzimumattiecībās ar māti, arī katrs bērns izjūtot tieksmi pēc mātes (sākotnējā seksuālās enerģijas izpausmes forma) un agresiju pret tēvu (pret tēvu viņš izjūt vienlaikus arī cieņu, autoritāti — šeit vērojama jūtu ambivalence).

Taču šī dziņa atrodas asā pretrunā ar cilvēka sociālo eksistences veidu, t.i., ar *Es*, un apdraud tā eksistenci, pastāvēšanu. Tieši tāpēc *Tas* ir neapzināts (t.i., nedrīkst kļūt apzināts), veido neapzinātā sfēru, jo pretējā gadījumā neizbēgami grautu cilvēku kā sociālu būtni, viņa apziņas vienību, monolītumu. *Es* — tā ir sociāla ilūzija jeb, kā izsakās Freids, tikai *Tas* fasāde, kas tomēr ir nepieciešama, jo bez tās nevarētu pastāvēt sabiedrība, kultūra. Bet *Tas* piemīt daudz lielāka enerģija nekā *Es*, kuru *Tas* nepārtraukti apdraud. Freids raksta: "Attiecībā pret *Tas Es* līdzinās jātniekam, kuram jāpakļauj zirga pārspēks, tikai ar to

⁷⁶ Freud S. Das Unbehagen in der Kultur. S. 102.

atšķirību, ka jātnieks to cenšas izdarīt pats saviem spēkiem, turpretim *Es* — ar aizgūtiem spēkiem. Kā jātniekam, ja viņš negrib šķirties no zirga, bieži neatliek nekas cits kā vien vest to tur, kur tam negribas, tā arī *Es* parasti pārvērš *Tas* spēku rīcībā, it kā tā būtu viņa paša griba."⁷⁷

Lai *Es* šajā nevienlīdzīgajā cīņā neietu bojā, ir izveidojusies tā saucamā morālā cenzūra jeb *Virs Es*, t.i., sirdsapziņa vai vainas apziņa. Tā neļauj neapzinātā impulsiem tiešā veidā izpausties pašapziņā, tādējādi nodrošinot tās pastāvēšanu un iluzoru patstāvību. *Es* ir jāpakļaujas *Virs Es* prasībām, lai varētu realizēties kā sociāls elements. "Spriegumu starp pastiprināto *Virs Es* un tam pakļauto *Es* mēs dēvējam par vainas apziņu; tā izpaužas vajadzībā pēc soda."⁷⁸ Tādējādi, secina Freids, "no dziņu iegrožošanas viedokļa var teikt, ka *Tas* ir pilnīgi amorāls, ka *Es* cenšas būt morāls un ka *Virs Es* var kļūt hipermorāls un noteiktos apstākļos tikpat cietsirdīgs, kāds ir *Tas*."⁷⁹

Freidu īpaši interesē tāds morāls fenomens kā sirdsapziņa, tādēļ pakavēsimies pie tās traktējuma psihoanalīzes sīkāk.

Pēc Freida viedokļa, sākotnēji *Virs Es* ir ārēja autoritāte, kura indivīda attīstības procesā tiek ienesta cilvēka iekšienē, t.i., kļūst par sirdsapziņu vārda tiešā nozīmē. *Tas* notiek tāpēc, ka no *Virs Es* neko nevar noslēpt, pat domas un aizliegtais, anti-sociālās vēlmes. Tāpēc sirdsapziņa nav vienkārši vainas apziņa par notiekošo, bet arī gatavība just, uzskatīt sevi par vainīgu vēl līdz tam brīdim, kad noziegums vai pārkāpums pastrādāts. "Sirdsapziņa," definē Freids, "ir cilvēkos mītošo vēlmju nepieļaujamības uztvere; bet uzsvērts tiek tas, ka šī nepieļaujamība neprasa nekādus piemērus, ka tā pati par sevi ir nešaubīga."⁸⁰

Sirdsapziņa, saka Freids, rodas tāpēc, ka cilvēkā mīt jūtu ambivalence, t.i., vienlaikus izjusta cieņa, mīlestība un naidis,

⁷⁷ Freud S. Das Ich und das Es // Freud S. Gesammelte Werke. Leipzig, 1975. Bd 6. S. 369.

⁷⁸ Freud S. Das Unbehagen in der Kultur. S. 111.

⁷⁹ Freud S. Das Ich und das Es. S. 400.

⁸⁰ Freud S. Totem und Tabu. Wien, 1934. S. 85.

agresija pret kādu būtni. Katrā atsevišķā brīdī cilvēka apziņā šāda jūtu ambivalence pastāvēt nevar, tāpēc viena puse tiek izstumta neapzinātājā. To, lai šī neapzinātā tieksme neparādītos apziņā, regulē sirdsapziņa jeb vainas apziņa par šādu jūtu iespējamību. Sirdsapziņa, citiem vārdiem runājot, ir reakcija uz noziedzīgām (attiecībā pret sociālās organizācijas principiem) — iedzimtām un neapzinātām dziņām.

Tādējādi *Virš Es* kā morālā cenzūra saskaņā ar Freida vie-dokli ir virzīta ierobežot dziņas sociālās kopdzīves interesēs un kavē to apmierināšanu vai arī novirza pa tiešu apmierinājumu ceļu. Dziņas izsaka laimes, baudas un apmierinājuma prin-cipu⁸¹, sirdsapziņa — pretējo — realitātes principu. Plaisa starp šiem diviem principiem līdz ar kultūras un civilizācijas attīstību aizvien palielinoties. Tāpēc Freids skumji konstatē: "Dzīve, kāda tā mums ir dota, ir pārāk smaga, tā nes mums pārāk daudz sāpju, vilšanos, neatrisinātu problēmu."⁸² Lai izturētu šādu dzīvi, cilvēki esot izdomājuši trīs līdzekļus: 1) spēcīgus uzmanības novēršanas mehānismus, kuri it kā piešķir nelai-mēm mazāku nozīmi; 2) apmierinājumu atvietotājus, kas ma-zina to nastu, ko uzliek sociālā dzīve, un 3) narkotikas, kas padara cilvēku nejutīgu pret ciešanām.

Lai-nes princips, būdams dzīves mērķis, valda pār psihi. Taču, kā uzsver Freids, "vienlaikus šāda programma nostāda cilvēkus naidīgās attiecībās pret visu pasauli — kā mikro-kosmu, tā makrokosmu. Tāda programma ir nerealizējama, tai pretojas visa kosmosa struktūra; var pat teikt, ka "radības plānā trūkst nodoma padarīt cilvēku laimīgu". Tas, ko saprot ar laimi vārda stingrā nozīmē, izriet drīzāk no vajadzību, kas sasniegušas augstu sprieguma pakāpi, pēkšņa apmierinājuma

⁸¹ "Ko cilvēki prasa no dzīves," jautā Freids, "un ko cenšas sasniegt? — Grūti kļūdoties, atbildot uz šo jautājumu: cilvēki tiecas pēc laimes, viņi grib kļūt un būt laimīgi. Šai tieksmei ir divas puses, pozitīvais un negatīvais mērķis: no vienas puses, izvairīšanās no neapmierinātības un sāpēm, no otras, — spēcīgu baudas jūtu pārdzīvojums. Šaurā nozīmē ar laimes jēdzienu saprot pretējo" (*Freud S. Das Unbehagen in der Kultur. S. 74*).

⁸² *Ibidem. S. 73.*

un pēc savas dabas iespējams tikai kā epizodiska parādība."⁸³ Ciešanas apdraud cilvēku no trim pusēm: 1) no ķermeņa, kura liktenis ir stagnācija un sadalīšanās; 2) no ār pasaules, kas nes sāpes un ciešanas (atkarība no dabas spēkiem); 3) no attiecībām ar citiem cilvēkiem. Un cilvēks, pēc Freida domām, jūtas laimīgs jau tad, ja viņam izdodas izvairīties no ciešanām.

b. Kultūra un agresija

Freidu sevišķi interesē cilvēku savstarpējo attieksmju aspekts, jo, pēc viņa domām, liela daļa vainas par mūsu ciešanām ir jāuzņemas kultūrai. Mēs, viņš uzskata, būtu bijuši daudz laimīgāki, ja atteiktos no tās un spētu restaurēt sākotnējo, dabisko cilvēku stāvokli. Tas tāpēc, kas daudzi konflikti rodītos no pārāk kategoriskām *Virš Es* prasībām, kuras vairs neatbilst cilvēka psihiskajai konstitūcijai un to grauj. "Tika atklāts, ka cilvēks kļūst par neirotiķi, jo viņš nevar panest to ierobežojumu summu, ko uzkrāj sabiedrība, tiecoties pēc saviem ideāliem; no tā tika izdarīts secinājums, ka varētu atgriezt zaudētās laimes iespējas, ja šie ierobežojumi tiktu atcelti vai ievērojami samazināti."⁸⁴

Tāpēc Freids pievērš uzmanību tam, ka mūsdienu Rietumu sabiedrībā ar morāles principiem un normām nav viss kārtībā un sabiedrībai ir jāpadomā par to, ko tā prasa no indivīda, piespiežot viņu izpildīt tās vai citas normas. Vēl jo vairāk tāpēc, ka individuālā brīvība, pēc Freida domām, nav kultūras sasniegums un esot bijusi maksimāla jau tad, kad kultūras vēl nav bijis. Kultūras attīstība — tā ir šīs brīvības ierobežojums, un brīvības alkas ir virzītas pret dažām kultūras prasībām. Freids norāda, ka atbrīvoties no kultūras neizdosies, taču ir jāmeklē līdzsvars starp individuālajām prasībām un kultūras prasībām.

⁸³ Freud S. Das Unbehagen in der Kultur. S. 74—75.

⁸⁴ Ibidem. S. 83.

Katrs civilizācijas solis, saka Freids, nes sev līdzī jaunus ierobežojumus, tāpēc ka civilizācijas progresa sekas ir vainas apziņas palielināšanās. Taču cilvēka psihi apspiešana nevar būt bezgalīga, no viņa nevar prasīt visu, ko vien iedomājas, jo tas var novest pie viņa bojāejas, psihi destrukcijas. Ja cilvēkam kā pienākumu izvirza neizpildāmas prasības, tas sakāpina līdz galējai robežai spriegumu starp "baudas principu" un "realitātes principu", no kura izeja var būt vai nu psihiska slimība, vai kultūras prasību iznīcināšana. Kontrole pār *Tas* nevar pārsniegt noteiktas robežas, citādi cilvēks kļūst nelaimīgs. *Es* nespēj visu, ko no tā prasa, un ir kļūdaini uzskatīt, ka *Es* ir bezgalīga vara pār *Tas*.

Viena no tādām "antipsiholoģiskām" prasībām ir kristietības prasība mīlēt tuvāko kā sevi pašu. Tā, saka Freids, psiholoģiski grauj pašu cilvēku, jo ar tādu prasību ir neiespējami dzīvot. "Bet ieņemsim attiecībā pret šo prasību nevainīgu pozīciju, it kā mēs to dzirdētu pirmo reizi. Tādā gadījumā mēs nevarēsim atturēties no pārsteiguma un izbrīna. Kāpēc mums jāuzliek sev tāds pienākums? Ar ko tas mums var līdzēt? Un pirmām kārtām — kā to var realizēt? Kā tas iespējams?"⁸⁵ Šis bauslis, norāda Freids, ir vislabākais līdzeklis pret agresiju, tikai ar vienu piebildi: cilvēks to nevar izpildīt. Tāda grandioza mīlestības inflācija varot novest tikai pie mīlestības vērtības pazemināšanas, bet nelaimi nenovēršot. Un šai sakarā Freids radikāli iebilst pret reliģisko ētiku vispār, jo tā saistīta ar aizkapa labākas dzīves sludināšanu: "Bet es domāju, ka ētikas sludināšana būs veltīga līdz tam laikam, kamēr tikumība netiks atalgota šeit uz zemes."⁸⁶

Kādu izeju piedāvā Freids? Viņš pirmām kārtām uzskata, ka cilvēki cieš tāpēc, ka pārāk maz zina par savas psihi struktūru. Tāpēc vissvarīgākais uzdevums esot norādīt, ka visai sabiedrībai un kultūrai ir avoti pašā psihē, ka cilvēkam ir jārestaure cilvēciskā jēga tām kultūras un morāles parādībām, formām, kuras ir izveidojušās sabiedrībā. Tas jādara, lai tās

⁸⁵ Freud S. Das Unbehagen in der Kultur. S. 100.

⁸⁶ Ibidem. S. 127.

izmainītu saskaņā ar cilvēka psihes uzbūvi, atteiktos no normu fetišizācijas. Kultūras pasaule ir jāorganizē tā, lai tā atbilstu personības struktūrai.

Taču uz jautājumu, kā to izdarīt, Freids atbildi nedod, jo uzskata, ka viņa izstrādātā mācība nav normatīva disciplīna. "Laime ir.. individuālā libido ekonomijas problēma. Te nevar dot visiem derīgu atbildi — katram jācenšas kļūt laimīgam atsevišķi. [...] Te izšķirīgā loma būs personības psihiskai struktūrai."⁸⁷ Citiem vārdiem, rekomendācijas psihoanalīze sniegt nevar, jo palīdz atklāt cilvēkam nesaprotamo parādību jēgu. Zinātniekam, uzskata Freids, nav jābūt pravietim. Visu cilvēcisko problēmu atrisinājums nav teorētisks jautājums, tas atrodas cilvēku rokās.

Kultūras un cilvēka attiecību problēmu Freids formulē šādi: "Sākumā šķita, ka kultūras būtiskākais sasniegums ir uzvara pār dabu, lai iegūtu dzīves labumus, un briesmas, kas draud kultūrai, var novērst, mērķtiecīgi sadalot labumus starp cilvēkiem, turpretim tagad rodas iespaids, ka materiālo interešu smaguma centrs ir nobīdīts uz psihi. Pats būtiskākais ir jautājums, vai izdosies un kādā mērā izdosies mazināt cilvēka upura smagumu, kas saistīts ar atteikšanos no dziņām, un samierināt cilvēku ar tiem upuriem, kuri viņam neizbēgami jānes, un tādējādi atalgot viņu par šiem upuriem."⁸⁸

Laiemes princips, būdams dzīves mērķis, valda pār psihi. Taču, Freids uzsver, "vienlaikus šāda programma nostāda cilvēku naidīgās attiecībās ar visu pasauli — kā mikrokosmu, tā makrokosmu. Tāda programma ir nerealizējama, tai pretojas visa kosmosa struktūra; var pat teikt, ka "radības plānā trūkst nodoma padarīt cilvēku laimīgu". Tas, ko saprot ar laimi vārda stingrā nozīmē, izriet drīzāk no augstu spriegumu sasniegušu vajadzību pēkšņa apmierinājuma un iespējams tikai kā epizodiska parādība."⁸⁹

⁸⁷ Freud S. Das Unbehagen in der Kultur. S. 81.

⁸⁸ Ibidem. S. 11.

⁸⁹ Ibidem. S. 74—75.

Freidu sevišķi interesē cilvēku savstarpējo attiecību aspekts, jo, pēc viņa domām, liela daļa vainas par mūsu ciešanām jāuzņemas kultūrai. Mēs, viņš uzskata, būtu bijuši daudz laimīgāki, ja atteiktos no tās un spētu restaurēt sākotnējo, dabisko cilvēka stāvokli. Tas tāpēc, ka daudzi konflikti rodotos no pārāk kategoriskām *Virs Es* prasībām, kuras vairs neatbilst cilvēka psihiskajai konstitūcijai un to grauj. "Ir atklāts, ka cilvēks kļūst par neirotiķi, ja viņš nevar panest to ierobežojumu summu, ko uzkrāj sabiedrība, tiecoties pēc saviem ideāliem; tālākais secinājums: zaudētās laimes iespējas varētu atgūt, ja šie ierobežojumi tiktu atcelti vai ievērojami samazināti."⁹⁰

Tādējādi kultūra no Freida viedokļa nav nekas cits kā sākotnējā agresija, kuru cilvēks vērs pret sevi. Citiem vārdiem, kultūra ir šis sākotnējās agresijas pārvērsta forma.

2. K. G. Jungs

a. Psihoanalīze, analītiskā psiholoģija un Rietumu kultūras krīze

Karls Gustavs Jungs (*Jung*, 1875—1961) ir viens no XX gadsimta universālākajiem domātājiem, kurš atstājis kolosālu teorētisku mantojumu psihiatrijā, psiholoģijā, kulturoloģijā kopumā. Viņa autoritāti un ietekmi zinātnē un kultūrā grūti pārvērtēt. Pats Jungs nodzīvoja ilgu un radoši piesātinātu mūžu. Plašā erudīcija, fenomenālā atmiņa, lieliskās valodu zināšanas saistībā ar daudzveidīgajām zinātniskajām interesēm noteica viņa pētījumu plašo diapazonu: psiholoģija, mitoloģija, alķīmija, astroloģija, kultūras vēsture, XX gs. garīgie procesi, starp kuriem īpaša vieta ir pētījumiem reliģiju vēsturē.

Lai labāk izprastu Junga centienus, ir jāpaskaidro viņa attieksme pret savu skolotāju Z. Freidu, kā arī jāmēģina izprast,

⁹⁰ Freud S. Das Unbehagen in der Kultur. S. 83.

kādu vietu viņš ierādīja savai teorētiskajai un praktiskajai darbībai kopējā kultūras situācijā XX gadsimtā.

Jungs, kā zināms, savu teoriju nosauca par analītisko psiholoģiju, kad 1913. gadā norobežojās no Freida un viņa ortodoksālās psihoanalīzes.

Kopējais abām koncepcijām ir tas, ka tās, pievēršoties psihiķu izpētei, mēģina to nevis vienkārši aprakstīt, bet gan analizēt, t.i., saprast to kā īpašu realitāti (kura nav mazāk reāla par priekšmetisko, fizikālo pasauli), kurai ir sarežģīta struktūra, dažādi līmeņi, starp kuriem izveidojas komplikētas attiecības. Tās vieno mēģinājums ielūkoties dziļāk apziņas dziļēs, atklāt apslēptus motīvus un likumsakarības, neapmierināties vienīgi ar psihiķu "racionālās fasādes" izpratni. Jāatzīmē, ka, par spīti visām sarežģītajām attiecībām, kādas izveidojās starp skolotāju un skolnieku, Jungs vienmēr augstu vērtēja Freida mācību. Viņš norādīja, ka dažas viņa domas, kas novirzās no skolotāja uzskatiem, ir lielā mērā organisks Freida hipotēzes turpinājums un attīstība. Jungs uzsvēra, ka jaunās analītiskās metodes atklājejs psiholoģijā bijis Freids.

Jungs augstu vērtēja Freidu, ne tikai mēģinot noskaidrot savas ambivalentās attiecības ar ortodoksālās psihoanalīzes teoriju un praksi, bet arī cenšoties izprast sava skolotāja darbību uz plaša kultūrvēsturiska fona. Zīmīgs šai gadījumā ir viņa raksts "Z. Freids kā kultūrvēsturiska parādība".

Šajā darbā Jungs norāda, ka Freida darbība ir reakcija uz viktoriānisma laikmeta izmisīgu mēģinājumu saglabāt tradicionālos ideālus, pārvēršot tos par nemainīgām, nedzīvām, mūžīgām un svētām vērtībām. Viktoriānisma stingrajai morālei piemita tendence visu redzēt "rozā krāsā" un perspektīvā (galvenā loma te bija reliģijai), izstumjot visu, kas neiekļaujas tajā, ārpus oficiālās kultūras ietvariem. Jungs uzsver, ka šai laikmetā jebkuri fakti tika interpretēti sentimentāli moralizējošā garā. Dominēja, piemēram, priekšstats par bērna nevainību pie mātes krūts, jo to izgaismoja "Dievmātes" tēls. Vienīgi uz šā fona, norāda Jungs, var saprast Freida apgalvojumu, ka bērns jau pie mātes krūts pārdzīvo seksualitāti, pārsteidzoši

efektu. Tas, ka māte bērnu iznēsā un zīda, kā norādīja Freids, ir nevis svēts notikums, bet gan dabisks process, un, ja saka, ka tas ir svēts, tad rodas aizdomas, ka ir kaut kas, ko cilvēki mēģina noslēpt. Freids pirmais skaļi pateica, "kas aiz tā slēpjas". Citiem vārdiem, Freids mēģināja visam norādīt savu dabisko, bet ne konceptualizēto vietu. Jungs raksta: "Viņš ir liels pagātnes važu sarāvējs. Viņš atbrīvoja no neveselīga smaguma par tukšu kļuvušo veco ikdienas pasauli. Viņš parādīja, ka vērtības, kurām vēl ticēja mūsu senči, var saprast arī citādi."⁹¹ Freids, līdzīgi Vecās Derības pravietim, noraidīja vecos elkus un nežēlīgi iznesa savu laikabiedru dvēseles dienas gaismā, parādot to tukšumu. "Kā Nīče, kā pasaules karš, tā arī Freids, tāpat kā viņa literārais līdzinieks Džoiss, ir atbilde uz 19. gadsimta slimību. Tā ir viņa galvenā jēga."⁹²

Jungs gan piebilst, ka Freids ir vienīgi "grāvējs", kurš, līdzīgi Nīčem, "filosofē ar veseri", nepiedāvānot kultūras attīstības pozitīvu programmu. Freids ir orientēts vienīgi uz pagātni, turklāt vēl vienpusīgi, jo viņu interesē vienīgi tas, "no kurienes lietas nāk", bet nevis tas, "uz kuriem tās iet".

Arī pats savu teoriju Jungs mēģina saprast plašā sabiedriskā kontekstā. Risinot zemapziņas problēmu, viņš izvirza jautājumu: kāpēc tā vispār tik vēl tika atklāta? Vienkārši tāpēc, atbild Jungs, ka agrāk visas norises apziņā saistīja dažādas reliģiskas formulas. Dogma aizstāja kolektīvo zemapziņu. "Katoliskais dzīvesveids," rakstīja Jungs, "principā nepazīst šādu psiholoģisku problemātiku. Kolektīvās zemapziņas dzīve gandrīz pilnīgi bez atlikuma ir iekļauta dogmatiskos, arhetipiskos priekšstatos un iepļūst kā apvaldīta straume ticības un rituāla simbolikā. Tās dzīve atklājas katoliskās dvēseles dziļumā."

Tāpēc līdz reformācijas laikmetam, kā uzskata Jungs, Rietumu cilvēka psihei bija raksturīga zināma noturība, jo, pirmkārt, viduslaiku reliģija ar savu simboliku deva iespēju izpausties neapzinātiem un iracionāliem spēkiem un, otrkārt,

⁹¹ Jung C.G. Wirklichkeit der Seele. Zürich, 1934. S. 123.

⁹² Ibidem. S. 125.

cilvēks dzīvoja ciešā vienībā ar dabu un citiem cilvēkiem. Reformācija, palielinot indivīda lomu, radīja plaisu starp apziņu un zemapziņu, izraisot universālu sabiedrisku "neirozi". Tās pamatā bija atsvešināšanās no dabas, kā arī reliģiskais un politiskais apjukums. Tā radīja plaisu starp reliģiskajiem simboliem un psihisko dzīvi ar tai raksturīgo racionālismu. "Svēto tēlus" saprāts noliedza kā kļūdas, un līdz ar to tika aizmirsta to nozīme un jēga. Reformācijas kustība tos citu pēc cita sadrupināja, un līdz ar to zuda baznīcas autoritāte.

Apgaismības laikmets turpināja reformācijas principu attīstību, aizvietojot ārējās autoritātes ar prāta autoritāti, rezultātā attīstījās egocentrisms un individuālistiska anarhija. Tas nebija spējīgs saprast, raksta Jungs, ka apziņa nav *tabula rasa*, ka iepriekšējām reliģijām bija savs pamats arī psihiskajā dzīvē. Var nogāzt dievus no troņa un iznīcināt garus dabā, secina Jungs, bet nav iespējams atcelt psihiskos spēkus, kuri izpaužas reliģijā.

Reliģija un kults vispār saskaņā ar Junga koncepciju ir sekundāri veidojumi, kuru avots ir reliģiskais impulss cilvēka psihē, kas vēlāk modificējas un dogmatizējas. Reliģiskās pieredzes kodolu veido "numinozais" (lat. "dievība", "dievišķā griba" — termins, ko Jungs pārņēma no R. Oto), ko viņš definē kā "subjektīvu spontānu stāvokli"; numinozās pieredzes — sajūtas, ka cilvēku ir pārņēmis kāds spēks, kaš nepakļaujas kontrolei, — pamatā ir Dieva pārdzīvojums. Dieva tēls vienmēr ir "varenās iekšējās pieredzes projekcija", t.i., zemapziņas projekcija. Cilvēks atrodas neapzināto tumšo impulsu varā un projicē tos uz pasauli, kur tie objektivizējas un kļūst no cilvēka neatkarīgi. Reliģiskie dogmati ir nevis apgalvojumu kopums par Dievu un tā īpašībām, bet gan cilvēka psihisko procesu un stāvokļu izpausmes forma.

Šāds Dieva kā cilvēka psihisko procesu projekcijas traktējums nebūt nemaina, kā uzsver Jungs, tā lomu un nozīmi. Gluži pretēji, aizvietojot transcendentu ar imanento Dievu, "Dievs mūsos" pārvērš reliģiju par cilvēka eksistences neatņemamu komponentu. "...ne "Dievs" ir mīts, bet mīts ir dievišķās

dzīves atklāsme cilvēkā. Ne mēs izgudrojam mītu, drīzāk tas runā ar mums kā Dieva vārds.⁹³ Dieva ideja ir ļoti nozīmīga cilvēka personības psihiskajā bilancē, jo Dieva nāve cilvēka dvēselē neizbēgami noved pie smagām psihiskām novirzēm. Neurozes ir reliģiskās pasaules ainas sabrukuma sekas.

Turpretim zinātniskā racionālisma gars, no Junga viedokļa, visu reducē uz abstraktu statistiku un individu pārvērš par kolektīvas organizācijas viegli aizvietojamu daļiņu. Taču, viņš norāda, ir neiespējami pierādīt, ka dzīve un pasaule pēc savas dabas ir racionāla. Vēl vairāk, ir pamats domāt tieši otrādi. Rūpnieciskā revolūcija, kas sekoja apgaismībai un iemiesoja tās principus praksē, vēl vairāk nodalīja cilvēkus no dabas un no paša zemapziņas. Tāpēc specifisks jauno laiku produkts ir "masu cilvēks", kurš pakļaujas masu epidēmijām un "politiskām neurozēm". Mūsdienu administratīvi birokrātiskās mašīnas apstākļos (kāda pirmām kārtām ir valsts, kas mēģina pārmantot baznīcas autoritāti, taču pati ir nesalīdzināmi mazāk garīga) cilvēkam zūd nepieciešamība cīnīties par savu eksistenci, un tāpēc viņš zaudē saistību ar saviem dzīves instinktiem. Atraujoties no saviem pirmsākumiem, viņš kļūst par slimu būtni, kura nav spējīga priecāties un gribēt dzīvot. Kopumā, skumji rezumē Junga, tiekšanās pēc individuālās brīvības, kura sākās četrus gadsimtus atpakaļ, paradoksāli noveda pie individualitātes graušanas. Tie paši līdzekļi, kurus indivīds izlietoja savai aizsardzībai, ir vērsušies pret viņu.

Mūsdienu laikmetā, norāda Junga, valda dabaszinātniskā domāšana, kas, aprakstot pasauli statistiski un kvantitatīvi, atņem dvēselei, atsevišķiem cilvēkiem un notikumiem individualitāti. Cilvēks netiek uztverts kā konkrēta dzīva būtne, bet tikai kā bezpersoniska vienība sociālajā veselumā.

Īpaši asi Junga vērsas pret mūsdienu valsts mašīnu, kas indivīda tikumisko atbildību aizvieto ar valstiskiem apsvērumiem. Tikumiskās un garīgās patstāvības vietā nāk sociāla nodrošināšana un dzīves līmeņa celšana. Atsevišķa indivīda

⁹³ Jung C.G. Memories. Dreams. Reflections. N.Y., 1973. P. 373.

dzīves jēga un mērķi tiek pakļauti abstraktiem, no ārienes uztiptiem valstiski uzdevumiem, kas cenšas pakļaut sev visu dzīvi. Personība, atzīmē Jungs, arvien vairāk zaudē spēju lemt un pati vadīt savu dzīvi. Tā vietā viņu uzskata vienīgi par sabiedrisku vienību, kura vada, baro, apgērbj, pamāca un pat izklaidē saskaņā ar pūļa gaumi un noskaņām. Šādas abstraktas vienības, norāda Jungs, ir ne tikai pārvaldāmie, bet arī pārvaldnieki, kuri atšķiras no pirmajiem ar to, ka darbojas kā valsts doktrīnas izpildītāji. Šī doktrīna neprasa no viņiem nekādu spriešanas spēju, jo tiem ir jābūt vienīgi speciālistiem, kuri nav derīgi nekam citam. Valstiskie apsvērumi ir izšķirīgais faktors jautājumā par to, kas jādara un ar ko jānodarbojas.

Valsti valdošo "visspēcīgo mācību", turpina Jungs, tās interešu labā nosaka pārvaldes institūcijas, kas satur savās rokās visu varu. Kas nokļuvis šajās institūcijās, tas vairs neizjūt pār sevi piespiedu spēku, viņš pats pārstāv valsts intereses ar privilēģijām noteiktās robežās risināt uzdevumus pēc saviem ieskatiem. Šāds cilvēks, norāda Jungs, ir viens no nedaudzajiem, kas varētu demonstrēt savu individualitāti, ja vien spētu atšķirt sevi no valsts doktrīnas. Bet uz to viņš nav spējīgs un tāpēc ir savu funkciju vergs.

Tāpēc cilvēks mūsdienu sabiedrībā, konstatē Jungs, it kā izšķīst masā, ir viegli aizvietojams un bezgalīgi mazs lielums, kam zudusi savas vērtības un nozīmes izpratne. Jo lielāka ir masa, jo nenozīmīgāks ir atsevišķs cilvēks. Kad personībai zūd dzīves jēga, kura nebūt nesastāv tikai no sociālās nodrošināšanas un dzīves līmeņa jēdziena, viņu paverdzina valsts. Mūsdienu pasaulē valda statistika un milzīgi skaitļi, kas cilvēkam liek pārliecināties par savu niecību un bezspēcību, ja vien viņš nepārstāv kādu masu organizāciju vai neizsaka valsts gribu. Tādējādi personība arvien vairāk un vairāk pārvēršas par sabiedrības funkciju.

Jungs uzskata, ka valsts diktatūra līdz ar personību absorbē arī tās ticības spēku. Valsts nostājas Dieva vietā, un kalpošana Dievam tiek aizstāta ar vergošanu valstij. Šāda reliģijas lomas deformācija nevar neizraisīt apslēptas šaubas, kas

savukārt rada fanātismu kā visu citādi domājošo iznīcināšanas līdzekli. Tiek apspiestas visas brīvās domas izpausmes, noniecināta patstāvība, reliģiju aizvieto valsts intereses, bet pats vadonis pārvēršas par pusdievu, kas atrodas "viņpus labā un ļaunā". Valda tikai viena taisnība, un visas citas netiek pieļautas. Tāpēc, kā norāda Jungs, totalitāra valsts ne tikai atņem cilvēkam viņa tiesības, bet — vēl ļaunāk — atņem garīgo patstāvību. Meli šādā situācijā pārvēršas par politiskās darbības principu. Valda principi: kam tic daudzi, tam ir taisnība; ir jātiecas pēc tā, pēc kā tiecas visi, jo tas ir vajadzīgs un tāpēc arī labs; tur "augšā" par visu parūpēsies un padomās, uz visiem jautājumiem tur ir atbildes, un visām vajadzībām tur ir sagatavots viss nepieciešamais. Masu cilvēka sapņu infantilisms, raksta Jungs, ir tik nereālistisks, ka viņš nav spējīgs padomāt par to, kas maksās par šo "paradīzi". Tur, kur ir šāds stāvoklis, ceļš uz tirāniju ir atklāts un cilvēka brīvība pārvēršas par garīgu un fizisku verdzību.

Tāpēc eiropēiskās kultūras attīstība noveda pie apziņas simboliskās dzīves nabadzības, un tāpēc zemapziņa kļuva par psiholoģijas intereses objektu. "Bija nepieciešama ne ar ko nesalīdzināma simbolikas nabadzība," raksta Jungs, "lai no jauna atklātu dievus kā psihiskus faktoros, proti, kā zemapziņas arhetipus.. No tā brīža, kad zvaigznes no debesīm nokrita un mūsu augstākie simboli nobālēja, zemapziņā valda apslēpta dzīve. Tāpēc arī mums tagad ir psiholoģija, un tāpēc arī mēs runājam par zemapziņu. Tas viss būtu un patiesībā arī ir lieki tādā laikmetā un kultūras formā, kurā ir simboli."⁹⁴

Lai spilgtāk raksturotu situāciju, kurā nonācis cilvēks 19. gadsimta beigās, Jungs atceras epizodi no savas bērnības, proti, konfirmācijas nodarbības sava tēva vadībā. "Katķisms mani neizsakāmi garlaikoja. Es, šķirstot šo mazo grāmatiņu, atradu ko interesantu, un mans skats apstājās pie paragrāfa par Trīsvienību. Tas mani ieinteresēja, un es ar nepacietību gaidīju, kad mūsu nodarbības nonāks līdz šai nodaļai. Bet, kad pienāca gaidītā stunda, mans tēvs teica: "Mums šī nodaļa būs jāizlaiž,

⁹⁴ Jung C.G. Wirklichkeit der Seele. S. 32—33.

jo es pats to nespēju aptvert." Līdz ar to tika sagrauta mana pēdējā cerība."⁹⁵

Jungs ar šo piemēru vēlas pateikt, ka viņš, līdzīgi visai savai paaudzei, atrodas situācijā, kuru pretēji tradicionālajai formulai "pazudušais dēls" varētu raksturot kā "pazudušais tēvs", t.i., "tēvs", kurš aizmirst reliģisko un citu simbolu nozīmi. Tas, pilnīgi pamatoti secina Junga, kultūru padarījis nabadzīgu, bet intelekta dominēšana novedusi pie kultūras "garīgās mājas" sabrukuma.

Jungs uz šā secinājuma pamata norāda, ka racionālistiska kultūra, kura pazaudējusi vēsturiskos simbolus, nevar apmierināt cilvēka nemierīgo sirdi un jūtas: indivīds ir nokļuvis garīga tukšuma, "nekā" priekšā, no kura viņš bailīgi novēršas. Kā vienu no krīzes simptomiem Junga min interesi par Austrumu kultūru, kuru nepazīna "tēvi". Pievēršanās seno hellēņu un Romas mitoloģijai neatrisina šodienas garīgās prasības, jo šo laikmetu dievi, saka Junga, ir slimi ar to pašu slimību, kāda piemīt kristietības simbolikai. Antīkā mitoloģija šodienas cilvēka redzējumā ir vienīgi "skandāla hronika", jo mēs nezinām, ko nozīmē šie simboli un kas ar tiem tika domāts. Turpretim austrumu dievi, viņu vārdi un darbi ir maz saprotami, un tāpēc tie nav tik banāli kā vecie, ierastie dievi. "Vai tas nekļūst par problēmu?" jautā Junga. "Vai mēs spējam uzģērbt kā jaunu apģērbu gatavus simbolus, kuri izauguši eksotiskā augsnē, kuri pildīti svešām asinīm, runā svešā valodā, vai spējam pietuvināties svešai kultūrai un pārveidoties svešā vēsturē? Nabags, kas paslēpies aiz karaļa maskas, karalis, kas apģērbts kā nabags? Tas, bez šaubām, ir iespējams."⁹⁶

Mūsdienu pasaule saskaņā ar Junga raksturojumu atrodas "šizofrēnijas stāvoklī". Modernais cilvēks nesaprot, cik ļoti viņa racionālisms, sagraudams spēju atbildēt uz simboliem, noved pie garīgo vērtību pazaudēšanas. Viņa morālā un garīgā tradīcija ir dezorganizēta. Tas savukārt noved pie indivīda dezorientācijas pasaulē. Antropologi, norāda Junga, daudzkārt ir

⁹⁵ Jung C.G. Wirklichkeit der Seele. S. 24.

⁹⁶ Ibidem. S.23.

apraktījuši, ka līdzīgi procesi notiek primitīvās sabiedrībās, kad to garīgās vērtības nonāk sadursmē ar moderno civilizāciju. Šiem ļaudīm zūd savas dzīves nozīme, viņu sociālā organizācija dezintegrējas, un viņi paši demoralizējas.

Cilvēki mūsdienās, domā Jungs, paši vēl īsti nesaprot, ko ir pazaudējuši. Taču noticis ir tas, ka daudzām lietām ticis atņemts "svētums". Mēs, norāda Jungs, runājam par "matēriju", apraktām tās fizikālās īpašības, veicam eksperimentus laboratorijās ar nolūku izprast kādus tās aspektus utt. Taču vārds "matērija" paliek sauss, tīri intelektuāls jēdziens, kuram nav garīgas nozīmes. Tas ir nesalīdzināmi nabadzīgāks par sākotnējiem pasaules simboliem, kuriem bija arī dziļa emocionāla jēga.

Trāpīgiem un dziļi izjustiem vārdiem Jungs raksta par mūsdienu Rietumu kultūras garīgo tukšumu: "Līdz ar zinātniskās izpratnes pieaugumu mūsu pasaule ir dehumanizējusies. Cilvēks jūtas izolēts Kosmosā, jo viņš vairs nav iesaistīts dabā un ir zaudējis savu emocionālo "neapzināto identitāti" ar dabas fenomeniem. Tie pamazām ir zaudējuši savu simbolisko jēgu. Pērkons vairs nav dusmīga dieva balss, nedz arī zibens — sodīšanas ierocis. Nevienā upē nav gara, neviens koks nav cilvēka dzīves princips, neviena čūska — gudrības iemiesojums, neviena kalnu ala — dēmona mājoklis. Nav akmeņu, augu un dzīvnieku, kuri sarunātos ar cilvēku, nedz arī viņš runā ar tiem, ticēdams, ka tiks sadzirdēts. Ir pazudusi viņa saistība ar dabu un līdz ar to arī emocionālā enerģija, ko radījusi šī simboliskā saistība." Un tālāk: "Šodien, kad mēs runājam ar spokiem un citām līdzīgām būtnēm, mēs vairs tās neizsaucam. Kā spoks, tā spožums ir aizplūdis no šiem kādreiz visspēcīgiem vārdiem. Mēs esam pārstājuši ticēt maģiskām formulām, nav palicis daudz tabu un vienkārši māņticību: mūsu pasaule šķiet dezinfekcijas rezultātā atbrīvota no visām tādām māņticībām kā raganas, burvji, nemaz jau nerunājot par vilkačiem, vampīriem, krūmu dvēselēm un citām divainām būtnēm, kuras apdzīvoja pirmatnējo mežu."⁹⁷

⁹⁷ Jung C.G. *Man and his Symbols*. N.Y., 1964. P. 95.

Rietumu kultūras dominante, norāda Jungs, ir prāts, kas grib attīrīt pasauli no mānītības, visa iracionālā. Taču reālajā ikdienas dzīvē šis iracionālais lielākā vai mazākā mērā saglabājas. Skaitlis "13" taču joprojām šķiet bīstams daudziem cilvēkiem, tāpat arī ir dzīvotspējīgi dažādi aizspriedumi, ilūzijas u.c. Daudzām lietām mūsdienās ir tāda pati loma kā pirms 500 gadiem. Tāpēc Jungs apzīmē mūsdienu cilvēku kā "kokteiļveida būtni", kurā dīvainā kārtā sadzīvo skepticisms un zinātniskums ar seniem aizspriedumiem, paradumiem, aklu nezināšanu.

Zemapziņa nav izzudusi, uzsver Jungs, kaut arī tā tika izstumta no "oficiālās" kultūras. Tās "darbību" cilvēks izjūt sapņos, mākslinieciskās fantāzijās utt. Tās pastāvēšanas atklāsmē izraisa viņā pretišķību, bailes, bieži pat neurozi (jo spēcīgāk tad, kad zemapziņa tiek apspiesta vairāk). Šīs bailes ir sekas tam, ka intelekts visu pasauli mākslīgi sadala "patiesībā" un "maldos", kā rezultātā notiek šķelšanās dvēselē, kurai viena no izpausmes formām ir slimība. Ieskatīties sevī nozīmē apgūt savu zemapziņu, ieraudzīt savu patieso seju. Tas lielāko daļu cilvēku biedē, jo satikšanās ar sevi, kā ironizē Jungs, pieļauj visnepatīkamākajām lietām, no kurām parasti vairās. Ja cilvēks izrādās uz to spējīgs, tad tiek pacelta vismaz personiskās zemapziņas maska.

Zemapziņas problēma, kā tā tiek risināta mūsdienās, vēlreiz norāda Jungs, ir jauna, un tas var izsaukt primitīvu paniku. Taču tas, ka mēs nezinām, kas ir zemapziņa, nevis palielina mūsu drošību, bet gan — tieši otrādi — to samazina. Šādā situācijā ir labāk, par spīti visām šausmām, zināt, kas mūsu dzīvi apdraud, un proti, lielākās briesmas saistītas ar psihisko procesu nepārlūkojamību. Bagātības, norāda Jungs, atrodas "ūdens dziļumā", un ir jāsāk tās meklēt, jo cilvēks nedrīkst aizmirst to, kas viņš ir. Mums jāklūst par zvejniekiem, kuri mēģina to, kas peld ūdenī, noķert. Bet, ar skumjām konstatē Jungs, ne katrs ir spējīgs kļūt par zvejnieku. Taču "nodarbības ar zemapziņu mums ir dzīvības jautājums. Runa ir par garīgo esamību vai neesamību."⁹⁸

⁹⁸ Jung C.G. Wirklichkeit der Seele. S. 33.

Par šādu "zvejnieku" Jungs pirmām kārtām uzskatīja sevi un savu analītisko psiholoģiju, kuras viens no pamatprincipiem ir: nekad nav jāaizmirst, ka pasaule ir arī (un galvenokārt) subjektīvs fenomens. Citiem vārdiem, mūsu apziņa nav tik daudz ār pasaules atspoguļojums, cik pašu iekšējo psihisko procesu izpausme. No šāda viedokļa tad arī jāanalizē apziņa, tās fakti, atklājot norises psihē.

Analītiskā metode, kuru piedāvā Jungs, ir "dziļumu" pētīšana, kad pētnieks, izceļot no psihi dzīlēm vienu vai otru materiālu, to attīra, līdz tiek atrasta tā sākotnējā nozīme un jēga. Psihoanalīze — tā ir analītiska psihiskā satura sadalīšanas metode līdz vienkāršākajiem, sākotnējiem izpausmes veidiem (arhetipiem) ar nolūku norādīt ceļu personības harmoniskai attīstībai. Psihoanalīzi, brīdina Jungs, nedrīkst pārvērst par shēmu, jo tās galvenais princips ir šāds: katru reizi, analizējot doto psihisko materiālu, sākt visu no jauna.

Mūsdienu cilvēks, uzsver Jungs, vairs negrib kā iepriekšējos laikmetos savā darbībā balstīties uz aklu ticību dogmām, bet vēlas saprast, jo atrodas nesalīdzināmi augstākā garīgās kultūras pakāpē. Tāpēc nav nejaušība, ka viņš atmet visu, ko nesaprot (tajā skaitā simbolus), uzskatot ticību par vardarbību, pret kuru saceļas sirdsapziņa.

Cilvēkam vispār, pēc Junga domām, mūsdienās nav jāieklaujas no ārpusē "uztieptam" likumam, patiesībai, un arī pacients nav "tukšs maiss", kuru var piepildīt, ar ko tik gribas; viņš atnes sev līdzīgu noteiktu saturu, kas pretojas svešai ietekmei. Mēs, turpina Jungs, vēl joprojām nevaram atbrīvoties no tendences, šolastiska aizsprieduma uzlabot "dabu" ar savām "patiesībām". Pienācis laiks izskaust cerības uz pozitīvu zināšanu iespējamību un "patiesā ceļa norādījumu" cilvēkam. Likumoti un aplami ceļi ir nepieciešami, jo tie nav neproduktīvi, bet to rezultātā cilvēkam pašam jānonāk pie patiesības.

Kā vienu no galvenajiem uzdevumiem šodienas pasaulē Jungs izvirza nepieciešamību cilvēkam pašam apzināties savu zemapziņu, apgūt, noturēt to apziņā, jo morālās vainas apziņas avots ir meklējams nevis neatbilstībā ārējām tikumiskām

prasībām, bet gan konfliktā ar savu psihi (piemēram, starp racionālo un emocionālo tajā). Psihoanalīze paver iespēju cilvēkam apzināties savas zemapziņas elementus, līdz ar to ievērojami paplašinot viņa personības sfēru. Ar Junga vārdu saistās centieni radīt jaunus pamatus ētikai un pedagogijai, jo viņš norādīja, ka ideāliem jābalstās uz visas cilvēces psihi funkcionēšanas izpratni.

Tādējādi psihoanalīzei Junga izvirza augsti tikumiskus uzdevumus, proti, nepieciešamību atdzīvināt apziņas simbolisko dzīvi, jo tieši simboli palīdz dzīvot, sniedz cerības un iespējas nākotnes attīstībai. Civilizācijas vēsture, uzsver Junga, taču parāda simbolu funkcionālo lomu. To nozīmi nevar aizēnot nekāda konkrēta vērtība. Tāpēc vienīgais ceļš ir jaunu simbolu radīšana novecojušo, "pazaudēto" vietā.

Pašizziņu cilvēki parasti sajauc ar sava "es" apzināšanos. Katrs cilvēks, kas apzinās savu "es", domā, ka viņš sevi pazīst. Taču, brīdina Junga, mūsu apzinātais "es" pazīst tikai savus stāvokļus un nespēj dot sev atskaiti par zemapziņas elementiem. Dvēsele darbojas līdzīgi ķermenim, par kuru fiziologi un anatomijas profesori zina visai maz: viņi dzīvo ķermenī, bet to nepazīst. Taču tieši šis plašais zemapziņas lauks, kas slēgts apziņas kritiskai kontrolei, ir pilnīgi neaizsargāts no dažādām ietekmēm un psihiskajām infekcijām. Arī no garīgas infekcijas mēs esam pasargāti tikai tad, ja zinām, kad un kas apdraud mūsu psihi.

Mūsdienās valdošās eksaktās domāšanas ietekmē cilvēks zaudē savu individualitāti un standartizējas, reducēdams īstenību uz aritmētisko vidējo. Šāds dzīves standarts vērojams arī lielajās sociālajās grupās, organizācijās, kurās visam pāri paceļas abstrakta valsts izpratne. Cilvēka tikumisko atbildību sāk aizvietot valsts intereses.

Tikumiskās un garīgās patstāvības vietā nāk sociālā nodrošināšana un dzīves līmeņa celšana. Atsevišķa cilvēka dzīves jēga un mērķis (vienīgā dzīvā dzīve!) ir saistīts nevis ar individuālo attīstību, bet arī ar faktoriem, kas uzspiesti no ārpuses: valsts apsvērumiem, nepieciešamību īstenot abstraktus jēdzienus.

nus, kas cenšas aptvert un piesaistīt visu dzīvo. Personība arvien vairāk zaudē spēju pieņemt tikumiskus lēmumus un vadīt savu dzīvi, tā arvien vairāk tiek uzskatīta par sabiedrisku vienību, kuru vada, pabaro, aprūpē utt. Pārvaldnieki veido līdzīgas apvienības kā pārvaldāmie, taču atšķiras no pēdējiem ar to, ka ir speciālu valsts doktrīnu nesēji. Šīs doktrīnas neprasa no viņiem nekādu spriešanas spēju. Viņiem valsts apsvērumi ir izšķirīgais faktors, domājot par to, kas ir jādara un ar ko ir jānodarbojas.

Turklāt, norāda Jungs, ir zīmīgi tas, ka visi sociāli politiskie virzieni, kuri cenšas atbrīvot valsts varu no visiem ierobežojumiem, vienmēr cenšas izmantot reliģiju. Lai pārvērstu personību par būtņi, kas apkalpo valsti, tā ir jāatbrīvo no visām citām saistībām un atkarībām. Reliģija nozīmē cilvēka atkarību no iracionāliem faktoriem. Tradicionāli reliģija paredzēja cilvēkam brīvi spriest un pieņemt lēmumus, aizsargāja no ārējiem apstākļiem. Taču, ja pastāv tikai statistiska īstenība, tad jābūt arī vienīgajai autoritātei, proti, valstij, kas pārnes uz sevi arī reliģisko aprūpi. Ja ir tikai viena noteikta sistēma, brīvi lēmumi nav iespējami.

Morāles pamats ir nevis reliģiskā mācība, lai arī cik cēla un brīvību nesoša tā būtu, bet personas brīvība un patstāvība, t.i., personiskās pieredzes saistīšana ar ār pasaules autoritāti. Līdzīgi tam, kā atsevišķs indivīds nevar dzīvot, neuzturot attiecības ar sabiedrību, arī personība nevar atrast savas individuālās dzīves attaisnojumu bez saites ar transcendentu, kas relativizē pārmērīgu ārējo faktoru ietekmi. Personības, kas nesakņojas Dievā, nespēj pretoties ārējās pasaules materiālajiem un morālajiem faktoriem. Cilvēkam ir prasība pēc iekšējas transcendentas pieredzes, kura vienīgā spēj viņu atturēt no pārtapšanas par nepatstāvīgu masas daļiņu.

Valsts diktatūrai attiecībā pret atsevišķu pilsoņu prātu ir tā priekšrocība, ka kopā ar personību tā absorbē šīs personības ticības spēju. Valsts mūsdienās nostājas Dieva vietā, kalpošanu Dievam aizvieto vergošana valstij. Tāda reliģijas deformācija izraisa šaubas, kas tiek apspiestas. Rodas fanātisms kā visu

citādi domājošo iznīcināšanas līdzeklis. Valsts intereses aizvieto reliģiju, vadoņi pārtop par pusdieviem, kas atrodas ārpus labā un ļaunā. Tiek atzīta tikai viena taisnība un izslēgtas visas citas: kas tai tic, to uzskata par varoni, apustuli vai misionāru. Šī patiesība ir neaizskarama un atrodas ārpus jebkuras kritikas.

Kopš seniem laikiem cilvēki, veicot maģiskas darbības, iemantoja drošību un pieņemtos lēmumus iemiesoja dzīvē. Arī mūsdienās diktatori ir spiesti ne tikai draudēt, bet arī rīkot skaļas svinības, ko pavada mūzika, karogi, mītiņi utt. Kolektīvo drošības izjūtu var izsaukt tikai valsts varas hipnotiska demonstrācija, taču pretēji reliģiskajiem priekšstatiem tā neaizsargā cilvēku no iekšējiem dēmoniņiem, spiežot viņu vēl jo vairāk pieķerties valsts varai un izšķīst masā. Līdzīgi baznīcai, valsts prasa entuziasmu un mīlestību, taču atšķirībā no reliģiskās dzīves, ko stimulē bailes no Dieva, diktatūra rūpējas tikai par nepieciešamo terorū. Analogiski procesi notiek priekšstatos par mērķiem: reliģiskās darbības mērķis ir atbrīvot cilvēku no ļaunā, samierināties un cerēt uz atalgojumu debesīs; valstī tas pārtop par atbrīvošanos no rūpēm par dienišķo maizi, materiālo bagātību taisnīgu sadali, vispārējo labklājību nākotnē un darba algas saņemšanu. Šo solījumu izpilde ir tikpat tāla kā paradīze. Totalitārā valsts atņem cilvēkam ne tikai viņa tiesības, bet arī garīgās patstāvības pamatus. Meli pārvēršas par politiskās darbības principu.

Pretoties organizētai masai var vienīgi tas, kas ir spējīgs organizēt savu individualitāti tādā pašā pakāpē kā masa. Cilvēkam ir jāizprot neapzināto spēku daba, jāpārbauda tie sevī un jāapgūst simboli, kas tos izsauc. Katrs cilvēks, kas izpratis savu uzvedību un atklājis ceļu uz neapzināto, spēcīgi ietekmē pārējos. Zemapziņa ir dzīves impulss, kas sakņojas instinktā, taču tā satur garīguma pašatklāsmes potences. Tas ir ceļš, kā pretoties tehniskajam progresam, ko pavada zemapziņas regress, kas savukārt paver ceļu haosam un noved pie katastrofas. "Dzelzs priekšskars" ir ne tikai politiska robeža, tā dzeloņdrātis iziet cauri katra cilvēka dvēselei. Cilvēcei, kas saņiegusi nepieredzētu tehnikas progresu, draud barbarizācija.

Kolektīvisma dēmons pakļauj vērtīgāko — cilvēka individualitāti — un velk to atpakaļ uz sākotnējo haosu.

Kāda tad saskaņā ar analītiskās psiholoģijas viedokli ir psihs struktūra, un kādi ir tās galvenie simboli?

b. Analītiskās psiholoģijas pamatprincipi

No psihoanalīzes viedokļa psihiskās parādības ir jāatklāj trijos aspektos: enerģētiskā (saistītas un brīvas psihiskās enerģijas sadalījums dažādos procesos), strukturālā un dinamiskā (dažādu psihisko spēku mijiedarbība un sadursme). Pievērsīsimies katram no tiem.

Enerģētiskais aspekts: libido un kultūra. Psihoanalīzē centrālais termins ir "libido". Taču pretstatā Freidam, kurš vismaz savas darbības sākuma periodā to identificēja ar seksualitāti, Jungs ar to saprot garīgo enerģiju vispār, dzīves instinktu visplašākā nozīmē. Šā termina ieviešana, no viņa viedokļa, sniedz progresu, kas līdzīgs tam, kādu guva fizika, ievēdot jēdzienu "enerģija", un proti, psihi var saprast kā dinamisku vienību. Tādējādi Jungs velk paralēles starp Roberta Meijera atklāto enerģijas nezūdamības likumu un savu psihs kā sevī noslēgtas enerģētiskas vienības izpratni, norādot, ka arī psihiskā enerģija vienmēr ir viena un tā pati (atšķiras vienīgi tās dažāda "izkārtojums" vēstures periodos).

Libido enerģija ir saistīta ar visām organisma funkcionālajām sistēmām, un tās izpausmes formas ir ļoti daudzveidīgas (bērnībā — ēšanas instinkts, vēlāk — seksualitāte utt.). Turklāt Jungs uzskata, ka kultūras attīstības noslēpums ir saistīts ar libido kustību un tās pārņemšanu. Kultūras rašanās saskaņā ar Junga mācību saistīta ar nelielas kopējās enerģijas daļas novirzīšanos no tās dabiskās izpausmes veidiem uz kultūras un civilizācijas attīstību. Tā vienmēr rodas kā pārpalikums no iekšējā psihiskā sprieguma vai arī kā potenciāla starpība starp psihs līmeņiem. Jungs norāda uz trim sprieguma avotiem: pirmkārt,

spriegums starp garu un matēriju paša cilvēka iekšienē; otrkārt, spriegums, kas rodas starp individuālajiem instinktiem un tām nogulsnēm, kas nāk no iepriekšējo paaudžu mantojuma, no "neredzamajiem tēviem", kuru vara piedzimst no jauna līdz ar bērnu; treškārt, spriegums, kas rada enerģijas pārpalikumu konflikta gadījumā ar vecākiem un sabiedrību, kas ierobežo brīvu instinktu izpausmi. Tāds ir, piemēram, "vecāku komplekss" (zēniem — Edīpa, meitenēm — Elektras), kurš, kā norāda Jungs, attiecas nevis uz reāliem tēviem un mātēm, bet gan uz viņu tēliem (*imago*). Tie ir simboli, kas norāda uz bērna socializēšanās pretrunīgo procesu. Abi šie kompleksi vēlāk pāriet stadijā, kuru dēvē par "upurēšanas simbolu", un tas, saka Jungs, ka šai problēmai ir liela loma reliģijā, nav nekas nejaušs, jo reliģija ir līdzeklis, lai cilvēku psiholoģiski pielāgotu apkārtējai videi.

Centrālā loma psiholoģiskajā mehānismā, kas transformē brīvās enerģijas pārpalikumus kultūras parādībā, ir simbolam. Pati simbolu izveidošana ir neapzināts process, tāpēc tie ir iracionāli (tie nav nedz jēdzieni, nedz alegorijas, jo izsaka nezināmo, to, kā izcelsme, jēga un mērķis ir nezināmi). Simboli nes sevī psihiskās enerģijas lādiņu, un tāpēc tiem piemīt maģiskas īpašības. Svētie priekšmeti un talismani, kā arī maģiskie rituāli, uzskata Jungs, ir transformētas libidozās enerģijas pirmās izpausmes formas. Kultūras pamatā ir nemitīgs simbolu radīšanas process (fetišisms, totēmisms, mitoloģija u.tml.).

Taču, norāda Jungs, kultūras attīstība ir mokošs, slimīgs process, kā rezultātā arvien vairāk tiek pakļauti dabiskie cilvēka instinkti. Cilvēks sāk uzskatīt pats savu sākotnējo dabu par naidīgu sev, instinktiem un kolektīvai pašapziņai. Šī atsvešināšanās ir "civilizētā cilvēka zīmogs", cilvēka, kurš aicināts nodibināt harmoniju pats ar sevi, starp "dabu" un "kultūru" sevī. Jungs brīdina, ka kultūras slānis ir ļoti plāns salīdzinājumā ar zemapziņas dzīlēm, un cilvēki, ārēji civilizēti, tomēr saglabā sevī arhaisko mantojumu.

Jauno laiku civilizācija, norāda Jungs, ir izstūmusi simbolisko dzīvi zemapziņā tāpēc, ka racionāli organizētajā pasaulē

tai nav vietas, tā nevar iemiesoties dzīvē. Taču zemapziņā dušošie spēki ir radoši, jo ir spējīgi iesaistīt cilvēku jaunā, radošā dzīvē, izvirzīt jaunus mērķus. Zemapziņa var dot cilvēkam to, kas tam nav pieejams vienpusīgā racionālā ievirzē, kura rada briesmas sastingt un iet bojā. Tāpēc, lai dotu ceļu zemapziņai, vienmēr ir bijusi vajadzīga reliģija un māksla. Simboli, secina Jungs, ir it kā pārmetums cilvēka šodienas pārdomām un izjūtām.

Strukturālais aspekts. Psihe saskaņā ar Junga mācību sastāv no divām daļām, kuras viena otru papildina, taču pēc savām īpašībām veido pretējas sfēras, proti, no apziņas (*Bewusstsein*) un zemapziņas (*Unbewusstsein*). Ar abām cilvēka "es" nodibina attiecības, abu darbībā ņem dalību.

Psihoanalīzē tradicionāli psihi simbolizē riņķis. Tam jānorāda uz katra indivīda psihi relatīvo noslēgtību, veselumu. Turklāt psihoanalītiķi norāda, ka, lai arī psihe ir nešķirama no cilvēka miesiskās uzbūves (pirmkārt, no smadzenēm), tas nekādā gadījumā nenozīmē bioloģisku "atkarību". Psihiskais ir jāaplūko kā "fenomens sevi", jo nav nekāda pamata to uzskatīt par smadzeņu darbības blakusproduktu.

Mūsu apziņa saskaņā ar analītiskās psiholoģijas kanoniem veido nelielu daļu no kopējās, totālās psihi. Ar "es" Jungs saprot priekšmetu kompleksu, kas izveido cilvēka apziņas lauka centru un parādās kā kontinuitāte un identitāte pašam ar sevi. "Es" ir apziņas subjekts, bet apziņa ir funkcija, kas nodibina attiecības starp visu psihi saturu un "Es". Zemapziņa ietver sevī ne tikai to saturu, kas veidojas indivīda dzīves procesā, bet arī katra indivīda dzīves pamatā esošos vispārcilvēciskos momentus. Kolektīvās zemapziņas saturs ir cilvēcei tipisku reakciju uz pasauli kopums, kas nāk no pašiem vēstures pirmsākumiem un parādās vispārcilvēciskās situācijās.

Domāšana un jūtas, pēc Junga viedokļa, ir racionālas, jo to funkcionēšana saistīta ar vērtēšanu: domāšana vērtē pēc principa "paties—kļūdains", jūtas — pēc "patīk—nepatīk". Šis pamatievirzes viena otru izslēdz, ir vai nu viena, vai otra. Savukārt sajūtas un intuīciju Jungs uzskata par iracionālām, jo

tās darbojas nevis uz spriedumu bāzes, bet pamatojas uz "tīru" uztveri, bez novērtēšanas un jēgas piešķiršanas. Tās atšķiras ar to, ka sajūtas realizē sevi caur maņu orgāniem, bet intuīcija ir saistīta ar tā saucamo iekšējo uztveri — neapzinātu spēju iedziļināties lietās. Arī tās viena otru izslēdz.

Viena no galvenajām Junga ieviestajām novitātēm ir tā saucamais kolektīvās zemapziņas jēdziens. Personiskā zemapziņa ir tikai neliels slānis, kas pamatojas uz dziļāku slāni, kura avots nav personiskā pieredze un ieguvumi, bet kurš ir iedzimts. Šis dziļākais slānis ir tā saucamā kolektīvā zemapziņa, jo šī zemapziņas daba nav individuāla, bet ir universāla, un šajā nozīmē tā ir pretstats personiskajai psihei. Citiem vārdiem runājot, tā visos cilvēkos ir identa pati sev un izveido katrā individuā esošu, vispārēju dvēselisku pamatu, kuram ir pārpersonāla daba.

Jungs saprot, ar kādām grūtībām jāstopas, ievēdot zemapziņas jēdzienu. Par zemapziņu var runāt tikai no apziņas puses (jau pats savienojums "zemapziņa" uz to norāda), un ir neiespējami runāt par to tieši. Visbeidzot zemapziņa ir tieši tas, par ko pētnieks neko nezina, bet ar kuru kaut kādā veidā jāoperē. Taču, norāda Jungs, tas ir neapšaubāmi uzskatāms termins, kuru izmanto kā rīku, lai runātu par nezināmiem psihiskiem procesiem, un šā termina lietošana ir attaisnojusi sevi praksē. Mums nav citas iespējas izprast zemapziņu kā vienīgi pēc analogijas ar apziņu, un grūti iedomāties, ironizē Jungs, ka lieta kļūs saprotama tad, ja tai izdomās brīnišķīgu terminu. Zemapziņas terminam tādējādi ir simbolisks un hipotētisks raksturs, proti, tas pats ir zināmā mērā iracionāls, tā saturs apziņā nav tieši un nepastarpināti atainojams.

"Kolektīvā psihe" katrā atsevišķā individuā ir apriora un iedzimta, tā izveidojas filoģenētiski (atšķirībā no individuālās zemapziņas, kura izveidojās ontoģenētiski). Nedrīkst aizmirst, uzsver Jungs, ka ikviens indivīds ir ne tikai atsevišķa, no citiem atrauta būtne, bet arī sociāla būtne: līdzīgi tam arī atsevišķu cilvēku gars ir kolektīva funkcija. Par to liecina kaut vai tas, ka ikviens cilvēks piedzimst ar smadzenēm, spējīgām veikt

daudzveidīgas garīgas funkcijas, kuras nekādā gadījumā nevarētu nedz iegūt, nedz attīstīt ontogēnētiski. Pateicoties universālajai smadzeņu uzbūves līdzībai, veidojas arī universāla psihiskās dzīves iespēja visiem cilvēkiem, ko arī apzīmē termins "kolektīvā psihe". Tā ir iedibināta reizi par visām reizēm, ir iedzimta un darbojas cilvēkos automātiski, neatkarīgi no tā, vai mēs to apzināmies vai neapzināmies. Smadzenes mēs mantojam no senčiem, un, bērnam ienākot dzīvē, viņam jau ir orgāns, kas ir gatavs rīkoties tieši tā, kā rīkojās jau iepriekšējos gadsimtos.

Kolektīvā psihe, uzskata Jungs, nav viennozīmīga attiecībā pret individuālo. No vienas puses, tā ir "zemāka" par personu un kalpo tai par bāzi, var apgrūtināt tās dzīvi līdz depersonalizācijai. No otras, — tā ir "augstāka" par individualitāti, jo veido to universālo pamatu, augšni, pateicoties kurai vispār var notikt personiskā diferenciācija.

Pirmatnējais cilvēks, norāda Jungs, ir lielā mērā idents ar kolektīvo psihi, jo tā personiskā diferenciācija atrodas iedīgļa stāvoklī. Cilvēks senatnē, saka Jungs, nevar teikt, ka viņš domā, bet ka "viņā domājas", t.i., ka nevis cilvēks domā apzināti, bet gan domas "ienāk" viņā. Mītus kā kolektīvās zemapziņas sākotnējās izpausmes formas primitīvais cilvēks nevis izdomā, bet vienīgi pārdzīvo. Mīti nav alegorijas, un tie ne tikai atspoguļo pirmatnējās kopienas dzīvi, kura, zaudējot simbolisko dzīvi, sabrūk un iet bojā: pirmatnējā mitoloģija ir kopienas dzīvā reliģija, dzīvā attieksme pret psihiskiem procesiem, kuri nav atkarīgi no apziņas un atrodas tālu no tās. Senajam cilvēkam neeksistē iekšējā disharmonija.

Disharmonija iestājas līdz ar personiskās attīstības sākumu. Tas ir pretrunīgs process, kura rezultātā tiek zaudēta "kolektīvās psihe paradīze", jo kolektīvā un personiskā psiholoģija zināmā mērā ir pretstati, tās viena otru izslēdz. Pirmā var būt bīstama personībai, jo apdraud individuālo diferenciāciju un var novest pie personības izšķīdināšanas kolektīvā. Tāpēc notiek kolektīvās psihe izstumšanas process ārpus oficiālās kultūras.

Analizējot zemapziņu, atklājas iespēju, kuras satur kolektīvā psihe un kurām dominējot var aptumšoties subjektīvais prāts, pārpilnība. Personība var it kā izšķīst universālajā. Atklājot kolektīvās psihe, mitoloģiskās domāšanas un jūtu bagātību, indivīds gūst nomācošu iespaidu, kuru tam grūti uztvert. Tieši šī psihoanalīzes stadija, uzsver Jungs, ir īpaši bīstama, un par to nedrīkst klusēt. Kad zemapziņa nonāk līdz apziņai, personība it kā izšķīst kolektīvajā psihē, jo zemapziņa parādās kā varena straume. Tas līdzinās psihiskai slimībai. Bet nosaukt to par vājprātu varētu vienīgi tad, ja neapzinātais subjektam kļūtu par vienīgo realitāti, kas nostātos apziņas realitātes vietā, t.i., ja subjekts sāktu ticēt ārējai zemapziņas satura realitātei.

Par spīti tam, Jungs zemapziņas apgūšanu uzskata par nopietnu un svarīgu uzdevumu. Tās saturs ir arhetipi, kas atspoguļojas mitoloģijā, reliģijās, mākslinieciskajā fantāzijā, sapņos, kā arī psihiski slimo fantāzijās.

Radošais process vispār saskaņā ar Junga koncepciju ir saistīts ar zemapziņā dusošo mūžīgo simbolu atdzīvināšanu, to attīrīšanu un noformēšanu līdz pilnīgam mākslas tēlam. "Kas runā ar pirtēliem, tas runā it kā tūkstoš balsīm, aizgrābj un satrauc, vienlaicīgi izceļot to, ko viņš apzīmē, no notikušā un pagājušā mūžīgi esošā sfērā, viņš paceļ savu personisko likteni līdz cilvēces liktenim, atsvabinot mūsos dzīvinošos spēkus, kuri dod iespēju laiku pa laikam paglābt no briesmām cilvēci un pārdzīvot visilgāko nakti.. Tas ir mākslas iedarbības noslēpums."⁹⁹

Saturiskais aspekts. Viena no populārākajām Junga analītiskās psiholoģijas daļām ir arhetipu teorija. Viņš, pētot psihisko dzīvi, bieži sastapās ar noturīgiem motīviem un simboliem, kuri atkārtojās dažādās kultūrās un kuriem bija raksturīga ļoti liela enerģētiska uzlādētība. Sākumā viņš tos dēvēja par "pirtēliem" (*Urbilder*), vēlāk — par "kolektīvās zemapziņas dominantēm". Tikai 1919. gadā Jungs tos nosauc par arhetipiem (*Archetypen*).

⁹⁹ Jacobi J. Die Psychologie von C.G.Jung. Zürich, 1959. S. 33—34.

Arhetipi, saka Jungs, ir vissenākās un universālākās domāšanas formas. Visas dzīves objektivācijas ir balstītas uz arhetipiskiem pamatiem, ciktāl tiem ir vispārcilvēciska un tipiska daba. Tie ienāk apziņā nevis tieši, bet kā tēli un simboli, veidojot materiālu mitoloģijai, reliģijai, mākslai, sapņiem utt. To funkcija ir iesaistīt cilvēku pasaulē, savienot cilvēku psihisko dzīvi ar kosmosu. "Primitīvos cilvēkus neapmierināja tas, ka viņi redzēja sauli uzlecām un norietam, jo šim ārējam vērojumam bija jābūt vienlaicīgi arī dvēseliskam notikumam, tas nozīmē, ka saulei savā pārvērtībā jāreprezentē dieva vai varoņa liktenis, kas būtībā nemājo nekur citur kā vienīgi cilvēka dvēselē. Visas mītizētās dabas norises.. ir dvēseles simboliskas iekšējās un neapzinātās drāmas izpausmes."¹⁰⁰

Arhetipiskās dabas fenomeni atklāj procesus, kas noris kolektīvajā zemapziņā, un tie ir attiecināmi nevis uz apziņu, bet uz zemapziņu. Tieši tāpēc tos var raksturot tikai aptuveni, nekad neatklājot visā pilnībā un dziļumā. Jungs jautā: vai arhetips attiecas uz sauli vai mēnesi, vai uz cilvēka dzīvi? Patiesībā, viņš norāda, runa nav nedz par vienu, nedz par otru, bet gan par nezināmo trešo, kas vienmēr paliks neatklāts un nenoformulēts, un ar apgaismības entuziasmu apveltītais prāts vienmēr cietis sakāvi, ja mēģinās atklāt tā jēgu pilnībā.

Arhetipi, uzsver Jungs, ir noteikti formāli, nevis saturiski. "To forma ir jāsalīdzina ar kristāla koordinātu sistēmu, kas zināmā mērā nosaka kristāla veidošanos atsālnī (arhetips *per se*), nepiešķirot tam vēl materiālu eksistenci.. Līdz ar to arhetips nosaka tikai stereometrisko struktūru, nevis individuāla kristāla konkrētu formu.., un līdzīgi arhetips.. nosaka invariablu nozīmes kodolu, kas tikai principā, bet ne konkrēti, nosaka tā parādīšanos."¹⁰¹ Tādējādi arhetipi tiek izprasti kā psihes potenciāla koordinātu sistēma. Attiecībā pret individuālo apziņu tie ir apriori un kā tādi iesaistās individuālajā attīstībā. Arhetipi, tā sakot, ir "mūžīgā tagadne", un jautājums ir tikai par to, vai apziņa tos uztver vai ne.

¹⁰⁰ Jung C.G. Wirklichkeit der Seele. S. 14.

¹⁰¹ Jacobi. J. Op. cit. S. 53.

Arhetipi saskaņā ar Junga koncepciju ir tipiski pamatpār-
dzīvojumi, kuri raksturīgi cilvēkam kopš vissenākajiem lai-
kiem. To jēga ir organizēt "sākotnējo pieredzi" (*Urerfahrung*).
Daudzie mīti (par Hēraklu, Prometeju, pasaules radišanu,
grēkā krišanu, svētās jaunavas dzimšanu utt.) simboliskā
formā izsaka norises psihē. Tāpēc arhetipu summa Jungam
vienlaicīgi nozīmē visu cilvēku psihes latento iespēju summu:
milzīgu, neizsmeļamu materiālu, kurā glabājas mūžsenas zinā-
šanas par Dieva, cilvēka un kosmosa dziļāko vienotību.

Jungs norāda, ka uzdevums ir apgūt šo materiālu mūs-
dienu cilvēka psihē, tādējādi integrējot un pamodinot apziņu
jaunai dzīvei, rezultātā atceļot indivīda vientulību un iesaistot
viņu mūžseno norišu procesā. Mūsdienu pasaulē tas ir īpaši
svarīgi, jo te arhetipi ir kļuvuši par sastingušām formām, tāpēc
ka saprāta kundzība ir novedusi mūsdienu civilizāciju pie "kri-
tiena", pie tā, ka mūžsenie simboli zaudējuši savu maģisko
spēku, kļuvuši cilvēkam it kā nevajadzīgi. Atdot tos cilvēkam
ir viens no analītiskās psiholoģijas pamatzdevumiem. Jung
uzsver, ka līdz ar to tiks atcelta modernā cilvēka vientulība un
samulsums, atvieglota viņa iekļaušanās lielākajā dzīves
plūsmā un, saistot viņa apziņu ar zemapziņu, tiks restaurēts
zaudētais veselums.

Kādi ir galvenie arhetipi?

Persona. No analītiskās psiholoģijas viedokļa, personiskās
psihes bāze ir kolektīvā psihe. Pirmās attiecības pret otro ir
līdzīgas indivīda attiecībām pret sabiedrību: cilvēka gars ir arī
kolektīvs fenomens līdzīgi tam, kā indivīds nekad nav iedo-
mājams kā pilnīgi norobežota un atsevišķa būtne, bet vienlai-
cīgi ir arī sabiedriska būtne. Sākotnējā attīstības stadijā cilvēks
ir idents ar kolektīvo psihi. Pretrunas starp individuālo un
kolektīvo parādās tad, kad sākas psihes personiska attīstība,
kuru pavada sevis apzināta pretnostatīšana dabai. Kolektīvās
psihes izstumšana, domā Junga, ir personiskās attīstības nepie-
ciešams nosacījums. Kultūras attīstība vispār saistīta ar indivi-
duālās apziņas nošķelšanos no kolektīvās apziņas.

Individualizācija Junga izpratnē ir cilvēka veidošanās, tapšana par patību (*Selbst*). Individualizācija nav individuālisms šaurā, egocentriskā nozīmē, jo cilvēks, pateicoties šim procesam, nekļūst savtīgs, bet gan realizē savu savdabību, ko nedrīkst jaukt ar egocentrismu. Līdz ar to cilvēks iemanto savu, tikai viņam piemītošu vietu sociālajā veselumā un arī uzdevumu realizēt šo savdabību. Individualizācijas process ir spontāns, dabisks un autonomš.

Šis process ir saistīts ar čaulas izveidošanos ap sevi, kuru Jungš nosauc par "masku" jeb "personu" (*Persona*). "Persona" (vārds "persona" ir veiksmīgs šīs parādības apzīmēšanai tāpēc, ka sākotnēji tas apzīmēja masku, ko uzlika aktieris) ir tāds "Es" fragments, kas vērsts uz apkārtējo pasauli. Tas ir kompromiss starp indivīdu un socialitāti, un proti, izsaka to, kā indivīds parādās, kāds viņš šķiet citiem. Citiem vārdiem, "persona" ir kompromiss starp ārējās pasaules prasībām un iekšējām determinantēm.

Tas nozīmē, turpina Jungš, ka pareizi funkcionējošai "personai" ir jārepresentē, pirmkārt, "Es" ideāls, ko katrs cilvēks nes sevī un attiecībā pret kuru viņš orientējas savā darbībā; otrkārt, tēls, ko saskaņā ar dominējošo gaumi un ideāliem no cilvēka izveido apkārtējā pasaule; treškārt, psihiskās un materiālās determinantes, robežas, kuras tiek uzliktas "Es" ideāla realizācijai. Ja viens vai pat divi no šiem faktoriem ir atstāti bez ievēribas, tad "persona" nav spējīga pilnīgi atrisināt savus uzdevumus un kļūst par kavēkli personības attīstībā. Cilvēks, kurš orientējas vienīgi uz ārējo kolektivitāti, kļūst par pūļa cilvēku, bet tāds indivīds, kurš dzīvo saskaņā ar "Es" ideālu (vēlmēm), citu acīs parādās kā savādnieks, vientuļnieks vai pat noziedznieks. Piemēram, cilvēks var sevi identificēt ar amatu vai titulu — kā profesors, kura individualitāti izsmēļ "profesora" loma, — un aiz šīs maskas nevar atrast nekā cita kā vienīgi īgnumu un infantilitāti. Tādējādi, secina Jungš, ja "personas" elastība un caurlaidība pazūd, tā var kļūt par kavēkli dzīvei un novest pie psihiskām krīzēm un slimības.

"Persona" ir kolektīva prasība un fenomens, kuram liela nozīme tautas kopējā dzīvē. Taču tās izveidošana, īpaši lielā kolektīvā, ir pretrunīgs sasniegums. Šai sakarībā Jungs norāda, ka visi lielie sasniegumi un tikumība, tāpat kā ļaundarības, ir individuālas. "Jo lielāka kopiena, ..jo indivīds vairāk tiek nonivelēts morāliski un garīgi, un līdz ar to tiek apslēpts avots socialitātes tikumiskai un garīgai attīstībai. ..kādas socialitātes tikumība kopumā ir apgriezti proporcionāla tās lielumam, jo vairāk indivīdu apvienojas, jo vairāk tiek traucēti individuālie faktori un līdz ar to arī tikumība, jo tā lielā mērā pamatojas uz indivīda tikumiskajām jūtām un brīvību." Un tālāk: "Jo lielākas ir organizācijas, jo nenovēršamāka ir to imoralitāte un aklā mulķība.."102, jo atsevišķās individualitātēs tiek uzsvērti tieši viduvējība. Šis process sākas skolā un turpinās universitātē, un valda visur, kur vien spēj aizsniegt valsts rokas. Turpretim mazās sociālās grupās, norāda Jungs, lielāka nozīme ir individualitātei un līdz ar to augstāka ir tās relatīvā brīvība, bez kuras nav tikumības.

Ēna. Pirmais uzdevums indivīdam, kurš mēģina apgūt neapzinātā pasauli, ir "savas ēnas apzināšanās". Satīkties ar sevi, norāda Jungs, nozīmē satīkties ar savu "ēnu" (*Schatten*). Par "ēnu" analītiskajā psiholoģijā sauc visas tās indivīda negatīvās īpašības, kuras tiek nodotas no paaudzes uz paaudzi un kuras apziņa ir atraidījusi, izstūmusi zemapziņā. Tā ir nepievilcīgu īpašību summa, kuras cilvēks vienmēr mēģina noturēt dziļā zemapziņas stāvoklī, taču tā veido dzīvu, neatņemamu indivīda daļu ("mans ļaunums"). "Ēna" rada spriegumu un neapmierinātību, bez kā nav iespējama psihiskā attīstība un pati personība zaudē savu dziļumu. Tomēr šāds "cilvēks bez ēnas", norāda Jungs, mūsdienu dzīvē ir visai izplatīts. Šādiem cilvēkiem nav priekšstata par ļaunumu, nav vainas apziņas, un tie nekad ne par ko neizjūt atbildību. Izzināt ļaunumu sevī ir nepieciešams individuālās un kolektīvās atdzimšanas nosacījums.

¹⁰² Jung C.G. Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten. Zürich, 1958. S. 55—56.

"Ēnu" Junga sastop jau pie senajiem cilvēkiem, kur tā tiek daudzveidīgi personificēta. Daudzas burvestības senos laikos bija saistītas ar norādījumiem uz ēnu, un bija jāizmanto vesela virkne maģisku operāciju, lai vērstu to par labu. Šī cilvēka "tumšā puse" atklājas tādos mākslas darbos kā H. Heses "Stepes vilks", O. Vailda "Zvejnieks un viņa dvēsele", Mefistofeļa tēlā. Tā parādās arī kā "cits Es", kā Dantem Vergilijs, Kainam Ābels u.c., kas iet kopsolī ar "Es". "Ēna" sastopama ceļā pie zemapziņas radošajiem dziļumiem.

Anima un animus. "Ēnas" apgūšana ir cilvēka "tumšās puses" izziņa, kurai ir līdzīgs dzimums ar pašu izzinātāju, toties pretējā dzimuma izziņu viņa psihē izsaka arhetipiskās formas, kuras Junga apzīmē ar *anima* un *animus*. Katrs indivīds nes sevī pretējā dzimuma tēlu. *Anima* ir kompensējoša figūra vīrietim, *animus* — sievietei.

Šīs figūras ir pretstats "personai": pēdējā raksturo cilvēka ārējo izturēšanos, bet pirmās — iekšējo ievirzi. "Persona" ir pastarpinājums "Es" attiecībām ar ār pasauli, bet *animus* un *anima* — ar iekšējo pasauli. Satikšanās ar šiem tēliem nozīmē to, ka pirmā dzīves daļa ar tās nepieciešamo pielāgošanos ār pasaulei ir beigusies un par svarīgāko posmu kļūst konfrontācija ar pretējo dzimumu sevī.

Vācu dzejā, analizē Junga, tam brīnišķīgs piemērs ir Gētes "Fausts". Pirmajā daļā Fausta *anima* nesēja ir Grietiņa, tomēr viņu attiecību traģiskais gals piespiež Faustu meklēt šo tēlu sevī. To viņš atrod savas zemapziņas "pazemē", ko simbolizē Helēna kā klasiska *anima* figūra Fausta psihē. Kopā ar viņu Fausts dodas dažādos ceļojumos līdz pat augstākajai pakāpei — "Laimes mātei" (*Mater Gloriosa*). Tikai tad Fausts ir atpestīts un var ieiet mūžības pasaulē, kur atcelti visi pretmeti.

Vīrietim pirmā *anima* projekcija ir māte, vēlāk sieviete, kura izraisa vīrietī jūtas (pozitīvas vai negatīvas). Tāpēc vīrieša nošķiršana no mātes vienlaicīgi ir gan delikāts, gan arī nepieciešams process, jo tas saistīts ar tālāku indivīda attīstību. *Anima* — tā ir svētā Jaunava, dieviete, burve, eņģelis, dēmons,

"Patība" ir augstāka par "Es", jo ietver sevī ne tikai apzināto, bet arī neapzināto psihi daļu. Tā izveido personību pilnā apjomā.

"Es" ir apziņas centrs, turpretim "Patība" — psihi totalitātes centrs, kas aptver visu psihisko sistēmu. Par "Patību" kā tādu, uzsver Jungs, mēs nevaram runāt (vienīgi par "Es"), jo tā ir mūsu izziņas spēju robeža. Mēs to varam vienīgi pārdzīvot: tā ir dzīves mērķis, jo ir vispilnīgākā izteiksme likteņa kombinācijām, ko sauc par individu. To var aptvert vienīgi pārdzīvojumā, bet nevar satvert definīcijā. "Patība", no vienas puses, šķiet tāla, bet, no otras, — tā ir tik tuvu, jo atrodas mūsos, tomēr paliekot nezināma. Tāpēc tā ir, runājot Junga vārdiem, virtuāls viduspunkts mūsu noslēpumainajā konstitūcijā.

Tāpēc "Patības" ideja Jungam ir robežjēdziens, transcendentu postulāts, kuru var pieņemt, bet ne zinātniski pierādīt. Šis postulāts kalpo Jungam, lai izteiktu empīriski fiksētos procesus, jo "Patība" ir norādījums uz psihisko pirmamatu, kurš pats tālāk ir nepamatojams. "Patību" kā tādu var vienīgi pārdzīvot kā mūsu individuālo līdzdalību "dievišķajā" vai kā pirmo kristiešu Dieva valstības ideālu, kas "mīt mūsos". "Patības" arhetipi ir, piemēram, tādas personas kā Elija, Kristus, Buda, vai arī tā atklājas mandalās, magiskajā riņķī u.c. Tie ir pašrealizācijas simboli, kuriem jāaizvieto "Es" kā personības centrs. Šis process, secina Jungs, ir izaicinājums visai mūsdienu civilizācijai un mūsu kultūrai.

3. Ē. Fromms

a. Mācība par sabiedrības garīgajiem pamatiem

Viens no redzamākajiem neofreidisma pārstāvjiem ir amerikāņu psihologs un sociologs Ē. Fromms¹⁰³ (*Fromm*, 1900—1980), kurš uzskatījis sevi par klasiskās filosofijas un ētikas humanistisko tradīciju turpinātāju, izvirzot priekšplānā sabiedrības un cilvēka personības morālās pilnveidošanas uzdevumus. Viņam raksturīga asa un bezkompromisa sabiedrības aktuālo politisko un psiholoģisko jautājumu nostādne, bažas par cilvēka stāvokli mūsdienu pasaulē, tā dabas un garīgās pasaules kropļošanu, patieso cilvēcisko tieksmju apspiešanu.

Fromma sociālā filosofija ir mūsdienu buržuāziskās sabiedrības liberālo un demokrātisko slāņu ideoloģija, kuri apzinās pārmaiņu nepieciešamību un kuriem raksturīgs ass sociālais kriticismš. Viņa dotā mūsdienu kultūras kritika saistīta ar masveida konformisma, politikas apātijas, sociālo psihožu cēloņu meklēšanu. Fromms ne tikai asi kritizē Rietumu kultūras slimīgo stāvokli, bet arī piedāvā garīgu politikas atjaunošanas programmu, kuru nosauc par jaunu "humanistisku utopiju".

Fromms norāda, ka problēmas, kas saistītas ar cilvēka situāciju 20. gadsimtā, jau pagājušā gadsimta otrajā pusē sāka risināt F. Nīče, K. Markss un Z. Freids, atsakoties no nepamatota iepriekšējo laiku optimisma. Savos pētījumos Fromms mēģina sintezēt marksismu un freidismu, kas dotu iespēju daudz dziļāk saprast cilvēka dabu. "Es centos saskatīt to patiesību, kas saglabājas Freida mācībā, un uzstāties pret tām viņa tēzēm, kuras ir jāpārskata. Es centos to pašu izdarīt arī attiecībā pret

¹⁰³ Nodaļas par Ē. Frommu un Ē. Eriksonu ir pārstrādāts un papildināts teksts no grāmatas: *Reņģe V., Rubenis A.* Cilvēks un kultūra. Psihoanalītiskā interpretācija. R., 1989. Es pateicos prof. V. Reņģem par piekrišanu publicēt šajā grāmatā minētās nodaļas (īpaši tas attiecas uz nodaļu par Eriksonu, kuru galvenokārt rakstījis V. Reņģe).

Marksu. Un, beidzot, es centos nonākt pie sintēzes, kas izriet no abu domātāju izpratnes un kritikas."¹⁰⁴

Kas saista Frommu Freida un Marksa darbos?

Fromms apgalvo, ka viņa humānistiskās pozīcijas pamatā ir Freida mācība par cilvēka dabiskajām vajadzībām un tiesībām. Freida sasniegums ir zemapziņas procesu un cilvēka pret-runīgās dabas kā viņa rīcības avota atklāšana. Pateicoties tam, izdevās saprast cilvēka uzvedības iracionālo raksturu, kā arī attiecības, kas izveidojas starp cilvēku un sabiedrību jau no tā mazotnes. Svarīga šķiet arī doma par neapzināto spēku ietekmi uz cilvēka raksturu.

Kā trūkumu Freida mācībā Fromms min nekritiski pieņemto tradicionālo pārliecību par sākotnējo dihotomiju starp individu un sabiedrību, t.i., domu par indivīda sākotnējo ļaunumu un asocialitāti. Freidam raksturīgi, turpina Fromms, ka indivīda un sabiedrības attiecības viņš traktēja statistiski. Tāpēc arī šodienas cilvēka ciešanas viņš reducēja uz mūžīgiem viņa bioloģiskajā struktūrā mītošiem spēkiem. Fromms secina, ka galarezultātā Freids identificēja cilvēku savstarpējās attiecības ar kapitālismā valdošajām tirgus attiecībām.

Pretēji Freidam Fromma analīzes pamatā ir pārliecība, ka sabiedrībai nav tikai apspiešanas, bet arī radošas funkcijas. Attiecības starp individu un sabiedrību ir dinamiskas. "Psihoanalīzi attīstot tālāk, nepieciešams Freida koncepciju uzlabot un padziļināt, pārtulkojot Freida intuitīvos priekšstatus no fizioloģijas valodas bioloģiskos un psiholoģiskos jēdzienos."¹⁰⁵

Zīmīgi, ka Fromms augstu vērtē tikai K. Marksa agrīno filosofisko mantojumu, kurš vispilnīgāk atklājies "Ekonomiski filosofiskajos rokrakstos" (1844) un "Vācu ideoloģijā" (1845—1846). "Marksa filosofija ir.. protests pret cilvēka atsvešināšanos, sevis pazaudēšanu un pārvēršanu par lietu. Šis protests ir vērstis pret cilvēka dehumanizāciju un automatizāciju, kas saistīta ar Rietumu industriālo attīstību."¹⁰⁶ Marksa teorija ir

¹⁰⁴ Fromm E. *Beyond the Chains of Illusions*. N.Y., 1962. P. 12.

¹⁰⁵ Fromm E. *The Art of Loving*. N.Y., 1962. P. 34.

¹⁰⁶ Fromm E. *Das Menschenbild bei Marx*. Frankfurt am Main, 1980. S. 7.

atbildes meklēšana uz cilvēka eksistences pamatproblēmām, un tās avots ir klasiskā humānisma tradīcijas no B. Spinozas un apgaismības līdz J. V. Gētem un G. V. F. Hēgelim ar tai raksturīgajām rūpēm par cilvēku un viņa iespēju realizāciju. Fromms uzsver Marksa domu par cilvēka dabas vēsturisko attīstību un nepieciešamību viņu atbrīvot no tiem sociālajiem spēkiem, kas padarījuši cilvēku par tās gūstekni. "Marksa filosofija ir protesta filosofija, protesta, kura pamatā ir ticība cilvēkam un viņa spējai atbrīvot pašam sevi un realizēt savas iespējas."¹⁰⁷

Marksa mērķis ir garīga emancipācija, atbrīvošanās no saimnieciskās sistēmas važām un cilvēka veseluma restaurēšana, lai dzīvotu harmonijā un vienībā ar citiem cilvēkiem un dabu.

Taču vienlaicīgi Fromms izsaka kritiskas piezīmes par Marksa koncepciju, jo viņš nav, pirmkārt, spējis paredzēt, līdz kādai pakāpei var sevi modificēt kapitālisms, apmierinot industriālās saimniecības vajadzības. Otrkārt, uzskata Fromms, Markss nesaskatīja birokratizācijas un centralizācijas briesmas, kā arī, treškārt, nebija spējīgs paredzēt totalitāru sistēmu rašanos kā alternatīvu humānistiskajam sociālismam.

Savā koncepcijā paliekot tuvāks Freidam un viņa izstrādātajiem sociālo un personības problēmu analīzes principiem, Fromms norāda, ka "sabiedrisko procesu reāls pamats ir indivīds, viņa vēlmes un bailes, viņa kaislības un prāts, viņa tiesmes uz labo un ļauno. Lai saprastu sabiedrisko procesu dinamiku, ir jāaptver psihisko procesu dinamika."¹⁰⁸ Tieši šis akcents — meklēt atbildi uz aktuāliem sociālās dzīves jautājumiem cilvēka psiholoģiskās struktūras un procesu izpētē — dod mums pamatu piesaistīt Frommu psihoanalītiskajai tradīcijai psiholoģijā un socioloģijā.

Kādas tad ir galvenās Fromma koncepcijas iezīmes, mērķi un uzdevumi?

¹⁰⁷ Fromm E. Das Menschenbild bei Marx. S. 7—8.

¹⁰⁸ Fromm E. Die Furcht von der Freiheit. Frankfurt am Main, 1980. S. 7—8.

Cilvēkam, norāda Fromms, līdzās tīri dzīvnieciskām vajadzībām (tādām kā izsalkums, slāpes, miegs, seksuālā apmierinātība u.c.) veidojas arī tikai viņam raksturīga vajadzību sistēma: tieksme uz identitāti, pašizliedzība, nepieciešamība saistīties ar citiem cilvēkiem un atrast savas "saknes" pasaulē u.c., kuru apmierināšana garantē sabiedrības garīgo veselību. Veselai sabiedrībai atšķirībā no slimas ir jānodrošina cilvēka tieksmes uz mīlestību un radošu darbību, savas identitātes atrašanu, pamatojoties uz indivīda spēku un prāta mobilizāciju. Psiholoģiski, norāda Fromms, šo vajadzību apmierināšana ir vienkārša. Taču pastāv arī grūtības, jo sabiedriskās organizācijas neizbēgami ietekmē cilvēku dzīvi. Šis cilvēkam raksturīgās tieksmes var tikt apmierinātas dažādi, un cilvēks var saglabāt savu psihisko veselību. Taču, ja šie veidi ir neapmierinoši, indivīds iegūst neurozi.

Nostādīdams cilvēka psihi analīzes centrā, Fromms saista sabiedrības garīgo veselību nevis ar indivīda piemērotību sabiedrībai, bet "ar sabiedrības atbilstību cilvēku vajadzībām, un turklāt runa ir par to, vai sabiedrība pilda savu lomu un nodrošina garīgās veselības attīstību vai arī tā šo attīstību kavē. Tas, vai cilvēks ir vesels vai nav, atkarīgs nevis no individuālajiem nosacījumiem, bet no sabiedrības struktūras."¹⁰⁹ Slīma sabiedrība no veselas atšķiras ar to, ka pirmā kavē, bet otrā veicina indivīda attīstību.

Kādus posmus Fromms izdala indivīda un sabiedrības vēstures attīstībā, un kādas problēmas viņš saskata mūsdienu cilvēka un sociālo institūciju attiecībās?

Daudzus tūkstošus gadu, pēc Fromma domām, cilvēks dzīvojis kā mednieks un dabas bagātību vācējs un pielūdzis dievus kā dabas spēku iemiesojumu. Pārejot uz lopkopību un zemkopību, cilvēks radīja jaunu sabiedrisku un reliģisku kārtību, sāka pielūgt sievišķīgās dievības kā dabas radošo spēku nesējas un, līdzīgi bērnam, pārdzīvoja savu atdalīšanos no Mātes Zemes, t.i., no zemes auglības miesas. Tikai pirms četriem tūkstošiem

¹⁰⁹ *Fromm E. Wege aus einer kranken Gesellschaft. Frankfurt am Main, 1980. S. 76.*

gadu viņš veica izšķirīgo soli visā savā vēsturē, radikāli saraujot savas saites ar dabu, nospraužot jaunus mērķus un iemantojot brīvību. No šā brīža, norāda Fromms, var teikt, ka ir piedzimis, pamodies cilvēks, jo par galvenajiem principiem tā darbībā kļūst prāts un sirdsapziņa, mīlestība un tieksme pēc patiesības. Ap 5. gs.p.m.ē. cilvēce izstrādāja savas vienības ideju, par ko jāpateicas Laodzi, Budam, Jesajam, Heraklītam, Sokratam, vēlāk — Jēzum un apustuļiem un daudziem citiem domātājiem. Šai laikā Ziemeļeiropa vēl snauz, un bija jāpaiet daudziem gadsimtiem, līdz šīs idejas nostabilizējās eiropiskajā apziņā.

Ap 1500. gadu, turpina Fromms, sākās jauns laikmets, kad cilvēks radīja dabaszinātņu pamatus, sāka meklēt jaunas sabiedrības un valsts formas, kas apvienotu cilvēkus un valdītu pār dabu. Eiropa, būdama cilvēces "jaunākais bērns", apgūst tādas dabas bagātības un spēkus, kas ļāvuši tai uz ilgu laiku kļūt par pasaules valdnieci. 20. gadsimtā attīstība ir gājusi uz priekšu vēl radikālāk, aizvietojot dzīvnieku un cilvēka ķermeņa spēku ar tvaika, naftas un gāzes enerģiju. Tas rada satiksmes un komunikāciju līdzekļus, kas pārvērš pasauli par vienu kontinentu un cilvēci par vienu sabiedrību, kurā vienas grupas liktenis kļūst par visu cilvēku likteni; visiem kļūst pieejama māksla, literatūra, mūzika u.c., kā arī radikāli atvieglinās cilvēces materiālā eksistence, samazinās darba laiks. Tomēr pašlaik, konstatē Fromms, kaut arī bijuši šie panākumi, cilvēces eksistence ir apdraudēta. Kā tas iespējams?

Cilvēkam mūsdienās, norāda Fromms, industrija kļuvusi par galveno dzīves mērķi, un spēki, kurus viņš kādreiz izmantoja dievu un svētuma meklēšanai, tiek novirzīti, lai valdītu pār dabu un radītu materiālo komfortu. "Ražošana vairs nekalpo, lai labi dzīvotu, bet gan kļūst par pašmērķi, mērķi, kam pakļauta dzīve."¹¹⁰ Cilvēks kļūst par mašīnas piedevu tā vietā, lai būtu tās kungs, un pats sevi pārdzīvo kā precī, kapitāla pielikumu. Būt laimīgam — tas šodien vairumam nozīmē patērēt labas un jaunas preces (to skaitā arī mākslu, seksu,

¹¹⁰ *Fromm E. Wege aus einer kranken Gesellschaft. S. 333.*

cigaretēs u.c.), bet cilvēka vērtība ir reducēta uz spēju pirkt. Cilvēks atsvešinās pats no sevis, jo viņa darba produkti sāk valdīt pār viņu pašu: cilvēks atkal sāk pielūgt lietas, zaudē spēju mīlēt, spriest, lemt. Mūsdienu sasniegumi — mašīnas, apģērbi, mājas — kļūst cilvēkam sveši, viņš kļūst par to vergu. Viņa roku darbs kļūst par elku, kaut arī vēl saglabājas ilūzija, ka cilvēks ir pasaules centrā. Patiesībā indivīds ir bezspēcīgs, cilvēku komunikācijai zūd nepastarpinātais un humānais raksturs, jo arī tajās valda tirgus likumi, manipulācija, attieksme pret citiem ne kā pret cilvēkiem.

Jaunie laiki, turpina Fromms, sākās ar iniciatīvu, kuru demonstrēja zinātnes pionieri, filosofi, ceļotāji, valstsvīri, pat laupītāji bruņinieki. Tika izstrādāts ideāls plāns radīt kultūru, kas nodibinātu harmoniskas attiecības starp sabiedrību un dabu, balstoties uz ražošanas pieaugumu, tehnikas attīstību, kā arī zinātniskās pasaules ainas radīšanu un patieso vajadzību izziņu. Tam visam vajadzēja nodrošināt sabiedrības veselību, tādas sabiedrības, kuras locekļi spētu atšķirt labo no ļaunā, sekot savam lēmumam, mīlēt citus cilvēkus un dabu. Taču birokrātijas un menedžerisma attīstība kapitālismā izskauda iniciatīvas ideju un sauklis pēc tās ir vienīgi nostalgiskas ilgas pēc pagājušā. Militārisma, bruņošanās tendenču dēļ, ar bažām konstatē Fromms, "...cilvēce atrodas izšķirīgā soļa priekšā, kad katrs kļūdains solis var kļūt par pēdējo"¹¹¹.

Tāpēc tuvākās nākotnes attīstības perspektīvas ir drūmas. Viena no tām, pēc Fromma domām, ir atomkarš, kas novedīs pie civilizācijas bojāejas un sabiedrības regresa līdz primitīvismam. Otra — tālāka automatizācija, un rezultātā cilvēki sāktu līdzināties robotiem, automātiem; būs mašīnas, kuras uzvedīsies kā cilvēki, un cilvēki, kuri darbosies kā mašīnas. Tā būs paēdušu, apģērbtu un visas vēlmes apmierinājušu cilvēku sabiedrība (jo nebūs tādu vēlēšanos, kuras nevarētu apmierināt!), kurā katrs būs "laimīgs", taču bez spējām domāt un mīlēt. Tā būs dzīve bez prieka, ticības, savas vērtības apziņas.

¹¹¹ Fromm E. Wege aus einer kranken Gesellschaft. S. 335.

"Deviņpadsmitā gadsimta problēma bija — Dievs ir miris; divdesmitā gadsimta problēma ir tā, ka miris ir cilvēks. Deviņpadsmitajā gadsimtā necilvēcību identificēja ar cietsirdību; divdesmitajā gadsimtā tā nozīmē šizoīdu atsvešināšanos. Pagātnē bīstami bija kļūt par vergu. Nākotnē briesmas saistītas ar to, ka cilvēks kļūst par robotu. Visādā gadījumā roboti nesaņem. Bet, ņemot vērā cilvēka dabu, roboti nevar dzīvot un palikt iekšēji veseli [...] Tie sagraus savu pasauli un paši sevi, jo nevar ilgi panest bezjēdzīgu dzīvi."¹¹²

Fromma sociālās kritikas priekšplānā izvirzās brīvības problēma, kura neapšaubāmi ir vērtējama kā pozitīva vērtība un saistīta ar cilvēka individualitātes attīstību. Taču, to izmantojot, cilvēkam rodas jaunas problēmas, kas it īpaši mūsdienu sabiedrībā var pārvērsties par nepanesamu slogu. Mēs, norāda Fromms, atrodamies alternatīvas priekšā: vai nu bēgt no brīvības, vai arī atrast priekšnoteikumus tās pozitīvai izpausmei. "Cilvēka eksistence un brīvība jau no paša sākuma nav šķirami jēdzieni.. cilvēka bezpalīdzība ir avots cilvēciskai attīstībai. Cilvēka bioloģiskais vājums ir priekšnoteikums cilvēciskai kultūrai."¹¹³ Taču brīvība, uzsver Fromms, ir pretrunīga, un tās dialektika ir jāsaprot.

Dzīvnieki, māca Fromms, atrodas bioloģisko instinktu važās, kuras nosaka veidu, kā tiek apmierinātas vajadzības. Cilvēkam saglabājas bioloģiskās vajadzības, taču viņam atšķirībā no dzīvniekiem paveras daudz uzvedības variantu iespēju, t.i., netiek determinēts tas, kā tieši vajadzībām jātiec apmierinātām. Cilvēks, pateicoties domāšanai, nevis vienkārši pielāgojas apkārtējai videi, bet sāk ražot, rada darbarīkus, kā arī sāk apzināties savu atšķirību no dabas. Viņam ir traģisks liktenis: būt par dabas sastāvdaļu un vienlaicīgi to transcendēt, iziet ārpus tās ietvariem.

Cilvēkam eksistence saistīta ar brīvību, to apliecina mīts par izraidīšanu no paradīzes. Pirmais brīvības akts — grēks, rīcība pretēji autoritatīvajam aizliegumam — ir cilvēka pirmais

¹¹² Fromm E. Wege aus einer kranken Gesellschaft. S. 337.

¹¹³ Fromm E. Die Furcht von der Freiheit. S. 31—32.

patstāvīgais akts, viņam zūd sākotnējā harmonija starp viņu un dabu, rodas konflikti (starp vīrieti un sievieti, cilvēku un dabu u.c.), ciešanas. Cilvēks kļūst brīvs, taču viņa dzīvē iezogas arī bezspēcība un bailes. "Jauniegūtā brīvība viņam parādās kā lāsts. Viņš ir brīvs no saldās kalpības paradīzē, bet nav vēl ieguvis brīvību un pašnoteikšanos realizēt savu individualitāti."¹¹⁴ Cilvēces vēsture vispār, secina Fromms, ir konfliktu un cīņas vēsture bez iespējām atgriezties "zaudētajā paradīzē".

Vienīgais produktīvais šā konfliktu atrisināšanas ceļš ir stāties tādās attiecībās ar pasauli, kurās dominē mīlestība un ražīgs darbs. Taču ne vienmēr tā notiek, ir vērojama plaisa starp abām šīm tendencēm, it īpaši modernajā sabiedrībā.

Kapitālisms vispār, norāda Fromms, ne tikai atbrīvo cilvēku no viduslaiku autoritatīvajām dogmām un tradīciju važām, bet arī palielina pozitīvo brīvību: spēju darboties, kritisku attieksmi pret sevi, atbildības izjūtu un pašpaļāvību. Taču tā ir tikai medaļas viena puse, jo vienlaicīgi palielinās arī cilvēka vientuļība un izolētība, iezogas bailes un bezspēcības izjūta. Tas notiek tāpēc, ka kapitālisma apstākļos materiālās vērtības kļūst par pašmērķi, rodas saimnieciskās krīzes, bezdarbs, kara briesmas, kuras ir īpaši nozīmīgas mūsdienās, kad pasaules saimnieciskajā sistēmā būtībā ir iesaistīta visa cilvēce. Miljoniem indivīdu izjūt bailes un nedrošību par turpmāko sabiedrības attīstību.

Šādā situācijā, pēc Fromma domām, ir divas izejas. Viena — cīnīties par pozitīvo brīvību, mīlestību un radošo darbību, attīstīt emocionālās un intelektuālās spējas, nepazaudējot personības integritāti. Otra — atteikties no brīvības ar nolūku novērst diferencē starp patību un pasauli, sasniegt laimi. Tas ir atrisinājums, kuru Fromms nosauc par neirotisku. Bet šāda tendence valda mūsdienās, un tā tiek dēvēta par "bēgšanu no brīvības" (eskeipismu). Amerikāņu psihoanalītiķis mēģina noteikt galvenos šīs bēgšanas tipus.

Pirmais tips tiek nosaukts par "bēgšanu autoritātē", tai ir divi paveidi — mazohisms un sadisms.

¹¹⁴ Fromm E. Die Furcht von der Freiheit. S. 33.

Mazohisma mērķis ir "atsvabināties no individuālās patības, pazaudēt pašam sevi; citiem vārdiem: atsvabināties no brīvības"¹¹⁵. Tā ir pakļaušanās ārējiem spēkiem, individuālās bezspēcības, bezjēdzības un nenozīmīguma pārdzīvojums ar tieksmi nodarīt sev pāri. Mazohisms izpaužas perversijās, slimībā, vainas apziņā, bezspēcībā, tieksmē iznīcināt visus mērķus, uz ko cilvēks tiecas. Turpretim sadisms saistīts ar cenšanos iegūt varu pār cilvēkiem, pārvērst tos par rīkiem savu mērķu sasniegšanā, citu izmantošanā (kā emocionālā, tā intelektuālā ziņā). Sadists izjūt prieku no varas apziņas. Taču arī šajā gadījumā paliek atkarība no sadisma objekta, t.i., tā pēc būtības ir nebrīvība. Abos gadījumos, uzsver Fromms, tiek pazaudēta personības integritāte, tā ir reakcija uz nespēju izturēt savu vientulību.

Taču sevišķi liela nozīme, no Fromma viedokļa, ir "bēgšanai konformismā", kuru mūsdienu sabiedrībā izmanto vairākums normālu cilvēku. "Tā saistīta ar faktu, ka indivīds pārstāj būt viņš pats; sevi viņš pilnīgi identificē ar personības modeli, kuru piedāvā kultūra, un tāpēc kļūst gluži tāds pats kā visi citi un rikojas tā, kā to no viņa gaida. Pazūd nesaskaņa starp "es" un pasauli, kā arī apzinātas bailes no vientulības un nespēka. Šo mehānismu varētu salīdzināt ar aizsardzības krāsu maiņu dzīvniekiem. Tie kļūst tik līdzīgi apkārtnei, ka tos gandrīz vai nav iespējams no tās atšķirt. Tas, kurš atsakās no savas patības un kļūst par automātu, kļūst identisks miljoniem citu automātu ap viņu, vairs nejūtas viens un arī vairs nebaidās. Bet cena, kas jāmaksā par to, ir augsta — tā ir sevis pazaudēšana."¹¹⁶ Sākotnējo patību cilvēkam aizstāj pseidopatība, kas tikai darbojas patiesības vārdā.

Konformisma avots, norāda Fromms, ir cilvēka tieksme pēc identitātes. Taču mūsdienās identitātes pārdzīvojums arvien vairāk ir pārveidojies konformismā. Ciktāl cilvēks nenovirzās no normām, tiktāl viņš līdzinās citiem. Attīstās bara identitāte, kuras pamatā ir nešaubīgs pārdzīvojums, kas saistīts

¹¹⁵ Fromm E. Die Furcht von der Freiheit. S. 124.

¹¹⁶ Ibidem. S. 150.

ar piederību šim baram. "Identitātes pārdzīvojuma problēma nav tikai tīri filosofiska vai arī tāda, kas attiecas uz garu un domāšanu. Vajadzība pēc emocionāla identitātes pārdzīvojuma saistīta ar cilvēka eksistences nosacījumiem un ir avots mūsu intensīvajām tieksmēm. Tā kā bez "sevis pārdzīvojuma" es nevaru palikt garīgi un dvēseliski vesels, tas dzen mani šo sajūtu meklēt it visur. Kas gan parāda to acīmredzamāk nekā tas, ka cilvēki ir gatavi likt uz spēles savu dzīvi, upurēt mīlestību, atteikties no brīvības, atsacīties no domāšanas, lai tikai piederētu baram, iet konformi kopā ar to un šādā veidā iegūt identitātes sajūtu, kaut arī tā būtu tikai iluzora."¹¹⁷ Mūsdienu kultūra paredz to, ka cilvēkam ir brīvi jādomā, jājūt un jādarbojas. Bet patiesībā aina ir pavisam cita. Cilvēki dzīvo sabiedrībā, kura apgādā viņus ar gataviem šabloniem, kuriem vajadzētu piešķirt dzīvei jēgu. Mūsdienu sabiedrībā, piemēram, cilvēkiem iestāsta, ka viņiem ir jāgūst panākumi, jāizveido ģimene, jābūt labiem pilsoņiem, jāpatērē preces un baudas un tas viss piešķirot jēgu dzīvei. Kaut arī cilvēki savas apziņas līmenī to visumā pieņem, tomēr viņi neiegūst patieso dzīves jēgas izjūtu. Šabloni izrādās pārāk nenoturīgi un neefektīvi. "To mēs redzam pašlaik, kad milzīgos apmēros izplatās narkomānija, zūd patiesa interese par visu, degradējas intelektuālā un mākslinieciskā jaunrade, pastiprinās vardarbība un iznīcināšana."¹¹⁸

No tā Fromms secina, ka, piemēram, "tiesības uz domāšanu nozīmē kaut ko tikai tad, ja esam spējīgi domāt"¹¹⁹, jo brīvībai no ārējām autoritātēm ir jēga tikai tad, ja esam spējīgi paši apstiprināt savu individualitāti. "Izzini pats sevi" — tā ir viena no fundamentālām cilvēka prasībām, kuras mērķis ir cilvēka spēks un laime, taču šodien "mēs esam kļuvuši konformisti, kas dzīvo ilūzijās par to, ka ir indivīdi ar savu gribu"¹²⁰.

¹¹⁷ Fromm E. Wege aus einer kranken Gesellschaft. S. 67.

¹¹⁸ Fromm E. The Anatomy of Human Destructiveness. Greenwich, 1975. P. 299.

¹¹⁹ Fromm E. Die Furcht von der Freiheit. S. 192.

¹²⁰ Ibidem. S. 201—202.

No brīvības mūsdienās ir saglabājusies vienīgi apmierinātības un optimisma fasāde. Bet dzīvības vienīgā jēga ir sevis apliecināšana, ko var realizēt vienīgi aktīva, darbīga personība, kurai jābūt mērķim, kas nepakļaujas citiem.

Fromms kā alternatīvu šādām mūsdienu kaptālisma attīstības tendencēm piedāvā savu "pozitīvo" programmu, taču, lai saprastu dziļāk tās būtību un utopisko raksturu, ir jāpakavējas pie jautājuma par "cilvēka dabu" un no tās izpratnes izrietošajām perspektīvām.

b. Mācība par "cilvēka dabu"

Sabiedrība ir vesela tad, ja tā saskaņā ar Fromma viedokli atbilst cilvēka vajadzībām. Cilvēka būtība ir saistīta ar noteiktu potenci un iespēju summu, kuras Fromms apzīmē ar terminu "cilvēka daba", norādot, ka šo terminu nedrīkst saprast burtiski, jo cilvēku dzimumu nevar definēt ar anatomisku un fizioloģisku jēdzienu palīdzību. Drīzāk jārunā par īpašu garīgo specifiku, kas nosaka psihisko un emocionālo dzīvi. "Katra sabiedrības (vai sabiedrības šķiras) forma cenšas izmantot cilvēka enerģiju noteiktā veidā, kurš atbilst tieši šai sabiedrībai, t.i., formē cilvēkā noteiktu sociālā rakstura tipu. Ja sabiedrība funkcionē efektīvi, cilvēkam ir jāgrib darīt to, kas viņam ir jā dara."¹²¹

Fromms māca, ka dzīvnieku pasaulē, pie kuras pieder arī cilvēks, valda instinkti, vienreiz dots uzvedības paraugs. Dzīvnieku darbību nosaka dabas likumi, kaut arī augstākajiem primātiem novērojama "inteliģence", ar ko Fromms saprot tieksmi sasniegt mērķus, kas zināmā mērā nesakrīt ar doto uzvedības modeli. Tomēr dzīvnieki ir un paliek dabas daļa un to netranscendē, nerada nedz morāli, nedz pašapziņu, nedz priekšstatus par patiesību, jo uztver pasauli vienīgi no derīguma viedokļa. Jebkurš no tiem atrodas harmonijā ar dabu.

¹²¹ *Fromm E. The Anatomy of Human Destructiveness. P. 263.*

Cilvēka rašanās, turpina Fromms, ir saistīta ar dabas noteikto ietvaru pārvarēšanu. "Acumirkļi, kad dzīvnieks transcēndē dabu, iziedams ārpus tīri pasīvās lomas, izsakoties bioloģiski, — kļūstot par visbezpalīdzīgāko no dzīvniekiem, piedzimst cilvēks."¹²² Tiek izjaukta sākotnējā harmonija un sākas cilvēka traģiskā eksistence ar tās neizbēgamo nelīdzsvarotību. "Pašapziņa, prāts un iztēle izjauc "harmoniju", kura ir raksturīga dzīvnieku eksistencei. Cilvēks nekad nav brīvs no savas eksistences dihotomijas: viņš nevar atbrīvoties no savas dvēseles, ja arī viņš to gribētu; viņš nevar atbrīvoties no sava ķermeņa, kamēr viņš dzīvo, — un viņa ķermenis liek viņam gribēt dzīvot.

Cilvēks nevar dzīvi nodzīvot, atkārtojot savas sugas stereotipu; viņam ir jādzīvo. Cilvēks ir vienīgais dzīvnieks, kuram paša eksistence ir problēma, kura ir jāatrisina un no kuras viņš nevar izbēgt. Viņš nevar atgriezties pirmcilvēka harmonijā ar dabu, un viņš nezina, kur nonāks, dodoties uz priekšu. Cilvēka eksistenciālā pretruna izraisa pastāvīgu nelīdzsvarotības stāvokli. Šis stāvoklis atšķir viņu no dzīvnieka, kurš dzīvo harmonijā ar dabu."¹²³ Un citā vietā: "Līdz ar savu rašanos cilvēks kļūva par anomāliju, Visuma kaprīzi. Viņš ir dabas daļa, pakļauts fizikālajiem likumiem, kurus nevar izmainīt, un tomēr viņš apkārtējo dabu transcēndē. Viņš stāv nomaļus no tās un vienlaicīgi ir tās daļa. Viņš ir bez dzimtenes un tomēr piesaistīts pie dzimtenes, kura ir kopēja viņam un pārējai radībai. Viņš tiek iemests pasaulē nejaušā vietā un nejaušā laikā, un viņam tā atkal nejaušā laikā jāpamet. Tā kā viņš apzinās pats sevi, viņš izzina savu bezspēcību un eksistences robežas. Viņš paredz nāvi — savas eksistences beigas. Nevieni nav brīvi no savas eksistences dihotomijas."¹²⁴

Cilvēka eksistenci, norāda Fromms, var aprakstīt vienīgi šo fundamentālo pretrunu jēdzienos. Cilvēkam pašam ir jādzīvo, jō viņa pastāvēšanu nenodrošina dabas likumu atkārtošānās.

¹²² Fromm E. The Anatomy of Human Destructiveness. P. 253—254.

¹²³ Fromm E. Wege aus einer kranken Gesellschaft. S. 30—31.

¹²⁴ Ibidem. S. 31.

Cilvēkam, uzskata Fromms, piemīt imanents mērķis, un viņam ir iespējas pilnīgai attīstībai, ja ārējie apstākļi to veicina. Kā svarīgākos nosacījumus viņš min brīvību, aktivitātes iespēju, dzīvi bez ekspluatācijas, ražošanas veidu, kas kalpo cilvēkam. Bet kāpēc lielākā daļa cilvēku neizmanto savu saprātu, lai apzinātu reālās intereses, kas atbilstu viņu dabai? Tas tāpēc, ka cilvēks mainās un izmaina apkārtējo vidi. Progresam ir arī savas ēnas puses. "Progresējot intelektā, mākslā, zinātnē, cilvēks vienlaicīgi rada apstākļus, kuri viņu kropļo, aizkavē attīstību citos aspektos.. Ražošanas spēki nav pietiekami attīstīti, lai nodrošinātu tehnikas un kultūras progresu un arī brīvību, harmonisku attīstību visiem. Materiālajiem apstākļiem ir savi likumi, un nepietiek tikai ar vēlēšanos tos izmainīt."¹²⁵ Pasaule nav radīta cilvēkam, viņš tanī, saka Fromms, tiek "iemests", un, tikai pateicoties savai aktivitātei, viņš var padarīt pasauli par savām mājām.

Tāpēc cilvēka kā visbezpaldzīgākās no radībām dzimšanu Fromms vērtē kā negatīvu sasniegumu viņa nepiemērotības dēļ pasaulei, dabai un cilvēku pašu saprot kā rudimentu. "Cilvēks, kurš Ēdenes dārzā dzīvoja pilnīgā harmonijā ar dabu, neapzinoties sevi, savu vēsturi, sāka ar brīvības aktu, nepaklausību Dieva bauslim. Vienlaicīgi viņš sāka apzināties pats sevi, savu ierobežotību, bezpaldzību; viņš tika izraidīts no paradīzes."¹²⁶

Cilvēka evolūcijas pamatā, no Fromma viedokļa, ir indivīda nespēja atgriezties savā sākotnējā dzimtenē, dabā. "Katrs jauns nelīdzsvarotības stāvoklis liek cilvēkam meklēt jaunu līdzsvaru. Tas, ko uzskata par cilvēka dabisko tieksmi pēc progresa, patiesībā ir jauna un varbūt labāka līdzsvara meklējumi."¹²⁷ Tas ļaudīm liek iet savu ceļu: pamest dabisko un meklēt jaunu, pašu radīto dzimteni. Izveidojot savu pasauli, cilvēks kļūst par cilvēku. Ja cilvēks šādu jaunu pasauli nemeklētu, viņš sajuktu prātā, jo nespētu paciest savu izolētību un

¹²⁵ Fromm E. *The Anatomy of Human Destructiveness*. P. 293.

¹²⁶ *Ibidem*. P. 31.

¹²⁷ *Ibidem*. P. 254.

bezpēcību. "Viņš var atsacīties no dabiskām saknēm tikai tad, ja atrod jaunas cilvēciskas saknes, un tikai tad, kad viņš atrod šo jauno cilvēcisko sakņojumu, viņš no jauna var pārdzīvot pasauli kā mājas."¹²⁸

Cilvēka dzimšana, no Fromma viedokļa, ir drošās pozīcijas zaudēšana un nokļūšana nenoteiktā, atklātā stāvoklī. Cilvēkam ir skaidrība vienīgi par pagātņi, bet par nākotni tikai tiktāl, ciktāl tā ir saistīta ar nāvi — patiesu atgriešanos pagātnē, matērijas neorganiskajā stāvoklī. "Tāpēc cilvēka eksistences problēmas ir unikālas. Cilvēks ir, tā sakot, izkritis no dabas, un tomēr, neņemot to vērā, atrodas tajā. Viņš ir pa daļai Dievs, pa daļai dzīvnieks; pa daļai bezgalīgs, pa daļai galīgs. Nepieciešamība vienmēr atrast savas eksistences pretrunu atrisinājumu, atrast arvien augstāku vienību ar dabu, līdzcilvēkiem un pašam ar sevi ir visu psihisko spēku avots, kas atrodas motivācijas pamatā, visu viņa kaislību, afektu un baiļu avots."¹²⁹ Cilvēkam nepietiek ar savu dzīvniecisko vajadzību apmierināšanu, jo tas nepadara viņu nedz laimīgu, nedz veselu. Tāpēc cilvēks nevar dzīvot statiski, jo viņa pretrunas virza to uz jaunas harmonijas meklēšanu.

Tāpēc Fromms norāda, ka bioloģiska dzimšana nav vienreizējs notikums, kā tas varētu likties. Bērns pirms piedzimšanas neatšķiras no bērna pēc tās, jo nespēj izzināt, būt patstāvīgs, ir pilnīgi atkarīgs no mātes un bez viņas palīdzības ietu bojā. Dzimšana cilvēka gadījumā faktiski turpinās. Tikai pamazām bērns iemācās domāt, mīlēt, objektīvi aplūkot pasauli, meklēt savu identitāti. Atsevišķa cilvēka dzīves process, konstatē Fromms, ir process, kurā viņš dzemdē pats sevi; mirstot katram būtu jābūt pilnīgi piedzimušam, un traģiskais ir tas, ka daudzi mirst nemaz vēl nepiedzimuši.

Cilvēka eksistenci, no Fromma viedokļa, nosaka neizbēgamas alternatīvas starp progresu un regresu, starp atgriešanos dzīvnieku pasaulē un cilvēciskās eksistences sasniegšanu. Atgriešanās ir sāpīga un izraisa ciešanas un psihiskas

¹²⁸ Fromm E. Wege aus einer kranken Gesellschaft. S. 44.

¹²⁹ Ibidem. S. 45.

slimības, pat fizioloģisku un psihisku nāvi (vājprāts). Taču vienlaicīgi arī katrs solis uz priekšu izraisa bailes un sāpes līdz brīdim, kad ir sasniegts vairāk vai mazāk drošs pamats. Šo polaritāti nosaka cilvēka tieksmes.

Pamatkaislības: agresija un mīlestība. Cilvēka dzīve ir saistīta ar noteiktiem pārdzīvojumiem, kurus Fromms nosauc par kaislībām. Atšķirībā no Freida, kurš tās dēvēja par "dzīves instinktu" (Eross) un "nāves instinktu" (Tanatoss), Fromms cenšas saprast to specifiski cilvēcisko, sabiedrisko un vēsturisko dabu.

Kaislības vispār, šai sakarā norāda Fromms, iemanto savu varenību tikai tad, kad tiek apmierinātas elementāras bioloģiskās vajadzības; tās mājo cilvēciskās eksistences pašos pamatos un nebūt nav greznība, pēc kuras tiecas tad, kad elementārās vajadzības ir apmierinātas. Cilvēki izdara pašnāvību tad, kad nevar realizēt vajadzību mīlēt, neiegūst varu vai nesaņiedz slavu. Nav pašnāvības gadījumu, kuru pamatā būtu tikai seksuālā neapmierinātība. Kaislības iedvesmo cilvēku, padara viņa dzīvi tieši par dzīvi, pārvēršot viņu "no bites par varoni", kurš, par spīti visām grūtībām, cenšas atrast dzīvē jēgu. Viņš grib radīt pats sevi, saistīt savu dzīvi ar mērķi un jēgu sasniegt zināmu iekšējās integritātes pakāpi. Tāpēc kaislības nav vis banāli psiholoģiski kompleksi, bet gan "cilvēka mēģinājumi piešķirt savai dzīvei jēgu un pārdzīvot iekšēju spriegumu un spēka optimismu, kuru nevar (vai viņš domā, ka nevar) sasniegt noteiktos apstākļos"¹³⁰.

Visas kaislības, uzsver Fromms, gan "ļauņās", gan "labās", ir saistītas ar dzīves jēgas meklēšanu, tieksmi apliecināt dzīvi: atrast spēku, prieku, integrāciju. Agresija var būt atbilde uz nepieciešamību sevi transcendēt. "Ja es nevaru radīt dzīvi, es to varu iznīcināt. Arī dzīvi iznīcinot, es sevi transcendēju. Tas, ka cilvēks var iznīcināt dzīvību, — tas faktiski ir kaut kas tikpat izbrīna vērts kā tas, ka viņš var to radīt, jo dzīve ir neizskaidrojams brīnums."¹³¹ Turklāt jāatzīmē, ka negatīvās kaislības arī

¹³⁰ Fromm E. *The Anatomy of Human Destructiveness*. P. 11.

¹³¹ Fromm E. *Wege aus einer kranken Gesellschaft*. S. 43.

ir savdabīga atbilde uz cilvēciskās eksistences problēmām, jo pats lielākais sadists taču ir tāds pats cilvēks kā svētais. Pirmo var nosaukt par cilvēku, kurš nav atradis sevis cienīgu atbildi uz savas eksistences problēmām vai arī aizgājis sevis glābšanas mēģinājumos pa nepareizu ceļu. Tas, protams, neattaisno cilvēku, viņa graušanas un cietsirdības tieksmes, bet gan tikai norāda uz šo tieksmju cilvēcisko dabu.

Fromms par galvenajām kaislībām uzskata vēlmi mīlēt, būt brīvam un vienlaicīgi — tieksmi graut, mocīt, kontrolēt, pakļaut.

Kad cilvēka dzīvei piemēro terminu "agresija" (ko nekad īpaši neuzsver dzīvnieku pasaulē), ir jāņem vērā tas, saka Fromms, ka cilvēka dzīvē ir vairāk agresiju radošu apstākļu (piemēram, pārapdzīvotība) nekā dzīvniekiem, kuri dzīvo savā dabiskajā vidē. Tomēr cilvēks rīkojas nežēlīgi un posta, arī neatrodies pārapdzīvotības apstākļos. Atšķirībā no cilvēka dzīvnieks nekad nenogalina "tāpat vien", neposta postīšanas dēļ. Cilvēka nežēlību nevar izskaidrot ar iedzimtību vai postīšanas instinktu. Fromms formulē savas analīzes problēmu: "Kādā veidā un cik lielā mērā cilvēka eksistences īpašie apstākļi ir atbildīgi par baudu nogalināt un spīdzināt?"¹³² Viņš cilvēka agresiju iedala divās grupās: pozitīvā (*beniger*) un negatīvā (*malignant*).

Pie pozitīvās agresijas pieder tā saucamā pseidoagresija, t.i., rīcība, kura nodara ļaunumu bez īpaša nodoma. Tāda var būt blakusesoša cilvēka ievainošana, izlādējot ieroci; arī, piemēram, cilvēkam nodarītās sāpes paukojot, šaujot ar loku u.c., kas ir rezultāts nodarbībām, kuru sākotnējais mērķis bija pilnveidot koncentrēšanās spējas, attīstīt veiklību, kontroli pār savu ķermeni u.c. Cits tās paveids ir pretenciozā agresija, kas saistīta ar nepieciešamību virzīties uz priekšu bez īpaša nolūka kādam uzbrukt. Piemēram, vīrieša hormoni rada dinamisku izturēšanos, kura ir nepieciešama dzimumaktā. Līdzīga agresija vērojama medicīnā, alpīnismā, sportā, tirdzniecībā, medijot, proti, visos gadījumos, kad cilvēks cenšas sasniegt

¹³² Fromm E. The Anatomy of Human Destructiveness. P. 211.

savus mērķus, pārvarēdams visus šķēršļus. Īpaši raksturīgs pozitīvās agresijas veids ir aizsardzības agresija, kura pēc sava bioloģiskā pamata ir adaptīvs mehānisms, kā mērķis ir novērst draudus, saglabāt dzīvību. Dzīvnieku smadzenes ir filoģenētiski ieprogrammētas mobilizēt impulsus bēgšanai vai uzbrukumam situācijā, kad tiek apdraudētas to vitālās intereses (barība, teritorija, mazuļi u.c.). Tiklīdz mērķis ir sasniegts, agresija un tās emocionālie ekvivalenti izzūd. Līdzīgi filoģenētiski ieprogrammētas ir arī cilvēka smadzenes. Arī alkas pēc brīvības ir cilvēka organisma bioloģiska reakcija (un nevis kultūras produkts), kuras bioloģisko dabu pierādot tas, ka cilvēki visos laikos un vietās ir cīnījušies pret apspiedējiem arī tad, kad nav bijis ne mazāko cerību uzvarēt. Brīvība un ar to saistītā vardarbība esot cilvēka pilnīgas attīstības, psihiskās veselības un labklājības nosacījumi.

Tomēr, norāda Fromms, aizsardzības agresija biežāk sastopama cilvēkiem nekā dzīvniekiem. Šā fakta izskaidrojums slēpjas cilvēka eksistences specifiskajos apstākļos. Pirmkārt, dzīvnieks sajūt tikai skaidras un tiešas briesmas, turpretī cilvēks, pateicoties iztēles un paredzēšanas spējām, reaģē arī uz nākotnē iedomātiem draudiem. Otrkārt, cilvēku var pārliecināt par briesmām, kuras patiesībā nepastāv. Mūsdienās, zīmīgi uzsver Fromms, ar to nodarbojas propaganda, kura vieš iedzīvotājos pārliecību par to, ka viņus apdraud cita nācija, valsts. Lai tas notiktu, ir nepieciešama īpaša autoritāra struktūra, kurai piemīt spēks pārvērst neticamo ticamajā. Valdošās grupas sugestijas spēks ir tieši proporcionāls tās spējai izstrādāt ideoloģisko sistēmu, kura samazina kritikas un neatkarīgas domāšanas spēju. Treškārt, cilvēka vitālo interešu loks ir daudz plašāks nekā dzīvniekiem. Cilvēkam taču jāizdzīvo ne tikai fiziski, bet arī garīgi, saglabājot psihisko līdzsvaru. Par vitālām interesēm viņam kļūst ideāli, vērtības, mīti, senči, reliģija un daudzas citas parādības.

Vēl Fromms norāda uz konformistisko agresiju, kad cilvēks postoši rīkojas nevis tāpēc, ka to vēlas, bet gan tāpēc, ka to viņam liek darīt un viņš uzskata par savu pienākumu tam

pakļauties. Visās hierarhiskajās sabiedrībās paklausība tiek uzskatīta par tikumu, nepaklausība — par trūkumu. Un kā pēdējo pozitīvās agresijas veidu Fromms nosauc instrumentālo agresiju, kura kalpo par līdzekli mērķu sasniegšanai, turklāt pati postīšana neparādās kā mērķis. Lielais vairums cilvēku mūsdienu kultūrā ir nepiesātināmi, "rijīgi" (pēc iespējas vairāk seksa, dzērienu, varas, slavas), kas tik zīmīgi raksturo patērētāju sabiedrību. Taču visnozīmīgākais instrumentālās agresijas izpausmes veids ir karš. Fromms formulē paradoksu: no vienas puses, humanistiskā doma ir aktīvi vērsusies pret karu un nežēlību, norādot, ka civilizētais cilvēks ir mazāk agresīvs nekā primitīvais, taču, no otras puses, jo primitīvāka ir civilizācija, jo mazāk tajā karu.

Frommu īpaši interesē tā saucamā negatīvā agresija, kura izpaužas cietsirdībā un iznīcināšanā, kā arī nekrofilijā.

Fromms norāda, ka cietsirdību un iznīcināšanu nevajag jaukt ar primitīvo cilšu paražām izmantot asinis dažādos kulta rituālos, jo, piemēram, dzert asinis nebūt nenozīmēja asinskāri. Asinis šajā gadījumā tika uzskatītas par dzīvības simbolu. Līdzīgi arī galvaskausos atrastie caurumi, kas norāda uz to, ka tika izņemtas smadzenes, neliecina vis par kanibālismu, bet gan par smadzeņu izmantošanu kulta vajadzībām.

Šai sakarībā Fromms pievēršas sadisma kā tieksmes nodarīt sāpes citiem analīzei, turklāt tas izpaužas daudzās formās (ne tikai seksuālajās). Viena no sadisma formām ir fizisku ciešanu sagādāšana, kad par objektiem tiek izmantotas bezspēcīgas būtnes: karagūstekņi, vergi, bērni, slimie (īpaši garīgi slimie), cietumnieki, dzīvnieki; sevišķi izplatīta ir bērnu mocīšana ģimenē. Vēl populārāks par fizisko ir garīgais sadisms — vēlēšanās citus pazemot, aizvainot viņu jūtas. Šis sadisma veids pašai personai liekas drošāks, jo "galu galā" tiek izmantots nevis fiziskais spēks, bet "tikai vārdi". Taču garīgās ciešanas var būt vēl lielākas nekā fiziskās (garīgais sadisms var arī maskēties, izpaūžoties šķietami nevainīgās formās: jautājumos, smaidā, mulsinošās piezīmēs u.c.). Kāda ir sadisma daba?

Fromms izvirza uzskatu, ka sadisms visās savās izpausmēs ir tieksme iegūt absolūtu un neierobežotu varu pār dzīvu būtni (bērnu, vīrieti, sievieti), liekot sajūst sāpes un pazemojumu. "Sadisms ir viena no atbildēm uz problēmu "būt cilvēkam". Absolūta vara pār citu būtni rada ilūziju, ka cilvēks ir pacēlies pāri cilvēka eksistences ierobežojumiem. It sevišķi raksturīgi tas ir tiem, kuriem reālā dzīve nespēj sniegt ne radošo piepildījumu, ne prieku. Sadisms ir nespēcības pārvēršana visspēcības izjūtā, tā ir garīgo kropļu reliģija."¹³³ Ne vienmēr cilvēks, iegūstot varu pār citiem, kļūst par sadistu. Sadistiskais raksturs cenšas panākt varu pār visu dzīvo, padarot to par lietām. Precīzāk runājot, dzīvās būtnes pārvēršas dzīvos, trīcošos, pulsējošos kontrolējamos objektos. Sadists grib būt dzīves valdnieks, un tāpēc upuriem ir jāsauglabā dzīvība. Viņu stimulē tikai upura bezpalīdzība. Sadistam ir tikai viena vērtība — spēks, tāpēc viņš dievina tos, kuriem tas ir, pats cenšoties kontrolēt tos, kuriem tāda nav. Sadists baidās no visa, kas ir neprognozējams un nenoteikts, un tāpēc arī no dzīves, mīlestības — viņš mīl vienīgi tad, ja "valda". Viss, kas ir jauns, sadistā izraisa bailes un nepatiku, aizdomas. Raksturīga sadisma sindroma iezīme ir glēvulība un gatavība pakļauties, jo viņš tāds ir tāpēc, ka jūtas nevarīgs, nedrošs un nespēcīgs. Šīs izjūtas viņš kompensē, iegūstot varu pār citiem, t.i., varu viņš iegūst savas nespēcības dēļ. Sadists var nogalināt un spīdzināt, bet viņam trūkst mīlestības, viņš jūtas izolēts, iebaidīts un alkst varas, kurai pakļauties.

Sadisms un mazohisms, norāda Fromms, ir cieši saistīti, jo tos raksturo kopīga iezīme — vitāla nespēcība (impotence). Sociālā aspektā sadomazohistiskā rakstura ekvivalents ir birokrātiskais raksturs; birokrātiskā sistēmā katrs pārvalda padotos un pakļaujas augstākstāvošajiem. Šādā sistēmā var tikt piepildīti gan sadistiskie, gan mazohistiskie impulsi. Sadismu, no Fromma viedokļa, rada sabiedrība, kurā pastāv ekspluatācija, kas vājina savu locekļu neatkarību, kritisko domāšanu un darba ražīgumu. To rada arī garīgās nabadzības atmosfēra.

¹³³ *Fromm E. The Anatomy of Human Destructiveness. P. 323.*

Taču atklāti, masveidīgi sadisms var izpausties, kā rezumē Fromms, tikai tad, ja ir atbilstīgi sociālie apstākļi, t.i., cilvēks ar sadistisku raksturu nav bīstams antisadistiskā sabiedrībā, jo tur pret viņu izturēsies kā pret slimnieku.

Spilgts negatīvās agresijas veids, kuram Fromms velta lielu uzmanību, ir nekrofilija (*nekros* — liķis, *philia* — mīlestība), t.i., tieksme pēc seksuāla kontakta ar sievietes liķi vai tieksme atrasties liķa tuvumā, to novērot vai aizskart. Fromms, kurš šo problēmu analizē kopš 1961. gada, norāda uz īpašu nekrofilā rakstura pastāvēšanu, kas izpaužas tieksmē pēc visa, kas ir miris, sapuvis, smirdošs; tā ir vēlēšanās pārvērst visu dzīvo nedzīvajā, iznīcināt iznīcināšanas dēļ, interese par visu, kas ir mehānisks.

Nekrofilais raksturs atklājas sapņos, kuros cilvēki redz sadalītus ķermeņus, kapus, skeletus, fantastiskas mašīnas, kuras iznīcina visu dzīvo. Darbībā šī tieksme izpaužas sīku lietu (sērkokociņu, puķu) laušanā, rakņāšanās brūcēs, mēbeļu, gleznu bojāšanā, pārliecībā, ka problēmas vai konfliktus var atrisināt vienīgi ar spēku vai vardarbību, interesē par citu slimībām, nāvi. Nekrofilie cilvēki interesējas tikai par pagātņi (nevis tagadni vai nākotni), dod priekšroku tumšām, gaismu absorbējošām krāsām (melnai, brūnai), izjūt īpašu tieksmi uz nepatīkamām smakām (reizēm var būt arī pretēja reakcija — īpaša nepatika pret tām). Nekrofilie cilvēki interesējas par pagātņi (nevis tagadni vai nākotni), dod priekšroku tumšām, gaismu absorbējošām krāsām (melnai, brūnai), izjūt īpašu tieksmi uz nepatīkamām smakām (reizēm var būt arī pretēja reakcija — īpaša nepatika pret tām). Nekrofilie cilvēki interesējas par pagātņi (nevis tagadni vai nākotni), dod priekšroku tumšām, gaismu absorbējošām krāsām (melnai, brūnai), izjūt īpašu tieksmi uz nepatīkamām smakām (reizēm var būt arī pretēja reakcija — īpaša nepatika pret tām). Nekrofilie cilvēki interesējas par pagātņi (nevis tagadni vai nākotni), dod priekšroku tumšām, gaismu absorbējošām krāsām (melnai, brūnai), izjūt īpašu tieksmi uz nepatīkamām smakām (reizēm var būt arī pretēja reakcija — īpaša nepatika pret tām). Nekrofilie cilvēki interesējas par pagātņi (nevis tagadni vai nākotni), dod priekšroku tumšām, gaismu absorbējošām krāsām (melnai, brūnai), izjūt īpašu tieksmi uz nepatīkamām smakām (reizēm var būt arī pretēja reakcija — īpaša nepatika pret tām).

Taču Frommu īpaši interesē jautājums par saistību starp nekrofiliju un tehnikas pielūgsmi. Industrializētajā kapitālistiskajā pasaulē, norāda Fromms, arvien lielāks skaits vīriešu interesējas vairāk par savām automašīnām nekā par sievietēm. Viņi ir lepni par saviem auto, aprūpē tos, dēvē mīlināmos vārdiņos, ir nobažījušies par visniecīgākajiem traucējumiem to

darbībā. Dzīve bez tiem viņiem šķiet neiespējamāka nekā bez sievietes. Daudzi cenšas automatizēt jebkuru cilvēka kustību, izdomāt mehāniskus uzlabojumus un atvieglinājumus. Par nekrofiliju liecina arī aizraušanās ar fotografēšanu: tūristiem fotografēšana arvien biežāk aizvieto novērošanu, aplūkošanu. Arī daudzi mūzikas mīļotāji aizraujas ne tik daudz ar mūziku, kā ar atskaņojošās aparatūras augstajiem tehniskajiem rādītājiem. Taču, norāda Fromms, ne katra tāda aizraušanās nozīmē nekrofilismu. Par nekrofilismu tā kļūst tad, ja aizvieto interesi par dzīvi.

Tehnikas un tieksmes uz iznīcināšanu saplūšana, turpina Fromms, kļūva acīmredzama tikai otrā pasaules kara laikā, kad fašisms lidmašīnas sāka izmantot masveida slepkavībām. Cilvēki, nometot bumbas, tikai neskaidri apzinājās, ka dažās minūtēs nogalina tūkstošus. Apkalpē viens pilotēja, otrs — nodarbojās ar navigāciju, trešais — meta bumbas utt. Viņi rūpējās nevis par nogalināšanu, bet gan par komplicētā mehānisma — lidmašīnas — sekmīgu darbību. To, ka rezultātā tika nogalināti, sakropļoti desmitiem tūkstošu cilvēku, — to viņi apzinājās tikai ar prātu, bet emocionāli neaptvēra. Tāpēc arī par noziegumiem viņi nejutās vainīgi: ja vienīgais mērķis ir mehānisma apkalpošana, tad zūd morālā atbildība.

Fromms uzskata, ka 20. gadsimta otrajā pusē agresīvais cilvēka tips vairs neinteresējas par liķiem, baidās no tiem, liekot tiem izskatīties dzīvākiem par dzīvu cilvēku. Toties viņš pārstāj interesēties par dzīvi, cilvēkiem, darbu, idejām — par visu, kas ir dzīvs. Visu dzīvo tas pārvērš lietās, ieskaitot sevi un savas spējas (domāt, redzēt, mīlēt, garšot, dzirdēt u.c.). Seksualitāte kļūst par tehnisku iemaņu, jūtas tiek noplicinātas, aizvietotas ar sentimentalitāti; prieku aizvieto jautrība un uzbudinājums, mīlestība un maigums tiek virzīti uz mašīnām. Pasaule mūsdienās Rietumos kļūst par nedzīvu artefaktu summu un cilvēks kopumā — par totālas mašīnērijas sastāvdaļu, kuru viņš kontrolē un kura kontrolē viņu. Viņam nav citu plānu, mērķu kā vienīgi tie, ko spiež pieņemt tehnikas loģika. Viņu iedvesmo iespēja izgatavot robotus, un dažu speciālistu

norādījums, ka drīz robotus nevarēs atšķirt no cilvēka, piezīmē Fromms, nav nekas pārsteidzošs situācijā, kad pašu cilvēku kļūst grūti no tā atšķirt. "Dzīves pasaule" (*world of life*) vispār, saka Fromms, mūsdienu kapitālisma apstākļos ir kļuvusi par "nedzīves" (*no-life*) pasauli, personas — par "nepersonām" (*nonperson*), nāves pasauli. Nāvi vairs neizsaka nepatīkami smakojošas fekālijas, liķi, bet gan tīras, mirdzošas mašīnas. Cilvēkus tagad valdzina nevis smirdošas tualetes, bet gan alumīnija un stikla korpusi. Bet aiz šīs antiseptiskās fasādes arvien labāk ir saredzama realitāte: cilvēks progresa vārdā pamazām pārvērš pasauli par smirdošu un saārdītu vietu (ne tikai simboliski), turklāt dara to ar tādu neatlaidību, ka rodas šaubas, vai zeme pēc simts gadiem vēl būs apdzīvojama.

Kā piemēru Fromms min gatavošanos kodolkaram, kad stratēģi Rietumos mierīgi apsver jautājumu par pieņemamāku bojā gājušo skaitu. "Grūti apšaubīt, ka tā varētu būt nekrofilija. Ar to saistīta arī narkomānija, noziedzība, ētisko vērtību nonicināšana — tieksme pēc netirā un nāves. Kāpēc lai jaunatne un trūkumcietēji netiektos pēc pagrimuma, ja pēc tā tiecas tie, kas nosaka sabiedrības virzību? Šādus cilvēkus acīmredzot rada slima sabiedrība [...] Var pieļaut domu, ka šādu sabiedrību vada vāji izteikti šizofrēniķi, kuri visu vērtē tikai racionāli, intelektuāli un zaudējuši spēju uztvert lietas personiski, t.i., subjektīvi, ar sirdi.. Modernais cilvēks pasauli uztver, tikai vadoties no galamērķa. Vai šāda pieeja nav tikpat patoloģiski vienpusīga kā šizofrēnija?"¹³⁴ Tieši veselais cilvēks, rezumē Fromms, šādā sabiedrībā jūtas izolēts: viņš tik lielā mērā var just komunikācijas trūkumu ar citiem, ka pats var garīgi saslimt.

Cilvēka pozitīvo, dzīvību apliecinošo tieksmju pati būtiskākā izpausme saskaņā ar Fromma mācību ir kaislība mīlēt. "Mīlestība ir vienīgā apmierinošā atbilde uz cilvēka eksistences problēmu."¹³⁵ Taču, kā viņš norāda, lielākā daļa cilvēku nav spējīga attīstīt to līdz vēlamajam līmenim. Tā vispār ir liela

¹³⁴ Fromm E. *The Anatomy of Human Destructiveness*. P. 335.

¹³⁵ Fromm E. *The Art of Loving*. P. 111.

māksla, kas prasa pieredzi un koncentrēšanos, intuīciju un izpratni, citiem vārdiem, šīs mākslas apgūšanu.

Norādījums uz mīlestības unikālo vietu cilvēka dzīvē saistīts ar Fromma piedāvāto "cilvēka dabas" koncepciju, kurā tika izgaismots viņa eksistences pretrunīgais raksturs, nepieciešamība atrast jaunu harmoniju pasaulē. Mīlestības nozīme saistīta ar atsvešinātības pārvarēšanu starp cilvēkiem. "Bez mīlestības cilvēce nevarētu pastāvēt nevienu dienu,"¹³⁶ secina Fromms.

"Nobriedusi mīlestība ir priekšnoteikums, kas saglabā katra cilvēka vienotību, veselumu, individualitāti. Mīlestība — tas ir cilvēka aktīvs spēks; tas ir spēks, kas caursit sienas, kas nodala cilvēkus citu no cita, kas apvieno cilvēku ar citiem; mīlestība palīdz viņam pārvarēt izolācijas un vientulības izjūtas, turklāt viņš var palikt pats par sevi, saglabāt savu individualitāti. Mīlestībā realizējas paradokss — divas būtnes kļūst par vienu un vienlaicīgi tās ir divas."¹³⁷ Mīlestība, turpina Fromms, ir nevis pasīva, bet aktīva rīcība, "stāvoklis, kurā mīl", bet nevis iemīlēšanās. Tā ir saistīta ar atdošanu, nevis ņemšanu. "Produktīvam, radošam raksturam došanas process iegūst pavisam citu jēgu. Šis process viņam ir augstākās potences izpausme. Došanas procesā es atklāju savu spēku, vareņību, bagātību. Šī paaugstinātā dzīvīguma un potences sajūta piepilda mani ar prieku. Es sajūtu sevi kā pārpildītu, tērējošu, dzīvu, priecīgu. Došana ir priecīgāka par saņemšanu nevis tāpēc, ka nozīmē atteikšanos no kaut kā, bet tāpēc, ka tā ir mana dzīvīguma izpausme."¹³⁸ Tā tas ir jau dzimumattiecībās, materiālo lietu sfērā, ģimenē. Taču vissvarīgākā došanas sfēra ir "humānisma valstībā", kur cilvēks atdod sevi, savas dzīves daļu — prieku, izpratni, zināšanas, humoru, intereses u.c. Atdodot savas dzīves daļu, uzsver Fromms, cilvēks bagātina citu, palielina savas dzīves jēgu, palielinot cita dzīves jēgu. Patiesi atdodot, cilvēks nevar nesaņemt to, kas nāk no cita,

¹³⁶ Fromm E. *The Art of Loving*. P. 16.

¹³⁷ *Ibidem*. P. 18—19.

¹³⁸ *Ibidem*. P. 21.

tādējādi vienojoties priekā par to, ko tie kopīgi ir iedzīvinājuši. Spēja mīlēt ir atkarīga no personības attīstības pakāpes un paredz radoša stāvokļa sasniegšanu, kurā cilvēks pārvar skaudību, narcisismu, tieksmi valdīt, iemanto sava spēka apziņu, drosmi palauties uz saviem spēkiem. Tādā mērā, secina Fromms, kādā cilvēkam trūkst šo īpašību, viņš baidās sevi atdot, t.i., baidās mīlēt.

Taču mūsdienu kapitalistiskajā pasaulē mīlestība, norāda Fromms, atbilst kopējai sociālajai situācijai: automāti nevar mīlēt. Arī ģimene te veidojas pēc valdošo tirgus likumu modeļa kā "vienots iejūgs", kā "labi ieeļļots mehānisms", kad divi cilvēki paliek sveši viens otram, nenasniedzot patiesu tuvību, taču ar maigumu izturas viens pret otru un cenšas dzīvot pēc iespējas patīkamāk. Tas ir "egoisms divatā", kas aizvieto tuvību un mīlestību, kuru var dēvēt arī par "ārprātu divatā". Kā pseidomīlestības piemēru Fromms min arī sentimentālo mīlestību, kad tā tiek pārdzīvota vienīgi iztēlē, bet ne reālajās attiecībās. Tā saistīta arī ar mīlestības aizvietošanu ar "aizstājējiem" — filmām, romāniem u.c. Fromms norāda, ka mūsdienu Rietumu pasaulē valda divas "normālas" mīlestības formas — mīlestība kā dzimumtieksmju apmierinājums un kā "darbs kopējā iejūgā". "Mīlestība iespējama tikai tajā gadījumā, ja divi cilvēki stājas komunikācijā viens ar otru no savas apziņas centra, un tātad katram no viņiem ir jārod sevī šis centrs. Tikai šajā "apziņas centrā", "eksistences centrā" cilvēks ir viņš pats, tikai šeit ir viņa dzīvīgums, tikai šeit ir pamats mīlestībai. Mīlestība, ko sajūt tādā veidā, ir nemitīgs aicinājums: te nav vietas atpūtai, bet ir kustība, augšana, kopējs darbs; vai šie cilvēki atrodas saskaņas vai konflikta, prieka vai bēdu stāvoklī — tas viss ir sekundārs salīdzinājumā ar to, ka šie divi uztver viens otru ar savas apziņas pamatu, ka viņi nevis sajūt viens otru, bet gan ka ir vienība paši par sevi."¹³⁹ Ir tikai viens mīlestības pierādījums — savstarpējo attiecību dziļums, dzīvīgums un spēks. Tas ir mīlestības auglis, pēc kura var spriest par tās klātbūtni.

¹³⁹ Fromm E. *The Art of Loving*. P. 96.

Eksistences modi: "piederēt" un "būt". Fromms savā pēdējā darbā "Piederēt vai būt" eksistenciālisma garā norāda uz diviem cilvēka eksistences modiem, kas raksturo viņa attieksmi, izturēšanos, orientāciju pasaulē, attieksmi pret notikumiem, lietām. Katram no šiem principiem, domā Fromms, ir dziļas bioloģiskās saknes: tieksme "piederēt" ir saistīta ar pašsaglabāšanās instinktu, tiekšanos pēc individuālās nemirstības, "būt" — ar solidaritātes instinktu un bailēm no izolācijas. Šie divi pirmsākumi, būdami pretpoli, cilvēkā viens otru papildina. Fromms ne tikai konstatē šo divu pamatprincipu pastāvēšanu, bet arī cenšas atklāt, kā tie iemiesojas kultūrā, vienlaicīgi turpinot savu Rietumu sociālo institūciju kritiku.

Vienkāršs norādījums uz alternatīvu starp "piederēt" un "būt", saka Fromms, vēl neizgaismo lietas būtību, jo arī pirmais ir mūsu dzīves normāla funkcija: dzīvojot ir nepieciešams, lai mums piederētu lietas; vēl vairāk, tām jāpieder, lai tās varētu patērēt. Dzīvojot tā, lai nekas nepiederētu, ir neiespējami. Problēma saistīta ar to, ka šī orientācija var kļūt par augstāko mērķi, ja ir attiecīgi antihumāni sociālie apstākļi.

Modis "piederēt" raksturo industriālo sabiedrību, mūsdienu sociālo sistēmu, kurā valda alkatība un tieksme pēc lietām, peļņas. Par šīs sabiedrības svētām tiesībām, normu tiek uzskatītas vēlme nopelnīt, iegūt mantu (vienalga, ar kādiem līdzekļiem), to saglabāt un palielināt. Šai orientācijai ir pakļauti pat tie, kam nav īpašuma. Šāda attieksme tiek pārnesta uz indivīdu savstarpējām attiecībām, mīlestību, veselību, ceļojumiem, mākslas priekšmetiem un, visbeidzot, uz sevi pašu. "Svarīgākais īpašuma izjūtas objekts ir paša "Es".. mūsu "Es" mēs uztveram kā lietu, kura mums pieder, un šī lieta veido pamatu mūsu identitātes izjūtai."¹⁴⁰

Agrākos laikos, turpina Fromms, cilvēki mēģināja visu, kas tiem pieder, saglabāt ("Vecs — tas ir skaists!"), turpretim šodien tiek pirktas, lai izsviestu. Valda iekāre — izlietot, nevis saglabāt ("Jauns ir skaists!"). Īpaši raksturīgs ir automobiļu kults Rietumos. Tas ir laimes iemiesojums, sociālā statusa

¹⁴⁰ *Fromm E. Haben oder Sein. Stuttgart, 1975. S. 75.*

rādītājs, kurš cilvēkam kalpo neilgi, — apmēram pēc diviem gadiem viņš ir piesātinājies un meklē jaunu modeli. Kā savienot, jautā Fromms, interesi par kādu objektu ar tā neilgo lietošanu? Tam ir vairāki apstākļi. Pirmkārt, attieksme pret auto ir bezpersoniska, jo nav runas par konkrētu modeli, bet gan par statusa simbolu. Pērkot jaunu priekšmetu, cilvēks faktiski it kā iegūst jaunu sava "Es" daļu. Otrkārt, prieka pārdzīvojums par jauniegūto objektu — jo biežāk tiek pirkti, jo lielāka ir triumfa izjūta. Treškārt, uzskats, ka, nomainot modeli, rodas iespēja gūt peļņu. Ceturtkārt, liela nozīme ir vajadzībai pēc jauniem kairinājumiem, jo par iepriekšējo zudusi interese. Piektkārt, kā svarīgāko faktoru Fromms min visas dzīves orientāciju uz tirgu. "Izteikums "man (subjektam) pieder O (objekts)" konsekvēnti izsaka mana "Es" definīciju ar to, kas man pieder. Mani un manu identitāti konstituē mans īpašums. Doma, kas ir pamatā izteikumam "es esmu es", ir "es esmu es, ja man pieder X"; X — visi materiālie objekti un personas, ar ko es nodibinu attiecības, atbilstīgi manai varai, ar nolūku tos pārvaldīt un ilgstoši piesavināties. "Tas" un "Es" — mēs esam kļuvuši par lietām, un tās man pieder, jo man ir iespēja tās piesavināties. Bet pastāv arī atgriezeniskas attiecības: tām piederu es, un mana identitātes sajūta, piemēram, mana psihiskā veselība, ir atkarīga no tā, kā es tām piederu.. Piederēšanas mods nenodibina dzīvus, produktīvus procesus starp subjektu un objektu; tas padara subjektu un objektu par lietām. Attiecības ir mirušas, nedzīvas."¹⁴¹

Modā "piederēt", rezumē Fromms, cilvēks savu dzīves laimi rod pārākumā pār citiem, varas apziņā, kas izpaužas tieksmē iekarot, laupīt, nogalināt. Taču, ja cilvēks vēlas, lai viņam viss piederētu, — viņam patiesībā nepieder nekas, jo šo stāvokli raksturo nenoturīgums, bailes visu zaudēt.

Lielākā daļa no mums, turpina Fromms, vairāk zina par modu "piederēt" nekā par "būt" jeb esamības modu, jo sabiedrībā dominē pirmais. "Būt" saskaņā ar etimoloģiju nozīmē vairāk nekā vienkāršu identitātes konstatāciju starp subjektu un atribūtu. "Tas izsaka eksistences realitāti tam, kas ir, un

¹⁴¹ Fromm E. Haben oder Sein. S. 80.

apliecina tā autentiskumu un patiesumu. Kad apgalvo, ka kāds vai kaut kas ir, tad tiek runāts par būtību, nevis par kaut ko virspusēju."¹⁴² Atšķirību starp abiem modiem ir grūti nofiksēt tāpēc, ka pirmajā gadījumā runa ir par lietām, kuras ir konkrētas un viegli aprakstāmas, bet otrā — par pārdzīvojumiem, kuri grūti aprakstāmi. Dzīvu cilvēku nevar satvert kā lietu kaut vai tāpēc, ka nav identu personu (kā Monas Lizas, tā jebkura cilvēka smaids ir noslēpums).

Cilvēkam esamības modā, saka Fromms, raksturīga neatkarība, brīvība, kritisks prāts, sevis atjaunošana, spēja mīlēt un "transcendēt sava "Es" cietumu". Šos pārdzīvojumus adekvāti izteikt nav iespējams, jo ""piederības" struktūrā valda miris vārds, esamības struktūrā — dzīva pieredze, kurai nav izpausmes"¹⁴³. Esamību izgaismo vienīgi simboli. Esamībai raksturīga, uzsver Fromms, pirmām kārtām aktivitāte. "Runājot vispārīgi, aktivitāte ir sabiedriski atzīta, mērķtiecīga izturēšanās, kas izraisa attiecīgas sabiedriski nozīmīgas pārmaiņas."¹⁴⁴ To nedrīkst sajaukt ar darbīgumu, kas kristalizējas vienīgi rezultātā un kuru izraisa dažādi ārēji spēki, nevis pats subjekts. Turpretim aktivitāte ir īpaša kvalitāte, kad cilvēks cerību uzskata par savu spēku manifestāciju un uztver sevi vienotībā ar savas darbības rezultātu. Tā ir radoša aktivitāte. "Radoša darbība ir rakstura īpašība, kura piemīt katram cilvēkam, kas nav emocionāli sakropļots. Radošs cilvēks visu, kam viņš pieskaras, pamodina dzīvei. Viņš dod dzīvību pats savām spējām un dāvā dzīvību citiem cilvēkiem un lietām."¹⁴⁵

Abi modi, uzsver Fromms, ir ielikti cilvēka dabā. Pašsaglabāšanās instinkts un citi spēki, kas sakņojas viņa bioloģiskajā struktūrā, pastiprina piederības modu. Taču egoisms un slinkums nav vienīgais, kas mīt cilvēkā. Tam pretējā tendence ir "būt" — specifiski cilvēciska tieksme, kas izpaužas gatavībā dot, upurēt, saistīt savu dzīvi ar citiem, tādējādi pārvarot savu

¹⁴² Fromm E. Haben oder Sein. S. 33.

¹⁴³ Ibidem. S. 90.

¹⁴⁴ Ibidem. S. 92.

¹⁴⁵ Ibidem.

izolētību. Mods "piederēt" rada nedrošību, antagonismu, bailes no nāves, "būt" — drošību, solidaritāti, prieku, dzīvības apstiprinājumu.

Taču galvenā atšķirība, domā Fromms, ir attieksmē pret laiku. "Piederēt" piesaista cilvēku laikam: pagātnei — viss (nauda, slava, sabiedriskais stāvoklis, atmiņas, bērni) iegūts tajā; nākotnei — cilvēks "ar nākotni" ir indivīds, kuram būs tādas lietas, kuru nav šodien; tagadnei — tā kvalitatīvi ne ar ko neatšķiras no divām iepriekšējām, ir tikai robežsituācija. Turpretim "esamības mods eksistē tikai *hic et nunc*, "šeit un tagad", nevis pagātnē, tagadnē vai nākotnē."¹⁴⁶ Kaut arī esamība pastāv laikā, laiks pār to nevalda, jo tiek transcendēts. "Milestības, prieka, patiesības satveršanas pārdzīvojums nenotiek laikā, bet šeit un tagad. Šeit un Tagad ir mūžība, tas nozīmē bezlaiciskums; mūžība nav, kā to bieži kļūdaini uzskata, bezgalīgi paildzināts laiks."¹⁴⁷ Kaut arī cilvēks nevar dzīvot mūžīgi, tomēr "esamības modā mēs laiku respektējam, bet tam nepakļaujamies. Respekts kļūst par pakļaušanos laikam tad, ja valda piederības mods. Šajā eksistences modā ne tikai lietas ir lietas, bet arī viss dzīvais kļūst par lietu. Esamības modā laiks ir gāzts no troņa: tas vairs nav tirāns, kas valda pār mūsu dzīvi."¹⁴⁸

Fromms gribēja savu nākamo darbu nosaukt "Māksla būt" (pēc analogijas ar "Māksla mīlēt"), taču nepaguva to uzrakstīt. Tomēr viņš nemitīgi uzsvēra, ka mūsdienās dominējošā orientācija ir jāaizstāj ar orientāciju uz "būt", uz patiesi humānistiskām attiecībām starp cilvēkiem, kas saskaņojas ar visas cilvēces ētisko pieredzi. Tā kā esamības princips mūsdienās nav iznīcināts, bet vienīgi nobīdīts kultūras perifērijā (pretējā gadījumā cilvēks jau būtu miris), tad, uzskata Fromms, ir saglabājusies cerība to padarīt par dominējošo, pārvērtējot Rietumu kultūrā valdošās vērtības. Ne velti Frommam, it īpaši viņa darbības pēdējā posmā, kā raksturīga iezīme parādās

¹⁴⁶ Fromm E. Haben oder Sein. S. 126.

¹⁴⁷ Ibidem. S. 127.

¹⁴⁸ Ibidem. S. 128.

orientācija uz Austrumu kultūrām (budismu u.c.), kur "būt", pēc viņa domām, ir saglabājis savu spēku.

Taču galvenajam līdzeklim šādai dzīves pārorientācijai, uzskata Fromms, jābūt pašai "humānistiskajai psihoanalīzei", kas izmainītu kapitālismā izveidojušos "sociālo raksturu", palīdzētu indivīdam apzināties savas autentiskās vajadzības.

c. Sociālais utopisms: komunikatīvā sociālisma utopija

Līdz ar industriālisma sākumu kapitālismā, norāda Fromms, tika solītas bezgalīgas attīstības perspektīvas, vara pār dabu, kuru palielināja tehnika, mehanizācija un atomenerģijas izmantošana. Par dominējošo tendenci kļuva tieksme tapt tik spēcīgiem kā dieviem, un dabai bija paredzēta vienīgi izejmateriāla loma. "Šī trīsvienība — bezgalīga ražošana, absolūta brīvība un neierobežota laime — veido jaunās progresa reliģijas kodolu, un "Dieva valstību" aizvieto jaunā progresa valsts zemes virsū. Vai gan kāds brīnums, ka jaunā ticība tās piekritējus piepildīja ar enerģiju, vitalitāti un cerībām."¹⁴⁹ Taču tagad, konstatē Fromms, ir notikusi vilšanās lielajos solījumos un laime un veselība neiet roku rokā ar visu vēlmju apmierinājumu. Sapnis būt par dzīves saimnieku ir realizējies tādā formā, kurā cilvēks kļuvis par detaļu birokrātiskajā mašīnā. Palielinās plaisa starp bagātām un nabadzīgām nācijām, bet tehniskais progress noved pie atomkara draudiem, kas vērsti pret katru indivīdu. Savstarpējās attiecībās cilvēki kļuvuši par ienaidniekiem. "Es nevaru būt apmierināts, jo manas vēlēšanās ir bezgalīgas; man jāapskauž katrs, kuram pieder vairāk nekā man, un jābaidās no katra, kuram pieder mazāk."¹⁵⁰ Problēma "kas cilvēkam ir labs?" transformējusies jautājumā "kas ir labs sistēmas pieaugumam?". Cilvēku vispār fascinē mašīnas un iznīcināšanas spēks, ko tās dod.

¹⁴⁹ *Fromm E. Haben oder Sein.* S.12.

¹⁵⁰ *Ibidem.* S. 16.

Fromms uzdod jautājumu: vai ir alternatīva? Un atbild: "Es esmu pārliecināts, ka var faktiski izmainīt cilvēka raksturu, ja ir šādi priekšnoteikumi:

- mēs ciešam un to apzināties;
- mēs esam izzinājuši mūsu neapmierinātības cēloņus;
- mēs saskatām iespēju šo neapmierinātību pārvarēt;
- mēs atzīstam, ka var apgūt noteiktas izturēšanās normas

un vajag izmantot mūsu ikdienas praksi, lai pārvarētu šo neapmierinātību."¹⁵¹

Fromms uzskata, ka pirmais uzdevums ir novērst kara draudus, uzņemoties atbildību par cilvēci, turklāt starptautiskā mērogā. Jāveic atbrūņošanās pasākumi, jārada sadarbība plānošanā un saimniecībā. Ir jāsauglabā industriālās metodes, taču valsts jādecentralizē tā, lai tā iegūtu cilvēciskās proporcijas. Saimniecības sfērā jānodrošina strādnieku līdzdalība ražošanas pārvaldē, kas aktivizēs atbildību, politikā — jārada kopienas, kam pamatā ir personiski kontakti un informētība, kultūrā — izglītošana, tautas māksla un pasauli aptveroši rituāli. "Mērķis ir nevis valdīt pār dabu, bet valdīt pār tehniku un sabiedrības iracionālajiem spēkiem un instinktiem, kas apdraud Rietumu sabiedrību, ja ne visu cilvēci."¹⁵² To nevar radīt nedz vienas nakts laikā, nedz ar dekrētu, bet tas prasa lēnu ārdišanas procesu, kurā liela loma ir pareizai valdīšanai.

Vienīgā alternatīva, kuru piedāvā Fromms, ir šāda: "Mūsu vienīgā alternatīva robotu pārvaldīšanai ir humanistiskais komunikatīvais sociālisms. Turklāt runa nav ne par īpašuma attiecību juridisku regulāciju, ne par peļņas sadalīšanu; vairāk ir runa par līdzdalību darbā un pārdzīvojumu sfērā."¹⁵³ Šādā veselā sabiedrībā jāvalda solidaritātei, mīlestībai, brālībai, tai jāatbilst cilvēka vajadzībām: jādod iespēja radošai darbībai, nevis iznīcināšanai; cilvēkam jāpārdzīvo sevi kā savu spēju subjektu, nevis kā bara locekli. "Šādas sabiedrības uzcelšana nozīmētu, ka mēs dodamies tālāk. Tā būtu "pirmscilvēces"

¹⁵¹ *Fromm E. Haben oder Sein. S. 165.*

¹⁵² *Ibidem. S. 173.*

¹⁵³ *Fromm E. Wege aus einer kranken Gesellschaft. S. 338.*

vēstures beigas, tā laika beigas, kurā cilvēks vēl nebija kļuvis patiesi cilvēks. Tās nebūtu "dienas beigas", "piepildīšana", pilnīgas harmonijas stāvoklis, kurā cilvēks vairs nesaskatītu konfliktus un problēmas. Pilnīgi pretēji: cilvēka liktenis saistīts ar to, ka viņa esamība ir pretrunu pilna, kuras viņam jārisina, nekad neatrisinot līdz galam. ...kad viņš būs spējīgs nevis akli, bet saprātīgi regulēt savas attiecības ar dabu, lietas sāks kalpot, pārstās būt par elkiem, tad viņš sevi ieraudzīs konfrontācijā ar patiesi cilvēciskiem konfliktiem un problēmām. Tad viņš kļūs spējīgs uzdrošināties, fantazēt, spējīgs ciest un priecāties, viņa spējas kalpos dzīvei, nevis nāvei. Cilvēka vēstures jaunā fāze — ja tā atnāks — būs jauns sākums un nevis beigas."¹⁵⁴ Pašlaik mēs esam izvēles situācijā starp dzīvi un nāvi.

"Utopiskais" mērķis, uzsver Fromms, ir reālistiskāks nekā mūsdienu politiķu "reālisms". Jauna sabiedrība un jauns cilvēks tikai tad taps īstens, kad veco motivāciju — peļņa, vara, intelekts — aizvietos ar jaunu: būt, dalīties, saprast; kad tirgus raksturu nomainīs radošs, mīlēt spējīgs raksturs un kibernetikas reliģijas vietā iestāsies jauns radikāli humānistisks gars. Vēlo viduslaiku kultūra uzplauka, jo cilvēku spārnoja Dieva valstības vīzija. Jauno laiku sabiedrība uzplauka, jo cilvēki enerģiski pārdzīvoja zemes virsū esošā progresā valsts vīziju. Mūsu gadsimtā šī vīzija ir pieņēmusi Bābeles torņa iezīmes, kurš patlaban ir sācis brukt un beigās visus apraks zem savām drupām. Ja Dieva valstību un zemes valsti var uzskatīt par tēzi un antitēzi, tad vienīgā alternatīva haosam ir jauna sintēze: sintēze starp vēlo viduslaiku "reliģisko" kodolu un zinātniskās domāšanas un individuālisma attīstību kopš renesanses. "Šī sintēze ir "esamības" valsts."¹⁵⁵

Kā Fromms cer pārveidot sabiedrību? Vienīgo ceļu viņš saskata ekonomiskās dzīves "humānistiskajā" organizācijā. Ir jānodibina kontrole pār monopoliem, ko veiks valdība un plašās strādnieku un kalpotāju masas. Viens no "jaunā humānisma" principiem ir doktrīna, kas paredz plašu masu

¹⁵⁴ Fromm E. Wege aus einer kranken Gesellschaft. S. 339—340.

¹⁵⁵ Fromm E. Haben oder Sein. S. 198.

"Iīdzdalību" ekonomisko lēmumu īstenošanā. Šos pasākumus, uzsver Fromms, var realizēt tiesiskā ceļā, neizmainot esošās buržuāziskās konstitūcijas. Viņš cer, ka ir iespējams pārkāpt Rietumu sabiedrībā esošās partijiski politiskās barjeras.

4. Ē. Eriksons

a. "Psihovēsturiskā" psihoanalīze

Ēriks Eriksons (*Erikson*, dz. 1902. g.) ir viens no Rietumos vispopulārākajiem psihoanalītiķiem. Viņa darbi tulkoti desmitiem valodās un piesaista ne tikai psihoanalītiķu, bet arī sociālo psihologu, sociologu, vēsturnieku, filosofu, teologu, politiķu uzmanību. Kas ir šādas ievēribas iemesls? Tie ir vairāki. Daudz pētījumu viņš veltījis bērna psiholoģijai, personības veidošanās procesiem pirmsskolas un pusaudža gados. Vienlaikus, lai gan eksistē vispārpieņemti atzinumi par personības mainību, tālāko attīstību vēlākajos dzīves gados, grūti atrast plašākus pētījumus šajā laukā. Eriksons ir viens no pirmajiem zinātniekiem, kas mēģina iedziļināties personības attīstības likumsakarībās visā cilvēka dzīves laikā. Taču Eriksonu neapmierina tikai individuālās "dzīves vēstures" pētījumi. Mēģinot atrast personības un sabiedrības psiholoģiskās saiknes kultūrvēsturiskajā plāksnē, viņš ir kļuvis par jauna virziena — "psihovēsturiskās" pieejas pamatlicēju sociālajās zinātnēs. Tieši šī pieeja sešdesmitajos gados radīja visplašāko rezonansi Rietumu sabiedrībā, jo izrādījās, ka Eriksona idejas var dot atbildi uz daudziem jautājumiem, kuri radās jaunatnes protesta kustības laikā ASV, Francijā un citās zemēs sešdesmito gadu beigās.

Nemot vērā to, ka Eriksons deklarē uzticību Freida mācības pamatprincipiem, viņa variantā klasiskā psihoanalīze ir piedzīvojusi dziļas transformācijas, pielāgojoties mūsu laika sociālpolitiskajām prasībām. Mēģināsim īsumā ielūkoties Eriksona

teorijas galvenajos jēdzienos, viņa jaunās "psihovēsturiskās" metodoloģijas būtībā.

Aplūkojot personību kā indivīda pakāpeniskas iekļaušanās sociālo saikņu sistēmā rezultātu, Eriksons cenšas pārvarēt psihoanalīzei raksturīgo personības "saskaldīšanu" pakārtotās psiholoģiskās apakšstrukturās, no kurām vienas ir bioloģiski, citas — sociāli nosacītas. Pretstatā šādai pozīcijai Eriksons pierāda, ka difūzie pārdzīvojumi, kurus izsauc organisma nobriešana un funkcionēšanas izmaiņas, par personības psiholoģiskās organizācijas un psihosociālās identitātes sastāvdaļu var kļūt tikai tad, kad sabiedrība tās ir diferencējusi un sociāli marķējusi, piesātinājusi ar sociālo nozīmīgumu. Cilvēka psiholoģiskās veidošanās etapu nedeterminē secīgas organisma nobriešanas stadijas, šīs nobriešanas efektus pastarpina sociālie institūti.

Jautājumā par psihiskās attīstības stadijām Eriksons daļēji saglabā freidisko terminoloģiju un piekrīt principam "instinktu pārvietošanās uz dažādām ķermeņa zonām", bet atkāpjas no šo stadiju freidiskā traktējuma. Katra no tām, pēc Eriksona domām, ir saistīta nevis ar šauri lokālas, bet gan plašas organisma psihofizioloģiskās sistēmas nobriešanu, kura nosaka īpašu aktīvu indivīda attieksmi pret pasauli "modusu" un padara viņu īpaši sensitīvu noteiktām sociālām ietekmēm.

Pēc Eriksona domām, Freids un Abrahams pirmie ieviesa psiholoģijā vēsturisko dimensiju, saskatot neirotisko simptomu un rakstura iezīmju cēloņus agrīnajā bērnībā. Tomēr tas attiecas tikai uz individuālo vēsturi, tikai izmantojot ļoti ierobežotu simptomu skaitu, kurus Freids novēroja Vīnes buržuāzijas pārstāvjiem. Nepieciešama vēsturiskās dimensijas iekļaušana dažādu kultūru kontekstā.

1956. gadā rakstā "Ego identitātes problēma" Eriksons sāk atkāpties arī no Ego psiholoģijas pozīcijām. Viņš atsakās atzīt par psihiskās darbības pamatu attiecības starp Ego un zemapziņas procesiem un Ego attiecības ar ārējo pasauli uzskatīt par sekundārām. Viņš nepiekrīt tradicionālajiem psihoanalītiskajiem uzskatiem par rotaļām kā simbolisku vai sublimētu

zemapziņas konfliktu izpausmi. Viņš uzskata, ka rotaļa ir bērna sociālās darbības galvenā forma, kuras funkcija ir apkārtnējās pasaules apzināšanās un realitātes apaugšana ar "modelējošo situāciju" radīšanu.

Eriksons ieved jēdzienu "vēsturiskā aktualitāte" kā personības spēju maksimāli līdzdarboties konkrētajos sociālajos un kultūras apstākļos ar minimālu enerģijas patēriņu Ego aizsardzības operāciju uzturēšanai. Tā bija reakcija uz Ego psiholoģiju, saskaņā ar kuru visa Ego darbība tiek reducēta uz aizsardzības mehānismu summu. Psihoanalīze, domā Eriksons, ignorē to, ar ko cilvēki faktiski nodarbojas savā dzīvē — darba problēmu (tāpat kā marksisms — cilvēka introspekciju).

Psihoanalīze līdzās tiešajai ārstēšanai vienmēr pilda arī ideoloģisku funkciju, apgādā savus pacientus ar sava veida "dzīves filosofiju". Tā kā paši psihoanalītiķi to neapzinās, tad viņi ir pārsteigti, redzot, ka ikdienas dzīvē pacienti viņus it kā kariķē, pastāvīgi cenšoties sevi psihiski atkailināt savstarpējās attiecībās, uzskatot, ka viņi pārvar Ego defensīvos trikus. Psihoanalītiskā apgaismība pārvēršas par izplatītu fatālismu — cilvēks pārvēršas par neko vairāk kā savu vecāku kļūdu sakopojumu. Izārstējot dažus, mēs veicinām daudzu cilvēku ētisko saslimšanu, saka Eriksons.

Eriksons uzskata, ka Freida ieguldījums šajā jomā ir nevis personības attīstības formulējums, bet gan tās pētīšanas paņēmieni radīšana.

Epigēnētiskā psihosociālās personības attīstības teorija ir Eriksona mūža darba galvenais rezultāts, kura tapšanas pamatā ir vairāku gadu desmitu pētījumi. Pirmo reizi šī teorija tiek formulēta viņa plaši pazīstamajā darbā "Bērība un sabiedrība"¹⁵⁶.

Epigēnēze ir teorija par organismu embrionālo attīstības procesu, kas norisinās, pakāpeniski rodoties jaunveidojumiem. Šī teorija savā laikā bija pretstats tā saucamajam preformismam, kurš apgalvoja, ka katrs organisms esot iepriekš izveidots sīka dīgļa veidā un organisma attīstība esot šā dīgļa

¹⁵⁶ Erikson E. *Childhood and Society*. N.Y., 1950.

palielināšanās un izvēršanās. Epiģenēzes jēdzienu savas teorijas apzīmēšanai Eriksons izmantoja, lai raksturotu personības attīstības stadijveida raksturu, pie tam katrā no šīm stadijām indivīda un sociālās vides mijiedarbības rezultātā (no šejienes "psihosociālais": *psīho* — kā indivīda subjektīvās aktivitātes raksturojums, *socio* — kā vides raksturojums) parādās kāds noteikts personības jaunveidojums, kurš kļūst par indivīda psihiskās dzīves un izturēšanās centru.

Eriksons norāda, ka katrā noteiktā vecumā cilvēks, pateicoties savai fiziskajai, intelektuālajai un emocionālajai izaugsmei, ir gatavs risināt tos jaunus dzīves uzdevumus, kurus viņam noteiktā vecumā izvirza sabiedrība. Katrai dzīves cikla stadijai ir raksturīga sava indivīda gatavības pakāpe un sava sabiedrības nosprausto mērķu raksturs. Pāreja uz jauna dzīves uzdevuma risināšanu ir saistīta ar krīzi, kuras iznākums var būt gan veiksmīgs attiecīgās attīstības stadijas noslēgums, gan arī dzīves cikla traucējums, kurš pastiprina sekojošās krīzes. Pavisam Eriksons izceļ astoņas personības attīstības stadijas. Pirmajās Eriksons balstās uz Freida priekšstatiem par bērna seksuālās attīstības dabisko nosacītību, bet Eriksonam dabiskais faktors nav dominējošais. Galvenais apstāklis, kurš nosaka katras individuālās attīstības stadijas, ir dominējošie audzināšanas paņēmieni un to adekvātums konkrētajai kultūrvēsturiskajai videi, kurā atrodas indivīds. Katrā pakāpē indivīds it kā tiek nostādīts alternatīvas priekšā — kura no divām pretējām sevis un pasaules izjūtām kļūst par dominējošo.

1. Inkorporatīvā jeb orāli sensorā stadija. Šīs stadijas krīze norisinās pirmajā cilvēka dzīvības gadā. Stadijas pretpoli ir uzticēšanās vai neuzticēšanās "ārējai pasaulei". Uzticēšanās apkārtējiem cilvēkiem ir vislielākajā mērā atkarīga no vecāku, pirmām kārtām mātes gādības un mīlestības. Liela nozīme ir tieši emocionāli mīmiskajam bērna kontaktam ar pieaugušo. Mazulis, kurš saņem visu, ko vēlas, kura vajadzības tiek ātri apmierinātas, ar kuru rotaļājas un sarunājas, ar komfortu uztver pasauli un cilvēkus kā atsaucīgus. Ja šādu rūpju par bērnu trūkst, tad viņš kļūst bailīgs, neuzticīgs, nedrošs un šīs

izjūtas saglabā arī tālākajās attīstības stadijās. Pozitīvu šīs krīzes atrisinājumu Eriksons uzskata par personības dzīvotspējīguma pamatu. Pretējā gadījumā personībā aizvien vairāk pieaug nedrošība, sasprindzinājums, kas cilvēku bieži vien noved neirotikā un pat psihotiskā stāvoklī. Jāņem gan vērā, ka šī pasaules uztvere, kura ir radusies pirmajā attīstības stadijā, nav jāuzskata par fatāli nemainīgu. Jautājums par uzticību vai neuzticību var kļūt aktuāls jebkurā no vēlākajām stadijām. Cilvēks var gan pārvarēt sākotnējo neuzticēšanos (piemēram, skolas gados, nonākot kontaktā ar atsaucīgiem un saprotošiem audzinātājiem), gan arī pilnīgi vilties dzīvē un cilvēkos agrās jaunības gados. Tomēr sākotnējā "pamata" izjūta bieži vien izrādās svarīgs priekšnoteikums tālākai attīstībai.

2. Agrās bērnības jeb anālā stadija, kura aptver otro un trešo dzīves gadu. Šajā stadijā bērnam valdoša kļūst patstāvības, apņēmīguma vai arī kauna un šaubu izjūta. Bērns aktivitātei jāsaskaras ar tām prasībām un ierobežojumiem, kurus viņam uzliek pieaugušie. Ņemot vērā to, ka bērns sāk mācīties staigāt, runāt, aktīvi manipulēt ar dažādiem priekšmetiem, pieaugušie no viņa prasa, lai tas apgūtu elementāras pašapkalpošanās iemaņas, mēģinot ieaudzināt kārtības izjūtu. Ja pieaugušie ļauj bērnam patstāvīgi veikt tādas darbības, kuras ir viņa spēkos, lieki viņu nesteidzina, bērnam veidojas izjūta, ka viņš pārvalda savas kustības, sevi un zināmā mērā arī apkārtni. Viņā rodas patstāvības izjūta. Bet, ja vecāki vienmēr cenšas visu padarīt bērna vietā, arī to, ko viņš varētu padarīt pats, bērnam veidojas nedrošības izjūta. Šajā procesā neizbēgamas ir bērna kļūdas un neveiksmes. Ja pieaugušie uz tām reagē ar pārlicīgu nosodījumu, bērnam var rasties šaubas par taisnīgumu pieaugušo attieksmē. Šo šaubu atrisinājums lielā mērā nosaka cilvēka spējas turpmākajā dzīvē savienot brīvību ar pašdisciplīnu, dumpīguma garu un atbildības izjūtu.

3. Lokomotori ģenitālā jeb Edipa stadija aptver četru, piecu gadu vecumu. Šajā stadijā bērnam nostiprinās iniciatīva vai arī parādās pastāvīga, visu aptveroša vainas izjūta. Bērns jau ir pietiekami patstāvīgs, lai iekļautos daudzās un dažādās

darbībās, rotaļās, kurām šajā laikā ir īpaša nozīme, jo tās palīdz apgūt pārdzīvojumus, modelējot dažādas reālās dzīves situācijas. Ja vecāki brīvi ļauj bērnam pašam izvēlēties nodarbības veidu, netraucē viņam fantazēt un rotaļāties, atbild uz viņa jautājumiem, bērnam nostiprinās iniciatīva. Ja vecāki atklāti demonstrē, ka bērna nodarbošanās ir nevajadzīga un traucējoša, jautājumi uzbāzīgi, rotaļas mulķīgas, viņš sāk justies vainīgs, un šī vainas apziņa pāriet arī uz tālākām stadijām. Atsevišķos gadījumos tā var pat izsaukt agresivitāti un atriebību.

4. Skolas vecuma stadija attiecas uz sešu līdz vienpadsmit gadu vecumu. Bērnam parādās interese par to, kāda ir lietu uzbūve, kā tās var apgūt, kā tās citu citai pielāgot. Ja šo interesi vecāki atbalsta, dod iespēju kaut ko meistarot, veidot u.tml., bērnam izveidojas prasme un tehniskās jaunrades spējas. Veidojas personības īpašības, kas ir nepieciešamas sociālās darba pieredzes apgūšanai. Attīstot intelektu un fizisko veiklību, bērns reizē sāk identificēt sevi ar noteiktu profesiju pārstāvjiem, rodas priekšnoteikumi, lai viņš vēlāk iekļautos tā saucamajā tehnoloģiskajā kultūrā. Ja bērna attīstība šajā stadijā audzināšanas vai kādu plašāku sociālo iemeslu dēļ tiek traucēta, viņam nostiprinās infantila nepilnvērtības izjūta, būtiski ietekmējot tālāko rakstura veidošanos. Bērnam šajā vecumā jau ietekmē ne vien ģimene, bet arī citi pieaugušie, it sevišķi skola, kura var gan kompensēt audzināšanas trūkumu ģimenē, gan arī to pastiprināt.

5. Agrās jaunības stadijā 12 līdz 18 gadu vecumā cilvēks pārdzīvo tā saucamo identitātes krīzi. Pusaudzī, kurš jau ir apguvis spēju vispārināt, jāsāk apvienot viss, ko viņš zina par sevi kā skolnieku, draugu, dēlu, t.i., savām dažādajām sociālajām lomām. Visas šīs lomas viņam jāapvieno vienā, jāaptver šis veselums, jāsasaista ar pagātņi un jāprojicē nākotnē. Veiksmīga šīs problēmas atrisinājuma gadījumā pusaudzis iegūst psiholoģisko identitāti, neveiksmes gadījumā — nokļūst identitātes difūzijas stāvoklī. Šai krīzei, pēc Eriksona domām, ir noteicošā nozīme pieauguša cilvēka personības attīstībā.

Pats identitātes jēdziens ieņem centrālo vietu Eriksona personības attīstības koncepcijā, tāpēc ir nepieciešams pie šīs stadijas pakavēties sīkāk.

Ar "identitāti" Eriksons saprot individuālā "Es" stabilitātes un nepārtrauktības izjūtu, kura saglabājas pie visām ārējām izmaiņām. Identitātes veidošanās sākas no pirmajām dzīves dienām, un to nosaka audzināšana, kura ir orientēta uz to, lai iekļautu indivīdu konkrētā sociālā grupā, izstrādātu grupai raksturīgu pasaules uztveri un dzīves stilu. Tādējādi personības viengabalainības pamatizjūtu Eriksons saista ar cilvēka iesaistīšanu tradīcijās, nostādņēs, priekšstatos, kurus sniedz konkrētā sabiedriskā kultūrvēsturiskā vide. Cilvēks vienmēr cenšas formulēt savu "Es" jēdzienos, kuri sakņojas šajā vidē. Identitātes jēdziens faktiski ir cilvēka personības brieduma raksturojums.

Pusaudža vecumā, turpina Eriksons, sabiedrība prasa no cilvēka sava dzīves ceļa noteikšanu, profesijas izvēli — pašnoteikšanos sabiedrībā. Mainās arī pusaudža ierastās sociālās grupas. Tas viss prasa jaunu personības viengabalainības apziņu. Šīs apziņas veidošanās arī ir saistīta ar identitātes krīzi. Identitātes krīze, norāda Eriksons, raksturo dzīves cikla periodu, kad katram jauniešim uz saglabāto bērnības priekšstatu un nākotnes apjausmu pamata jāizstrādā turpmākās dzīves tālākā perspektīva un virzība, jāapvieno tās spējas, kuras viņā ir izveidojušās, ar tām iespējām, kuras paver nākotne. Šajā laikā jauniešim identitātes nostiprināšanai īpaši vajadzīga ir atbilstīga ideoloģija. Eriksons raksturo ideoloģiju kā ideju sistēmu, kura satur pārliecinošu pasaules ainu un ļauj pārvarēt identitātes svārstības.

Tiekšanās pēc identitātes, turpina Eriksons, ietver sevī kā konstruktīvus, tā destruktīvus aspektus. No vienas puses, jaunieši orientējas uz pozitīvām, reizēm pat utopiskām vērtībām, idejām, kuras var dot šķietami skaidru un drošu atbildi uz viņus nodarbinošiem jautājumiem, starp kuriem galvenais ir jautājums par dzīves jēgu. Jaunieši arī īpaši tiecas pie cilvēkiem, "skolotājiem", "vadoņiem", kuri var personificēt šādu

"dzīves jēgu". Tajā pašā laikā parādās aizvien pieaugoša tendence noliegt, atsāties no visa, jauniešiem raksturīgais nihilisms, kurš var izpausties pat stihiskās destruktīvās darbībās. Tieši identitātes krīzes periodam visvairāk raksturīgs princips "visu vai neko". Neatrodot meklētos ideālus, jaunieši cenšas noliegt visa pastāvošā vērtību.

Šāds noliegums lielā mērā var būt arī tā saucamās negatīvās identitātes izpausme. Ar negatīvo identitāti Eriksons saprot visu identifikāciju un identitāšu fragmentu summu, kuru indivīdam nākas apspiest sevī kā nevēlamu, nesamierināmu ar tās grupas uzskatiem, pie kuras pieder indivīds. Šī negatīvā identitāte dzīves laikā var saglabāties kā kopējās identitātes sastāvdaļa, bet īpaši smagas krīzes gadījumos indivīds var zaudēt spēju noturēt šos negatīvos elementus pozitīvajā identitātē. Tad tie pēkšņi var izlauzties uz āru trakojoša protesta, agresivitātes veidā. Identitātes krīzes rezultātā jaunietis vai nu iegūst jaunu "pieaugušā" identitāti, vai arī viņa personības identitātes izjūta kļūst difūza, nenoteikta, personības tālākā izaugsme tiek būtiski apgrūtināta.

Tā kā lielu daļu savu vērojumu Eriksons ir veicis klīnikā, tad īpašu vērību viņš veltī tā saucamajai "identitātes difūzijai", kura, pēc viņa domām, lielā mērā var izskaidrot jaunieša neirotikos un pat psiholoģiskos simptomus. Atšķirībā no Freida, kurš psihopatoloģiskos simptomus cenšas izskaidrot tikai ar neatrisinātajiem agrās bērnības konfliktiem pagātnē, Eriksons šādu simptomu iemeslus redz tagadnē — jaunieša nespēja atrast sava "Es" izjūtu mijiedarbībā ar sabiedrības iedarbību. Identitātes difūziju pirmām kārtām raksturo savdabīga "laika apstāšanās". Tiek pārtraukta aktīvas darbības un pasivitātes periodu maiņa, indivīds pamazām iegrimst apātijas stāvoklī. Izskatās, ka jaunietis it kā gaida kādu pēkšņu notikumu vai kāda cilvēka negaidītu ierašanos, kas viņu izvilks no šā apātijas stāvokļa, dodot viņam ikdienas rutīnas vietā kādu dižu ideju, kura viņa dzīvei pavērs jaunus apvārsņus, dos jēgu eksistencei.

Zīmīgs ir arī nenoteikts pašnovērtējums. Raksturīgs gan kauns pašam par sevi ("kāds es tagad esmu"), gan šaubas par

to, kas viņš varētu kļūt. Cilvēks ir pilnīgi nodarbināts ar savu nākotni un vienlaikus tik ambiciozs, ka nespēj ražīgi strādāt, jo viņa šaubas noraida jebkuru attīstības ceļu, pa kuru ejot varētu nebūt iespējams iemantot pietiekamu atzišanu. Rezultātā nepieņemama izrādās jebkura reālās darbības sfēra.

Jaunietis, saka Eriksons, svārstās starp sevis noliegšanu un snobisku attieksmi pret visām sociālajām grupām, izņemot tās, kuras atrodas ārpus ierastajām sociālajām tradīcijām. Vajadzība pēc augstākām vērtībām var tikt apmierināta tikai tad, ja šīs vērtības ir svešas visam, ko viņam sniedz tuvākā sociālā vide (piemēram, austrumu mistiskās mācības eiropiešiem, totalitārisma idejas demokrātisko sabiedrību pārstāvjiem u.c.). Šāda rakstura jaunieši cenšas arī izvairīties no intimitātes attiecībās ar citiem cilvēkiem. Jebkura fiziska tuvība vienlaicīgi rada vēlēšanos "sakust" ar šo cilvēku un tajā pašā laikā bailes pazaudēt savu patstāvību un individualitāti. Šī īpašība sevišķi spilgti izpaužas nākamajā attīstības stadijā.

Kopumā identitātes difūzijas "sindromam", rezumē Eriksons, ir raksturīga vēlēšanās pēc iespējas vairāk attālināt "pieaugušā" statusa iegūšanu, patstāvīga psihiskā sasprindzinājuma, izolācijas un iztukšotības izjūta, gaidas pēc kāda dzīvi izmainoša "brīnuma", bailes no personiskas saskarsmes un nespēja nodibināt emocionālu kontaktu ar pretējā dzimuma personām. Vienlaikus parādās tādas tendences kā naidīgums un nicinājums pret visām sociāli atzītajām lomām, visām "pašmāju" izcelsmes vērtībām, nekritiska visa svešā, ārzemnieciskā pārvērtēšana.

Sabiedrība identitātes difūzijas negatīvo seku novēršanai parasti rada jauniešiem savdabīgus "psihosociālā moratorija" apstākļus. Šajā laikā tā iecietīgi izturas pret jaunā cilvēka meklējumiem, arī pieļautajām kļūdām. Šis laiks ir sava veida pāreja uz pieaugušā cilvēka personību. Diemžēl ne visos gadījumos šāds moratorijs palīdz. Eriksons atzīmē: "Visos vēsturiskajos periodos daži mazāk apdāvināti jaunieši nepārdzīvo šo moratoriju. Viņi meklē nāvi vai aizmīršanos vai arī mirst garīgi."¹⁵⁷

¹⁵⁷ Erikson E. Young Man Luther. N.Y., 1958. P. 100.

6. **Jaunības stadija** aptver vecumu no 19 līdz 25 gadiem. Stadijas jaunveidojumu pretpoli ir intīmas psiholoģiskās tuvības izveidošanās ar citiem cilvēkiem un izolācijas, vientulības rašanās. Kā jau atzīmējām, šo jaunveidojumu pamati sāk veidoties vēl iepriekšējā, agrās jaunības stadijā. Tikai izveidojoties patiesai tuvībai un uzticībai attiecībās ar citiem cilvēkiem, jaunieši spēj nodibināt ģimeni, audzināt jauno paaudzi.

7. **Personības brieduma stadija.** Šī stadija aizņem plašu attīstības posmu vecumā no 25 līdz 50 gadiem. Šīs stadijas pretstati ir vispārcilvēciskums vai arī nodošanās sev. Ar vispārcilvēciskumu Eriksons saprot spēju interesēties par cilvēkiem ārpus šaura ģimenes loka, spēju domāt par nākamajām paaudzēm (ne tikai par saviem bērniem), par sabiedrības likteņiem. Šādā gadījumā cilvēkam ir raksturīga pastāvīga radoša darbība. Ja cilvēks neizjūt kopību ar visu cilvēci, viņš koncentrējas pats uz sevi un pilnībā nododas savu personisko vajadzību apmierināšanai, rūpēm par savu komfortu. Radošā ziņā šādiem cilvēkiem ir raksturīga stagnācija, sastinguma stāvoklis.

8. **Personības integrācijas stadija** iestājas vecumā pēc piecdesmit gadiem. Ja cilvēks, atskatoties uz savu dzīvi, var izjust gandarījumu, izpildīta pienākuma izjūtu, tad tas liecina, ka viņa "Es" ir vienota veseluma stāvoklī. Pretējā gadījumā, ja cilvēks skatās uz savu dzīvi tikai kā uz garām palaistu iespēju secību, viņu pārņem vilšanās un bezcerīgums. Eriksons uzskata, ka šajā pēdējā attīstības stadijā cilvēks bauda iepriekšējo septiņu stadiju augļus. "Es" integrācijas gadījumā cilvēks pilnīgi apzinās savu vietu dzīvē, vēsturiskajā laikā. Cilvēks ir gatavs aizstāvēt savu integritāti, jo tikai tā atbilst attiecīgajai kultūrai, attiecīgam "vēstures segmentam".

Aprakstītās stadijas ir subjekta aktivitātes un apkārtējās sociālās vides ietekmes mijiedarbības rezultāts, turklāt pirmajās stadijās šī ietekme izpaužas galvenokārt audzināšanas formās, vēlākajās stadijās — tajās darbības virzienu un formu izvēles iespējās, attiecīgajās pozitīvajās un negatīvajās sankcijās, kuras tam piedāvā sabiedrība. Eriksons sabiedrību vienmēr cenšas vērtēt konkrēti vēsturiski, apzinoties, ka ir ļoti

svarīgi ne vien tas, kādā vēsturiskā laikā, kādā kultūrvēsturiskā vidē cilvēks dzīvo, bet arī tas, pie kāda sociālā slāņa viņš pieder. Saskaņā ar Eriksonu sociāli determinētās audzināšanas formas nosaka unikālo ceļu, kuru iziet indivīds pirmajās attīstības stadijās. Tajā pašā laikā attīstības rezultāti savukārt atgriezeniski ietekmē šīs audzināšanas formas tālākajās paaudzēs. Piemēram, ja bērnā tiek ieaudzināta uzticēšanās cilvēkiem, viņš šo uzticēšanos tālāk ienes savā sociālajā vidē, kura savukārt ietekmē audzināšanas paņēmienus, kuru mērķis ir apstiprināt šādu uzticēšanos. Šīs nepārtrauktās indivīda un sabiedrības atgriezeniskās saites analizē mēs jau redzam Eriksona "psihovēsturiskās" pieejas iezīmes, par kurām sīkāk runāsim tālāk.

b. "Psihovēsturiskā" metode

— Kāda ir "psihovēsturiskās" metodes būtība, un kāds tai ir sakars ar psihoģenētisko personības attīstības koncepciju?

Lai gan vēstures notikumu psiholoģiskā izpratne atrodamā jau agrāk — V. Dilteja un Z. Freida darbos (sk., piemēram, Freida pētījumus par Dostojevski un Leonardo da Vinči), pašu jēdzienu "psihovēsture" sešdesmitajos gados ieviesa un pamatoja Eriksons. "Psihovēstures" pamatā ir pieņēmums, ka personība ne tikai apziņas, bet arī zemapziņas līmenī ar sarežģītu sociālpsholoģisko mehānismu starpniecību ir dziļi saistīta ar savu vēsturisko laikmetu. Psihovēstures būtība ir psihoanalītiskās metodes izmantošana vēstures pētījumos. Bet vai jebkura psihoanalīzes izmantošana vēstures laukā iekļaujas Eriksona priekšstatos par psihovēsturi? Pats Eriksons uz šo jautājumu dod visai noliedzošu atbildi. Pēc viņa domām, pašlaik psihoanalītiskā teorija, runājot par vēsturiskiem notikumiem, ne vienmēr izstrādā skaidrus kritērijus. Tas var radīt šaubas, vai psiholoģiskā interpretācija vēstures jomā vispār ir iespējama.¹⁵⁸

¹⁵⁸ Erikson E. On the Nature of "Psycho-Historical" Evidence // Daedalus. 1968. Summer.

Pēc Eriksona domām, psihoanalīzei ir raksturīga tieksme reducēt jebkuru cilvēka situāciju tagadnē uz kādu analogisku situāciju pagātnē: jo tālāku, vienkāršāku, "infantilāku", jo labāk. Vēlākās dzīves stadijas tiek pakļautas bērnībai. Un tiešām, saka Eriksons, mēs esam par infantilo pieaugušo uzziņājuši vairāk nekā jebkad agrāk. Taču tas ir novedis pie izplatīta fatalistiska uzskata, ka cilvēks nav nekas vairāk kā viņa vecāku kļūdu multiplikācija un viņa paša agrāko "Es tēlu" akumulācija. Šāda pieeja faktiski ignorē cilvēka konkrēto vēsturisko kontekstu. Cilvēks vēsturiskā situācijā izrādās psihoanalītiķa pacients, bet pati šī situācija kalpo vienkārši kā fons.

Eriksons uzskata, ka vēsturi nedrīkst atstāt tikai profesionālajiem vēsturniekiem, kuri, pēc viņa domām, pārāk bieži tiecas racionalizēt un idealizēt vēstures procesu. Gan cilvēka psiholoģijas, gan vēstures pilnīgākai izpratnei nepieciešams analizēt, kā cilvēks soli pa solim "ieaug" sociālajā pasaulē, kura vienmēr ir viņam jau sagatavojusi noteiktu ārējo realitāti — cilvēces tradīcijas un sociālās institūcijas. Šīs sociālās struktūras saista un modulē cilvēka tieksmi, bailes, iztēli, izmanto un uztur viņa spējas, dod cilvēkam pozīciju dzīvē, kura atbilst viņa psihosociālajiem spēkiem. Katrai dzīves cikla stadijai jāatklāj tā sociālo ietekmju un institūciju struktūra, kura determinē cilvēka pagātnes un nākotnes uztveri. "Tikai tad, kad būs nodibināts un izprasts abpusējais sakars starp vēsturiskajiem spēkiem un psihe pamatfunkcijām un stadijām, mēs varēsim sākt sabiedrības psihoanalītisko kritiku kā tādu, nebaidoties nodoties mistiskai vai morālistiskai filosofēšanai."¹⁵⁹

E. Eriksons grāmata "Luters jaunībā", kura iznāca 1958. gadā, bija pirmais plašākais viņa psihovēsturiskās metodes izmantojums. Tāpēc apskatīsim šo darbu sīkāk. Jau grāmatas apakšvirsraksts — "Pētījums psihoanalīzē un vēsturē" — liecina par jaunu pieeju ievērojamu cilvēku biogrāfiskajā izpētē.

Savā darbā Eriksons sīkāk analizē pirmos divdesmit piecus M. Luteru (1484–1512) dzīves gadus. Tie ir jaunā Luteru personības veidošanās gadi, kuros izveidojās arī viņa reliģiskie uzskati.

¹⁵⁹ Erikson E. Young Man Luther. P. 20.

Eriksons īpašu uzmanību pievērš dažādām novirzēm no "normas", kuras īpaši spilgti izpaudās Lutera jaunības gados. Šajā laikā Luteram bieži uznāca dažādas lēkmes vai atklāsmes, kuras uzradās pēkšņi, "ne no kurienes". Eriksons pievēršas tiem skaidrojumiem, kuri ir atrodamī plašajā literatūrā par Lutera. Vācu protestantiskie teologi izskaidro Lutera slimīgo stāvokli nevis kā garīgu slimību, bet gan kā īpašu gara stāvokli — dievišķo spēku darbības rezultātu. Arī katoļu teologi uzskata, ka Lutera atradās pārdzīvojumu stāvoklī, kuri gan, pēc viņu domām, nāca no dēmoniskajiem spēkiem. Kā vieni, tā otri necentās atrast nekādu loģisku Lutera biogrāfijas datu un vēsturisko notikumu saistību. Savukārt psihiatri Lutera darbībā redzēja psihopatoloģiskas izpausmes, kuras radušās bioloģiskās nervu sistēmas traucējumu rezultātā. Šāds slēdziens nekādi nespēj izskaidrot Lutera personības vēsturisko nozīmi reformācijas kustībā.

Balstoties uz saviem priekšstatiem par "normu", norāda Eriksons, gan teologiem, gan psihietriem liekas savādi, kāpēc Lutera nepieņēma sava tēva "saprātīgos" plānus un nekļuva par juristu, kāpēc viņš nejutās kā mājās auguštīniešu klosterī, kur valdīja tik "prātīga un cēla" atmosfēra, utt. Lai izskaidrotu šīs "atkāpes", viņiem vajadzēja atsaukties vai nu uz īpašu spēku iedarbību, vai arī uz bioloģiska rakstura psihisko saslimšanu. Kā redzams, teologu un psihiatru priekšstats par "normalitāti" nekādi nav savienojams ar cilvēku, kurš kļuvis par ievērojamu reformatoru.

Eriksons noraidoši izturas arī pret psihoanalītiķu tendenci padarīt vēsturisku personību par pacientu tiešā šā vārda nozīmē. Šādā gadījumā tie visu cilvēka dzīvi atvasina no viņa zemapziņas patoloģiskās dinamikas. Praktisko darbību uzskata par Ego aizsardzības mehānismu darbību, ideoloģiju — par neirotisku tieksmju sublimāciju. Kā atzīmē Eriksons, it kā būtu pamats uzskatīt Lutera jaunībā par "netipisku", "atsvešinātu" pusaudzi, bet atsevišķos dzīves brīžos pat par garīgi slimu cilvēku. Taču tas vēl nekādi neizskaidro, kāpēc šī "slimības vēsture" ir iekļuvusi lielajā vēsturē.

Autors atsaucas arī uz sociologu B. Paskālu, kurš uzskata, ka Lutera pretrunām neesot ne loģiska, ne psiholoģiska pamata. Šo pretrunu avots esot šķiru intereses. Šajā sakarā Eriksons norāda, ka "biogrāfi, kuri kategoriski nostājas pret psiholoģiskajām interpretācijām, paši atļaujas plašu psiholoģizēšanu, kuru viņi paši uzskata par "veselo saprātu", jo noliedz kādu noteiktu psiholoģisko redzes viedokli. Tajā pašā laikā aiz antipsiholoģijas vienmēr ir slēpta psiholoģija."¹⁶⁰

Eriksons ir pārliecināts, ka viņa personības attīstības stadiju teorija ļauj atrast saistību starp dīvainā mūka personību un masu kustību, kuru šis mūks radīja. Pie tam saistības kulminācijas punktu Eriksons saskata Lutera identitātes krīzē. Tāpēc arī darbs veltīts tieši Lutera jaunībai.

M. Lutera biogrāfijas fakti parāda viņa ciešo saistību agrajā bērnībā ar savu māti. Pēc Eriksona domām, Mārtiņa māte spēja veltīt savam dēlam to fundamentālās uzticēšanās rezervuāru, no kura viņš varēja smelties savā tālākajā cīņā par ticības primaritāti gribas, sirdsapziņas un saprāta priekšā. Iespējams, ka mazais Mārtiņš tika agri izvests no uzticēšanās stadijas, "no mātes brunču apakšas". To izdarīja viņa greizsirdīgais un ambiciozais tēvs, kurš agri mēģināja padarīt zēnu neatkarīgu no sievietēm, nosvērtu un izturīgu savā darbā. Eriksons uzskata, ka despotiskā tēva iedvestā nepatika pret sievietēm, arī pret māti, kuras sievietes un mātes īpašības izcēlās vāji, vēlāk noteica Lutera noraidošo attieksmi pret Dievmātes vidutājas lomu līdz pat pilnīgam tās kulta noliegumam, tādējādi dziļi ietekmējot visu protestantisko teoloģiju.

Mārtiņš, turpina Eriksons, pakļāvās tēva gribai, bet šī piespiedu atraušana no mātes izraisīja zēnā stīpras šaubas par tēva taisnīgumu un patiesumu. Tajā pašā laikā agri pamodusies sirdsapziņa lika izjust dziļu kaunu par savu iekšējo nepakļaušanos tēvam un stipru nostalgiju pēc infantilas uzticēšanās. Eriksons redz šīs krīzes atrisinājumu tālākajā Lutera nākotnē — kad notika garīgā atgriešanās pie ticības. Tā

¹⁶⁰ Erikson E. Young Man Luther. P. 35—36.

Eriksons saista bērnības pieredzi ar vēstures attīstības stadijām.

Trešā krīze vēl vairāk pastiprināja bargā, despotiskā tēva iespaidu Lutera dzīvē. Zēna iniciatīva tika pilnīgi nomākta. Bārgie sodi, kurus Mārtiņš saņēma, nostiprināja bērnā smagu vainas apziņu. Viņam nekad nebija skaidrs, vai viņa uzvedība būs pietiekami laba tēvam un mātei. Arī šīs izjūtas, kuras dziļi iespiedās Lutera zemapziņā, pēc Eriksona domām, ietekmēja vēlākos Lutera teoloģiskos uzskatus par nenovēršamo sodu.

Ceturtajā attīstības stadijā Mārtiņš apguva tos konkrētos līdzekļus, ar kuru palīdzību viņš varētu iekļauties tā saucamajā tehnoloģiskajā kultūrā. Mārtiņam tā bija literatūra, kuru viņš apguva latīņu skolā un kura spēlēja nozīmīgu lomu viņa vēlākajās valodas un iespīestās literatūras reformās. Mārtiņš nespēja sevi identificēt ar sava tēva nodarbošanos (kalnracis), jo tēvs viņam gatavoja "smalkāku" karjeru. Rezultātā Luteram nākotne nostājās priekšā kā bezgalīgu studiju virkne.

Kritiskā lūzuma brīdis Luteram bija viņa agrās jaunības stadija, viņa identitātes krīze. Eriksons atzīmē, ka vieniem jauniešiem dažos vēstures periodos šīs krīzes izpausmes ir minimālas, citiem citos vēstures periodos tā ir sava veida "otrā piedzimšana", kuru pavada vai nu dziļš neirotisms, vai arī nenogurdināmi ideoloģiskie meklējumi. Daži padodas šai krīzei, kļūstot par neirotiķiem, citi to atrisina, kaislīgi nododoties reliģijai vai politikai, zinātnei vai mākslai. Vēl citi, lai arī ciešot un pat novirzoties "ieilgušajos" pusaudža gados, kļūst par jauna dzīves stila veidotājiem. Luters acīmredzot piederēja pie pēdējiem.

Lutera krīze ilga divpadsmit gadu. Septiņpadsmit gadu vecumā viņš iestājās Erfurtes universitātē, divdesmit divu gadu vecumā kļuva par mākslu maģistru. Stingrais tēvs ir ārkārtīgi apmierināts ar dēla panākumiem, kurus viņš guvis, sekojot tēva norādījumiem. Bet tieši šajā laikā Lutera pārņem dziļa depresija, un drīz pēc tam, nāves baiļu brīdī spēcīga negaisa laikā, viņš pieņem lēmumu aiziet klosterī. Šis lēmums bija tiešs izaicinājums tēvam. Aizgājis klosterī, Luters

neiedrošinājās ne apmeklēt tēvu, nedz pat rakstīt viņam līdz iesvētīšanai garīdznieku kārtā, kura notiek vairākus gadus vēlāk. Tomēr arī klosterī Luters neatrod mieru. Šeit viņš pārcieš visstiprākās šaubas un dvēseles mokas. Nepalīdz ne nemitīgās lūgšanas, ne sevis šaustīšana, ne atklātās grēksūdzes. Nevarot pārvarēt iekšējo atkarību no tēva un neapzināti projicējot uz Dievu tēva — dusmīgā un nežēlīgā soģa tēlu, Luters vienlaikus ar apbrīnojamu neatlaidību tiecas pēc sevis attaisnošanas.

Luterā, uzskata Eriksons, spilgti izpaudās identitātes difūzijas simptomi. Viņš pameta studijas universitātē nemitīgo šaubu dēļ par to, vai šis ceļš ļaus viņam kļūt par "kaut ko". Šīs pašas šaubas, bailes kļūt par "neko" viņam traucēja iegremdēties klostera rāmajā dzīvē. Spilgta difūzijas iezīme bija Lutera totalitāte, pieķeršanās principam "visu vai neko". Šādā gadījumā jebkurās atšķirībās tiek saskatītas diametrāli pretējas, savstarpēji izslēdzošas būtības, katras šaubas pārvēršas par dzīvības un nāves jautājumu, katra kļūda — par mūžīgu negodu. Arī pati aiziešana klosterī kā tēva vērtību sistēmas noliegums attiecas uz identitātes difūzijas izpausmēm. Turklāt, norāda Eriksons, viduslaiku Vācijā klosteris kalpoja par ideālu "psihisko moratoriju", kurā cilvēks varēja iegremdēties sevis atklāšanas darbā un pārvarēt difūziju, meklēt jaunu identitāti.

Par Lutera identitātes krīzes kulminācijas punktu Eriksons uzskata laikabiedru aprakstīto "atgadījumu kori". Dievkalpojuma laikā Luters pēkšņi nokritis un, konvulsijās raustīdamies, kļiedzis: "Es neesmu tas!" Pēc Eriksona domām, Lutera izsauciens ir atbilde uz jautājumu: "Kas es esmu?" "Es neesmu tas (apsēstais, grēcīgais), par ko mani uzskata tēvs un ko grūtos brīžos cenšas apstiprināt mana sirdsapziņa." Šajā lēkmē apvienojās dumpības akts ar nepārvaramo atkarību no tēva un vienlaikus no klosterī doto solījumu varas. Pēc šā kulminācijas punkta sasprindzinājums atslābst un Luters pamazām atgūst radošam darbam nepieciešamo līdzsvaru, kuru vainagoja slaveno 95 tēžu pienaglošana pie Vitenbergas katedrāles durvīm 1517. gadā 31. oktobrī.

Intimitātes krīzes pirmssākumi bija redzami jau Lutera identitātes krīzes laikā. Tā kā mūka pienākums bija atrasties izolācijā un pakļaut visu identitāti lūgšanai un grēku nožēlošanai, tad bija pilnīgi dabiski, ka Lutera intimitāte atraisījās samērā vēlu. Pēc Eriksona domām, pateicoties gan Lutera ieilgušajai identitātes krīzei, gan viņa aizkavētajai intimitātes attīstībai, intimitāte un jaunrade Lutera dzīvē kļūst cieši saistītas. Īsā laika sprīdī viņš gandrīz vienlaicīgi kļūst par ģimenes tēvu un par reformācijas kustības līderi.

Eriksons apraksta Luteru kā īpašu personības tipu — "religisko cilvēku" (*homo religious*). "Religiskā cilvēka" integritātes krīzes aizsākumi meklējami jau viņa agrākajās attīstības stadijās. Viņš vienmēr ir it kā vecāks, pieaugušāks nekā viņa rotaļu biedri, vienaudži vai pat vecāki un skolotāji. Ļoti agri viņš sāk risināt tos jautājumus, kuri citiem paliek neievēroti gandrīz visu dzīvi, — kā nepazudināt sevi, kā atrast savai dzīvei jēgu? Kā izsakās Eriksons, "religiskais līderis kļūst profesionālis, pastāvīgi būdams nodarbināts ar šaubām, kurām ir pārejošs raksturs lielākajā daļā pusaudžu. [...] Viņš rīkojās tā, it kā cilvēce būtu sākusies ar viņa kā indivīda sākšanos, apziņoties savu savdabību, tāpat arī savu cilvēcību; citi slēpjas kādu tradīciju krokās, kurās tie iesaistās, pateicoties piederībai kādām biedrībām, savai profesijai vai īpašām interesēm. Viņam vēsture beidzās, kā arī sākās ar sevi; citiem nepieciešams vērsties pie savām atmiņām, leģendām vai grāmatām, lai atrastu tagadnes un nākotnes modeļus tajā, ko viņu priekšgājēji ir teikuši un darījuši. Nav brīnums, ka viņš zināmā mērā ir vecs cilvēks (filosofisks un skumjš) tad, kad viņa laikabiedri vēl ir jauni, vai arī viņā paliek kaut kas no bērna, kad citi jau kļuvuši veci."¹⁶¹

Iekšējo konfliktu atrisinājums, kuru savā dzīvē atrada Lutera, pēc Eriksona domām, ir tipisks tā saucamajam harizmatiskajam līderim. Nepārvarējis savu iekšējo atkarību no tēva, neredzot iespēju vienlaicīgi pakļauties "debesu" un "zemes" tēva gribai, jaunais Lutera galu galā atrod risinājumu,

¹⁶¹ Erikson E. Young Man Luther. P. 261—262.

izvēršot savu iekšējo konfliktu uz āru. Harizmatiskais līderis ir cilvēks, kurš spējis atrisināt laikabiedru masām to, ko viņš nav varējis atrisināt sev. Beigās Lutera konfliktu ar tēvu atrisināja ar jauna veida attiecībām ar tēvu "debesu prototipu", bez baznīcas un pāvesta starpniecības, ar jaunu laicīgās un garīgās varas, individuālās morālās atbildības problēmu nostādni. Tā jaunā Lutera personiskās krīzes atrisinājums izrādījās cieši saistīts ar viņa laika ideoloģiskās krīzes atrisinājumu.

Tālākā "psihovēsturiskās" metodes pilnveidošana redzama E. Eriksona monogrāfijā par indiešu nacionālās kustības vadoni Mahatmu Gandiju.¹⁶² Šeit Eriksons varēja izmantot smalkāk izstrādātu pētījumu tehniku. Eriksons intervēja cilvēkus, kuri ir labi pazinuši Gandiju, bijuši ar viņu cieši saistīti, — gan Gandija draugus un līdzgaitniekus, gan pretiniekus. Centrālais jautājums bija nevis: "Kā jūs vērtējat Gandija darbību?", — bet gan: "Ko jūs izjutāt Gandija klātbūtnē?" Tas Eriksonam deva iespēju psiholoģiski analizēt cilvēkus, kurus Gandijs izvēlējās par saviem līdzgaitniekiem, un netiešā veidā arī paša Gandija personību. Šoreiz pētījumu centrā bija brieduma gadu, personības integritātes krīze.

Eriksons analizē Gandija personiskās identitātes veidošanās gaitu, par kritisko punktu šajā procesā atzīstot viņa atteikšanos no perspektīvas advokāta karjeras, atteikšanos no iespējas kļūt par eiropiešu angļu tipa džentlmeni ar labu izglītību un manierēm. Šis pagrieziena punkts Gandija dzīvē iestājās divdesmit četrus gadus vecumā, laikā, kad viņš dzīvoja un strādāja Dienvidāfrikā. Gandiju par atteikšanos pāriet uz "krāsainajiem" paredzēto vilciena vagonu ar visām mantām izsviež uz perona. Šis dramatiskais gadījums galīgi nosacīja Gandija turpmākā dzīves ceļa izvēli — apzināties sevi kā indieti un cīnīties par savām tiesībām. Lielāko vērību Eriksons pievērš vēlākam Gandija dzīves posmam — personības brieduma stadijai. Eriksona uzmanības centrā ir notikumi Ahmadabadā 1918. gadā. Šajā laikā, būdams jau gandrīz piecdesmit gadu

¹⁶² Erikson E. *Gandhi's Truth: On the Origine of Militant Nonviolence*. N.Y., 1969. 475 p.

vecs, Gandijs uzsāk savu pirmo badastreiku. Interesanti, ka pats Gandijs savā autobiogrāfijā šo faktu piemin tikai garāmējot. Par to klusē arī daudzie Gandija biogrāfijas apraksti. Nejaušas sagādīšanās rezultātā, 1962. gadā apmeklējot Indiju, Eriksons, būdams Ahmadabadā, viesojās namā, kura saimnieks izrādījās Gandija laikabiedrs. Šis cilvēks bija bagāts tekstilfabriku īpašnieks. Tieši viņa fabriku strādnieki 1918. gadā pieteica streiku, prasot uzlabot darba apstākļus un paaugstināt darba algu. Solidarizējoties ar streikotājiem, Gandijs uzsāka badošanos. Turklāt fabriku īpašnieks toreiz bija tuvs Gandija draugs, bet viņa māsa — aktīva Gandija ideju piekritēja un sekotāja. Pēc Eriksona domām, tieši tad Gandija uzsāktā satjagrahas ("taisnības spēka") kustība pārgāja jaunā kvalitātē. Kustības mērķi pārsniedza šauri nacionālas darbības ietvarus, sākās cīņa par vispārcilvēciskām vērtībām. Gandijam pašam, pēc Eriksona uzskata, tas nozīmēja sava dzīves mērķa apzināšanos jaunā līmenī, atbildības apzināšanos par visas cilvēces likteņiem. No šā laika satjagraha kā politiska kustība sāka iegūt filosofiskas un reliģiskas mācības veidolu.

Iepazīšanās ar Gandija personību mudināja Eriksonu pievērsties ētikas jautājumiem, to nozīmei cilvēka personības izaugsmē, savstarpējās attiecībās, kultūras un sabiedrības attīstībā.

Gan Lutera, gan Gandija gadījumā raksturīgi ir tas, ka Eriksons centās parādīt, ko var nozīmēt vienas individualitātes mokoša identitātes atgūšana apstākļos, kad tauta kopumā šo identitāti ir zaudējusi. Vienas personības atjaunotā identitāte noteiktos apstākļos var palīdzēt atgūt identitāti visai tautai.

Ē. Eriksona psihovēsturiskie pētījumi ir skāruši arī Č. Darvina, Z. Freida un B. Šova personību.

c. "Psihovēsturiskā" koncepcija un sabiedrība

Populārajā vārdnīcā "Ievērojami amerikāņi", kura veltīta ASV 200 gadu jubilejai, Eriksons ir minēts kā "radošajā ziņā visspilgtākais no visiem, kuri ir strādājuši psihoanalītiskajā

tradīcijā pēc Freida¹⁶³. Taču Ē. Eriksonam veltītā simpozija (Adelfija, ASV, 1980.g.) dalībnieki atzīmēja: "Eriksons nekad nekļuva par tādu autoritāti psihoanalītiķu vidū, par kādu viņš kļuva sabiedrībā kopumā."¹⁶⁴ Ar ko tad Ē. Eriksons ir piesaistījis ne vien psihologu, psihoanalītiķu un vēsturnieku, bet arī plašākas sabiedrības uzmanību? Pirmā Eriksona grāmata, kura pievērsa autoram plašāku sabiedrības slāņu uzmanību, bija jau pieminētā 1950. gadā izdotā "Bērnība un sabiedrība". Grāmata uzreiz ieinteresēja speciālistus jaunatnes, rasu problēmu, politoloģijas un citos jautājumos. Tā pievērsa lielāku uzmanību arī iepriekšējo gadu darbiem — "Bērnība un tradīcijas divās amerikāņu ciltīs"¹⁶⁵ un "Ego identitātes problēma"¹⁶⁶.

Identitātes difūzijas apraksti, kurus atrodam šajos darbos, kļuva ļoti aktuāli jaunatnes protesta kustību, "hipiju" kustības laikā sešdesmito gadu beigās. Eriksons aicināja pedagogus, tiesnešus un psihiatrus būt ļoti uzmanīgiem savos jaunatnes vērtējumos tāpēc, ka jaunieši tā saucamā psihiskā moratorija laikā ir ļoti jūtīgi pret tiem sociālajiem novērtējumiem, kurus viņiem dod sociāli autoritatīvas personas. Šie vērtējumi lielā mērā ietekmē jaunieša identitātes veidošanos. Ja jauno cilvēku diagnosticē kā noziedznieku, tad viņš, atzīmē Eriksons, liek lietā visas pūles, lai patiešām tāds kļūtu. Ar identitātes krīzes īpatnībām var izskaidrot H. Markūzes, N. Brauna un citu kreiso ekstrēmistu "vadoņu" milzīgo ietekmi jauniešu vidū, jo tie deva viņiem jauno, nihilistisko dzīves jēgu.

Daudzi amerikāņu autori interesējās par Eriksona darbiem, meklējot atbildi uz jautājumu, kāds ir to cilvēku psiho-

¹⁶³ Encyclopedia of American Biography. N.Y., 1974. P. 337.

¹⁶⁴ Weinstein F. On the Social Function of Intellectuals: A Consideration of Erik H. Erikson's Contribution to Psychoanalysis and Psychohistory // New Directions in Psychohistory The Adelphi Papers in Honour of Erik H. Erikson. Toronto, 1980. P. 19.

¹⁶⁵ Erikson E. H. Childhood and Tradition in two American Indian Tribes // Psychoanalytic Study of the Child. N.Y., 1945. Vol. 1. P. 319—350.

¹⁶⁶ Erikson E. The Problem of Ego Identity // E. Erikson Identity: Youth and Crisis. N.Y., 1968. P. 1—73.

loģiskais, sociālpsiholoģiskais tips, kuri tiecas pie tā saucamās kontrkultūras. Piemēram, Dž.Dindžers¹⁶⁷ šādu atbildi saskata Eriksona "negatīvās identitātes" jēdzienā.

Cilvēks, kurš ir cietis neveiksmi savās pretenzijās uz sva-rīgu sociālo lomu, ir spiests izvēlēties: vai nu dzīvot tādu dzīvi, kura saskaņā ar viņam ieaudzinātajiem uzskatiem ir "neievē-rojama cilvēciņa" dzīve, vai arī izvēlēties antivaroņa ceļu. Izvēloties pēdējo, cilvēks it kā "atmaksā" sabiedrībai par savu neveiksmi pozitīvas identitātes atrašanās. Tā kā audzināšanas ceļā viņš ir uzņēmis sevī noteiktas sociālās pretenzijas, bet nav sevī izstrādājis pietiekami daudz gribas un rakstura šo pre-tenziju piepildīšanai, viņš izvēlas jaunu dzīvesveidu, kurš atbilst viņa sākotnējām pretenzijām. Tikai tās tagad tiek realizētas ne vairs vispārpieņemtajā sabiedrības kultūrā, bet gan "kontrkultūrā". Šādi jaunieši "antivaroņi" ir pilni snobisma, nicinājuma un naidīguma pret visām tām lomām, kuras nor-mālās cilvēciskās attiecībās tiek uzskatītas kā pilnīgi nepiecie-šamas. Tas attiecas gan uz ģimeni, gan mācībām, gan darbu. Jaunietis ne tikai izvairās no šo lomu pildīšanas, bet arī rada sava veida "antilomas", kuras sabiedrība uztver kā nevēlamas vai sociāli bīstamas. Šajās antilomās antivaronis tad arī cenšas realizēt sevi īpašā, ekstravagantā veidā. Tā arī ir tipiska "nega-tīvās identitātes" izpausme, kurā pārsvaru ir ņēmis destruk-tīvais elements.

Sociologu un politologu interesi Rietumos saista arī Erik-sona veiktie Amerikas indiāņu kultūras un tradīciju psihovēs-turiskie pētījumi. Siu indiāņu cilts, kuri pašlaik dzīvo vienā no ASV rezervātiem, izceļas ar savu šķietamo nepielāgotību mūs-dienu dzīves apstākļiem. Šīs cilts bērni, mācoties speciālās skolās internātos, pārsteidz savus baltos audzinātājus ar apā-tiju, vienaldzību, intereses trūkumu, nevēlēšanos mācīties. Apātija ir arī pieaugušo rezervāta iemītnieku raksturīga iezīme. Daži psihologi un psihiatri mēģina izskaidrot šos faktus ar to, ka siu cilts atrodas sabiedrības infantilajā attīstības

¹⁶⁷ *Dinger J. M. Presidential Adress: Countercultures and Social Change // Amer. Sociol. Rev. 1977. Vol. 42, N 6.*

stadijā, vai arī ar to, ka cilts indivīdiem ir neirotisks personības tips. Eriksons, veicot pētījumus rezervāta iedzīvotāju vidū, atklāja, ka siu audzināšanas metodes bērībā būtiski atšķiras no balto audzināšanas metodēm. Tā siu indiāņu vidū jebkuri bērna ierobežojumi ir novesti līdz minimumam, bērnu neatrauj ar varu no mātes krūts u.tml. Tikai vēlāk, kad bērņā jau ir nostiprinājusies "pamatuzticēšanās pasaulei", viņam sāk izvirzīt prasības kā pieaugušajiem. Rietumu civilizācijā, gluži pretēji, jau no agras bērības stingri tiek regulētas visas bērna ķermeņa funkcijas un impulsu izpausmes. Pēc Eriksona domām, siu audzināšanas metožu nolūks ir audzināt bezbailīgus bizonu medniekus plašajās prērijās. Mūsdienu Amerikā šāda audzināšana indiāņu vidū nostiprina infantilu bezpalīdzību, vienaldzību pret jebkādiem mēģinājumiem iesaistīt tos Rietumu civilizētajā dzīvē. Rodas jautājums: ja balto kolonizācijas rezultātā plašas prērijas ar bizoniem un viss iepriekšējais indiāņu dzīvesveids ir neatgriezeniski zudis, kāpēc indiāņi tik stūrgalvīgi turpina turēties pie tradicionālajām "anahroniskajām" audzināšanas metodēm?

Atbildi uz šo jautājumu Eriksons redz indiāņu centienos saglabāt savu identitāti. Vēsture ir iemācījusi indiāņiem ar neuzticību izturēties pret balto cilvēku vērtību sistēmu. Indiāņu audzināšanas tradīcijas ir ieguvušas jaunas funkcijas — iemācīt jauno paaudzi ignorēt balto sabiedrības vērtības. Bērnos no agras bērības turpina ieaudzīnāt bizonu mednieku personību. Visas zināšanas un iemaņas, kuras nav saistītas ar šo identitāti, tiek noraidītas. Eriksons parāda, ka tauta arī sev nelabvēlīgā vēstures situācijā turpina saglabāt savas tradīcijas, kultūru, reliģiju, lai arī šī saglabāšana ir ne tikai neefektīva dzīvei jaunajos apstākļos, bet pat traucē to. Tā vietā, lai pieņemtu jauno, kaut arī jaunajiem vēsturiskajiem apstākļiem atbilstīgāku, tomēr uzspiestu identitāti, tauta turpina saglabāt to identitāti, kura tai bija pagātnē. Šāda tauta dzīvo ar perspektīvu "zaudētā pagātne nākotnē", lai arī apziņās, ka šī nākotne ir praktiski neiespējama. Šāda perspektīva it

kā nodrošina savas tautas psiholoģiskās identitātes saglabāšanu, svešās identitātes nepieņemšanu.

Amerikāņu zinātnieks Lisjēns Rajs savā rakstā "Personālā identitāte un politiskā ideoloģija"¹⁶⁸ atzīmē Eriksona uzskatu nozīmīgumu jaunatistības valstu politikai. Autors brīdina, ka šo valstu sabiedrības modernizācija reizēm var izraisīt negaidītas nevēlamas sekas. Būtiskas izmaiņas sabiedrībā — jauni atklājumi, tehniskie jaunievedumi, jaunu sociālo institūciju un attiecību formu parādīšanās — prasa izmaiņas arī indivīda identitātē, jaunas identitātes atrašanu, kura būtu adekvāta sabiedrībā notiekošajām izmaiņām. L. Rajs norāda, ka modernizācija vienmēr ir bijušo "saimnieku" — kolonizatoru monopols. Ja šie iedzīvotāji "turpina neieredzēt savus bijušos saimniekus", tad viņi pretojas arī tai jaunajai identitātei, kuru nes šī modernizācija.

Jaunattistības valstīs vecās sabiedriskās formas un tradīcijas zaudē savu nozīmi. Cilvēki ir spiesti meklēt jaunu identitāti. Pēc Raja domām, šādi tiek sagatavota "arēna" ideoloģiskā reformatora darbībai, turklāt tāda tipa reformatora, kurš atbilst Eriksona harizmatiskā līdera kritērijam. "Pirms nācija sāk attīstīties, jāparādās līderiem, kuri ir atraduši noteiktību savos personiskajos jautājumos un kuri ir meklējuši identitāti tādiem vārdiem, kas sniedz nozīmi citiem cilvēkiem."¹⁶⁹ Šiem līderiem jābūt attiecīgās ideoloģijas nesējiem. Jebkura politiskā ideoloģija, pēc Eriksona domām, izsaka cilvēka personības vispārīgo raksturu. Autors uzskata, ka Eriksons palīdz politikajiem darbiniekiem, parādot, kā bezdibeni starp personisko un politisko iespējams pārvarēt, saistot personisko identitāti ar politisko ideoloģiju. Eriksona mācība palīdz atrast tā ceļa iekšējo loģiku, pa kuru ejot cilvēki nonāk pie noteiktām politiskām orientācijām.

Pēdējos divdesmit gados Eriksons aizvien vairāk pievēršas daudzpusīgām sociālajām problēmām — nacionālajai, sieviešu

¹⁶⁸ Rye L. W. *Personal Identity and Political Ideology // Psychoanalysis and History*. N.Y., 1963. P. 150—173.

¹⁶⁹ *Ibidem*. P. 162.

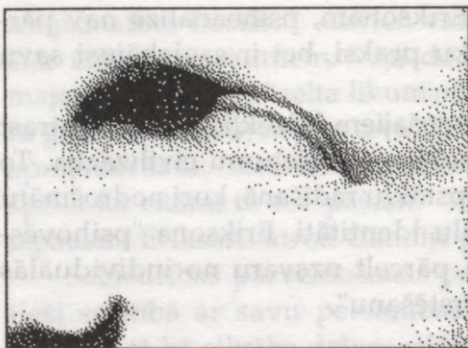
un jaunatnes kustībai, aizvien vairāk sāk nodarboties ar sociālās ētikas jautājumiem. Viņš dod jaunu traktējumu pazīstamajam izturēšanās "zelta likumam": "Izturies pret citiem tā, kā tu gribētu, lai izturas pret tevi." Eriksona formulējumā tas skan apmēram šādi: "Izturies pret otru tā, lai tas varētu dot vairāk spēka kā citam, tā tev pašam." Visdziļāko šā ētiskā principa izpausmi Eriksons atrod Gandija personībā.

Sabiedrības pārveidošanas perspektīvas Eriksons aplūko tieši saistībā ar savu personības attīstības teoriju. Pēc viņa domām, tā kā cilvēka dzīves cikli un sociālās institūcijas attīstās kopā, katrai attīstības stadijai jāatbilst noteiktam sabiedrības pamatelementam. Pirmās stadijas jaunveidojumu — uzticēšanos — uztur tāda sabiedrības institūcija kā reliģija. Otrās stadijas jaunveidojumu — anatomiju — sargā likums. Agrās jaunības stadijas jaunveidojums — identitāte — ir cieši saistīts ar ideoloģiju.

Organizētajai reliģijai kā sabiedrības institūcijai, pēc Eriksona domām, ir jābūt tādai, kura necenšas izmantot cilvēka agrīno bezpalīdzības izjūtu tādā pakāpē, ka neizbēgama kļūst dziļa sava ļaunuma un vainas apziņa. Likumā formulētajiem pienākumiem un ierobežojumiem savukārt vajadzētu būt tādiem, kas ļautu cilvēkam pakļauties likumam un kārtībai ar minimālām šaubām un niecīgu pašcieņas zaudējumu. Ideoloģijai jāpilda sava funkcija: "Saskaņot attiecīgajam laikam atbilstīgus faktus ar idejām un idejas ar faktiem jaunas pasaules ainās, pietiekami pārliecinošas ainās radišanai, lai nostiprinātu kā kolektīvās, tā arī individuālās identitātes izjūtu."¹⁷⁰

Eriksons ar savu personības attīstības teorijas "psihovēsturisko" metodi vēsturisko personību un notikumu analizē nenoliedzami ir izgājis ārpus ortodoksālās psihoanalīzes ietvariem personības būtības un sabiedrisko parādību izpratnē. Viņa darbi stimulē jaunu sabiedrisko un personības redzējumu, palīdz pārvērtēt daudzus iesīkstējušus priekšstatus.

¹⁷⁰ Erikson E. Young Man Luther. P. 22.



Fenomenoloģiskā ētika

1. E. Huserls

a. Patiesības ētika

Fenomenoloģija, kuras pamatlicējs ir Edmunds Huserls (*Husserl*, 1859–1938), radās Rietumu filosofiskās domas attīstības izšķirīga pagrieziņa laikā un manifestēja tās kardinālās izmaiņas, kuras tolaik norisinājās visā kultūrā. No vienas puses, fenomenoloģija saglabā sevī klasiskās filosofijas orientierus, principus un ideālus (racionālismu, ticību prātam un labā, patiesā un skaistā sakrītībai utt.), arī dažas apgaismības laikmeta ilūzijas; no otras puses, fenomenoloģija piedāvā pati savu tradicionālo problēmu un kāategoriju izpratni, piešķir tām jaunu dzīvības impulsu, izsakot klaju neapmierinātību ar izveidojušos teorētisko situāciju, kas visciešākā mērā ietekmē arī tikumisko parādību interpretāciju.

Fenomenoloģija savā attieksmē pret tikumisko apziņu apstiprina morāles primaritāti pār ētiku, konkrētās dzīves — pār teoriju. Fenomenoloģiskās analīzes mērķis ir nevis morāles

virspusējs apraksts, nevis tikumu klasifikācija, bet gan morālās apziņas loģikas atklāšana, iegremdēšanās tās būtībā, tās uztvere reālās funkcionēšanas procesā. Fenomenoloģijas lozungs — caur empīriski doto, reālo tikumisko sfēru nokļūt pie būtības. Nav jāpētī morāles teorijas, nav jāpolemizē ar tām, bet gan jāatklāj morāles fenomeni, t.i., ne no kā neatvasināmas un ne uz ko nereducējamas apziņas struktūras. Fenomenos ir jāieklausās, tie ir "jāierauga", pārvarot sekundāros un nebūtiskos uzslāņojumus apziņas dzīvē, — tikai tā ir iespējams nokļūt pie sākotnējiem un tāpēc arī būtiskākajiem morālo fenomenu slāņiem. Fenomenoloģija izvērza uzdevumu veidot ētiku, vadoties no pašas morālās apziņas loģikas, kura jau ir. Šis likumsakarības nav jāizdomā, jo morālā apziņa kā fenomenu plūsma ir pašpietiekama. Un arī ētika ir jāveido tā, lai nepieļautu tās patvaļīgu atraušanos no morāles.

Izziņas teorijas un ētikas vienība ir svarīgs Huserla fenomenoloģijas princips, kas izpaužas kategorijā "atbildība". Doma, ka transcendentālās subjektivitātes intencionālajos aktos konstituējas (veidojas) patiesība, kultūra, visa esamība, nepieciešami ir saistīti ar ideju, ka cilvēks un tātad arī filosofija kā kultūras forma ir atbildīga par to, vai patiesība tiks sasniegta, realizēta.¹⁷¹ No otras puses, atbildības ideja iekšēji ir saistīta ar domu par patiesības izpratnes sasniegšanas nepieciešamību pašapziņā. Citiem vārdiem, Huserls uzsver, ka tikai patiesība var būt vienīgais un drošais cilvēka kā racionālas un sociālas būtnes pamats ne tikai izziņas sfērā, bet arī ikdienā, morālē, mākslā u.c. Tāpēc patiesības sasniegšana nav tikai uzdevums, kuru cilvēkam izvērza zinātkāre, bet arī aktuāla un svarīga pašas dzīves nepieciešamība. Racionālisms Huserlam ir daudz kas vairāk nekā vienkārši filosofiskā orientācija, kas atrodas pretstatā empīriskam. Huserls to uzskata par fundamentālu pozīciju, kas izsaka visas cilvēka radītās pasaules kultūras saprātīgumu.

¹⁷¹ Par fenomenoloģisko filosofiju kopumā sk.: Rubenis A. Fenomenoloģija. R., 1983. 93 lpp.

Huserlam jēdziena "prāts" tikumiskā nozīme ir jēdziens "atbildība". Šī doma kā vadmotīvs pavada visu fenomenoloģijas pamatlicēja filosofisko darbību. Kā tad konkrēti Huserls traktē izziņas teorijas un ētikas attiecības?

Apskatot cilvēka garīgo dzīvi, Huserls tajā izdala divu veidu apziņas aktus: izziņas aktus pašā plašākajā nozīmē (racionālie un neracionālie, uzskatāmie un neuzskatāmie, predikativie un pirmspredikativie utt.) un tādus aktus kā mīlestība, naids, cerība, griba utt. Abi aktu veidi caurauž viens otru. No vienas puses, "tūrie" izziņas akti nav virzīti tikai un vienīgi uz patiesības fiksēšanu, konstatāciju, bet tiek arī novērtēti kā cilvēka rīcības un pārdzīvojuma pamats. Citiem vārdiem, būdami cieši saistīti ar cilvēka rīcību, no rīcības redzes viedokļa tie gūst arī novērtējumu. Tas nozīmē, ka teorētiskā apziņa objektīvijas kā praktiskais prāts, t.i., teorētiskās patiesības sfērā rod savu izpausmi arī cita veida patiesības: praktiskās patiesības, vērtības. Par to īstenumu atbild prāts. No otras puses, pašas izziņas pamatā ir praktiskie akti: griba, piepūle. Cilvēks, kā uzsver Huserls, var izziņāt tikai to, uz ko vērsta viņa griba.

No tā Huserls izdara fenomenoloģijai raksturīgus secinājumus: pati patiesība ir iespējama tikai tad, kad realizējusies subjekta pašizziņa, pašrefleksija. Tā kā izziņa prasa gribas piepūli, gribas impulsu, tad patiesība, kura iegūta šai procesā, nav kaut kas nejaušs, nez kā nokļuvis cilvēka apziņā, bet gan nemitīgas un sistemātiskas cilvēka piepūles rezultāts. Tāpēc patiesība cilvēkam ir vērtība, labums un tieši kā praktiska vērtība kļūst par izziņas mērķi.

Tā kā, pēc Huserla domām, nav tāda cilvēka darbības veida, kas nevarētu kļūt par izziņas priekšmetu, tad arī katrs izziņas akts iegūst normatīvu virzību. Tādējādi izziņa ir cieši saistīta ar cilvēka praktisko darbību. Līdz ar to filosofijā kā universālā zinātnē (un tieši uz to pretendē fenomenoloģija) doma par atbildību kļūst noteicoša. Tā nav tikai filosofijas atbildība cilvēku vai arī citu zinātņu priekšā, bet pirmām kārtām sevis kā cilvēces sirdsapziņas priekšā, t.i., pašatbildība.

Tāpēc, saka Huserls, būt filosofam — tas nozīmē kalpot patiesībai, tās izziņai, kura kļūst par dzīves noteicošo mērķi. Patiesībai ir jākļūst par augstāko vērtību filosofa acīs, un pašai filosofijai jābūt visas viņa dzīves pamatmotīvam, īstenam aicinājumam. Jebkurā savas dzīves momentā filosofam ir jābūt atbildīgam cilvēces priekšā par to, kas ir viņa aicinājums, mērķis, kā tas tiek iemiesots dzīvē.

Šo radikālo dzīves ceļa izvēli var realizēt tikai tad, norāda Huserls, ja cilvēks ir brīvs — un ne vienkārši brīvs, bet brīvs visradikālākajā nozīmē. Tikai fenomenoloģiskā filosofija, pēc Huserla domām, padara cilvēka subjektivitāti patiesi autonomu, parādot viņa brīvību saprāta sfērā un prasot no viņa šīs rīcības apliecinājumu dažādos darbības virzienos. "Cilvēks, kurš ir brīvs patiesībā, pierāda savu brīvību tiktāl, ciktāl dzīvo prāta autonomijā."¹⁷² Fenomenoloģija atklāj cilvēkam absolūto ideju sfēru, "tīro" un absolūto patiesību sfēru kā mūžīgu un bezgalīgu perspektīvu.

Filosofs vārda patiesā nozīmē, pēc Huserla dziļākās pārliecības, var būt tikai tas, kurš seko aicinājumam, kas atbilst *sapientia universalis* (universālā saprātīguma) idejai. Cilvēks, izmainot savu dzīvi saskaņā ar šo ideju, it kā spēj sasniegt laiciskajā mūžīgo, galīgajā — bezgalīgo, turklāt gūstot ne vienkārši prieku, bet arī svētlaimi (*Seeligkeit*), ko sniedz apmierinātība ar savu dzīvi, savu kalpošanu patiesībai. Huserls raksta: "Ja es sekoju šim aicinājumam, tad es zaudēju vienīgi sevi kā galīgu, juteklisku, neīstu, nepatiesu būtni, lai iegūtu savu "Es" kā īstu un patiesu, kurš būtu atbrīvots no visa, kas pieder empīriskajai esamībai."¹⁷³

Zinātne, kuru virza uzticība patiesības izziņai (t.i., fenomenoloģija), nevar īstenot savus mērķus bez cilvēka tīras sirdsapziņas, jo tikai tā dara iespējamu patiesu izziņas mīlestību. Un, ja šī tīrā sirdsapziņa cilvēkam piemīt, tad cilvēks nevar nebūt atbildīgs par to, vai viņš vispār ir realizējis izziņas

¹⁷² Husserl E. Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion // Husserliana. Den Haag, 1959. Bd 8. S. 241.

¹⁷³ Ibidem. S. 16.

procesu. Pašatbildība, kuru apzinās patiesi brīvs cilvēks, ir arī cilvēku savstarpējā atbildība. Atklājot dzīvi patiesības gaismā, cilvēks kļūst atbildīgs ne tikai par tās izziņu, bet arī par citu cilvēku dzīvi saskaņā ar patiesību. Tāpēc fenomenologs ir "cilvēces aģents" (*Funktionär*), kurš ir atbildīgs par cilvēku likteni un kuram tāpēc ir pastāvīgi jācīnās ar nejaušības iracionalitāti, apliecinot dzīvi saskaņā ar prāta principiem.

Tāda vispārīgos vilcienos ir transcendentālās fenomenoloģijas ētiskā programma, kura pavadīja visu Huserla filosofisko darbību un kuras īstenošanā viņš saskatīja sava darba jēgu. Viņa filosofiju caurauž ticība, ka ir iespējama ne tikai cilvēka dzīves racionāla izpratne, bet arī dzīve saskaņā ar prātu, tā prasībām.

Cilvēku kopdzīves augstākā forma, uzsver Huserls, ir tā, kurā augstākā vērtība ir universālā saprāta absolūtā izziņa un kuru caurauž griba tiekties uz šo augstāko vērtību. Tāda kopības forma, pēc viņa domām, ir eiropēiskā kultūra, kuras pamatā ir saprāta principi. Saprāts savā augstākajā formā ir idents filosofijai. Tāpēc filosofija ir eiropēiskās kultūras augstākā ideja. Visa cilvēku dzīve ir bezgalīga tuvošanās šai idejai, kura kā tāda nekad pilnīgi nevar tikt realizēta, bet eksistē bezgalīgā tapšanā un attīstībā.

Šādā kontekstā pats fenomenoloģiskās filosofijas teorētiskais aparāts iegūst tikumisku jēgu.

b. Fenomenoloģiskās filosofijas tikumiskā jēga

Nemot vērā šādas morāles un ētikas attiecības, kļūst skaidrs, ka fenomenoloģijā pats tās kategoriālais aparāts, pieprasītās analīzes procedūras ir nevis vienkārši instrumentārijs, ar kura palīdzību var kaut ko izziņāt, atklāt, noskaidrot, bet gan pašas morālās apziņas aspekts, dimensija, elements. Vēl vairāk, paša fenomenologa pozīcija tiek saprasta un proklamēta kā rīcība, kurai cauri aužas tikumiskās premisas, t.i., tiek

pausta doma, ka teorijā nav iespējams distancēties no analīzes priekšmeta (morāles), ieņemt ārējā novērotāja pozīciju. Fenomenoloģijā teorētiķis ir iekšējs novērotājs un viņa objektivitāte izpaužas spējā domāt par kādu parādību, atrodoties tās iekšienē. Citiem vārdiem runājot, teorētiķis veido vienotu veselumu ar aprakstāmo, novērojamo parādību (fenomens ir tas, kas "pats-sevi-atklāj-caur-sevi-pašu" — "*sich-durch-sich-selbst-zeigende*").

Tāpēc fenomenologam nav nekādas nepieciešamības ieiet morālajā apziņā no ārienes, no kaut kurienes piekļūt tai, jo viņš jau atrodas tās iekšienē. Un šī privilēģija, kas vienīgā sniedz meklējamo objektivitāti, ir jāizmanto, lai īstenotu tikumības fenomenu fenomenoloģisko analīzi. Uzdevums ir nevis ieņemt iluzoras, nepatiesas objektivitātes pozīciju morālās apziņas iekšienē, bet gan atrasties morālajā apziņā kā fenomenu plūsmā, lai tā pati atklātu, demonstrētu savu būtību. Patiesa, būtiska aktivitāte piemīt vienīgi pašai morālajai apziņai, bet teorētiķim jābūt ja ne gluži pasīvam, tad vismaz iekšēji ierobežotam novērotājam ietvaros, kas dod iespēju ne tikai izvairīties no patvaļīgiem un pārsteidzīgiem secinājumiem, bet arī neļauj apdraudēt cilvēka tikumiskās apziņas suverenitāti.

Kā tad morāle sevi atklāj fenomenoloģijas pamatkategorijās? Viena no fenomenoloģiskās filosofijas pamatatziņām ir tā, ka apziņa vienmēr ir intencionāla: tā vienmēr ir "apziņa par" (*Bewußtsein von etwas*). Šī pamatatziņa dod iespēju atrisināt daudzas no tām teorētiskās izziņas grūtībām, ar kurām saskārās iepriekšējā ētiskā doma. Tas galvenokārt attiecas uz jautājuma par apziņas akta un priekšmeta, imanentā un transcendentā, tikumisko vērtību un pārdzīvojumu sfēras, aktuālās morālās apziņas un tikumisko normu sistēmas u.c. attiecību izpratni. Tas, kas klasiskajai ētikai bija par grūtu, it kā "automātiski" atrisinājās, izprotot apziņu kā intencionālu pārdzīvojumu plūsmu, jo šādā gadījumā nav nepieciešams no tās atvasināt priekšmetiskumu — tas ir dots jau no paša sākuma: tīrā priekšmetiskuma aplūkojums un tīrās apziņas aplūkojums ir vienots, nedalīts process, jo intence jau nes sevī savu

priekšmetiskumu, prezumē to un ir ar to saistīta. Nepieciešams vienīgi paša novērotāja "skatienu" (garīgo redzējumu) orientēt tā, lai šī saistība pati sevi atklātu. Tikai ar šādu apziņas izpratni ir iespējams produktīvi atrisināt problēmas, kas saistītas ar tikumības, morālo vērtību, ideālu u.c. ētisko parādību izziņu.

Ar tikumisko pārdzīvojumu un aktu intencionālās iedabas atzīšanu tikumības subjektam zūd iespēja izvairīties no atbildības, piesedzoties ar ētisko skepticismu vai agnosticismu, zūd iespēja argumentēti apgalvot, ka tikumības vispārējos principus un morālo prasību universālos, vispārnozīmīgos principus nav iespējams atklāt. Nepamatots izrādās arī pieņēmums, ka vērtības pēc savas iedabas ir patvaļīgas un konvencionālas un ka tāpēc tām nav būtiskas jēgas un nozīmes. Apziņas intencionālās iedabas koncepcija vēršas pret visām relativisma formām, noraida tās principiāli. Patiesā apziņa nevar nebūt tikumiska: būt apzinīgai būtnei un būt tikumiskai būtnei ir viens un tas pats, jo katrs indivīds nes savu moralitāti, vismaz tās iespēju. Fenomenoloģijas patoss — cilvēka dzīves individualizācija un atbildības intensifikācija, tikumiskais stoicisms relativizācijas briesmu priekšā.

Norāde uz morālās apziņas intencionalitāti cilvēkam dod iespēju izprast tikumisko prasību patieso raksturu. Turklāt fenomenoloģija uzsver, ka šo prasību saistošo raksturu nenosaka kāda nejauša, ārēja, pārejoša sociālo apstākļu un varas kombinācija, bet, gluži pretēji, to nosaka cilvēka subjektivitātes sākotnējie konstitutīvie principi, iekšējā gatavība izpildīt savu pienākumu, tieksme uz labo, pamudinājums pilnveidot sevi. Cilvēku piespiež it kā pati intence, ko mēs apzināmies kā sirdsapziņas balsi, un par to mēs zinām, pateicoties pašas intences gudrībai, tās "pašatkļāsmei", nevis ētiķu prātojumiem. Būt cilvēkam nozīmē īstenot sevi saistībā ar pienākumu, tikumiskajām prasībām, jo pati intence ir tā iekšējā nepieciešamība, kura sakrīt ar brīvību vai kura ir brīvība (intence — brīvības izvēršanās, brīvība — izvērsta intence). Un cilvēks, kurš tiecas būt, kļūt cilvēks, nevar nebūt tikumiska būtne. Viņa brīvība izpaužas ne tik daudz izvēlē starp labo un ļauno, cik labā

apliecināšanas un ļaunā nepieļaušanas spējā, ko rada, inducē pati morālā apziņa.

Tikumiskais pienākums, kuru fenomenoloģija saprot kā intenci, pienākuma apziņu, nav nekas tāds, kas būtu uztiepjams cilvēkam no ārpuses kā viņa patībai sveša prasība, kā patības iespaidošana, bet gan tas, kas atbilst viņa potenciālajai, varbūt vēl neizvērstajai, realizācijas procesā esošajai būtībai, kas konstituē viņa tēlu, ideju. Cilvēks kā cilvēks ir "uzdots", dots kopā ar savu pienākumu, un viņš savu cilvēciskumu īsteno tieksmē realizēt pienākumu, pateicoties viņa piepūlei, intence pārtop rīcībā, manifestējas tikumiskajos aktos. Morālā intence, pie kuras apelē fenomenoloģija, ir labā potence cilvēkā, tā veido cilvēka paškonstituēšanās ceļa vēsturisko horizontu. Cilvēka esība tiek saprasta kā morālo prasību izpildes process, kuru nes sevī intence. Cilvēks ir ceļā pats uz sevi, jo arī intence vienmēr ir dzīva, pulsejoša morālā apziņa. Intence cilvēkam liek organizēt savu rīcību morāles terminos, t.i., terminos, kuri formulē atbildību par tikumiskās jebūtības piepildīšanu.

Fenomenoloģija uzsver atbildības apziņu, vēl vairāk — uzsver, ka cilvēkam nav iespējams no tās izvairīties. Tāpēc tikumības subjektu raksturo absolūta autonomija (kas nav izolētība!) un personiskā individualitāte. Jo galu galā visa cilvēka pasaule, arī morāle, konstituējas transcendentālās subjektivitātes intencionālajās sintēzēs. Tāpēc cilvēks ir pilnīgi atbildīgs par šo pasauli — ja vienīgā fenomenoloģijas atzītā absolūtā intence ir apziņa, tad nav, uz ko novelt atbildību. Fenomenoloģijai vijas cauri doma par morāles subjekta absolūtu "pieskaitāmību". Pats cilvēks ir šīs pasaules "autors": viņš ir pilnībā atbildīgs par to kā par savas aktivitātes produktu. Intencē cilvēks ir sākotnēji brīvs un absolūti atbildīgs.

Rodas jautājums: kāpēc cilvēks spēj dzīvot (un bieži arī dzīvo) pilnīgi bezatbildīgi? Kāpēc cilvēce trīsdesmito gadu beigās nonāca garīgās un tikumiskās krīzes situācijā, kas aptvēra visu eiropisko civilizāciju?

Fenomenoloģija par galveno kultūras krīzes avotu uzskata to, ka sekundārie veidojumi ir transformējušies patstāvīgās būtības sakarībās, kurām ir anonīma un iluzora daba un aiz kurām grūti saskatīt to patieso avotu: transcendentālās subjektivitātes darbību, kuras aktīvajās un pasīvajās sintēzēs konstituējas visa priekšmetiskā, kultūras u.c. veidu pasaule. Aizmirstot šo avotu, tiek pazaudēts arī attiecību subjekts; cilvēks it kā atsvešinās pats no sevis. Fenomenologi uzskata, ka par to ir vainojama galvenokārt iepriekšējā filosofija un zinātne — tās neviļus ir darbojušās cilvēka pašatsvešināšanās virzienā, jo ir rūpējušās, lai eksaktās domāšanas metodoloģija radītu savu principu fundamentalitātes ilūziju, kā rezultātā kultūras sekundāro refleksijas līmeni sāka uzskatīt par vienīgo iespējamo un objektīvo līmeni. Turklāt šī inversija ir notikusi ne tikai ārējā, sociālo attiecību sfērā, bet arī pašas apziņas iekšienē. Refleksija parādās kā noturīga pasaules un cilvēka izpratnes forma, kura kavē visa, arī pašas refleksijas patiesā avota, atklāšanos. Kultūras sekundārie veidojumi, izrādās, var cilvēkam kavēt izzināt par sevi patiesību. Hipertrofētā refleksijā cilvēce ir zaudējusi intenci, ir apreibusi no savas visvarenības ilūzijas, kas vērsta uz ārieni.

Kā līdzekli, ar kura palīdzību varētu sasniegt visas kultūras patieso avotu, fenomenoloģija piedāvā mācību par redukciju. Redukcija ir tāda refleksijas procedūra, kuras mērķis ir apzināt refleksiju, t.i., mūsu apziņas sekundāro līmeni, lai ar intuīcijas palīdzību nokļūtu pie primārā līmeņa. Redukcija savā būtībā ir refleksijas paškritika, kas atsakās no savas pašpietiekamības, un tāpēc tā nav tik daudz redukcija "no", cik redukcija "uz", šajā procesā notiek redukcijas kā vērtības atcelšana intences kā būtības labā. Redukcijai ir jābūt intences kalponei.

Šajā sakarā no jauna var izvirzīt jautājumu: vai pašapziņas princips fenomenoloģijā atšķiras no šā principa klasiskajā filosofijā? Klasiskā dogma apgalvoja, ka apziņa ikdienas formā ir akla, nejauša u.tml. un ka tikai refleksijas līmenī (zinātnes, filosofijas pakāpē, t.i., apziņas par apziņu pakāpē) saskaramies

ar patiesu apziņu, kas tad atklājas "no mūžības viedokļa" (*sub specie aeternitatis*) mūžīgo patiesību un vērtību gaismā. Šādas refleksijas līmenī ir sadzirdama paša Absolūta balss, un vienīgi tā var būt patiesš pamats lēmumu pieņemšanai un darbības virziena izvēlei.

Fenomenoloģija arī kritizē ikdienas apziņu, taču tās orientācija ir cita: tajā apstiprinājumu gūst nevis pašapziņa, nevis apziņa kā tās ideāls tēls, bet "pati" apziņa, tās intencionālā dzīve. Jāiedziļinās ir nevis pašapziņā, bet "pašā apziņā", ar to ir jāsaplūst, nevis jārada no tās atrautas teorētiskas koncepcijas. Viss no konkrētās apziņas dzīves abstrahētais ir "pārāk abstrakts, objektīvs", un ar laiku tas pārvēršas par nedzīvu shēmu, kura traucē patiesās apziņas dzīves spontānajai pašattīstībai. Tāpēc ir jādabojas apziņas iekšienē, jo "patiesība mājo mūsos", nevis ārpus mums. Vienīgi balstoties uz intenci, var izvairīties no dogmatisma un relativisma galējībām, kuras cilvēku demoralizē. Redukcijas tikumiskais mērķis un nozīme ir saistīta ar brīvības iespēju atklāšanu cilvēkam: redukcija ir tikpat radikāla, cik radikāla ir pati brīvība. Ar redukcijas palīdzību cilvēks atbrīvojas no sekundāriem veidojumiem un kļūst patiesi, sākotnēji brīvs. Brīvību viņš iegūst saistībā ar intenci, jo brīvība ir intences pašizvērtēšanās, kura, tāpat kā patiesība, ir mūsos pašos. Redukcija atklāj intenci kā brīvību, t.i., to, ka transcendentālās subjektivitātes aktivitāte ir pilnīgi brīva — aktivitāti ierobežo vienīgi pati intence, tā ir pašierobežošanās, pašdeterminācija, kas neļauj tai pārvērsties patvaļā. Šajā brīvībā tieši izpaužas cilvēka radikālā autonomija un patība, kas pēc būtības konstituē mūs kā cilvēkus. Citādāk sakot, redukcija indivīdu ievēd brīvas un atbildīgas eksistences režīmā, kurā atklājas tālāk nereducējams cilvēka autonomijas, brīvas gribas manifestācijas "šķērsgrīzums". Brīvību atklāj fenomenoloģiskas procedūras, kas dod iespēju ieklausīties esamības balsī, proti, morālās intences balsī.

Ikdienas, naivās un anonīmās apziņas kritikas prasība fenomenoloģijā nav vērstā pret apziņu kā tādu, bet pret visu nejaušo, naivo un ikdienišķo tajā. Tā ir radikāla prasība atklāt

patiesās esamības struktūras un pāriet no apziņas virspusējā, ontiskā līmeņa uz ontoloģisko līmeni. Fenomenoloģija prasa nevis atņemt apziņu, bet atbrīvot to no nebūtiskā; atbrīvoties nevis no apziņas, bet atbrīvot apziņu patiesai dzīvei, ar redukcijas palīdzību atraisīt brīvības intences, pacelties transcendentālo subjektivitāti konstituējošās (refleksija konstruē, intence — konstituē) aktivitātes līmenī. Turklāt jāatzīmē, ka meklējamā brīvība neizpaužas tikai kā spēja apzināties, zināt, domāt vien — tā aptver visu cilvēka darbību, kas balstās uz tālāk nereducējamiem pamatiem, acīmredzamībām; cilvēks tās nevis izvēlas, bet gan pieņem.

Tādējādi fenomenoloģija cilvēku pamudina (pat uzskata to viņam par pieļeltu) savā rīcībā, domās, tieksmēs nenovirzīties no saviem pirmsākumiem (intences, kas virzītas uz labo, nes to sevī), neatkāpties no tiem, jo pretējā gadījumā cilvēks pazaudēs sevi, sašķels savu eksistenci. Redukcija ir aicinājums atgriezties pie mūsu darbīgās dzīves sākotnējās vienības, noturēt to, neļaut to izmainīt ikdienas nejausību sikumos. Vienīgi intence, ko atklāj redukcija, spēj koncentrēt ap sevi cilvēku, liek viņam sevī "sapulcēties".

Redukcijas nozīmi nevar ierobežot ar morālo parādību izziņu vien. Tā nav tikumības palīglīdzeklis, bet gan tikumiskās dzīves, cilvēka eksistences ass. Morāle nav domājama bez atbildības apziņas intensifikācijas. Atbildība ir tikpat radikāla, cik radikāla ir redukcija, kura intensificē brīvības un atbildības apziņu.

Redukcija ir viens no svarīgākajiem cilvēka garīgās dzīves aktiem. Redukcijā cilvēks iziet ārpus tiešās priekšmetiskās vides, ārpus dabiskās, "dzīvnieciskās" juteklības ietvariem, izlaužas pie savas esamības absolūtajiem pamatiem. Tas arī nozīmē, ka cilvēks spēj (un, ja spēj, tad tas viņam arī jādara) nepieņemt intencei neatbilstīgu lietu stāvokli (kultūrā, sabiedrībā, savstarpējās attiecībās), kas savukārt nenozīmē distancēšanos no netikumiskās vai nepietiekami tikumiskās īstenības, un tā nav arī noslēgšanās sevī. Gluži pretēji: veidojas pamats indivīda aktīvai, ieinteresētai attieksmei pret sevi un

pasauli, inducējas apzināta rūpēšanās par pasauli. Tā nostiprina domu, ka cilvēks ir būtne, kas nosaka pati sevi, jo brīvs un atbildīgs ir vienīgi tas, kas ir avots pats sev. Pašnoteikšanās, pašdeterminācijas aktā redukcija atklāj tikumiskās intences absolūto iedabu. Intence nosaka pati sevi, un tikai tas, kas nosaka pats sevi, ir brīvs. Intence ir neatkarīga no refleksijas, teorijas, negūst savu attaisnojumu, intence pati sevi attaisno, un tai nav vajadzīgi citi kritēriji kā vienīgi tā pati. Fenomenoloģiskās analīzes metode, tās tehnika nav operāciju kopums, kas kalpo teorijai. Tā kalpo dzīvei, atklājot dzīves pārorientācijas iespējas atbilstīgi intencei. Teorētiskais aparāts ir nepieciešams nevis lai radītu jaunu teoriju, bet gan lai ietekmētu dzīves orientācijas. Šajā ziņā fenomenoloģiskā filosofija ir orientēta praktiski, tā restaurē ētikas kā "praktiskās filosofijas" tiesības. Precīzāk, notiek visas filosofijas "ētizācija", jo filosofija tiek saistīta ar reālo orientāciju un rīcību praksi. Filosofijas un ētikas "praktiskums" izpaužas nevis kā morāles zināšanas pieaugums, bet gan kā mūsu dzīves, darbības intensifikācija un virzīšana uz tādu cilvēciskās pasaules veidošanu, kura sakņotos intencē.

Redukcija ir procedūra, kuras mērķis ir atklāt arī transcendentālo "Es" kā visas pasaules patieso avotu. Ejot šo ceļu, mēs varam nonākt pie tām apriorajām apziņas struktūrām, kas veido fenomenoloģisko pētījumu īsteno sfēru un ir jebkuras iedomājamas esamības — arī tikumiskas esamības — universālais logoss. Tīrajam "Es", šā "Es" intencionālajiem aktiem jāklūst par vienīgo filosofisko pētījumu sfēru.

Transcendentālo "Es" (atšķirībā no reālā "Es") fenomenoloģijā saprot kā intenci, kas nodrošina apziņas intencionālās plūsmas vienotību, apziņas konstituējošās darbības nemainību, kas saglabājas no akta uz aktu un nav pakļauta izmaiņām. Tāpēc fenomenoloģijā vienīgais, kas saglabājas no akta uz aktu un nav pakļauts izmaiņām, ir transcendentālais "Es". Fenomenoloģijā vienīgais izziņas procesa izvērtēšanas un tikumības pamatošanas ceļš ir universālā pašapziņa — transcendentālā izziņa reālajā subjektā. Visa pasaule, visa ontiskā sfēra

ir domājama vienīgi saistībā ar šo tiro "Es" kā visu objektivāciju avotu.

Šādas transcendentālās "Es" izpratnes mērķis ir pārvarēt naturālisma — arī ētiskā naturālisma — maldīgās nostādnes. Pirms Huserla ētiskā doma, balstīdamās uz dabaszinātisko metodoloģiju, centās tikumību analizēt "objektīvi", t.i., vienmēr izslēgt subjektivitāti" vai vismaz mazināt tās "kropļojošo" ietekmi.

Šāda pieeja, balstīdamās uz naturālistiskā objektivisma ilūzijām, galarezultātā pāriet savā pretstatā — ētiskajā relativismā un bezatbildības apliecinājumā, jo tiek pazaudēts tikumības principu un kritēriju avots. Par šādu avotu fenomenoloģija uzskata tieši subjektivitāti. Naturālistiskās orientācijas pētniekiem visas morāles ir identas, vienlīdz nozīmīgas un arī vienlīdz vienaldzīgas (objektīvā, neieinteresētā, nesavtīgā novērojuma ilūzija). Ja arī tika dota priekšroka kādai morālo normu sistēmai, tad šī izvēle bija samērā patvaļīga (balstīta uz konvencionālisma principu), jo pašanalīze, pasaules jēgas apzināšanās saistībā ar savas esības jēgu bija iznesta "ārpus iekavām". Pētnieks objektivists nespēj pārvarēt pats savas pastāvēšanas nejaušību.

Naturālistiskais pasaules uzskats nespēj atrisināt jautājumu tikumisko normu dzīvības avotu (ja visas morāles sistēmas ir vienlīdzīgas un savstarpēji aizvietošanas, tad tikumība ir neiespējama), jo objektīvais tikumībā izpaužas neaizvietojamībā; tā nepieļauj domu par dažādām orientācijām vienā un tajā pašā dzīves situācijā. Bet cilvēks var būt patiesi atbildīgs vienīgi par neaizvietojamu. Tā nesējs ir transcendentālais "Es", pie kura fenomenoloģija nonāk, veicot redukciju, t.i., atbrīvojoties no visa tā, ko var aizstāt. Konsekventi īstenots naturālisms saskaņā ar fenomenoloģiju pazaudē ne tikai cilvēku, bet arī savā būtībā iznīcina atbildīgas eksistences, morāles iespēju. Naturālisms ir naidīgs cilvēkam tieši savas iluzorās objektivitātes dēļ, jo objektivitātes bezkaislīgā pasaule faktiski pārvēršas savtīgā tikumisko normu cildināšanā un demoralizē cilvēka eksistences pamatus. Citiem vārdiem sakot,

fenomenoloģija saprata, ka demoralizēt cilvēku spēj arī naturalistiskais objektīvisms, — tieši tāpēc, ka tas atsakās no cilvēka kā specifiskas būtnes izpratnes.

Piedāvājot savu transcendentālā "Es" koncepciju, fenomenoloģija izvirza jautājumu par pasauli subjektivitātes šķērsgrīzumā — par pasaules veseluma saistību un subjekta darbību, par to, lai tiktu nodibinātas atklātas sakarības starp morāles subjektu, viņa orientācijas vērtību normām un arī pašu šo orientācijas procesu. Un lai šīs sakarības nebūtu nejaušas, bet sākotnējas, vienotas un nesaraujamas. Fenomenoloģija no jauna izvirza jautājumu: kas vispār nodrošina tikumiskās dzīves vienotību? Kas ir tas vienojošais pamats, kas neļauj nomaldīties faktisko normu, principu un vērtību daudzveidībā? Kur to meklēt?

Fenomenoloģija atbild, ka visas morāles sistēmas pamats ir viena un tā pati intence: transcendentālais "Es", konstituējot visu priekšmetisko un morālo pasauli, nemitīgi producē un atjauno savu aktivitāti, savas intencionālās sintēzes. "Es" savu aktu un pārdzīvojumu plūsmā saglabā sevi kā kaut ko nemainīgu, ideālu, pašidentisku un tāpēc absolūtu. Ja transcendentālais "Es" būtu tikpat mainīgs kā reālais "Es", tad ētiskais relatīvisms būtu neizbēgams. Transcendentālais "Es" tikumībā ir ne tikai visu pārmaiņu avots, bet arī visa stabilā pamats, vienības un identitātes avots. Visām normām ir jābūt domātām saistībā ar šo "Es", kas vienīgais sniedz pareizu un patiesu rīcības vērtēšanas kritēriju. Transcendentālā subjektivitāte (atšķirībā no reālā cilvēka) pasaulē ienes nevis nejaušo, bet gan nepieciešamo un sākotnēji brīvo. Uz šā pamata fenomenoloģija cer atrast mainīgajā pasaulē "absolūto" ētisko pozīciju.

Vienotība, ko transcendentālais "Es" piešķir apziņas dzīvei, no vienas puses, ir morālās dzīves veselums, atbildības, nepārtrauktības avots, no otras puses, — tā individualizē atbildību, nedod iespēju distancēties un atteikties pašam no sevis, sadalīties atsevišķos rīcības aktos. Tādējādi tiek veicināta cilvēka iesakņošanās pasaulē un līdz ar to — arī sevī pašā. "Es"

ir instance, kas darina un apstiprina cilvēka personiskās dzīves identitāti un izpaužas kā morāles "Arhimēda atbalsta punkts".

Šāda transcendentālā "Es" izpratne nav substancionālisma (=dogmatisma) rudiments, jo "Es" nav instance, kas cilvēkā darbotos automātiski, bez viņa gribas un apziņas līdzdalības. Cilvēks nav garīgs automāts, uz kuru varētu novelt atbildību. Transcendentālais "Es" — tā ir tukša identitāte,otence, ko aktualizē cilvēks pats. Vēl vairāk — cilvēkam tā ir jāaktualizē, viņš nedrīkst to nedarīt, jo šīs potences īstenošanas loģika nodrošina tikumisko attiecību un orientāciju vienotību un stabilitāti. Citiem vārdiem sakot, transcendentālais "Es" ir tāda "garantija", kas negarantē cilvēka tikumību apriori un automātiski, bet vienīgi izgaismo iespējamās atbildības horizontu. Cilvēka brīvība ir viņa pārziņā. Tāpēc arī cilvēks morālē ir neaizstājams — tikumības pasaulē viņš nevar būt nejaušs viesis.

Transcendentālā "Es" aktu struktūras ir aprioras, un tām piemīt intuitīva spēja "novērot būtību" ("būtības vērojums" — *Wesenschau*), satvert patiesību. Cilvēkam tikumisko vērtību augstāko normu un ideālu atklāšanās notiek tajā struktūrā, ko dēvē par "emocionālo apriori" (arī par tikumiskajām jūtām vai jūtām vispār). Šīs jūtas nav nedz aklas, nedz iracionālas, tās ir specifiska racionalitātes modifikācija, īpašs racionalitātes stāvoklis. Prāta modifikācija morāles sfērā ir jūtas, kuras spēj intuitīvi un apodiktiski uztvert patiesību kā vērtību. To apriorais raksturs liecina, ka jūtas ir neatņemama apziņas "daļa", bez kuras cilvēka esamība nav domājama. Bez emocionālā apriori tikumība kā mūsu dzīves izpratnes forma nav iespējama.

Fenomenoloģija, polemizējot ar naturālismu, aizrāda, ka jūtas nav reducējamas uz cilvēka psiholoģisko organizāciju. Tāpēc morāle ir viena no cilvēka būtības izpausmes formām, viens no principiem, kas konstituē "cilvēcisko cilvēkā". Kurš spēj iedziļināties šajās struktūrās, tas spēj saprast pašu cilvēku, jo jūtas cilvēkam ir tas pats, kas kristāla režģis kristālam; tieši jūtas cilvēku padara par demiurgu.

Runājot par cilvēka tikumiskās organizācijas aprioro raksturu, fenomenoloģija uzsver domu, ka cilvēks, viņa apziņa

un garīgā dzīve kopumā nav *tabula rasa*, jo vienmēr, tiklīdz cilvēks sevi "atrod", "atklāj" pasaulē, viņš savu apziņu atrod — arī morāli — jau noteiktā veidā strukturalizētu. Mums nekad nav darišanas ar tukšu, amorfu, vērtību ziņā neitrālu apziņu, bet gan vienmēr ar organizētu, noteiktā virzienā ievirzītu apziņu. Šo aprioro apziņas struktūru saturs arī ir cilvēka patiesā esamība, īstenā realitāte. Tāpēc cilvēka virzību uz atbildību un uz labo fenomenoloģija izprot kā viņa aicinājumu, likteni, ceļu, novirzīšanās draud ar cilvēka pašiznīcināšanos. Kamēr cilvēks ir cilvēks, viņš ir aicināts darīt labo; viņš paliek cilvēks tikmēr, kamēr apliecina to savā rīcībā. Jūtu intence kā apriora struktūra nepieļauj — nevis reāli, bet intencionāli nepieļauj — citu iespēju (kaut arī tā nenosaka iepriekš morālitāti kā īstenotu faktu).

Atšķirībā no tiem aktiem, kas virzīti uz dabas parādību un matemātisko likumsakarību izziņu, tikumiskajai apziņai ir emocionāls raksturs. Tāpēc fenomenoloģija atgādina, ka jūtām jāatdod to tiesības; klasiskais racionālisms jūtas lielā mērā bija diskreditējis, traktējot tās kā subjektīvisma un relativisma izpausmes formu. Fenomenoloģiskajā skatījumā jūtas ir transcendentālās orientācijas elements, jo morāles sfērā runāt patiesi spēj tikai jūtas, tikai tās spēj atklāt tikumisko prasību jēgu. "Sirds loģika" ir tikpat objektīva, cik objektīva ir "saprāta loģika". Taču vienīgi jūtas garantē morālās patiesības sasniegšanu. Vienīgi jūtas spēj "iedarbināt" cilvēka gribu un virzīt to uz tikumisko imperatīvu prasību izpildīšanu. Tāpēc jūtas ir tā instance, kas prātu, izpratni un gribu koncentrē vienotā tikumiskā rīcībā. Morāles sfērā būtībai (=vērtībai) ir jābūtības statuss, un emocionālā apriori iedvesmotā gribas piepūle pārvar plaisu starp cilvēku viņa eksistencē un cilvēku viņa būtībā. Caur gribu un rīcību cilvēks konstituē savu būtību jeb, precīzāk sakot, paceļas līdz savai būtībai. Cilvēka būtība, kas izpaužas brīvībā, būs īstenota tikai tad, ja griba darbosies saskaņā ar emocionālā apriori intences loģiku.

c. Mācība par "dzīves pasauli" un vērtību krīze

Huserls konstatē, ka, neņemot vērā visas fenomenoloģijas pūles, mūsdienu zinātne un sabiedrība kopumā, visa kultūra atrodas dziļā krīzes stāvoklī. Šīs krīzes pamats ir tas, ka zudis filosofijas kā stingras zinātnes ideāls, kas bija raksturīgs kā antīkajam laikmetam, tā arī renesanses un it īpaši jauno laiku filosofijai. Huserls uzskata, ka antīkā pasaule bija paraugs "filosofiskajai eksistences formai", it kā antīkā cilvēka dzīves principi būtu smelti no "tīrā prāta, no filosofijas".¹⁷⁴ Zinātne tai laikā, pēc viņa domām, bija universālas filosofijas atzarojums, kuru Sokrats un Platons saprata kā "stingru" un vienotu mācību.

Taču eksperimentālo zinātņu rašanās, matemātikas un dabaszinātņu attīstība (t.i., dabaszinātņu kundzība) noveda pie tā, ka zinātne nodalījās no filosofijas un tās aizgāja katra savu ceļu. Rezultātā izveidojās krīzes situācija, ko 20. gs. pārdzīvo kā filosofija, tā zinātne. Huserls to izskaidro ar to, ka objektīvās zinātnes kopš tā laika aplūko pasauli tikai kvantitatīvā aspektā, formalizē un operacionalizē (viens no cēloņiem — mērinstrumentu attīstība) to, tādējādi pārvēršot ne tikai pasaules kvalitatīvo daudzveidību, bet arī cilvēku vienkārši par zinātnes "faktu". Cilvēks tiek nonivelēts, jo viņa garīgo dzīvi pielīdzina jebkuram citam dabiskam procesam. Dabaszinātnes cenšas abstrahēties no subjektivitātes, tiecoties saprast pasauli "kā tādu", bet līdz ar to zaudē spēju fiksēt pasaules jēgu.

Identificējot patieso ar objektīvo, zinātne zaudē savu nozīmi cilvēka dzīvē. Ja mums, uzsver Huserls, jāsaskaņojas ar to, kas ir, un ja tas, kas ir, ir tikai objektīvais, zinātnes kompetences sfēra, ja patiesais ir tikai objektīvais, tad zūd ne tikai zinātnes nozīme cilvēku dzīvē, bet arī pašas cilvēku dzīves nozīme, jēga. Jo tad subjektivitāte, izrādās, ir traucējoša, tāda, no kuras zinātniskajā izziņā visiem spēkiem jācenšas atbrīvoties.

¹⁷⁴ Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie // Husserliana. Den Haag, 1954. Bd 6. S. 5.

Viens no zinātnes uzdevumiem, turpina Huserls, ir iegūt varu pār dabu, sabiedrību, pār sevi pašu, t.i., zinātnei allaž ir bijis vadmotīvs: spēks. Taču mūsdienu apstākļos, kad zinātne ir pazaudējusi savu "centru", t.i., subjektivitāti, notiek tieši pretējais: zinātne kļūst bezspēcīga. To nosaka, pirmkārt, tas, ka zūd zinātņu vienotība: atzarojas daudzas speciālās zinātnes, kuras pasauli aplūko no dažādiem redzes punktiem un dažādos rakursos, bet vienotu pasaules ainu galarezultātā nesniedz (jo ignorē subjektivitāti, kura, pēc Huserla domām, ir vienīgais vienojošais pamats). Otrkārt, zinātnes nepadara cilvēku labāku un brīvāku.

Modernā pasaule, kurā cilvēks dzīvo, secina Huserls, ir pasaule, kuru zinātne ir pārveidojusi ar tehnikas palīdzību un konceptualizējusi dažādās teorijās. Tā ir pasaule, kurā cilvēks vairs nav cilvēks, kādam tam dabiski jābūt. Objektīvā zinātne vairs nepilda savu galveno funkciju: tā nevienu cilvēku un esamību, jo gan vienu, gan otru tā ir pazaudējusi.

Kāda tad ir bijusi filosofijas loma šādas zinātnes izveidošanas procesā?

Filosofija, uzsver Huserls, ne tikai nekavēja šo procesu, bet pat reducēja precīzās zinātnes ideju uz pozitivistisko empīrisko zinātņi. Tā atsakās pildīt savu teleoloģisko funkciju — būt cilvēkam par universālu prātu, dzīves svarīgāko problēmu risinājuma pamatu, pasludinot pasaules uzskata problēmas par fikcijām, no kurām pēc iespējas ātrāk jāatbrīvojas. Reducējot filosofijas lomu uz empīrisko faktu analīzi, klasifikāciju utt., pozitīvisms nespēj aptvert pasauli kopumā. Līdz ar to tas nespēj samērot cilvēku ar pasauli, padarīt pasauli viņam saprotamu, t.i., dot cilvēkam mājvietu, un rezultātā nerada cilvēkam priekšstatu par viņa uzdevumiem, kas viņam kā cilvēkam jāveic. Eiropas kultūras krīzi, secina Huserls, ir noteikusi filosofijas krīze. Zinātne, pēc viņa domām, zaudē savu nozīmi cilvēku dzīvē tieši tai laikā, kad rodas mūsdienu eksperimentālās un teorētiskās zinātnes. Filosofija saskaņā ar Huserla uzskatiem atvadās no sava zinātniskuma tieši tad, kad tā pirmo reizi iegūst iespēju kļūt par zinātņi vārda pilnā nozīmē.

Krīzi, pēc Huserla domām, var pārvarēt, tikai radikāli pārveidojot filosofiju. Nepieciešams pārvarēt zinātnes objektīvismu un izstrādāt augstāka tipa zinātņi — zinātņi par transcendentālo subjektivitāti. Filosofijai jārisina ne tikai zinātnes, bet arī "dzīves pasaules" (*Lebenswelt*) problemātika. Tāpēc fenomenoloģijai jāatgriežas pie "dzīves pasaules" un tās apceres rezultātā jāparāda eiropēiskajai kultūrai ceļš uz krīzes pārvarēšanu.

Kādas ir attiecības starp "dzīves pasauli" un transcendentālo subjektivitāti? Huserla darbos mēs varam atrast vairākus "dzīves pasaules" definējumus: ikdienas pieredzes pasaule, naivās subjektivitātes dzīves pasaule u.c. Taču būtiskākais no raksturojumiem ir tas, ka "dzīves pasaule" ir "sākotnējo acīmredzamību sfēra"¹⁷⁵, t.i., transcendentālās subjektivitātes intencionāli konstituētās darbības sfēra. "Dzīves pasaule" vienmēr ir principiāli subjektīva jeb, precīzāk, tā ir "objektīvizēta subjektivitāte". Tāpēc universālas ir tieši "dzīves pasaules", nevis zinātnes problēmas. Attiecībā pret "dzīves pasaules" patiesībām visām pārējām, ieskaitot zinātniskās, ir pakārtots raksturs. Pēc Huserla domām, ir nepieciešama nevis objektīva, t.i., zinātniska, bet gan subjektīva, t.i., transcendentāli fenomenoloģiska "dzīves pasaules" problēmu analīze.

Vēsture, uzsver Huserls, ir prāta īstenošanas sfēra, bet prāts savukārt ir transcendentālā subjektivitāte, kura aplūkota no savu iespēju redzes viedokļa. "Šai sakarā vienīgais ceļš, kas ejams, lai pilnā mērā realizētu universālu filosofiju, ir prāta apslēpto iespēju apzināšanās."¹⁷⁶ Par visadekvātāko prāta realizācijas formu Huserls uzskatīja savu fenomenoloģiju, kuras tālāku izstrādāšanu viņš pasludināja par "visas cilvēces uzdevumu"¹⁷⁷.

Huserls, konstatējot Eiropas kultūras un sabiedrības krīzi, cer uz "Eiropas atdzimšanu.. pateicoties filosofijas garam (*Geist*), prāta varonībai"¹⁷⁸.

¹⁷⁵ Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. S. 130.

¹⁷⁶ Ibidem. S. 13.

¹⁷⁷ Ibidem. S. 236.

¹⁷⁸ Ibidem. S. 247—248.

2. M. Šēlers

a. Fenomenoloģiskā aksioloģija

Makss Šēlers (*Scheler*, 1874–1928) ir fenomenoloģiskās aksioloģijas (mācības par vērtībām) pamatlicējs, kas viņa darbos atklājas kā detalizēti izstrādāta sistēma. Par savas filosofijas uzdevumu viņš uzskatīja kalpošanu patiesībai. Savos ētikai veltītajos darbos Šēlers atšķirībā no Huserla izvirzīja domu par "mīlestības prioritāti pār izziņu": Huserls uzskatīja, ka tikumība ir tikai specifisks prāta aktu paveids (t.i., par tikumības pamatu tika uzskatīts saprāts visplašākajā nozīmē), turpretī Šēlers tiecās nopamatot tēzi par emocionālās un gribas sfēras patstāvību, vēl vairāk — saprāta aktu sekundāro dabu attiecībā pret emocionālo sfēru. No viņa viedokļa, emocionālās dzīves akti nosaka vērtību izziņu, bet paši nav klasificējami kā izziņas akti.

Šēlers ir t.s. materiālās vērtību ētikas pārstāvis, kuras pamatproblēmas ir šādas: 1) vērtību būtība un to izziņas specifika; 2) vērtību hierarhija; 3) vērtību īstenība un tikumisko vērtību specifika; 4) cilvēka brīvība, kura noved fenomenoloģiju metafizikā, kas robežojas ar reliģiju.

Katram filosofiskajam pētījumam, norāda Šēlers, ir jāsākas bez iepriekšējiem pieņēmumiem (*voraussetzungslos*), t.i., nav iespējams nekāds iepriekš dots risinājums jautājumam par to, kas ir patiesība un kas — maldi. Ētikas sfērā tas nozīmē, ka nav nekādas iepriekš zināmas shēmas, kas ļautu mums atklāt to, kas ir labais un ļaunais. Atbildi uz šo jautājumu var rast tikai pašas konkrētās izziņas darbības vai emocionālās sfēras analīzes procesā. Filosofija, uzsver Šēlers, nav nedz vēsturisks pētījums, kas neizbēgami saistīts ar vienu vai otru tikumisko tradīciju, nedz pētījums empīriski dabaszinātniskā garā, kas galarezultātā noved pie scientisma, nedz arī izziņa, kas būtu balstīta uz atklāsmi, kas savukārt pārvēršas fideismā un dogmatismā.

Filosofijai ir jābūt "pēc iespējas" bez kādiem iepriekšējiem pieņēmumiem, kaut arī bez viena pieņēmuma neiztikt, proti: tā ir Dieva esamība. Tas tāpēc, ka pati filosofiskā pieredze Dieva ideju mums nespēj dot. Dieva realitāte atklājas tikai atklāsmē, kas ir konkrētās personas visintīmākā pieredze. "Cilvēku, kuru aplūko kā būtību, kas kā tikumiska būtne ir visvērtīgākā uz zemes, pašu var fenomenoloģiski izziņāt, tikai pieļaujot Dieva ideju.. Viņu pareizi aplūkot var tikai kustībā, tendencē, pārejā uz dievišķo."¹⁷⁹

Tas arī nosaka filosofisko zināšanu specifiku. "Filosofija pēc savas būtības ir stingri evidentā.. un apriori nozīmīga iespiešanās visās būtībās un esošā būtiskajās likumsakarībās"¹⁸⁰, kuru patiesīgumu nevar nedz apstiprināt, nedz atspēkot neviena indukcija. Filosofijai ir jāsniedz absolūtā esamība, un šī virzība uz absolūtās esamības izziņu veido filosofiskās izziņas specifiku. Tas, no vienas puses, atšķir filosofiju no atsevišķajām pozitīvajām zinātnēm, no otras, — no matemātikas un citām tamlīdzīgām zinātnēm, kurām ir darīšana vienīgi ar "fikcijām".

Filosofija, norāda Šēlers, ir nevis metode, bet drīzāk specifiska apziņas ievirze. Metode ir specifisks domāšanas veids par faktiem (piemēram, indukcija vai dedukcija), fenomenoloģija — faktu redzējums, kas noticis vēl pirms to loģiskas fiksācijas. Fenomenoloģija vairāk ir apzīmējums specifiskam garīgās "ieskatīšanās" procesam, kurā kaut kas tiek novērots vai pārdzīvots, bez kā kaut kas paliktu apslēpts cilvēka apziņai. Tas, kas tiek novērots vai pārdzīvots, var tikt dots tikai šajos aktos un tikai tajos atklāties. Fenomenoloģiskajā ievirzē tiek panākts "..intensīvs un nepastarpināts saskarsmes pārdzīvojums (*Erlebnisverkehr*) ar pašu pasauli, t.i., ar lietām, par kurām ir runa. Tieši ar lietām, kas tiek dotas nepastarpināti pārdzīvojumā, pārdzīvojumu aktos, un tikai tajos arī pastāv."¹⁸¹ Šai

¹⁷⁹ Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik. 2.Aufl. Halle, 1921. S. 298.

¹⁸⁰ Scheler M. Vom Ewigen im Menschen. Leipzig, 1921. S. 121.

¹⁸¹ Scheler M. Schriften aus dem Nachlass. Berlin, 1933. Bd 1. S. 267.

ziņā fenomenoloģija ir radikāls empīrisms un pozitīvisms, jo visām tēzēm un patiesībām ir jābūt atvasinātām no tieši dotā vērojuma pieredzes. "Fakti un tikai fakti, nevis patvaļīgas "saprāta" konstrukcijas, ir tās pamats."¹⁸²

Jāņem vērā, paskaidro Šēlers, ka fenomenoloģiskajai pieredzei ir sava specifika, kas to atšķir no citiem empīrisma variantiem, kuri balstās uz aposterioriem un induktīviem aktiem. Taču fenomenoloģija ir apriora zinātne, kas tuvina to t.s. transcendentālajām mācībām par izzīņu, jo tās pamattēze ir izzīņas rezultātu neatkarība gan no cilvēka psihofizioloģiskās organizācijas, gan no izzīņas aktu nesēja individuālās organizācijas.

Šēlers uzskata, ka šādi saprastai fenomenoloģijai ir īpašs tikumisks patoss. Patiess filosofijas uzdevums ir veicināt objektīvās vērtību pasaules atklāšanu un pārlūkojumu, kā rezultātā cilvēkam ir jābagātina sava garīgā pasaule. Personības pilnvērtība ir tieši atkarīga no tās spējas vērot un pārdzīvot vērtības. "Dievbijīga dvēsele vienmēr klusi pateicas par plašumu, gaismu, gaisu, par savu roku, orgānu, elpas eksistenci, un tad piepildās ar vērtībām tas viss, kas citiem ir liegts. Franciskāņu vārdi *omnis habemus nil possidentes* [viss pieder mums, kam nekā nav. — A.R.] pauž virzienu, kādā jāatbrīvo vērtību izjūta no norādītajiem subjektīvajiem ierobežojumiem."¹⁸³

Kas tad ir vērtības, un kāda ir to loma cilvēku dzīvē? Kāds ir to eksistences un izzīņas veids, kāda ir tikumisko vērtību specifika?

b. Tikumisko vērtību specifika

Visas normas, visi imperatīvi, prasības, kas tiek izvirzītas cilvēkam, mērķi, kurus viņš nosprauž, utt., ja mēs negribam saskatīt tajos patvaļīgus iedibinājumus, ir jāpamato, uzskata

¹⁸² Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik. S. 163.

¹⁸³ Scheler M. Die Stellung des Menschen im Kosmos. Darmstadt, 1928. S. 65.

Šēlers, ar patstāvīgas esamības, t.i., vērtību palīdzību. Vērtības nav vienkārši kaut kādas nozīmes, bet īpaši fakti. To specifika izpaužas tādējādi, ka vērtību esamība ir neatkarīga no tā, vai vērtības reāli pastāv vai nepastāv, kaut arī katrai reālai jebūtībai ir jāpamato sevi ar vērtību palīdzību. Vērtības ir attiecību starp būtībām paveids, uz kura pamatojas jebūtības nepieciešamība. Pašas vērtības kā tādas ir objektīvas un ārpuslaiciskas. Kaut arī vērtības pamato reālo jebūtību, pašas vērtības vienlaicīgi ir jebūtības nesējas.

Vērtības veido īpašu ideāli objektīvu pasauli, un tāpēc tās principiāli ir jāatšķir no labumiem (*Güter*) kā vērtīgām lietām, t.i., laiciski empīriskās esamības veidojumiem, kuriem nav pastāvīgas nozīmes. Tieši tāpēc, ka labumi nāk un iet, uz tiem nevar tikt balstīta ētika, jo pretējā gadījumā tas grautu pašu tikumisko vērtību ideju. Labumu un vērtību identifikācija noved pie tikumisko pamatu relativizācijas šajā pasaulē. Šādi orientēta griba būtu atkarīga no nejaušā un pārejošā, kas novestu pilnīgā bezjēdzībā. Līdzīgi tam, kā gaismas uztverei nav nekāda sakara ar priekšmetiskās pasaules īpašībām, arī vērtības nav saistītas ar priekšmetiski dotajām labumu īpašībām. Labumu un vērtību identificēšana ir sava veida farisejisms, kas balstās uz nespēju nošķirt vērtības un tās nesējus. Vērtības nav jāsauc arī ar lietām: zilā gaisma taču nekļūtu sarkana, ja trauku pārkrāsotu sarkanā krāsā. Līdzīgi ir arī ar vērtībām: vērtību kārtība nemainās, ja ar to nesēju notikušas kādas izmaiņas (piemēram, draudzības vērtība nemainās, pat ja draugs ir izrādījis nelietis, t.i., nepatiess draugs).

Šēlers norāda arī uz neiespējamību sajaukt vērtības ar novērtējumiem. Slepkavība ir ļaunums jebkurā gadījumā, pat tad, ja to neviens nenovērtē. Labais vienmēr ir labais — arī tad, ja neviens pēc tā netiecās, jo labais kā tāds nav atvasināms no jebkurām reālās esamības formām.

Vērtībām pašām sevī ir uz visiem laikiem dota hierarhija, kas nav atkarīga no klātesamības formām, no vērtību nesējiem. Noteikta vērtību kārtība un hierarhija ir vērtību būtisks raksturojums. Mēs pārlicināmies par to, ka vienas vērtības ir

"augstākas" par citām, pateicoties īpašam vērtību izziņas veidam, ko dēvē par "priekšrokas došanu" (to nedrīkst identificēt ar izvēli). Vērtību hierarhiju nevar deducēt, bet tikai katru reizi no jauna pārdzīvot, tās pieņemot vai noraidot. Tā ir absolūti nemainīga, neņemot vērā to, ka reālajā vēsturē ir saskatāmi visdažādākie šo vērtību veidi un varianti. Kāda tad ir pati vērtību hierarhija?

No Šēlera viedokļa, vērtības izkārtojas šādi: 1) patīkamā un nepatīkamā vērtības, kas atbilst jutekliskās uztveres funkcijām; 2) vitālās juteklības vērtības, kas saistītas ar t.s. dzīves jūtām (veselība, slimība, vecums, nāve u.c.); 3) garīgās vērtības, kas saistītas ar mīlestību, naidu, priekšrokas izrādīšanu u.c. (pamatveidi — estētiskās, ētiskās un tīrās izziņas vērtība); 4) svētuma vērtības, kas ir visaugstākās un kā simbols atrodas virs visām citām vērtībām. Svētuma vērtības atbilst tādiem stāvokļiem kā svētlaieme, izmisums; atbildes reakcija uz tām — "ticība" vai "neticība". Tās ir dotas kultā un sakramentā. Cilvēks spēs izprast vērtības tikai tad, ja izdarīs kādus rīcības aktus to sasniegšanas virzienā.

Šēlers uzskata, ka ētisko vērtību specifiku var saprast, vispirms noskaidrojot to nesēju savdabību. Tikumiski laba vai ļauna var būt tikai personība. Ētisku vērtību nesēji nekad nevar būt doti kā "priekšmeti", jo tās raksturo pašu personību. Tikumiskās vērtības vienmēr ir saistītas ar personību kā to nesēju, tāpēc tās ir stingri jāatšķir no tādām materiālajām vērtībām kā labums, derīgums u.c. Personība nekad nav dota kā priekšmets materiālajā pasaulē, tā eksistē tikai nemitīgā savu garīgo un svētuma pārdzīvojuma aktu realizācijā.

Cilvēka gadījumā mēs sastopamies ar tādām vērtībām, kas ir neatkarīgas no vitālajām vērtībām. "Tas nozīmē, ka cilvēks ir "augstāka būtne" tādā mērā un tikai tādā mērā, kādā ir šo aktu nesējs, kas nav atkarīgi no viņa bioloģiskās organizācijas, un kādā vēro un realizē vērtības, kas atbilst šiem aktiem."¹⁸⁴ Cilvēks ir visvērtīgākā būtne pasaulē tāpēc, ka ir spējīgs būt neatkarīgs no bioloģiskajām vērtībām un meklēt garīgās un

¹⁸⁴ Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik. S. 298.

svētuma vērtības. Tāpēc cilvēka būtību var izprast, tikai vadoties no "Dieva gaismas", viņa "..tendencē, pārejā uz dievišķo"¹⁸⁵.

Cilvēks, uzskata Šēlers, ir būtne, kas savās intencēs, tieksmēs iziet gan ārpus savas, gan dzīves kopumā robežām. Tāpēc būtiskākā cilvēka definīcija ir šāda: cilvēks ir "priekšmets, kas transcendē pats sevi un savu dzīvi, kā arī dzīvi kopumā. Viņa būtības kodols.. ir kustība, paštranscendentācijas garīgie akti"¹⁸⁶. Viņš ir tādas transcendēšanas nesējs, kas ir virzīta uz dievišķo. Cilvēks ir būtne, kas meklē Dievu.

Personība, paskaidro Šēlers, ir garīgs veselums, daudzveidīgu pārdzīvojumu vienība. Tāpēc to nekādā gadījumā nedrīkst identificēt ar loģisko subjektu. Personība ir tāda vienība, kas ietver sevī visdažādākos, ne tikai loģiskos, aktus. Tā ir šo aktu konkrēta vienība, kas dominē pār visām atšķirībām. Personība kā būtne, kas realizē šos aktus, tajos dzīvo un nepastāv "aiz tiem" vai "zem tiem". Katrā konkrētā aktā personība izpaužas kopumā, taču nepārvēršas par priekšmetu un saglabā sevi kā noturīga identitāte. Tas padara personību atbildīgu par savas rīcības aktiem, jo katrā aktā izpaužas visa personība. Personība ir pašpietiekama totalitāte, kas nav pakļauta cēloņu un seku attiecībām un tāpēc ir pilnībā atbildīga pati par sevi.

Tas dod iespēju personībai aptvert īstenā Dieva ideju. Dieva ideju sasniedz nevis filosofija, bet personība, nepastarpināti kontaktējoties ar attiecīgo ideju. Dieva īstenība atklājas tikai konkrētās personības atklāsmē. Pasaules vienības ideja bez ticības personiskajam Dievam ir bezjēdzīgs pieņēmums. Tas, kurš runā par konkrēto un absolūto pasauli, neizbēgami paredz konkrēto Dieva personības eksistenci. Līdzīgi tam, kā nevar iztēloties bez Dieva pasaules vienību, tā arī tikumība nav iespējama bez Viņa atzīšanas. Tikumībai ir jāpamatojas svētumā kā augstākajā vērtībā.

¹⁸⁵ Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik. S. 404.

¹⁸⁶ Ibidem. S. 299.

c. Ētika kā aksioloģija

Kas attiecas uz ētiku kā teorētisko disciplīnu, Šelers uzskata, ka to var pamatot tikai kā aprioru zinātni. Kantam esot bijusi taisnība tai ziņā, ka viņš ir mēģinājis atšķirt labo un ļauno no citām vērtībām (vispirms no labumiem), tādējādi noraidot "labumu un vērtību" ētiku, kas neizbēgami novestu pie relativisma. Taču Kants esot maldījies, domājot, ka labais un ļaunais vispār nav vērtības. Tāda pozīcija būtu pamatota tikai gadījumā, ja vērtības būtu atvasinātas no labumiem. Taču tas tā nav, jo vērtības ir patstāvīgi fenomeni, kuru izziņa un esamība ir neatkarīga no pārējiem labumiem un mērķiem. Tās veido stingri hierarhisku valstību, kas atrodas ārpus laika un var būt saistītas tikai ar labumiem, mērķiem utt. Vērtību izziņu var sasniegt tikai fenomenoloģiskā "būtību vērojumu" ceļā, kā rezultātā tās kļūst par apodiktiski acīmredzamiem dotumiem.

Aksioloģijas principi vienmēr ir apriori, un šajā ziņā Kantam esot bijusi taisnība. Taču Šelers ar pašu Kanta doto apriorisma traktējumu ir neapmierināts. Kants nav spējis parādīt, kā "fakti", uz kuriem jābalstās apriorajai ētikai, ja tā nevēlas būt par patvaļīgu konstrukciju, atšķiras no vērojuma un indukcijas liecībām un kā to konstatācija atšķiras no cita veida konstatācijām. Kants, nepazīstot "fenomenoloģisko pieredzi", nav varējis atbildēt uz jautājumu, kādā veidā tikumiskais likums var tikt atklāts kā īpaša tipa fakts. Ārpus Kanta redzesloka ir palicis faktu kopums, uz kuru jābalstās apriorajai ētikai. Tikai fenomenologam atklājas tas specifiskais ceļš, kas noved pie aprioras un objektīvas vērtību izziņas.

Ar apriorām Šelers saprot visas ideālās tēzes, kuras iegūstam, abstrahējoties no subjekta reālās dabiskās organizācijas un priekšmetiem, kas ar tām ir saistīti. Apriorās idejas tiek izziņātas nepastarpināta "būtību vērojuma" ceļā. Tas, kas tajā ir dots, nav dots "mazāk" vai "vairāk" — tas ir vai nu dots kā "acīmredzamība", vai arī vispār nav dots.

d. Mācība par "emocionālo apriori"

Apriora vērtību izziņa ir iespējama, tikai vērsoties pie "emocionālā apriori", kas, līdzīgi tīrajai domāšanai, arī ir neatkarīgs no visa empīriskā un nejaušā. Tikai nedaudzi domātāji filosofijas vēsturē ir norādījuši uz to, ka šāda apziņas forma pastāv, piemēram, Augustīns, Paskāls. Šēlers pieņem izteicienu *ordre de coeur* ("sirds kārtība") vai *logique de coeur* ("sirds loģika"), kas veiksmīgi izsaka tikumiskās dzīves specifiku un tās emocionālo dabu. "Sirds loģika" ir tikpat absolūta kā loģikas likumi, saskaņā ar kuriem darbojas mūsu sapratne, domāšana, un to nekādā gadījumā nedrīkst reducēt uz intelektuālajām likumsakarībām. Mīlestības un naida kārtība veido mūsu emocionālās dzīves virsotni. Tikai mīlestība paplašina to vērtību sfēru, kas pieejamas cilvēkam. Jēzus Kristus bija personība, kas vispilnvērtīgāk dzīvoja pēc "mīlestības" likuma.

Katrs tikumiskais akts var būt tikai aprioris akts, jo, lai sasniegtu labā un ļaunā pieredzi, mums jau ir jābūt priekšstatiem par labā un ļaunā būtību. Būtības izziņa ir galvenais ētikas uzdevums. Ētikai ir jānodarbojas ar labo un ļauno kā tādu, ar to būtību, proti, ar t.s. "vērtību matēriju". Teorētiskās ētikas tikumiskais pienākums attiecībā pret cilvēku dzīvi ir labā un ļaunā "matērijas" būtības atklāšana.

Ētikai ir jārisina cilvēka dzīves noteikti saturiski uzdevumi. Tāpēc apriorās izziņas ietvaros jānošķir formālais no materiālā. Materiālais, uzsver Šēlers, arī ir ne mazāk stingri aprioris kā formālais. Apriorā identifikācija ar formālo esot galvenā Kanta ētikas kļūda, kurai Šēlers pretstata savu "materiālo vērtību ētiku", kurai vienlaicīgi ir jābūt gan materiālai, gan apriorai.

Tā kā tikumisko vērtību sfērā kaut ko saturisku var pateikt tikai emocijas, tad Šēlers uzskata, ka aprioro nedrīkst identificēt ne tikai ar formālo, bet arī ar racionālo. Gara emocionālajai sfērai piemīt sākotnējs aprioris saturs, kuru Šēlers dēvē par

"sirds loģiku". Tās izgaismošanas ceļā var sasniegt absolūtā un nepārejošā, t.i., Dieva sfēru, kas nav atkarīga nedz no vēsturiskās, nedz no induktīvās pieredzes. Pieredze, kas saistīta ar dievišķo, pēc savas dabas ir apriora.

Šelers vadās no tēzes, ka tas, ko mēs saucam par raksturu (*Gemüt*) vai "sirdi", nav haotisku un aklu sajūtu kopums, kas būtu saistīts ar psihisko dotumu kauzālajām attiecībām. "Sirds" ir "mīlestības kosmoss" ar noteiktu struktūru, "vērtību valstības mikrokosms".¹⁸⁷ Tā pēc savas dabas ir analoga loģikai un veido savu īpašo "sirds loģiku", ar kuru prāts nav pazīstams un par kuru tas neko nevar zināt. Prāts šajā gadījumā ir akls līdzīgi tam, kā ir aklais attiecībā pret krāsu, kurlais — attiecībā pret skaņu. "Sirdij" ir tikpat stingrs un objektīvs, absolūts un nemainīgs pamats kā deduktīvās loģikas principiem un secinājumiem. Tai ir savas likumsakarības, kas piegādā mums informāciju par īpašiem faktiem — vērtībām.

Mīlestības kārtība — *ordo amoris* — ir ne tikai cilvēka dvēseles, bet arī visas cilvēku sabiedrības pamats un veido tās kodolu. Visu cilvēka rīcību nosaka šī mīlestības kārtība, kas ir cilvēka gribai objektīva norma, jo veido apziņas visvienkāršāko un sākotnējāko struktūru. Kas izprot to, tas spēj izziņāt pašu cilvēku, jo mīlestības kārtība ir tas pats, kas kristāla forma kristālam. Mīlestības kārtība ir vispārēja definīcija cilvēcei, kuru pats cilvēks neizveido, bet tikai izzina. Tā ir cilvēka liktenis, pret kuru viņš var izturēties trejādi: 1) uztvert šo kārtību kā likteni (līdzīgi zivij ūdenī); 2) pacelties tam pāri; 3) pakļauties vai nostāties tam pretī, veicot brīvas izvēles aktu. Trešais variants ir iespējams tikai tad, ja cilvēks atrod savas saites ar to būtību, kas atrodas ārpus jebkāda likteņa, t.i., tas var notikt tikai ar Dieva palīdzību.

Pati cilvēka mīlestība ir tikai universālās mīlestības, kas caurauž visu pasauli, paveids. Apkārtējā vidē arī valda mīlestība, kas izpaužas kā katras lietas pilnveidošanās tendence,

¹⁸⁷ Scheler M. Schriften aus dem Nachlass. S. 244.

kurai nekas nevar traucēt. Mīlestība ir dinamiska tapšana, augšana, kas virza lietas uz savu pirmtēlu, kuru noteicis Dievs. Tā ir pasaules dievišķā būtība, kuras ietvaros dzīvo cilvēks, prāta un gribas šūpulis. Mīlestība pēc savas dabas ir bezgalīga un tāpēc, lai tiktu piepildīta, paredz Dieva esību, kas ir bezgalīgs labums un forma. Dievs ir mīlestības valstības robeža, tās avots un mērķis.

Mīlestība un naids kā pretējas emocionālas ievirzes veido to kārtību, kuras ietvaros dzīvo, domā un jūt cilvēks kā personība, veidojas cilvēku kopdzīve. Cilvēks nevar vienā un tajā pašā dvēseliskā aktā vienlaicīgi mīlēt un neieredzēt. Sākotnēji viņš ir virzīts uz mīlestību, nevis naidu. Naidis ir reakcija uz nepatiesu mīlestību, sirds sacelšanās pret apvainojumiem, mīlestības kārtības aizmiršana. Kas nespēj mīlēt, tas nespēj arī neieredzēt.

Tādējādi fenomenoloģijas mērķis ir palīdzēt cilvēkam virzīt savas jūtas tā, lai tās novestu viņu pie vērtībām, kas būtu adekvātas viņa "šeit-patlaban-tā-esamībai" (*Hier-jetzt-losein*), brīdināt cilvēku no "nejaušības" patvaļas, no tās nejaušības, vai cilvēks sajūtīs vai nesajūtīs tikumiskās prasības, uztvers vai neuztvers vērtības.

Fenomenoloģija norāda uz trim funkcijām, kuras morālē veic jūtas. Pirmkārt, jūtas spēj sniegt absolūtu un viennozīmīgu risinājumu morāles sfērā. Otrkārt, jūtas nodrošina uztveres adekvātumu, jo spēj momentāni un pilnībā uztvert vērtības. Treškārt, jūtas ne tikai uztver tikumisko likumu kā vispārēju prasību, bet arī spēj atbildēt uz jautājumu, kā cilvēkam rīkoties, lai tas realizētu savu aicinājumu. Jūtas norāda, kas cilvēkam jādara, lai rīkotos tikumiski.

Vai cilvēks tiešām arī rīkosies tā, kā no viņa prasa tikumiskais likums? Uz šo jautājumu fenomenoloģija neatbild, jo tā jau esot cilvēka brīvības problēma. Apriori var pateikt tikai to, kā cilvēks jutīs, bet nevis to, kā viņš rīkosies. Cilvēka reālā rīcība ir pilnīgi atkarīga no viņa paša, proti, no brīvības.

3. N. Hartmanis

a. Fenomenoloģiskā aksioloģija

Fenomenoloģijas ietekmē ir izstrādājis savu aksioloģisko ētiku arī t.s. kritiskās ontoloģijas nopamatotājs Nikolajs Hartmanis (*Hartmann*, 1882–1950). Viņa aksioloģijas pamattēze ir šāda: "...pasaulē visa jēga ir saistīta ar vērtībām, savā būtībā tā izpaužas attiecībā pret vērtībām, to īstenošanu un izpratni."¹⁸⁸ Kāpēc Hartmanis piešķir vērtībām tik universālu nozīmi?

Hartmanis uzskata, ka tikai cilvēks spēj piešķirt pasaulei jēgu (ja pasaulei pašai par sevi piemistu jēga, tad cilvēks tajā būtu lieks). Šī spēja savukārt ir atkarīga no vērtībām. Tāpēc aksioloģijai ir jābūt tādai teorijai, kas izgaismo cilvēka eksistences veidu un jēgu pasaulē. Tā ir centrēta uz cilvēku, kurš orientējas uz noteiktām vērtībām.

Te rodas jautājums par Hartmaņa attieksmi pret fenomenoloģiju. Viņš pārmanto no fenomenoloģijas orientāciju uz fenomeniem kā sākotnējiem dotumiem ceļā uz būtības vērojumu, kā arī izsaka atzinību Huserla cīņai pret metafizisku sistēmu konstruēšanu, uzsverot filosofisko pētījumu specifiku, kas izpaužas nepieciešamībā ieņemt dispozīciju, kuru dēvē par pozīciju "bez iepriekšējiem pieņēmumiem". Tomēr Hartmanis izvairījās dēvēt sevi par fenomenologu, jo uzskatīja, ka šī metode ir derīga tikai pētījumu sākotnējā stadijā un ir nozīmīga kā izejas punkts ontoloģisko problēmu risinājumā. Fenomenoloģijas trūkums ir iespēja palikt tikai fenomenu aprakstīšanas līmenī, un līdz ar to "...neapzināti var atkrist sistēmu atavismā"¹⁸⁹. Huserla pētījumu panākumi ir saistīti tikai ar tieši dotās jutekliskās uztveres aprakstu, kura jāpapildina ar divām citām analīzes pakāpēm: aporētiku — pētījumu problēmu formulējumu, un teoriju — racionālu fiksēto problēmu atrisinājuma ceļu meklējumu, kas atklāj arvien jaunus izzīņas

¹⁸⁸ *Hartmann N. Ästhetik*. Berlin, 1953. S. 394.

¹⁸⁹ *Hartmann N. Kleine Schriften*. Berlin, 1956. Bd 1. S. 9.

horizontus. Tikai šāda vispusīga analīze spējot nodrošināt filozofisko pētījumu stingrību un secību.

Hartmanis izstrādāja aksioloģisko koncepciju, kas pēc savas iekšējās būtības ir saistīta ar ontoloģiju. Ontoloģija viņa izpratnē ir teorija, kas pēta reālās un ideālās esamības attiecības un kā neatņemamu sastāvdaļu iekļauj sevī aksioloģiju. Šīs teorijas uzdevums ir ne tikai atklāt esamības struktūras, bet arī pamatot domu par cilvēka sākotnējo saistību ar esamību.

Šīs ontoloģijas izejas punkts ir tēze par ideāli objektīvas pasaules pastāvēšanu, kuru veido loģiskās un matemātiskās patiesības, kā arī vērtības. Šo ideāli objektīvo veidojumu valstība ir ne tikai neatkarīga no reālās pasaules, bet arī to nosaka. Katra reāla veidojuma pamats ir noteikts ideāls princips, kas konstituē likumu vai būtību, proti, visas tās struktūras, kas nosaka parādību daudzveidību dabā un sabiedrībā.

Ideālo vērtību sfēra pastāv neatkarīgi ne tikai no reālās pasaules, bet arī no subjekta apziņas. Jebkura matemātiska un loģiska sakarība ir neatkarīga no izzinošā subjekta apziņas stāvokļa, proti, no tā, vai šī sakarība tiek izzināta vai netiek. Matemātiskās sakarības ir spēkā visos apstākļos. Šo neatkarību Hartmanis sauc par "ideālo priekšmetu esamību sevī"¹⁹⁰.

Tāpēc arī vērtību pirmais un būtiskākais pamatraksturojums ir to neatkarība no jebkuras apziņas un realitātes vispār. "Vērtību dzīve" ir it kā ideju dzīve, kas "...tikai gaida, lai tai ar domas palīdzību piešķirtu formu, un tad tā kristalizējas kā kristāls sārma šķīdumā, iegūstot noteiktu veidu"¹⁹¹.

b. Tikumisko vērtību specifika

Vērtības kopumā ir ārpuslaika veidojumi ar pastāvīgu nozīmi. Taču tikumiskās vērtības kā ideālas būtības atšķiras no cita veida ideālajām būtībām. Loģiskās un matemātiskās būtības ir "vienaldzīgas" attiecībā pret īstenību, turpretim par

¹⁹⁰ Hartmann N. Ethik. 2. Aufl. Berlin; Leipzig, 1935. S. 138.

¹⁹¹ Ibidem. S. 46.

vērtībām to pašu apgalvot nevar. Kaut arī tās eksistē neatkarīgi no to realizācijas, vērtības attiecībā pret īstenību nav indifereņas. Tikumiskajām vērtībām esot "tieksme" uz īstenību, kas apziņā atklājas kā jābūtība — noteikta prasība tās īstenot, tām sekot.

Tādējādi vērtības savā būtībā ir tirās idejas, kuru līdzdalību vēsturē var noteikt, ja izseko "ideālā realizācijas" procesam. Hartmanis uzskata, ka tikai šāda vērtību izpratne var palīdzēt pētniekam atrast vēstures gaitas objektīvo šķērsgriezumu, tajā skaitā arī priekšstatos par tikumību, cilvēku mērķiem, normām un uzdevumiem. Morāles vēsturisko relativismu nosaka nevis tikumiskās vērtības, bet gan aktuāli ierobežotais to redzējuma, novērojuma veids. Vēsturiski ierobežotas ir nevis vērtības, bet subjekta spēja ielūkoties to ārpuslaika esamībā. Katra reālā morāle ir tikai līdzdalībniece vērtību pasaulei, kas vienmēr ir identa pati sev. Tā ir t.s. materiālo (saturisko) tikumisko attiecību pamats. Relatīvi ir tikai priekšstati par vērtību nozīmi, kas veidojas cilvēku apziņā un ir atkarīgi no viņu mainīgajām savstarpējām vēsturiskajām attiecībām.

Hartmanis norāda uz šādām tikumisko vērtību specifiskām iezīmēm: 1) tikumisko vērtību nesēji var būt tikai cilvēki, viņu rīcība, pārlicība utt.; 2) pašas tikumiskās vērtības kā tādas ir neatkarīgas no tā, kuriem cilvēkiem tās atklājas kā vērtības; 3) pozitīvi un negatīvi tikumiski vērtējumi ir spēkā tikai attiecībā pret tādu rīcību un pārlicību, kuras avots ir noteikta persona. Pašas par sevi tikumiskās vērtības nav pakļautas vēsturiskajam relativismam, cilvēks ir tikai to nesējs.

Šī saistība ir iespējama tāpēc, ka tikumiskās apziņas akti ir intencionāli virzīti uz vērtībām. Katram intencionālajam apziņas aktam atbilst noteikts priekšmets ideālo būtību valstībā: "...katrā momentā apziņa sasniedz tikai vienu vērtību valstības aspektu. Attiecībā pret citām vērtībām šajā laikā tai jāpaliek aklai."¹⁹² Vērtības paliek kā citu apziņas intencionālo aktu iespējas lauks.

¹⁹² Hartmann N. Ästhetik. S. 325.

Hartmanis secina, ka, pirmkārt, vērtības veido īpašu valstību sevī, kas atrodas viņpus realitātes, un, otrkārt, dažas no šīm vērtībām var tikt dotas aktuālajā tikumiskajā apziņā. Tāpēc tikumiskās apziņas vēsturisko funkcionēšanu raksturo īpašas likumsakarības, proti, tā neizbēgami ir ekstensīvi ierobežota un nespēj "saturiski palielināties", kas būtiski atšķir tikumību no tādām apziņas formām, kas virzītas uz esamības izziņu. Esamības izziņu raksturo nemitīgs zināšanu pieauguma process, tās gaitā secīgi tiek uzkrāta informācija. Turpretim vērtību apziņa savā būtībā ir pretrunīgs process: jauno vērtību apgūšana neizbēgami ir saistīta ar veco zaudēšanu, nomaiņu. Tāpēc arī to "summa" paliek nemainīga. Šo tikumiskās apziņas specifiku Hartmanis dēvē par "vērtību apziņas šaurības" (*Enge des Wertbewußtseins*) likumu, kas ir pamats neizbēgamai jebkuras tikumības vienpusībai. Tāpēc morāles nostiprināšana sabiedrībā nav saistīta ar ekstensīvu vērtību paplašināšanu, bet gan ar to apgūšanas, satveršanas intensitātes pakāpi.

Teorētiskās vērtību izpētes uzdevums ir izzināt tikumības principus, kuru pamatiezīme ir to neatkarība. "Virš tiem nekā nav, zem tiem — tikai atkarīgais."¹⁹³ Šo principu iemiesojums realitātē ir pakļauts vēsturiskās attīstības nejaušībām. Tāpēc attiecības starp subjektīvo un objektīvo vēsturiskajā attīstībā Hartmanis dēvē par "metafizisku noslēpumu", uz ko teorija nespēj atbildēt.

Vērtības kā principi ir ētiski ideālās sfēras kategorijas, kuru specifika atklājas to attiecībās ar īstenību. Ar kategorijām vispār atšķirībā no jēdzieniem un domāšanas formām Hartmanis saprot vispārējos esamības, visa eksistējošā konstitutīvos principus, kuriem ir ideāla daba. Kategorijas ir tādi jēdzieni, kas iziet ārpus apziņas sfēras un "ienāk" īstenībā, veidojot tās uzbūves struktūras. Tās ir tādi principi, kas atrodas visas pasaules daudzveidības pamatā. Katrs esamības likums ir kategorijas kā tādas reprezentācija.

¹⁹³ Hartmann N. Ethik. S. 49.

Šajā ziņā visi morāles principi satur sevi kā iespējamībā visus tos likumus un normas, uz kurām jāpamatojas konkrētai cilvēka rīcībai. Tieši "jāpamatojas", jo atšķirībā no kategorijām kā tādām, kas realizējas vienmēr (piemēram, dabaszinātniskie likumi nepazīst izņēmumus), vērtībām nav šādas viennozīmības. Vērtībām realitātē nav pakļauts viss, kas arī ir, pēc Hartmaņa domām, galvenā iezīme, kas atšķir kategorijas no vērtībām.

c. Vērtības un cilvēka brīvība

Šīs iezīmes avots ir subjekta brīvība, subjekta, kurš pieņem lēmumu, no kura ir atkarīga vērtību iemiesošana īstenībā, reālajās tikumiskajās attiecībās. Vērtības pašas par sevi nespēj kļūt par reālās morāles principiem.

Cilvēka brīvība ir neviennozīmīga velte. Hartmanis pievienojas Šellinga domai, ka brīvība ir nevis spēja izvēlēties tikai labo, bet gan spēja izvēlēties gan labo, gan ļauno. Ja griba būtu virzīta tikai uz labo, tad tā nebūtu brīva. Būt brīvam nozīmē spēju izvēlēties to, ko nosaka cilvēka esamības pasaulē situācija, t.i., viņa eksistence izvēles situācijā. Situācija norāda cilvēkam, ka viņam ir jārikojas, bet nenorāda, tieši kādā veidā jārikojas, tādējādi mudinot viņu veikt brīvības aktus.

Hartmanis izvērza trīs nosacījumus tikumisko vērtību iemiesošanai pasaulē, reālajās cilvēku savstarpējās attiecībās. Pirmkārt, ir nepieciešama reālas būtnes klātbūtne, kas spēj to realizēt. Otrkārt, šai būtnei ir jābūt apveltītai ar īpašu "orgānu" vērtību uztverei. Treškārt, šai būtnei ir jābūt spējīgai aktīvi un brīvi darboties, lai izmainītu īstenību atbilstīgi jābūtībai. Šiem nosacījumiem reālajā pasaulē atbilst tikai cilvēks, kurš ir atbildīgs par vērtību realizāciju.

Pateicoties brīvībai un garīgai dzīvei vispār, cilvēks ir augstākā būtne pasaulē. Taču, norāda Hartmanis, tas nenozīmē, ka viņš ir arī pati pilnīgākā būtne. Vispilnīgākās būtnes pasaulē ir dzīvnieki, jo pilnībā ir apveltītas ar tām spējām,

kuras izmanto izdzīvošanai. Maldīgi ir identificēt "augstāko" ar "pilnīgāko", jo tieši brīvība padara cilvēku par nepilnīgu būtni. Dzīvnieki ir apdraudēti tikai no ārpuses, ārpusaules nosacījumiem, toties cilvēka esamība ir apdraudēta arī no iekšienes. Tāpēc katrā savas eksistences brīdī cilvēks var novirzīties no tikumiskā likuma, nostāties uz ceļa, kas ved pie ļaunā, iznīcinot sevi kā augstāko būtni.

Tāpēc vērtības, no vienas puses, ir vājākas par dabas likumiem, jo tām pašām par sevi nav determinējoša spēka attiecībā pret realitāti un tām ir vajadzīgs cits spēks (cilvēciska enerģija), kas iemiesotu tās īstenībā. Taču, no otras puses, vērtības ir stiprākas, jo "kategorijas valda esošajā bez pretestības.. Savā jomā tas ir vienīgais valdošais spēks. Vērtībām turpretim ir jāielaužas jau esošu formu pasaulē.. Un tādā mērā, kādā tās ielaužas esošajā, tās pārveido esošo kategoriālo noformētību.. Savā būtībā tās ir radošas."¹⁹⁴

Savu domu Hartmanis konkretizē, atšķirot kategorijas "vērtība" un "jābūtība". Visām vērtībām ir raksturīgs jābūtības moments (kaut arī tikumisko vērtību eksistence kā tāda attiecībā pret īstenību ir indiferenta). Jābūtība ir tāds tikumisko vērtību aspekts, kas it kā pārrauj ideālo "vērtību sevi" noslēgtību. Tā apstiprina vērtības tur, kur tās jau ir klātesošas, un izvirza savas realizācijas uzdevumus tajos gadījumos, kad vērtības nav iemiesotas realitātē.

Lai precīzāk izteiktu šo vērtību iezīmi, Hartmanis izstrādā kategoriju "ideāla esamība-jābūtība" (*ideales Seinsollen*), kas izsaka vērtību esamību to virzības aspektā uz īstenību. Vērtības un "ideālā esamība-jābūtība" atrodas stingrā korelācijā — pirmās ir otrās saturs. Taču, lai "ideālā esamība-jābūtība" iemiesotos reālajā "rīcībā-jābūtībā" (*Tunsollen*), tai jāpieņem "aktuālas esamības-jābūtības" (*aktuelles Seinsollen*) forma. Aktualitāte ir pretruna starp to, kāds cilvēks ir, un to, kādam viņam ir jābūt. Tāpēc tikai cilvēks ir aktuālā iemiesojums reālajā un, pateicoties tam, — vienīgais tikumības nesējs pasaulē.

¹⁹⁴ Hartmann N. Ethik. S.149.

Ja vērtības ir kaut kas absolūts, kas atrodas ārpus cilvēces, tad, kā vispār cilvēks uzzina par to pastāvēšanu, kā cilvēks tās pieņem un saista savu dzīvi ar tām?

Hartmanis norāda, ka avots mūsu priekšstatiem par vērtībām ir "sākotnējās vērtību jūtas". Cilvēkam piemīt emocionāla intuīcija, kas spēj iespieties vērtību pasaulē, nokļūt pie tām, atstājot pašas vērtības nemainīgas. Šo cilvēka spēju vadīt savā dzīvē no vērtībām, pašam dzīvojot ceļoņu un seku pasaulē, Hartmanis dēvē par noslēpumu un brīnumu, kas pārsniedz jebkuras racionālas izpratnes iespējas.

Apziņas akti, kuros tiek tvertas vērtības, ir saistīti nevis ar teorētiski izzinošu darbību, bet gan ar īpašiem emocionāliem stāvokļiem, kas dod iespēju atklāt vērtības to tīrībā un vispārīgumā kā apodiktiski acīmredzamus dotumus. "Vērtību jūtas apziņā.. nepastarpināti norāda uz vērtībām."¹⁹⁵ Tikai jūtas var ielauzties vērtību sfērā.

Tāpēc jūtas attiecas pret vērtībām principiāli citādāk nekā griba. Gribas brīvību Hartmanis saprot divējādā nozīmē: pozitīvā nozīmē brīvība ir pretstats kauzālajam determinismam, negatīvā — pretstats tikumiskajiem likumiem. Tāpēc griba ir brīva arī attiecībā pret vērtībām. Tai nav nepieciešams sekot tikumiskajām prasībām pat tādos gadījumos, ja cilvēks skaidri tās apzinās. Pretēji tam vērtību jūtas nav brīvas attiecībā pret vērtībām, jo vērtības tās nosaka viennozīmīgi. Cilvēks nespēj just citādi, nekā to nosaka vērtības.

Ja jūtas, līdzīgi gribai, būtu brīvas attiecībā pret vērtībām, tad mums vispār nevarētu izveidoties adekvāti priekšstati par labo un ļauno, jo jūtas ir vienīgais avots, kas sniedz mums zināšanas par tikumisko jābūtību, par vērtībām vispār. Jūtas ir instance, pie kuras apelē vērtības ar prasību, lai cilvēks kļūtu citādāks, lai viņš izmainītu savu esamību atbilstīgi tikumiskajām vērtībām.

Vērtību jūtu un līdz ar to arī tikumības avots ir meklējams pašā cilvēkā. Cilvēkā, uzskata Hartmanis, ir divējādi pirmsākumi — haotiskais (*chaotisches*) un demiurģiskais (*demiurgisches*).

¹⁹⁵ Hartmann N. Zur Grundlegung der Ontologie. Berlin; Leipzig, 1935. S. 308.

Haotiskais izsaka cilvēka iespējas un vienlaicīgi arī briesmas, demiurģiskais — viņa aicinājumu. Realizēt pēdējo arī nozīmē būt cilvēkam. Uz demiurģisko cilvēkā orientējas ētika.¹⁹⁶ Demiurģiskais pirmsākums ir saistīts ar sākotnējo vērtību apziņu, kas mainās kopā ar tikumības progresu, kurš galarezultātā noved pie īstenības pārbūves atbilstīgi priekšstatiem par tikumisko jābūtību. Šai ziņā cilvēks ir pasaules līdzradītājs (*Mitschöpfer*), jo bez viņa rīcības pasaule līdz galam nebūtu uzcelta.

Cilvēks, no vienas puses, ir esošais līdzās visam pārējam esošajam un ir pakļauts visiem īstenības likumiem, no otras, — viņš atšķiras no cita esošā ar to, ka ir apveltīts ar apziņu, spontānu iekšēju aktivitāti. Tāpēc viņš ir vienīgais "veidojums" īstenībā, pateicoties kuram tikumiskā jābūtība iemiesojas cilvēku reālajās savstarpējās attiecībās, jo tikai cilvēks spēj "satvert" ideālo vērtību pasauli.

Jābūtība kā ideāls veidojums sevī nenes nekādu materiālu enerģiju, un tāpēc tai ir nepieciešams "cits, kas nodotu tās rīcībā savu enerģiju.. Tai ir nepieciešama sveša kādas esošas būtnes enerģija."¹⁹⁷ Subjekta apziņu raksturo aktivitāte, darbīgums, tāpēc jābūtība ar to var saistīties. Pateicoties tās aktivitātei, tas, kam ir jābūt, pāriet subjekta rīcībā, kā rezultātā esamība izmaina savu konkrēto eksistences formu atbilstīgi vērtībām. Kaut arī tikumiskās vērtības pašas par sevi ir bezspēcīgas, tās īstenojas, pateicoties cilvēka radošajai aktivitātei. Viņā vērtības atrod būtņi, kas spēj tās realizēt. Tās atklāj cilvēka eksistences un aicinājuma jēgu.

"Tikumiskais subjekts ir jābūtības pārvaldnieks reālās esamības pasaulē."¹⁹⁸ Cilvēks ir vērtību "uzticības persona", to pārstāvis reālajā pasaulē. Ja būtu citādi, proti, ja vērtības pašas noteiktu realitāti bez cilvēka aktīvas rīcības, tad viņš nebūtu brīvs. Cilvēks tādā gadījumā ne ar ko neatšķirtos no jebkuras

¹⁹⁶ Hartmann N. Ethik. S. 4.

¹⁹⁷ Ibidem. S. 162.

¹⁹⁸ Hartmann N. Neue Wege der Ontologie // Systematische Philosophie. Berlin; Leipzig, 1942. S. 162.

citas būtnes, no dzīvnieka. Ja vērtība būtu reāls spēks, cilvēks attiecībā pret realitāti būtu bezspēcīgs. Tāpēc vērtību bezspēcība ir cilvēka varenības un spēka, brīvas rīcības priekšnoteikums. Vērtību bezspēcība paceļ cilvēku pāri kauzālās determinācijas pasaulei un nosaka viņa radošo lomu Visumā.

Nobeigumā Hartmanis norāda uz antinomiju pastāvēšanu starp reliģiju un ētiku. Pirmkārt, reliģija orientējas uz viņpasaulīgo, ko uzskata par "vislabāko", bet ētika principiāli ir virzīta uz pasaulīgo (šo pretrunu nevar atrisināt kompromisa ceļā, jo viena izslēdz otru; ja arī tā tiek atrisināta, tad tikai iracionālā veidā); otrkārt, ētika savu galamērķi saskata cilvēkā, turpretī reliģija — Dievā; treškārt, no ētikas viedokļa vērtības ir autonomas, bet no reliģijas pozīcijām visas tikumiskās vērtības ir Dieva gribas izpausmes forma.

Taču galvenā pretruna starp ētiku un reliģiju atklājas brīvības izpratnē. Ētikā griba ir pretstats starp dabas likumiem, no vienas puses, un morāles likumiem — no otras; reliģijas gadījumā gribai nākas stāties kontaktos arī ar dievišķo providenci. Šajā gadījumā griba ir brīva ne tikai attiecībā pret dabu un morāles likumiem, bet arī attiecībā pret Dieva gribu pasaulē un pašu Dievu. Reliģija nodarbojas ar t.s. finālo determinismu, jo galamērķis te ir noteicošā instance, kas noved pie tā, ka cilvēks neatrod vietu savai pašnoteiksmei. Dievišķās providences determinisms mazina ētisko brīvību. Tā ir tēze un antitēze, kuras apvienot ir neiespējami. Tāpēc ētikai ir jāatrodas ārpus teisma vai ateisma antinomijas.

4. D. fon Hildebrands

a. Filosofiskā izziņa un ētika

Arī Dītrihs fon Hildebrands (*Hildebrand*, 1889–1977) ir viens no tiem fenomenologiem, kas izmanto un modificē Huserla fenomenoloģiju atbilstīgi ētiski reliģiskās problemātikas

analīzei. Viņa filosofijas izejas punkts ir ticība tam, ka pastāv mūžīgas, objektīvas un ārpuslaiciskas patiesības, kas dod iespēju atklāt objektīvos tikumības pamatus un izveidot uz šā pamata objektīvu morāles teoriju. Šīs patiesības cilvēks spēj atklāt intelektuālās intuīcijas aktos, kā arī rekonstruējot un teorētiski interpretējot tos procesus, kas fiksēti Svētajos Rakstos, svēto dzīves aprakstos, ar tiem mēs sastopamies liturģijā u.c. Tāpēc pati fenomenoloģiskā metode, norāda Hildebrands, nav Huserla atklājums. Tā vienmēr ir bijusi saistīta ar lielākajiem atklājumiem filosofijas sfērā un ir saskatāma visos tajos gadījumos, kad tiek sasniegts tiešs kontakts ar pētījuma priekšmetu. Šai ziņā fenomenoloģija nav nekāds jaunums. Huserla nopelns ir šīs metodes sistemātisks izmantojums, jo iepriekšējos laikos tā filosofijā esot izmantota tikai sporādiski un nejauši. Inovācija ir arī eksistenciālu, nepastarpinātu kontaktu ar īstenību meklējumi, "komunikācija ar esošā dzīvo bagātību un pilno saturu pretēji jebkurām nodarbībām ar abstraktiem jēdzieniem"¹⁹⁹.

Filosofijai vispār esot īpaši svarīga vieta cilvēka dzīvē, jo viņa būtība izpaužas jautājumā par pasauli izvirzīšanā. No tā izriet, ka visi cilvēka eksistences jautājumi tiek fiksēti kā filosofiskas vai reliģiskas dabas problēmas, kas veido viņa gara dzīves sākotnējos komponentus. Filosofija ir disciplīna, kas norāda un pamato ceļu uz reliģiju, jo "filosofiskā izziņa savu apogeju sasniedz Dieva eksistences un Viņa īpašību izziņā, kas tvertas to dabiskā gaismā. Tās augstākais aicinājums šai pasaulē ir absolūtas personālas būtnes eksistences atklāšana, kura ir radījusi visu esošo."²⁰⁰ Tikai filosofiskā izziņa spēj aptvert šā īpaši svarīgā — Dieva eksistences jautājuma nozīmi un jēgu; uz to nevar atbildēt, ejot empīriskās un induktīvās izziņas ceļā.

Esamības filosofiskā izziņa savā būtībā atšķiras no pirmszinātniskās izziņas, kas izpaužas naivos kontaktos ar īstenību,

¹⁹⁹ Hildebrand D. von. Was ist Philosophie? // Gesammelte Werke. Stuttgart, 1976. Bd 1. S. 205.

²⁰⁰ Ibidem. S. 216.

ir nekritiska un netematizēta. Pretēji tam patiesā izziņa ir tematizēta, pilnīgi nepragmatiska, tā ir virzīta uz principiālo un vispārējo, vienlaicīgi būdama kritiska un sistemātiska. Taču tas ir tikai izziņas ārējs raksturojums, jo tās iekšējo būtību, kas izpaužas garīgā saskarsmē ar priekšmetu un tā iekšējā apgūšanā, mēs varam uztvert tikai nepastarpināti. Izziņas subjekts vienmēr ir garīga būtne, personība, kas saprot un uzņem sevī izziņas objektu, neko tajā nemainot. "Izziņa ir, pirmkārt, garīga saskarsme ar esošo, kurā tas atklājas mums savā savdabībā. Šī transcendentējošā saskarsme ir intencionāla līdzdalība esošajā. Tāpēc pareizāk ir definēt izziņu kā garīgu priekšmeta apgūšanu [...] Otrkārt, izziņa ir nevis izziņas priekšmeta producēšana, bet gan tā pieņemšana uztveres procesā [...] Treškārt, uztvere, kurā atklājas priekšmets, tomēr nav saprotama kā tīri pasīvas attiecības. Tā satur arī aktīvu komponentu: izziņas priekšmeta jēgas un būtības īstenošanu."²⁰¹

Taču izziņa, norāda Hildebrands, var būt patiesa tikai tādā gadījumā, ja tā ir absolūta un objektīva. Šādas izziņas iespēju viņš atvasina no divām premisām, kuras tiek nosauktas par "Arhimēda atbalsta punktiem".

Pirmā premisa ir atziņa, ka pastāv absolūtu, ārpuslaicisku, autonomu būtību sfēra, kas atklājas mūsu izziņai, bet kuru esamība ir neizskaidrojama. Lietu kārtība (*Sachverhalt*), kas tajā pamatojas, ir nepieciešama, inteligibla; mēs to ne tikai konstatējam, bet arī ielūkojamies tajā, tā atklājas mums visā savā acīmredzamībā. Mēs spējam sasniegt absolūti drošu lietu kārtības, kas sakņojas šajās būtībās, izziņu.

Otrā premisa ir pašas izzinošās apziņas reālās eksistences atzišana. "Kad mēs maldāmies — vai nu halucinācijās, vai arī sapņos —, tad objekts mums parādās tikai kā šķietamība, taču personības metafiziskā realitāte nav šķietamība [...] Tirās šķietamības esamība paredz, ka savā būtībā reāli eksistē apziņa, kurai kaut kas atklājas kā šķietamība. Lietu kārtība var būt un var arī nebūt. Taču šķietamībā atklājas attieksme pret reālu apziņu, kas savukārt atbilstīgi savai būtībai paredz personības

²⁰¹ Hildebrand D. von. Was ist Philosophie? S. 28—29.

klātbūtni."²⁰² No šīs premisas var atvasināt absolūti drošu ārpa-saules pastāvēšanas, citas personības utt. izziņu.

Patiesa filosofiska izziņa, kas virzīta uz absolūto būtību atklāšanu, nevar nebūt apriora. Apriorisms ir tas pamats, kuru nevar satricināt nekādas metodiskas šaubas, tie ir "gaismas pilni, pastāvīgi vārti uz absolūtās patiesības valstību"²⁰³. Tas norāda uz izziņas neatkarību no jebkuras empīriskas pieredzes vai indukcijas. Fenomenoloģiskā pieredze, būdama apriora, nepazaudē dzīvo saikni ar īstenību.

Apriorā izziņa nav filosofijas monopols, uz to ir spējīga arī matemātika. Filosofijas izvīzītās problēmas atšķiras no citām ar to, ka tām ir īpaša nozīme cilvēku dzīvē: filosofiju interesē jautājumi, kas atrodas "dzīves fokusā". Tādi ir pirmām kārtām ētikas jautājumi, kas saistīti ar tikumisko vērtību būtības noskaidrošanu.

Ētika Hildebranda interpretācijā ir teorētiska disciplīna, kas priekšplānā izvīrza tikumisko vērtību izziņas jautājumus. Vērtību izziņa ir cilvēka saistības ar tām pamats. Uz tā balstās pati tikumība. Teorētiskās zinātnes ir normatīvo disciplīnu pamats. Vērtību izziņa ir pamatuzdevums cilvēkam tāpēc, ka tās ir viņa eksistences transcendentais pamats, kas nosaka nepieciešamību cilvēkam būt par tikumisku būtni. Tikai vadoties no vērtībām, mēs varam pretendēt uz cilvēka sūtības pasaulē izpratni. Cilvēku nav iespējams saprast, ja vadās no tā dabas, vajadzībām utt. "Taisnīgums ir tikumiski labais nevis tāpēc, ka labestība atbilst mūsu dabai, bet tāpēc, ka tas ir tikumiski labais un ka mūsu daba ir aicināta to apgūt."²⁰⁴ Mēs nekad nesapratīsim morāles avotus, ja orientēsimies tikai uz cilvēka dabas izpratni.

Vērtību izziņas procesā mums neizbēgami ir jānonāk pie to metafiziskā pamata, t.i., pie Dieva, kurā tikumība gūst savu apstiprinājumu augstākajā realitātē un līdz ar to pati iemanto realitātes statusu. Hildebrands nenoliedz, ka tikumība un tai

²⁰² Philosophie in Selbstdarstellung. Hamburg, 1975. S. 88.

²⁰³ Hildebrand D. von. Was ist Philosophie? S. 128.

²⁰⁴ Hildebrand D. von. Ethik // Gesammelte Werke. Stuttgart, 1973. Bd 2. S.166.

atbilstīga ētika ir iespējama arī ārpus atklāsmes (t.s. dabiskā tikumība). Taču "...katra dabiska tikumība ir kristīgās tikumības prelūdijs, un viss, kas piemīt dabiskajai tikumībai, no jauna sasniedz savu augstāko pakāpi un savu pēdējo jēgu kristīgās tikumības gaismā"²⁰⁵. Kristīgā ētika ir universāla, jo, izzinot vērtības, cilvēks neizbēgami nonāk pie Dieva, kas atklāj sevi katrā tikumiskajā vērtībā un vērsas pie mums ar šo vērtību starpniecību. Tāpēc katra cilvēka atbilde uz vērtībām iekļauj sevī arī atbildi Dievam. Šī tēze ir reliģiskās ētikas pamats.

Taču aksioloģiskā ētika, kas balstās uz fenomenoloģiskajiem principiem, "...nekādā gadījumā nesakrīt ar morālo teoloģiju. Tie ir filosofiski pētījumi un neieved argumentus, kas nebūtu pieejami *lumen naturale* [saprāta gaismai. — A.R.]. Kristīgā ētika ir stingri filosofiska analīze. Tā vadās no dotumiem, kas apziņai ir pieejami pieredzē [...] Taču tā satur sevī attieksmi pret atklāsmi tikai tādā mērā, kādā iekļauj sevī tikumību, kas iespējama, tikai pateicoties kristīgajai atklāsmi. Pēc sava izmantojuma un metodes tā ir tīrā filosofija, taču tās priekšmets ir kristīgās tikumības bezgalīgā realitāte, kas vienlaicīgi attiecībā pret mūsu pieredzi ir pilns dotums."²⁰⁶

Ētika sākas ar mūsu pieredzes aktu analīzi, kas notiek pirms jebkuras hipotēzes izvirzīšanas un teorētiskiem apsvērumiem. Tieši šie pieredzes akti ir tikumisko vērtību nesēji, kas paceļ cilvēku pāri dzīvniecisko instinktu sfērai un izsaka atbildi vērtību pasaulei un Dievam.

Minētajiem "dotumiem" ir maz kopēja ar to pasaules ainu, kas izveidojas naivajā ikdienas pieredzē. Filosofiju nedrīkst reducēt uz pieredzes faktu kopuma aprakstīšanu, jo tādā gadījumā mēs nenonāksim pie galvenā mērķa, proti, pie būtības. Lai sasniegtu "doto" stingri filosofiskā nozīmē, ir nepieciešams, pirmkārt, attīrīt mūsu naivo pieredzi un, otrkārt, atbrīvoties no pragmatiskas ievirzes attiecībā pret pasauli, jo pieredzē līdzās nebūtiskajam un nejaušajam ir arī būtiskais un nepieciešamais — tas, kas veido objektīva filosofiska pētījuma pamatu.

²⁰⁵ Hildebrand D. von. Ethik. S. 469.

²⁰⁶ Ibidem.

Šos aktus, kas cilvēku saista ar vērtību sfēru, Hildebrands nosauc par *actus humanus* atšķirībā no *actus hominis*, kuros (iešana, šķaudīšana u.tml.) nekādas vērtības nav dotas.

Vēršoties pie pieredzes aktiem, kuros īstenojas sākotnējais kontakts ar vērtībām, Hildebrands atceļ visas pretenzijas uz jēlkādu to esības izskaidrošanu vai pierādīšanu. Pētījumi ētikas jomā šīs vērtības tikai noskaidro, apraksta, taču neizvirza jautājumu, kas tās ir pēc savas dabas un kāda ir to izcelsme. Attiecībā pret vērtībām jautājums "kāpēc?" ir absurds; šādu jautājumu izvirzīšana novestu mūs sliktajā bezgalībā un dotu pamatu relativistiskiem secinājumiem. Vērtības tiek uztvertas sākotnējā intuīcijā, kas balstīta uz tieši dotā analīzi. Tas atceļ jautājumu par to izskaidrošanu: būtību analīzes aizvietošana ar izskaidrošanu ir jebkura relativisma kļūda. Vērtības ir "pirmais princips" un kā tāds nav izskaidrojams, nav reducējams ne uz ko citu. "Nemitīgi pieprasīt pierādījumus attiecībā pret acīmredzamo, uzdot jautājumus, kāpēc kaut kas ir tā, nevis citādāk, nav dziļākas izpratnes pazīme. Tā ir garīga stūrgalvība, kas sākas ar noteiktu garīgu procesu sajaukšanu ar izpratni kā tādu un beidzas ar nespēju saskatīt šīs izpratnes avotu."²⁰⁷ Vērtības mēs spējam izprast pašas par sevi pietiekami dziļi, un tam pierādījumi nav nepieciešami.

Vērtības fenomenoloģiskajā teorijā netiek pieņemtas kā postulāts. Tas būtu kaut kas pilnīgi pretējs fenomenoloģiskās analīzes specifikai. Vērtības ir pašsaprotami dotumi, kas atklājas jebkurā cilvēka eksistences brīdī, katrā reālajā dzīves aktā: nevis teorētiskas konstrukcijas, bet pieredze ir pamats apgalvojumam par to realitāti. Vērtības atklājas nevis abstraktā to būtības vērojumā, bet reālajos cilvēka darbības aktos.

b. Tikumisko vērtību būtība

Uz tikumiskajām vērtībām virzīto aktu analīze mūs noved pie pašām vērtībām, kuras Hildebrands uzskata par īpaša veida nozīmēm. Nozīme ir tas īpašais aspekts, pateicoties

²⁰⁷ Hildebrand D. von. Ethik. S. 107.

kuram kaut kāds priekšmets izraisa afektīvu atbildi vai motivē gribu; tā ir neitralitātes un indiferentuma antitēze. Vērtības ir ne mazāk fundamentāls cilvēka dzīves pamats kā esamība. Tāpēc atrisināt nozīmes jautājumu ir ne mazāk svarīgi kā risināt esamības problēmu. Analizējot augstākā mērā eksistenciālu problēmu, mēs izejam ārpus mūsu esamības robežām un galarezultātā nonākam pie tā, kura esamība atbilstīgi savai nepieciešamībai nav atkarīga no mums, kas ir Visuma metafiziskais pastāvēšanas pamats, t.i., pie Dieva. "Pie patiesas vērtību būtības izpratnes mēs nonākam tikai tādā gadījumā, ja saprotam, ka ir triju veidu nozīmes jeb trīs nozīmju kategoriju veidi, kas motivē mūsu gribu un afektīvo pozīciju: pirmkārt, tīri subjektīvās baudas; otrkārt, objektīvs labums personībai — tas, kam ir ne tikai subjektīvas baudas kvalitāte, bet kas atbilst cilvēka objektīvām interesēm; treškārt, nozīmīgais sevī, cēlā, skaistā un labā sfēra pati par sevi: vērtība."²⁰⁸

Pirmais nozīmju veids ir tas, kas vienmēr centrēts uz subjektu, ir saistīts ar vārdu "kam": tikai man tīkamais; tas, kas apmierina manu augstprātību, alkatību; tas, kas apmierina manas noslieces un iegribas, utt. Tās ir tīrās baudas nozīmes, kas notur cilvēku viņa robežās un neveicina attīstību, nedod iespēju viņam iziet ārpus savas ierobežotās eksistences robežām.

Taču nevienu lietu nevar reducēt tikai uz tīru baudu; neko nevar uzskatīt tikai par patīkamu. Tas dod iespēju saskatīt citu nozīmes veidu, proti, personībai objektīvo labumu, ko nevar reducēt uz "viedokli". "Objektīvs" nozīmē to, ka cilvēka dzīvē kaut kam ir patiesa nozīme atšķirībā no ilūzijām, kam īstenībā nekas neatbilst. Tāds objektīvs labums cilvēkam pirmām kārtām ir viņa brīvība, kas nebūt nav tikai tīra bauda, jo atbilst cilvēka patiesajām interesēm un ir saistīta ar mīlestību uz Dievu. Šī objektivitāte ir spēkā tikai attiecībā pret cilvēku, personību, tāpēc tā ir strikti jānošķir no nozīmes pašas par sevi.

²⁰⁸ Philosophie in Selbstdarstellung. S. 97.

"Dzīvība un brīvība šajā gadījumā tiek aplūkota tikai kā lielāka velte attiecībā pret mani, bet ne savā iekšējā vērtībā."²⁰⁹

Lai noskaidrotu kāda objektīva labuma patieso raksturu, mums ir jāsaprot šis labais kā sevī esoša būtība, kas nav no mums atkarīga, t.i., mums ir jāsaprot vērtība kā noteicošs princips. "Lai saprastu, kādā mērā tikumiski labais ir objektīvs labums, mums jau ir jāuztver tikumiski labā vērtība. Tieši tāpēc, ka tikumiski labais ir vērtība, tas ir arī objektīvs labums personībai. Vērtība te ir noteicošais (*Prinzipien*), bet tās spēja būt par objektīvu labumu — nosakāmais (*Prinzipatum*)."²¹⁰ Tikai tādā ceļā var nonākt pie sevī nozīmīga, t.i., pie vērtībām.

Cilvēka ceļš uz sevī nozīmīgo, "ilgas" pēc tā ir viens no fundamentālākajiem cilvēka raksturojumiem. Šī orientācija uz vērtībām atbrīvo mūs no orientācijas pašiem uz sevi, acumirkļīgām noskaņām un pārejošām vajadzībām un pārceļ neatkarīgajā transcendentajā kārtībā. Pretējā gadījumā cilvēka dzīve būtu pilnīgi bezjēdzīga, tā būtu pielīdzināma dzīvnieciskajai eksistencei, kas nespēj izrauties no noslēgta eksistences apļa.

Vērtības veido hierarhiju, orientējoties uz kuru cilvēks veido savu dzīvi. Tās virspusē ir absolūtais pasaules sākums — Dievs. Tāpēc vērtības nav reducējamās uz personībai objektīvo labumu, jo objektīvais labums pats paredz vērtību un to hierarhijas pastāvēšanu.

Analizējot tikumisko vērtību specifiku, Hildebrands īpaši uzsver to reliģisko aspektu. Pirmkārt, tikumiskās vērtības paredz, ka eksistē personība, jo bezpersoniska būtne nevar būt par tikumisko vērtību nesēju; tikai cilvēka rīcības akti var būt labi vai ļauni. Otrkārt, vērtības noteikti ir saistītas ar cilvēka sirdsapziņu. Treškārt, vērtības ir neizbēgamas, jo cilvēka būtība, mērķis un visa dzīves virzība izpaužas tieksmē pēc tām. Ceturtkārt, vērtības ir saistītas ar atmaksu un sodu, kā arī ar cilvēka atbildību. Piektkārt, tikumisko vērtību sasniegšana ir lielākais objektīvais labums cilvēkam, jo tās saista viņu ar

²⁰⁹ Hildebrand D. von. Ethik. S. 56.

²¹⁰ Ibidem. S. 93.

transcendentu, saraujot un pārvarot cilvēka eksistences ietvarus uz zemes. Tāpēc tikumība un reliģija ir nesaraujami saistītas.

Personības tikumiskās rīcības aktiem ir intencionāla daba. Hildebrands visus garīgās dzīves pārdzīvojumus iedala intencionālos un neintencionālos. Intencionālie apziņas akti izsaka apzinātas, racionālas attiecības starp personību un objektu. Turpretim tādi dvēseles stāvokļi kā nogurums, slikts garastāvoklis u.tml. nav intencionāli, jo tajos nevar saskatīt specifisko personības un priekšmeta polaritāti; to saturu izsaka paši šie stāvokļi, un vairāk tajos nekā nav. Savukārt intencionālie pārdzīvojumi saista cilvēku ar priekšmetu, virza uz to apziņu; tajos cilvēks tiek saistīts ar transcendentu saturu. Intencionālo pārdzīvojumu priekšmetiskā virzība izsaka cilvēku kā garīgu būtni, jo bezpersoniskajā pasaulē nevar saskatīt neko līdzīgu intencionalitātei.

Intencionalitāte kā cilvēka garīgās dzīves raksturīgākā iezīme visskaidrāk atklājas viņa spējā atbildēt vērtībām. Hildebrands izšķir divu veidu apziņas aktus: kognitīvos (uztvere visplašākajā nozīmē) un tādus, kas izsaka atbildi uz vērtībām — ticība, cerība, pārliecība, šaubas utt. Abu veidu aktiem ir intencionāla daba, taču tos atšķir vairākas iezīmes: 1) kognitīvie akti ir "apziņa par kaut ko" (t.i., par priekšmetu), un to saturs atrodas priekšmeta pusē; atbildes aktu saturs ir mūsos pašos (t.i., subjekta pusē); 2) kognitīvajos aktos intence nāk no objekta (objekts kaut ko saka mūsu apziņai, un mēs tajā ieklausāmies); atbildes aktos saturs ir virzīts uz priekšmetu, t.i., intence iziet no mums (tā ir mūsu atbilde priekšmetam, mēs runājam); 3) kognitīvie akti ir uztveres akti, tie veido izziņas būtību; atbildes akti nav receptīvi, tiem ir spilgti izteikta spontāna daba.

Neņemot vērā visas atšķirības, visu veidu akti ir visciešākajā veidā savstarpēji saistīti, jo atbildes akti nav domājami bez apzināšanās, uz ko un kam tiek atbildēts. Priekšmets taču no sākuma jāatklāj, un tikai tad ir iespējama atbilde, kā rezultātā izveidojas dialogs starp personību un visu esošo.

Atbildes akta vērtībām galvenā atšķirīgā iezīme ir uzticība, kurā cilvēks saista sevi ar vērtību logosu. Tajā cilvēks izpauž sevi kā Dieva līdzība, kā subjekts un īpaša veida būtība. Personība ir aicināta būt par partneri dialogā ar Dievu. Kvintesence cilvēka atbildei uz vērtībām ir vēlme būt tikumiski labam. "Vispārēja griba būt tikumiski labam.. ir tīra atbilde uz tikumisko vērtību pasaulei un Dievam."²¹¹ Šo cilvēka nepieciešamību iziet ārpus sava "es" ietvariem Hildebrands formulē paradoksa veidā: "Transcendēšana ir imanenta cilvēka dabai."²¹²

Vērtības un esošais nesakrīt, jo tas, ka kaut kas patiesi eksistē, nedod mums iespēju spriest, vai tas ir labais vai ļaunais. Jautājums par eksistenci ir pavisam kas cits nekā jautājums par vērtībām. Taču arī esošajam ir noteikta vērtība, jo tas kaut kas ir, proti, ir esošais. Šo vērtību mēs apzināties tad, kad esošo pretstatām tīrajai fikcijai. Tas atklāj esošā elementāro vērtību, kas veido esamības noslēpumu un ir pretstats neesamībai. Cilvēks taču bieži dod priekšroku skumjajai īstenībai un nevis ilūzijām, kas piesola laimi. Esošā vērtība prasa, lai gars to uztvertu un cilvēks nemeklētu glābiņu ilūzijās, lai arī cik nepatīkama būtu reālā dzīve.

Taču no paša esošā nevar atvasināt vērtību, jo ar vārdiem "Dievs ir bezgalīga mīlestība" mēs izsakām kaut ko vairāk nekā ar vārdiem "Dievs ir bezgalīga esamība". Pirmais paredz otro, pirmā cēlums ir daudz lielāks nekā otrā. Cēlums, kas nāk no Dieva un attiecas uz visu esošo, nemaina vērtību hierarhiju.

Taču katra vērtība arī ir esošais. Tāpēc, no vienas puses, vērtības nevar reducēt ne uz ko citu un tās nav arī atvasināmas no esošā. No otras puses, tām arī piemīt eksistence. Te mēs saskaramies ar noslēpumu, uz ko varam tikai norādīt, bet kuru atrisināt nav iespējams. Taču tas, kas ir noslēpums filosofijas un metafizikas sfērā, noskaidrojas atklāsmē: *Deus caritas est* — Dievs ir mīlestība.

Tikumība kā atbilde uz vērtībām sakrīt ar atbildību un līdz ar to arī ar brīvību, jo cilvēks ir atbildīgs tikai par to, ko ir brīvi

²¹¹ Hildebrand D. von. Ethik. S. 269.

²¹² Ibidem. S. 231.

izvēlēties. Bez brīvības personības eksistence ir neiedomājama; brīvība ir cilvēka privilēģija, kas padara viņu līdzīgu Dievam.

Gribas aktam, kas ir cilvēka atbilde vērtībām, piemīt divas "izcilas pilnības" iezīmes. Pirmkārt, šis gribas akts ir brīvs tādā mērā, kādā mūsu apziņa spēj brīvi atbildēt objektam ar noteiktu nozīmi. Pirmā pilnība "ir saistīta ar gribu tādā mērā, kādā šis attiecības ir gribas atbilde.. Šī pilnība ir saistīta ar cilvēka spēju brīvi nodibināt attiecības ar sev nozīmīgu objektu un aktualizēt gribas atbildi.. Šī pirmā pilnība satur arī spēju izvēlēties starp objektiem, kuriem ir motivācijas spēks. Tā ir galvenā un dziļākā brīvības dimensija."²¹³ Tā ir iespēja pieņemt tikumiski nozīmīgu lēmumu.

Otrkārt, tā ir spēja "iedibināt" jaunas kauzālo (cēlonisko) attiecību virknes, jo griba ar priekšrakstu palīdzību var "iedarbināt" ķermeni un garu. Otrās pilnības uzdevums ir nodibināt kontroli pār cilvēka rīcību. "Cilvēks var būt ne tikai loceklis kauzālo attiecību ķēdē; viņš spēj arī uzsākt jaunas, brīvi izvēlētas kauzālas attiecības un apzināti virzīt tās uz mērķi."²¹⁴ Tāpēc cilvēks nav tikai vienkāršs vērtību transformētājs reālajā pasaulē.

Griba kā griba atklājas arī tajā apstākļi, ka objektam, uz ko tā ir virzīta, ir jāpiemīt ne tikai spējai būt principiāli realizētam, bet tam arī jāatrodas cilvēka iespēju sfērā. Tas atšķir gribu no visu vēlmju paveidiem, jo mēs objektam sakām ne tikai: "Tev ir jābūt!" — bet arī: "Tev ir jābūt caur mani!" Gribai šādas iezīmes nebūtu, ja tā nevarētu spontāni un brīvi noteikt mūsu darbību.

Šis "caur mani" prasa brīvo gribas aktu apzināšanos, jo, būdami neapzināti, tie līdzinātos parastajiem instinktiem, tiktu sagrauts to cēlums un racionalitāte. "Brīvības sajaukšana ar patvaļu nozīmē pilnīgu patiesās gribas būtības neizpratni: tās intencionālā, racionālā atbildes rakstura neizpratni, kas pamatojas izziņas aktos. Brīvība un patvaļa ir nesavienojamas pēc savas būtības. Patvaļa izslēdz gribu no lielā dialoga starp

²¹³ Hildebrand D. von. Ethik. S. 295—296.

²¹⁴ Ibidem. S. 297.

personību un Visumu. Tā nodala gribu no esošā logosa un pirmām kārtām no vērtību pasaules."²¹⁵ Brīvības avots cilvēkā ir visa esošā pirmcēlonis Dievs, kaut arī tā aktualizējas neatkarīgi no Viņa — konkrētā brīvības akta cēlonis ir pats cilvēks.

5. M. Merlo-Pontī

a. Cilvēka vienotība un ķermeniskums

Morisa Merlo-Pontī (*Merleau-Ponty*, 1908–1961) filosofiskās koncepcijas galvenā tēma ir cilvēka vienotības problēma. Viņš norāda, ka gars nav tā instance, kas nodala cilvēku no visām citām būtnēm. Gars nav arī tā sfēra, kas varētu pilnīgi noslēgties sevī, pamatojot pats sevi: vai nu gars ir nekas, vai arī tas ir saistīts ar cilvēku visā viņa realitātē, t.i., ķermeniskumā. Merlo-Pontī arī uzsver, ka cilvēks no dzīvnieka neatšķiras ar ķermenim pievienotu garu, jo cilvēka ķermenis principiāli atšķiras no dzīvnieka ķermeņa. "Nevar runāt par ķermeni un dzīvību vispār, bet tikai par dzīvniecisko ķermeni un dzīvniecisko dzīvību, par cilvēcisko ķermeni un cilvēcisko dzīvību."²¹⁶ Citiem vārdiem, atbilde uz Kanta izvirzīto jautājumu: "Kas ir cilvēks?" — no Merlo-Pontī viedokļa būs iespējama tikai tad, ja mēs cilvēku sapratīsim kā inkarnētu būtni.

Ķermenis ir nevis priekšmets pasaulē, bet "redzes punkts" tajā. Jebkuru citu priekšmetu es varu aplūkot no dažādām pusēm un perspektīvām, turpretim savu ķermeni — nekad. "Tas vienmēr ir pie manis un pastāvīgi man piederošs."²¹⁷ Tas vienmēr ir kopā ar pašu cilvēku, un tā pastāvīgā klātbūtne dod iespēju nodibināt attiecības ar pasauli. Cilvēka un viņa ķermeņa eksistence ir nešķirama, arī ķermeņa un dvēseles attiecības nav vienreiz uz visiem laikiem fiksēts fakts, bet gan

²¹⁵ Hildebrand D. von. Ethik. S. 301.

²¹⁶ Merleau-Ponty M. La structure du comportement. Paris, 1942. P. 195.

²¹⁷ Merleau-Ponty M. Phénoménologie de la perception. Paris, 1945. P. 106.

dinamiska vienība. Telpas un laika pārdzīvojumi nebūtu iespējami bez ķermeņa, jo ķermenis cilvēkam nav vienkārši kādas telpas fragments — tas ir visciešākā mērā saistīts ar viņa darbību. "Ciktāl man ir ķermenis, ar kura starpniecību es darbojos pasaulē, tiktāl telpa un laiks man nav nedz viena aiz otra izkārtotu punktu summa, nedz arī attīrīta bezgalība, kuras sintēzi veiktu mana apziņa, iesaistot šajos punktos manu ķermeni; nav tā, ka es nebūtu telpā un laikā, — es nedomāju par telpu un laiku, mans ķermenis tikai tiem seko un aptver tos."²¹⁸ Merlo-Pontī ar ķermeņa kategorijas palīdzību cenšas pamatot eksistenciālās telpas prioritāti pār jebkuriem citiem priekšstatiem.

Ķermenim raksturīgo vienotību var saprast labāk, Merlo-Pontī norāda, ja to salīdzina ar mākslas darbu. Katrs mākslas darbs ir organisks veselums, kurā dzīvi un jēgu nevar nodalīt pat vissmalkākā analīzē, jo visas detaļas izpilda noteiktas funkcijas darba veselumā, tā ka katra sūkuma izmaiņa var izmainīt veseluma jēgu. Līdzīgi jāsaprot arī ķermeņa veselums. "Romāns, dzejolis, glezna, muzikāls darbs ir indivīdi, tas nozīmē — būtnes, kurās nevar tikt šķirti izteiksme un izteiktais, kuru jēga apjaušama vienīgi nepastarpinātā kontekstā.. Šajā nozīmē arī mūsu ķermenis ir pielīdzināms mākslas darbam."²¹⁹ Patiesais ķermenis ir saistīts ar cilvēka eksistenci tik cieši, ka to nodalīt no tās ir neiespējami.

No Merlo-Pontī viedokļa, tikai fenomenoloģiska analīze var atklāt šo vienotības problēmu. To nav iespējams izdarīt, ja veido kādas racionāli deduktīvas filosofiskas sistēmas, konstrukcijas. Sistēma, dedukcija, jēdzienu skaidrība u.tml. liedz iespēju nonākt pie patiesas, sākotnējas pasaules vienotības. Šajā situācijā filosofijas uzdevums tiek formulēts šādi: "Filosofija neliek pasaulei nogulties pie savām kājām, tā nav privilēģēts redzespunkts, no kura varētu aplūkot visas speciālās problēmas; tā meklē kontaktu ar kailu esamību un

²¹⁸ Merleau-Ponty M. Phénoménologie de la perception. P.164.

²¹⁹ Ibidem. P. 177.

ļauj, lai tā pamāca, jo pamest to nav iespējams."²²⁰ Iepriekšējo laikmetu "triumfējošā filosofija" ir sevi izsmēlusi. Mūsdienās tā nepretstata sevi pasaulei, nezina un nemeklē "Arhimēda atbalsta punktu", bet vienmēr ir ceļā, meklējot kontaktu ar "kailo esamību". Tā apkaro katru nešaubīgumu.

Fenomenoloģiskās filosofijas priekšā ir "kailā esamība", kas apņem cilvēku no visām pusēm. Pilnībā to var tikai pār-dzīvot. Tai cilvēks ir atklāts nevis apziņā, bet visā savā būtībā. Šie sākotnējie pasaules pārdzīvojumi (*Urdoxa*) ir pamatā visiem apziņas stāvokļiem: tās ir nevis zināšanas, bet iedzimti dotumi, pateicoties kuriem vispār var kas notikt. Cilvēks ir iespējams tāpēc, ka viņš sakņojas pasaulē, esamībā no dzimšanas līdz nāvei. Tā ir "esamība uz pasaules" (*être au monde*), kas cilvēku aptver, glābj, ir viņa dzīves pamats, pateicoties kuram vispār iespējama attieksme pret pasauli, zinātniskā darbība u.c. Eksistence ir primāra attiecībā pret domāšanu. Nevar atklāt patiesību par cilvēku un pasauli, ja neņem vērā viņa sākotnējo sintētisko vienotību vai atsakās no tās.

Tāpēc, norāda Merlo-Pontī, jebkura vienpusīga pieeja cilvēkam, kāda viena viņa dzīves aspekta absolutizēšana, noved arī pie vienpusīgas pasaules ainas un cilvēka izpratnes vai labākajā gadījumā pie viņa karikatūras. Filosofija vispār nekādas absolūti drošas zināšanas iegūt nevar, jo visu zināšanu avots, kas ir cilvēkam, ir "kailā esamība", kura ir neizsmeļama: to nevar izšķīdināt apziņā. No vienas puses, pastāv noteiktu ideālu zināšanu kopums, no otras, — to avots. Starp šiem poliemi ir līdz galam neatrisināms sasprindzinājums, spriegums, kuru ne tikai nevar atcelt vai samazināt, bet kuru uzturēt ir vienīgais filosofijas uzdevums. Filosofija it kā kļūst par "esamības sargu". Būt par sargu ir tās augstākais uzdevums. "Filosofija nav drošas zināšanas, tā ir nomods, kas neļauj man aizmirst visu zināšanu avotu."²²¹

Filosofija nemeklē neko citu kā cilvēka esamības saknes, no dzimšanas līdz nāvei notiekošo "apmaiņu" ar "kailo

²²⁰ Merleau-Ponty M. Signes. Paris, 1960. P. 31.

²²¹ Ibidem. P. 138.

esamību". Tā ir primāra un ietver sevī visas citas attiecības. Ja filosofijas uzdevums ir atklāt sākotnējo esamības jēgu, tad tai ir nevis jāpaceļas pāri cilvēka situācijai, bet, gluži otrādi, šajā situācijā jāiespiežas. Merlo-Pontī gan apšaubā eksistenciālistu ieviesto "robežsituācijas" jēdzienu, proti, ka cilvēks savu patību var atgūt tikai nāves priekšā vai smagu slimību gadījumos. Patiesi autentisks cilvēks ir ikdienas situācijā, kad viņš darbojas, meklējot jaunu jēgu: tā, no vienas puses, ir apslēpta cilvēkam, bet, no otras, kļūstot atklāta, pārveido pašu situāciju. Cilvēka situācija nekad nebeidzas, jo viņš tajā iespiežas arvien dziļāk, iemantodams sev ciešu pamatu un iespējas tālākai darbībai.

Cilvēks nedz konstruē pasauli, nedz arī ir tīrs gars vai brīvība, kas lidinās pār to. Viņš ir izcēlies no "kailās esamības" — dabas — un paliek tajā kā tās daļa. Tas, kas izceļas no pasaules un kas tai sākotnēji pieder, ir pirmām kārtām ķermenis, ar kuru cilvēks sakņojas pasaulē, individualizē savu esamību. Merlo-Pontī to dēvē par fenomenoloģisko ķermeni.

b. Iesakņotība pasaulē un uztvere

Viena no centrālajām tēmām, kuru izvirza Merlo-Pontī un kuru viņš cer atrisināt, orientējoties uz ķermeni kā galveno atskaites punktu, ir uztveres problēma. Merlo-Pontī raksta: "Mēs mācām no jauna uztvert mūsu ķermeni, mēs esam atraduši pretēji objektīvām, no ķermeņa distancētām zināšanām jaunas zināšanas, kuras mums jau ir, jo ķermenis vienmēr ir ar mums un mēs esam šis ķermenis. Līdzīgā veidā mēs esam pamodinājuši jaunai dzīvei pasaules pieredzi, tādu, kāda tā mums atklājas, ciktāl mēs atrodamies ar mūsu ķermeni pie pasaules un ar tā palīdzību uztveram šo pasauli. Atrodot jaunu attieksmi pret mūsu ķermeni, kā arī pret pasauli kopumā, mēs atradīsim arī paši sevi, jo ķermenis, ar kuru mēs uztveram,

vienlaicīgi ir dabiskais "Es" un pats ir uztveres subjekts."²²² Pasaules vienotības uztveri realizē nevis saprāts, bet "jutekliskums". Lietas vienotību nodrošina nevis prāts, domāšana, bet gan uztvere — subjekts nav tīra apziņa, tas vienmēr ir inkarnēts. Citiem vārdiem, sintēzi realizē nevis izziņas subjekts, bet gan fenomenoloģiskais ķermenis, kurš nodrošina uztveramās pasaules pirmspredikatīvo pieredzi.

Merlo-Pontī koncepcija būtībā ir tādas jutekliskās uztveres ontoloģiska rehabilitācija, kas raksturīga mitoloģiskajai pasaules ainai vai glezniecībai (līdzīga loma tam, kāda bija Ņūtona fizikai Kanta filosofijā, ir glezniecībai, īpaši Sezanam, Merlo-Pontī piedāvātajā pasaules interpretācijā). "Saule aust" kā zinātniekiem, tā arī nezinātniekiem, un no tā izriet, ka "visi mūsu zinātniskie priekšstati par saules sistēmu paliek *on dit* (tā runā) un mēs tos neapveltīsim, līdzīgi Mēness ainavām, ar tādu ticību, kāda ir Saules aušanai"²²³. Šis nepastarpinātais pārdzīvojums ir acīmredzams. Par to zinātnieki nerunā, ar to mēs sastopamies tiešajā pasaules uztverē. Pati zinātne taču sakņojas dzīves pasaules universumā.

Merlo-Pontī raksta: "Mēs redzam pašas lietas, tas, ko mēs redzam, ir pasaule! Šāda veida formulējums izsaka ticību, kas ir vienādi dabiska cilvēkiem un filosofiem, kad tie atdara acis; tā klusējot norāda uz kādu dziļu slāni, mūsu dzīvē "izplatīto ieskatu". Bet šī ticība ir divaina, jo tad, kad mēs mēģinām to artikulēt kā teorētisku tēzi, kad jautājam, kas tas ir — kas ir redukcija, lietas un pasaule —, tad nonākam grūtību un pret-runu labirintā."²²⁴ Paradoksāli ir tas, ka pats pasaules uztveres fakts ir droša, ticama lieta, bet centieni šo faktu satvert, nofiksēt teorētiskos spriedumos, domās, rada lielas grūtības.

Merlo-Pontī norāda, ka, lai gan mēs pasauli redzam, mums tomēr ir jāiemācās tajā ieskatīties. Zinātne nespēj nonākt pie sākotnējā tās redzējuma, kā arī nevar pateikt, kas ir esamība. Tā dod iespēju operēt ar pasaulē esošām lietām, bet

²²² Merleau-Ponty M. *Phénoménologie de la perception*. P. 239.

²²³ Ibidem. P. 396.

²²⁴ Merleau-Ponty M. *Le visible et l'invisible*. Paris, 1964. P. 17.

nespēj satvert to, kam cilvēks ir sākotnēji atklāts, ko viņš pārdzīvo kā tās sākotnējo jēgu.

Pētot uztveri, mēs sastopamies ar fundamentālu pretrunu starp redzēšanu un zināšanu. Filosofijas mērķis ir "at-gūt" šo sākotnējo redzējumu, pasakot, kas ir pati redzēšana, pasaule, mēs. Mācīties "redzēt" nozīmē atgūt zinātnes nesagrozītu pasaules ainu, kas ir ļoti grūti panākams. To māca fenomenoloģija, kuras pamatprincips ir šāds: visām zināšanām ir jārodas, jātiek atvasinātām no pasaules sākotnējā redzējuma fakta.

Problēmu, kuru risina Merlo-Pontī, var formulēt šādi: kā mēs pārejam no pasaules redzējuma pie zināšanām par to. Vienmēr pastāv zināma distance starp apziņu un tās priekšmetu. Ja tās nebūtu, par pasauli jautāt vispār nebūtu iespējams. Ja cilvēks intuitīvi saplūstu ar pasauli, tad vispār nebūtu iespējams kaut ko pateikt. Prasība satvert nepastarpināto, no Merlo-Pontī viedokļa, ir muļķība, jo nepastarpinātais nepastarpināti ir nesasniedzams. Esamība cilvēkam ir aizklāta, un atgriešanās pie tās nav faktiskā saplūšana ar to.

Tomēr cilvēkam ir tieksme uz nepastarpinātā meklēšanu. Paradokss, par kuru runā Merlo-Pontī, ir tas, ka mēs redzam lietas it kā no distances un tomēr tās izjūtam kā tuvumā esošas. Sākotnēji šķiet, ka mūsu spēja redzēt nāk no pašām lietām, atrodas tajās. Mēs uztveram lietas un tomēr atstājam tās neskartas, tādas, kādas tās ir. Tas, ko cilvēks redz, vienlaicīgi pieder viņa skatienam un tomēr pastāv neatkarīgi no tā. Tāpēc mēs atklājam, saka Merlo-Pontī, ka pašā redzēšanas aktā ir kaut kas vairāk nekā tikai pats šis process: tajā mēs izejam pie lietām, ieejam lietu iekšienē. Taču, tiklīdz mēs cenšamies šo redzēšanas aktu pakļaut teorētiskai analīzei, tas kļūst problemātisks.

Merlo-Pontī norāda, ka viss uztveramais ir uztveres subjektam transcendentis un tikai šādā veidā var vispār pastāvēt. Ja šīs distances nebūtu, nebūtu arī uztveramā. Pateicoties attālumam, cilvēks var būt ar kaut ko saistīts: apziņa nekad nevar sakrist ar to, uz ko tā ir vērsta. Cilvēka esamībai nav raksturīga nedz plaisa starp cilvēku un pasauli, nedz arī pilnīga sakrišana

ar to. Filosofija ir mēģinājums atgriezties pie šā sākotnējā fakta, tā netiecas nepastarpināti sakrist ar pasauli. Tāpēc filosofija vienmēr paliek sprieguma, jautājuma stāvoklī. Tai ir robežas, jo pasauli — tiro redzēšanu un dzīvi — nevar izšķīdināt, ietvert zināšanās par to.

Atšķirībā starp redzēšanu un zināšanu, pēc Merlo-Pontī domām, atklājas dziļa pretruna. "Pasaule ir tas, ko es redzu, bet tās absolūtais tuvums, tiklīdz to pārbauda un izsaka, neizskaidrojamā veidā pārvēršas neatceļamā distancē."²²⁵ No vienas puses, mēs ticam, ka mūsu uztveres pamats ir pats lietu kodols, ka uztvere realizējas tajā. No otras puses, — mēs ticam, ka tā ir mūsu uztvere, ka tā realizējas mūsos, iziet no mums pie lietām, turklāt paliekot mūsos (arī tajos gadījumos, kad mēs uztveram paši sevi, paliek distance starp mums un mūsu uztveri).

Mēs dzīvojam šīs pretrunas ietvaros, un tā kļūst par paradoksu tikai tad, kad cenšamies to noformulēt un izskaidrot. Tā, Merlo-Pontī uzskata, nav nedz formulējama, nedz izgaismojama, bet ir vienīgi pārdzīvojama. Tā ir neatrisināma ar klasisko teorētisko līdzekļu palīdzību, kas balstās uz subjekta un objekta pretnostatījumu.

Ķermeniskuma kategorijas ieviešana, no Merlo-Pontī viedokļa, ir vienīgā izeja. Ar tās palīdzību var atrisināt visas šīs problēmas un pretrunas, visas grūtības. Savā ķermeniskumā cilvēks nav pretstatīts pasaulei, bet it kā no tās "iznirst", izceļas. Ķermenis taču sastāv no tās "miesas un asinīm", kas ir pasaulē: cilvēka eksistences pamats ir tas pats materiāls, no kā izveidota pasaule. Cilvēka saistībai ar uztveramo lietu un distancēi no tās ir viens un tas pats avots: pats redzamais ir "blīvs", tāpēc to var uztvert tikai ķermenis. Distance un tuvums nav pretstati, jo abi ir viens un tas pats — kā ķermenisks "blīvums" starp redzamo un to, kas skatās. Tas nav kavēklis, bet komunikācijas līdzeklis. Paša ķermeņa noslēpums rodas no pasaules jutekliskās miesas. "Vai teikt, ka mēs esam pasaule, kas domā sevi, vai arī — ka pasaule ir mūsu miesas sirdī?"²²⁶

²²⁵ Merleau-Ponty M. Le visible et l'invisible. P. 23.

²²⁶ Ibidem. P. 179.

c. **Ķermeniskā līdzdalība pasaulē un atbildība**

Ķermenis, secina Merlo-Pontī, pats pieder pasaulei, un pasaule ir universāls ķermenis. Tikai tāpēc, ka ķermenis rodas no tās, tas var no pasaules arī nodalīties. Ķermenis izmanto savu esamību kā līdzekli, lai varētu dalīties ar lietu esamību, ņemt tajā līdzdalību.

Cilvēka ķermenis ir veidots no tās pašas miesas, no kā pati pasaule, kas ņem šajā miesā līdzdalību. Pasaule izplatās ķermenī un ķermenis — pasaulē: tie atrodas savstarpējā pārejā, tie ieiet viens otrā. Tas nozīmē, ka ķermenis nav tikai vienkāršs uztveres objekts, bet ir arī tās mērs.

Jēgu, kādu Merlo-Pontī piešķir ķermenim, nedrīkst saistīt ne ar kādām parastām asociācijām un jau zināmām koncepcijām. Filosofijā tam vēl nav atrasts nosaukums. Tas nav nedz matērija, nedz gars, nedz substance, bet gan drīzāk "elements", — tas vairāk līdzinās tam, kā senie grieķi runāja par ūdeni, gaisu u.c. pasaules elementiem. Ķermenis ir it kā "universāla lieta", kas atrodas pusceļā starp laiciski telpisko indivīdu un ideju. "Ķermenis (miesa) šai nozīmē ir esamības elements."²²⁷ Tas ir it kā pēdējais, pats fundamentālākais jēdziens.

Galvenais ir saprast ķermeņa un idejas vienotību, jo galu galā pat gars, domāšana ir "ķermeņa sublimācija". Nav nevienas idejas, lai arī cik "tīru" to gribētu iztēloties, kura būtu neķermeniska. Katru reizi, kad mēs cenšamies ideju tvert nepastarpināti, tā pazūd. Ideja ir nevis neredzamais, ko varētu aizsegt kāds cits ķermenis, bet gan tāds neredzamais, kas "dzīvo redzamajā", padara to redzamu, un tāpēc tai ir savs ķermenis. Piemēram, pašai "tīrākajai" idejai tās redzamākais aspekts ir valoda, valodas ķermeniskums, bez kura gars nepastāv. Valoda

²²⁷ Merleau-Ponty M. *Le visible et l'invisible*. P. 184.

ir ķermeniska, tā ir ķermeņa refleksijas veids.²²⁸ Nav nepieciešams meklēt sintēzi starp ķermeni un dvēseli, jo tie abi ir vienotā divi aspekti. Šis vienotais ir medijs, no kura veidojas subjekts un objekts.

Cilvēks un pasaule ir vienoti tāpēc, ka tie izveidoti no viena un tā paša elementa, kuru Merlo-Pontī dēvē par "miesu". Inkarnācija viņam kļūst par pasaules vienotības izpratnes principu. Pasaule pēdējā instancē ir "miesa". Cilvēkam lietas ir pieejamas tikai tāpēc, ka viņš ir saistīts ar tām caur savu ķermeni, "iepiņš" tajās. Viņa "miesa" ir identa ar pasaules "miesu".

"Miesa" Merlo-Pontī ir pamatjēdziens, kuru nevar identificēt nedz ar matēriju, nedz ar garu, nedz ar substanci. Būdamā esamības "elements", tā nevar tikt pielīdzināta matērijai, jo tai ir arī "neredzama", ideālā puse, kas parādās redzamajā. "Viss ir viens", proti, miesa, bet cilvēks ir pasaules medijs, caur kuru tā nonāk pie savas pašapziņas.

Zinātne šādu pasauli nepazīst, jo manipulē tikai ar lietām. Tā pieejama mākslai. "Māksla, un it īpaši glezniecība, smel no katra slāņa vēl neapstrādātas sajūtas, par kurām nekā nevar zināt aktīvistiskā domāšana."²²⁹ Filosofija vērsās pie mākslas, jo tās kopā atrod kontaktus ar esamību. "Mēs piederam lietām, nevis mums pieder lietas.. Mēs piederam valodai, nevis valoda pieder mums [...] esamība runā mūsos un nevis mēs — par esamību."²³⁰

²²⁸ Domāšanai un valodai, Merlo-Pontī uzskata, ir līdzīgas struktūras tām, kas piemīt dvēselei un ķermenim. "Ja mēs apgalvojam, ka ķermenis katru acumirkli izsaka eksistenci, tad tādā pašā nozīmē valoda izsaka domāšanu" (*Phénoménologie de la perception*. P. 193). Valodu viņš definē kā "domāšanas ķermeni". Šai sakarībā Merlo-Pontī norāda, ka bērna domāšana un mitoloģiskā domāšana ir līdzīgas, ka "bērniem lietas kļūst zināmas tad, kad tās tiek nosauktas, jo viņiem lietas vārdi veido tās būtību.. Mitoloģiskajā domāšanā nosaukt lietas — tas nozīmē izsaukt lietu esamību vai arī to pārveidot: Dievs rada pasauli, to nosaucot, un mēģina iespaidot apvārdojot (*Ibidem*. P. 51). Valoda, vārds ir žests. Ķermenis, rezumē Merlo-Pontī, ir "tas, kas parāda, tas ir tas, kas runā" (*Ibidem*. P. 230).

²²⁹ *Merleau-Ponty M. L'oeil et l'esprit*. Paris, 1964. P. 13.

²³⁰ *Merleau-Ponty M. Le visible et l'invisible*. P. 247.

Merlo-Pontī eksistences jēdzienā cenšas integrēt visu psihisko un fizioloģisko realitāti. Tās vienojošais loceklis ir ķermenis kā kaut kas "trešais" starp tīro subjektivitāti un tīro objektivitāti. Ķermenis un eksistence paredz viens otru — ķermenis ir "sastingusi" eksistence, eksistence — nemitīga "iemiešošanās". Pats ķermenis rada savu jēgu un apkārtni. Tas nozīmē, ka cilvēks ir atbildīgs par savu esamību, jo tās iekšienē viņš īsteno izvēles aktus.

Ķermenis vairs nav nedz subjekts, nedz objekts, bet gan subjekts un objekts vienlaicīgi. Tas ir filosofijas "noslēpums". Ķermeņa noslēpums Merlo-Pontī interpretācijā kļūst par pasaules noslēpumu vispār. Tikai ķermenī var iedegties dzirkstele, uguns dzīvais spēks, kas cenšas ienest gaismu pasaules tumsā. Šo spēku Merlo-Pontī nosauc par pētišanas tieksmi, kura ir iespējama tur, kur ir tieši ķermeņa kontakti ar "kailo esamību".

d. Cilvēks kā atklāta sistēma

Cilvēks kā inkarnēts, ķermenisks subjekts vienmēr ir arī atklāta sistēma, vienība, totalitāte, kas tikai tiecas uz pabeigtību, bet nekad to nesasniedz. Cilvēks, kurš eksistē kā ar ķermeni apveltīta būtne, nekad nevar būt noslēgta sistēma, jo nevar ieņemt privileģētu pozīciju attiecībā pret pasauli, nevar atrasties ārpus tās. Tāpēc viņš nevar iegūt pasaules noslēpuma atrisinājumu, jo pats ir vēsturiska, radoša būtne. Cilvēka pasaule ir atklāta sistēma, un ķermenis kā atklāta sistēma ir "visu sistēmu sistēma", kas rod izpausmi, piemēram, gleznniecībā, valodā. Jebkurš mākslas darbs kā vērtību satur "atklātu lauku" tālākai produktīvai īstenības izpētei, veido jaunu kultūras "orgānu". Tas, ko Merlo-Pontī saka par gleznotāju, attiecas arī uz jebkuru atsevišķu cilvēku: "Mākslinieka acīs viņa darbs nekad nav pabeigts, tas vienmēr ir tapšanā, tā ka neviens, atsaucoties uz to, negūst panākumus attiecībā pret

pasauli un neiemanto virsroku pār to.²³¹ Tāpēc mākslas darbs ir kaut kas vairāk nekā izpriece lidzeklis, jo pats ir vienmēr kaut kas vairāk par savu ideju, sniedz neizsmeļamu juteklisku tēlu kopumu, materiālu pārdomām, māca skatīties.

Merlo-Pontī to sauc par "kultūras jeb jēgas sfēru" jeb cilvēcisko sfēru, kur nav "tīru notikumu", kurus varētu reducēt uz kaut ko citu. Tur viss ir jāsaprot no sevis paša. Cilvēka ķermeni, norāda Merlo-Pontī, var saprast tikai cilvēciskās jēgas, kultūras sfērā. Tas sniedzas tik tālu, cik tālu sniedzas pati kultūra. Ķermenim ir konstruktīva funkcija cilvēciskās pasaules izveidē līdzīgi tam, kā tukša telpa kļūst par cilvēka mājvietu tikai tad, ja tajā iekārtojas, sāk justies kā mājās, kad tā kļūst par daļu no viņa paša. Cilvēka ķermenis savā "esamības kustībā" izlaužas arī ārpus sevis, kā rezultātā pārveidojas pasaule, kas to aptver. Merlo-Pontī to nosauc par ķermeņa "aicinājumu" (*vocation*), norādot, ka īpaši pazīstams tas ir gleznotājiem, jo tie ar acīm un rokām (ķermeni) nodarbojas ar "kailās esamības" pārveidošanu.

Pasaule, par kuru runā Merlo-Pontī, ir "mūsu ķermeņa uzticības vieta", "nozīmes šūpulis", "visu domu pamats", "visas racionalitātes dzimšanas vieta". Tas, ka cilvēks uzticas apkārtējai pasaulei, sakņojas viņa ķermenī. Tā ir saistība ar pasauli, kuru nosaka cilvēka ķermenis. Pateicoties tai, vispār ir iespējama dzīve, darbība, patiesība: cilvēks tic pasaulei tāpēc, ka var tajā dzīvot un darboties. Cilvēks un pasaule jau no paša sākuma ir līdztiesīgas īstenības, cilvēks caur savu ķermeni ir iesakņojies tās "kailajā esamībā". Tos nošķirt var tikai abstrakcijā, īstenībā tie veido nedalāmu vienību. Pasaule vienmēr ir "pa rokai", ir klātesoša tiktāl, ciktāl tā ir apdzīvota, un otrādi — cilvēks var pastāvēt tikai tādā mērā, kādā viņš pasauli apdzīvo. Jēgas pasaule nav nedz sevī esoša daba, nedz sevī esoša apziņa, bet gan sfēra, kurā cilvēks atrodas kontekstā ar "kailo esamību", kura nekad nav pilnīga, pabeigta, kurā vēl arvien norit ģenēze. Pats cilvēks nav arī pasaules viduspunkts, absolūti autonoma būtne.

²³¹ Merleau-Ponty M. Signes. P. 73.

Merlo-Pontī secina, ka, kamēr cilvēks dzīvo, viņš nekad nevienu jautājumu neatrisinās līdz galam. Vienīgais nešaubīgais fakts viņa dzīvē ir šaubas par viņa attiecībām ar pasauli. Cilvēks ir zaudējis absolūtas patiesības perspektīvu. Viņš pats atrodas it kā patiesības iekšienē, jo nedz pasaule ir pilnīgi pabeigts darbs, nedz arī cilvēka ķermenis ir pilnīgi konstituēts. Pateicoties šai pasaules un ķermeņa nepilnībai, rodas kustības iespēja. Ja tie būtu pilnīgi, tad kustība būtu lieka un bezjēdzīga.

Cilvēka dzīve ir principiāli dinamisks process. Cilvēks dzīvo kā ķermeniska būtne, kurā neizskaidrojamā veidā savienojas subjekts un objekts. "Tādējādi tas ir lieta, taču lieta, kurā es dzīvoju."²³² Ķermenī cilvēks dzīvo, mājō. Tas ir visas "jēgas" avots.

Vārdu "dzīvot" Merlo-Pontī saprot divās atšķirīgās nozīmēs. Vienā gadījumā tas apzīmē bezpersonisku, publisku procesu, kad par kādu cilvēku teic, ka viņš dzīvo noteiktā pilsētā, ielā, vai arī kad tiek nosaukta adrese u.tml. Tas neapzīmē neko vairāk kā vietu, kurā indivīds biežāk vai retāk uzturas. Otrā gadījumā tas izsaka privātu, personisku, intīmu procesu — vietu, kurā cilvēks ar labpatiku atrodas, kurā viņš jūtas kā mājās. Tur un tikai tur cilvēks dzīvo patiesi, kur viņš ir "pats sevī un pie sevis", kur viņš zina, ka tur ir mājīgi, uz kuriem tiecas.

Konkretizējot šo tēzi, Merlo-Pontī min piemēru: katrs zina, ka tukša telpa nevar būt apdzīvojama. Lai tā tāda kļūtu, telpā ir jāizvieto mēbeles, jānodibina attiecības ar cilvēkiem utt. Telpa kļūst apdzīvojama tad, ja tajā dzīvo, ja nodibina "ķermeniskas attiecības" ar vidi, apkārtējo telpu. Māja vai istaba kļūst apdzīvojama ne tāpēc, ka manas apziņas intencionālie akti ir saistīti ar tajā esošiem priekšmetiem (gleznām, logiem, galdu istabas vidū, dīvānu stūri u.c.), bet gan tāpēc, ka es nodibinu ar tiem attiecības vēl pirms jebkādiem apziņas aktiem, pateicoties "apslēptai mākslai cilvēka dvēselē". Tad istabas sienas kļūst par sienām, kas cilvēku sargā, gleznas — par priekšmetiem, bez kuriem viņš nevar iztikt, logs — par lietu,

²³² Merleau-Ponty M. Signes. P. 210.

kas atklāj skatu uz kādu pilsētas daļu, galds — par priekšmetu, pie kura viņš strādā vai kopā ar ģimeni bauda maltīti, gulta — par vietu, kur cilvēku pārņem miers u.tml. Istaba kļūst apdzīvojama nevis tāpēc, ka katram priekšmetam tajā ir noteikta vieta un cilvēkam galvā ir detalizēts to izvietojuma plāns, bet gan tāpēc, ka viņa roka "zina", kā un kur var aizsniegt noteiktu grāmatu vai burtnīcu, ka kājas "zina", cik soļu ir jānoiet līdz logam, krāsniņ jeb, precīzāk sakot, kad cilvēka ķermenis "zina" visu priekšmetu attālumu no jebkuras vietas istabā. Cilvēka ķermenis veido telpas sākotnējo vienību, dod iespēju saistīt ap cilvēku esošās lietas. Domājot ir neiespējami pateikt, vai cilvēka dzīve ir organizēta ap lietām vai lietas — organizētas saskaņā ar cilvēku.

Ķermenis nodrošina vienotību starp cilvēku un apdzīvojamo telpu ar tās priekšmetiem, lai gan noteikta distance saglabājas (kaut vai tāpēc, ka lietas nekustas kopā ar ķermeni). Es varu, raksta Merlo-Pontī, ar atzveltnes krēslu, kurā atpūšos, vai arī ar gultu, kurā iemiegu, nodibināt tikai šķietami pilnīgu vienotību, jo tā līdz galam nekad nevar realizēties (krēsls var būt neērts, gulta var būt par augstu vai par platu utt.), tā ka cilvēks var apzināties šo distanci starp sevi un priekšmetu. Šī sākotnējā distance — nošķirtība no lietām — parādās līdz ar cilvēka un viņa ķermeņa piedzimšanu. Cilvēks sāk saprast, ka redzēšana, pieskaršanās, sajūta ir viens, bet tas, ko redz, kam pieskaras, ko sajūt, — pavisam kas cits. Tāpēc viņa vienotība ar lietu pasauli ir paradoksāla, noslēpumaina, jo paradoksāls, noslēpumains ir pats viņa ķermenis. Atrast šo cilvēka "absolūto sākotni" ir pats svarīgākais uzdevums.

Šī sākotne ir novērojama, aplūkojot bērna attīstības procesu. Bērns savas dzīves pirmajā periodā vēl neredz īstenas lietas, jo viņam pret tām nav izveidojusies distancēta attieksme. Viņš no tām sāk nošķirties tikai tad, kad viņam veidojas attieksme pašam pret sevi, kad bērns pats sevi sāk pārdzīvot kā redzamu lietu. Kad bērns izveido distanci pats pret sevi, lietas it kā nošķiras no viņa un ieņem telpā savu vietu. Bērna dzimšanu Merlo-Pontī identificē ar brīdi, kad kļūst redzams viņa ķermenis — pašam sev un citiem.

e. Acs kā dvēseles logs

Tā kā ķermenis ir dvēseles mājvieta, tad Merlo-Pontī koncepcijā mīts par aci kā par dvēseles logu iegūst jaunu nozīmi. Redzēšanas process ir iespējams nevis tāpēc, ka tas nav saistīts ar priekšmetisko pasauli, bet gan tāpēc, ka tas ir saistīts ar ķermeni un padara to vienlaicīgi redzošu un redzamu. Tikai tā var saprast aci kā to, kas redz lietas. Ķermenis ir dvēseles mājoklis, acs — "dvēseles logs". Filosofijas uzdevums ir saprast aci kā redzēt spējīgu orgānu, jo pats šis process ir nemitīga realizācija, kas sākas ar ķermeņa atdzimšanu un izbeidzas tikai ar nāvi.

Tāpēc ķermenis, uzsver Merlo-Pontī, ir jāaplūko nevis prozaiski, bet gan simboliski poētiski. To, kā cilvēka skats apgūst lietas, filozofija var novērot glezniecībā, kur priekšplānā izvirzās radīšanas process. Gleznotājam pasaule ir redzama, un tā nav nekas cits kā redzamā pasaule, kuru var nosaukt par "traku" tieši tādēļ, ka tā ir pilnīga (kaut arī tverta tiek tikai pasaules daļa). Gleznotājs, nesdams sev līdzīgu savu ķermeni, pārveido reālo pasauli uzgleznotajā tāpēc, ka zina, ka viņa ķermenis ir spējīgs īstenot metamorfozi, pārvēršot neredzamo par redzamo. Gleznotāju virza nevis impulss, ka to, ko viņš glezno, tikpat labi vai pat labāk redz arī citi, bet gan pārlicība, ka pasaulē kaut kas nav saskaitīts vai vismaz tas nav izdarīts apmierinoši, ka tajā kaut kā trūkst, ka ir kaut kas jāatrod — sev un citiem.

Tieksmē pēc vēl nesaskatītā, saka Merlo-Pontī, katrs gleznotājs tiek iesaistīts "redzamā noslēpumā". Tad, kad viņš ār pasaulē un savā dvēselē redzamo citādi nekā citi — ar līnijām un krāsām, uz sienas, audekla vai papīra u.c. — sāk padarīt redzamu, viņš atklāj, ka tas, kas padara lietu acij skatāmu, vairs nav tik "lietisks". To parasti neredz un pirmo reizi ierauga tikai tad, kad mūsu skats tiek kavēts. Gleznotāja skatiens atklāj nevis to, kas ir lietas, bet gan to, kas mūs pie tām ved un ievēd tajās: vispirms gaismu, ēnas, gaismas atspulgu uz lietām dienakts maiņā, krāsas u.c. — visu, kas ļauj iekļūt lietu iekšienē.

Gaisma, apgaismojums, ēnas, atspīdums — visi šie izpētes objekti nav reālas būtības. Kā fantomiem tiem ir tikai vizuāla eksistence. Tie parādās vienīgi uz pasaules redzēšanas sliekšņa un parasti nav saskatāmi.

Gleznotājs, turpina Merlo-Pontī, nenodarbojas ar lietas padarīšanu redzamu. Viņa mērķis nav uzzināt, kas ir, piemēram, gaisma, līnija, krāsa. Viņš strādā, velkot līnijas, lietojot krāsas, savienojot gaismu ar ēnu, lai, pateicoties rokas kustībām, izceltu lietu, ļautu tai rasties. Viņš nerada lietas kopiju, bet atbild uz jautājumu, kas lietā vēl nav saskatīts un kas, pateicoties viņa gleznai, brīnumainā kārtā ir kļuvis redzams. Gleznotājs, uzstādot jautājumus gaismai, krāsām u.c. komponentiem, cenšas panākt, lai viņam redzamais kļūtu aplūkojams citiem. Mākslinieka darbības impulss ir piemērs tam, kā "jā-melo" ar gaismu, krāsām, līnijām, lai pirmo reizi parādītos patiesība, lai darbs un viņš pats būtu patiesi. Tie ir "meli", kuriem mākslinieks, tiklīdz viņš izjūt lietu fascinējumu, vairs nevar pretoties. Gleznotāju pavedina redzēšanas spēks, kas izplatās viņā, un tas kļūst iespējams, pateicoties viņa ķermeņa dzimšanai.

Gleznotājs, norāda Merlo-Pontī, pasauli nedeformē patvaļīgi, jo viņš pats ir pasaule, kas izvirza jautājumu sev un grib gūt atbildi uz to savā darbā. Gleznojot viņš apzinās, ka viņu darbā vada iespēja kaut ko padarīt redzamu, ko nevar izdarīt ar rīkojuma, pavēles palīdzību. "Gleznotājs sajūt pats sevi darbā kā cilvēku, kurš katru rītu lietu sejas saskata tos pašus jautājumus, tos pašus aicinājumus, uz kuriem viņš nekad nevar pārstāt atbildēt.. Viņš vienmēr nodarbojas ar to, lai pa jau atklāto vagu virzītu tālāk, atkal pārņemtu un vispārinātu otas triepienu, kas jau iepriekšējos darbos vai gleznieciskajos mēģinājumos kādā acumirkli bija kļuvis redzams, un tas nav tāpēc, ka nebūtu jēgas starpībai; pats gleznotājs jebkurā brīdī var pateikt, kas nāk no viņa un kas — no lietām, kas jauno darbu saista ar iepriekšējiem, ko viņš pārņem no citiem un ko radījis pats."²³³ Pateicoties tam, ka gleznotājs ar acīm uztver

²³³ Merleau-Ponty M. Signes. P. 73.

lietu jautājumus un viņa rokas uz tiem atbild, viņš neatbrīvojas no attiecībām ar lietām, kas sakņojas viņa ķermenī. Mākslinieks zina, ka tikai tāpēc, ka viņš sakņojas ķermenī un sākotnējās attiecībās ar pasauli, viņš ir gleznotājs. Ar savām gleznām viņš cenšas ne tikai nonākt pie lietām, bet arī iespīesties tajās tik dziļi, lai tās kļūtu apdzīvotas. Tas iespējams, vienīgi nodibinot ar ķermeņa starpniecību iekšējas attiecības ar lietām, kā rezultātā gleznotājs sāks justies brīvs. Šādā situācijā viņa dzimst ne tikai jautājumi, bet arī atbildes. "To, ko sauc par iedvesmu, vajadzētu saprast tīri burtiski: tā patiesi ir esamības ieelpošana un izelpošana, esamības elpošana, darbība, kas no ciešanām atšķirama tik nelielā pakāpē, ka vairs nevar zināt, kurš ir tas, kas skatās, un kas tiek aplūkots, kurš glezno un kas tiek gleznots."²³⁴

Rezumējot savu koncepciju, Merlo-Pontī norāda, ka gleznotāji, dzejnieki, zinātnieki, filosofi spēs atklāt lietas patiesā esamībā tikai tad, ja sāks attiekties pret lietām kā jebkura fiziska būtne, kas tiecas lietu aptvert, apdzīvot no visām pusēm — līdzīgi tam, kā cilvēks dabu pārdzīvo savā ķermenī. Tas ir iespējams, ņemot par pamatu tēzi, ka pasauli cilvēkam "atslēdz", atklāj ķermenis. Pateicoties ķermenim, mēs pirmo reizi pārdzīvojam pasauli. Tas nav absolūts atskaites punkts, jo ķermenis vēl arvien uzsāk pasaules izpēti it kā no jauna. Tāpēc mākslinieki, zinātnieki un filosofi paši vienmēr atrodas ceļā, sekojot dabai. Nevar jautāt, kur beidzas daba un kur sākas cilvēks. Visiem, kas grib atrast esamības sākotnējo jēgu, ir jāseko "sava ķermeņa aicinājumam".

Visur tur, kur cilvēks, sekojot "sava ķermeņa aicinājumam", uzsver Merlo-Pontī, apdzīvo lietas un atklāj to neizsmeļamo bagātību, viņš padara redzamu citādi neredzamo, proti, patiesību. Tikai caur cilvēku un viņa attiecībām ar lietām — žestiem, darbību, darbu u.c. — patiesība atklājas pasaulē, un atklājoties tā parādās vairāk nekā vienam cilvēkam. Uzgleznots darbs, izrunāts vārds ir tas, kas nav reducējams uz atsevišķu cilvēku. Patiesība var būt tikai kopēja, redzama, jo

²³⁴ Merleau-Ponty M. Signes. P. 234.

pretējā gadījumā tā paliek apslēpta. Vai nu mēs kopā ar citiem ejam pretī patiesībai, vai arī tas, kam mēs dodamies pretī, nav patiesība.

Par savas filosofijas uzdevumu Merlo-Pontī izvirzīja principu: dzīvojot šajā pasaulē tā, lai ar saviem filosofiskajiem darbiem, savu dzīvi padarītu cilvēkiem redzamu un vienlaicīgi arī labāk saprotamu mūsdienu situāciju. Tas iespējams, ja par pamatu ņem tādu teorētisku pozīciju, kurā netiek pretstatīti cilvēks un viņa ķermenis, kurā tie tiek tverti vienotā kustībā, kurā ķermenis pārtop žestā, valoda — darbā, vienība ar citiem — patiesībā.



Eksistences ētika

Eksistenciālisma²³⁵ filosofijai un eksistenciālo jautājumu aplūkojumam ir īpaša vieta mūsdienu kultūrā. Tā radusies starp pirmo un otro pasaules karu, bet sevišķi plašu popularitāti tā iemantojusi pēc otrā pasaules kara. Eksistenciālisma pārstāvji tiecās sniegt atbildi uz kardināliem jautājumiem, kas saistīti ar Rietumu kultūras krīzi, personiskās dzīves jēgu, cilvēka būtību un vietu pasaulē utt. Eksistenciālisma popularitāte saistīta ar tā pārstāvju cenšanos maksimāli radikalizēt filozofiski ētisko problemātiku, krasi nostādot un priekšplānā

²³⁵ Termins "eksistence" tiek lietots divās nozīmēs. Pirmkārt, tas nozīmē "pastāvēšanu" (lat. *existere*) un raksturo vienu vai otru lietu vai parādību, kāda tā patiesi ir. Šajā nozīmē eksistence tiek pretstatīta būtībai. Būtība padara lietu vai parādību par to, kas tā ir. Turpretim eksistence norāda uz to, vai šī lieta īsteni, patiesi eksistē, un, ja eksistē, tad — vai neatšķiras no būtības. Šāda izpratne raksturīga viduslaiku sholastikai, kas nošķīra būtību no eksistences (tās sakrīt tikai Dievā, bet cilvēku pasaulē ir šķirtas), kā arī klasiskajai Rietumu filosofijai. Turpretim eksistenciālisms šajā kontekstā mēģina pamatot tēzi par eksistences primaritāti attiecībā pret būtību. Otrkārt, tas nozīmē izeju ārpus saviem ietvariem, aiziešanu sev priekšā (no grieķu *stasis* - stāvoklis un *ek* - ārpus) un raksturo cilvēku kā būtņi, kas atrodas nemitīgā dinamiskā tapšanā, nesakritībā ar sevi. Eksistenciālismā tas sastopams arī šajā izpratnē.

izvirzot tikumiskos jautājumus. Šā novirziena idejas plaši atspoguļotas literatūrā (daži no eksistenciālisma pārstāvjiem paši ar to aktīvi nodarbojušies), kā arī citos mākslas veidos (kino, teātris).

Pirmkārt, jāņem vērā tas apstāklis, ka eksistenciālisms nav izstrādājis speciālu ētikas vai morāles teoriju tieši tāpēc, ka visiem eksistenciālistu darbiem ir galvenokārt ētiska virzība un patoss. Lai arī kādas problēmas (loģikas, izziņas teorijas, ontoloģijas u.c.) tiktu risinātas, tās visas iegūst tikumisku interpretāciju. Visām kategorijām ir ētiska slodze.

To nosaka tā specifiskā realitāte, ar ko šā filosofijas novirziena pārstāvji nodarbojas, ar ko viņi grib operēt un ko atklāt. Šī realitāte ir cilvēciskā subjektivitāte, atsevišķas individualitātes pasaule, tās brīvības un atbildības, riska un pienākuma sfēra. Šajā kontekstā eksistenciālisti cenšas izgaismot un radikalizēt cilvēka brīvības situāciju: to stāvokli, kad viņš uz savu risku un atbildību veic dažādus darbības aktus, rīkojas, izšķiras, izvēlas, kad viņš pats darbojas kā labā, tikumiskā vienīgais avots un nesējs, tā realizētājs un apliecinātājs.

Otrkārt, jāpievērš uzmanība tam, ka ļoti daudziem termiņiem, jēdzieniem, izteikumiem eksistenciālismā ir nevis burtiska, bet simboliska vai neikdienišķa jēga. Šiem jēdzieniem ir norādoša funkcija, lai mēs jebkurā brīdī varētu atsacīties no abstrakti objektīva un bezpersoniska vēstures procesa aplūkojuma un nostāties subjektīvās realitātes līmenī.

Eksistenciālismam ir raksturīga tendence pretstatīt patieso (autentisko) un nepatieso (neautentisko) esamību, kuru galvenokārt raksturo bezpersoniskums (šo esamību apzīmē ar terminu *Man*), anonimitāte, kurā indivīdi ir pilnīgi cits ar citu aizvietojami, kur nav neatvietojamu un katrs grib būt tāds kā visi citi, neizceļoties no masas, pūļa. Cilvēkam šajā sfērā ir tieksme uzskatīt sevi vienīgi par anonīmu būtni līdzās citām, turklāt tas var būt gan attiecībā pret dabas objektiem, gan arī pret sociālo vidi. Abos gadījumos viņš ir pilnīgi "iegremdēts", "izšķīdināts" šajā vidē. Šāds skats uz pasauli nivelē cilvēkus un, pats galvenais, bloķē viņu brīvību, sedz to ar anonimitātes masku.

1. S. Kirkegors

a. Eksistences jēdziens un struktūra

S. Kirkegors (*Kierkegaard*, 1813-1855) bija domātājs ar reliģisku ievirzi, taču viņa filosofiski teoloģiskās pārdomas atstājušas lielu ietekmi ne tikai uz mūsdienu reliģisko filosofiju (īpaši protestantisko), bet arī uz to novirzienu pārstāvjiem, kuri centās pamatot vai radīt neteistiskas filosofiskas koncepcijas.

Visas filosofiskās problēmas Kirkegors risināja visciešākajā saistībā ar personiskās dzīves kardinālākajiem jautājumiem. Tāpēc nedaudz jāpakavējas pie viņa biogrāfijas. Kirkegors dzima un gandrīz visu mūžu nodzīvoja Kopenhāgenā. Viņš bija septītais bērns turīga vecīga komersanta ģimenē, kurā valdīja dziļi reliģiska atmosfēra. Šo atmosfēru ietekmēja vainas apziņa: viņa tēvs agrā jaunībā bija nolādējis Dievu, apzinoties, ka pasaulē valda netaisnība — lielākā daļa cilvēku dzīvo nabadzībā, un bagāto ir tikai neliela saujiņa. Tēvs tajā bija vainojis Dievu. Vēlāk viņš pats kļuva bagāts, taču visu mūžu nožēloja savu rīcību.

Kirkegors bija pretrunīgas dabas, nenosvērts un nesavaldīgs cilvēks, kura garastāvoklis nemitīgi mainījās. Galvenais, kas viņu uztrauca, bija norises paša dvēselē. Tāpēc viņa dzīve un mācība veidojās vienā nesaraujamā vienībā. Jaunībā Kirkegors, kaut arī studēja teoloģiju, dzīvoja ekscentriski un apmeklēja šaubīgas izklaides vietas, svaidījās ar naudu un iedzīvojās parādos. Pārsātinājies ar šādu dzīvesveidu, Kirkegors pret dzīvi ieņēma ētiski rigoristisku pozīciju, izvirzot par ideālu morālo pienākumu pildīšanu un stingrību. Drīzumā viņa ētiskais rigorisms pārauga reliģiskajā. Viņš nolēma dzīvi veltīt Dievam un kļūt par mācītāju, taču saprata, ka luteriskā mācītāja dzīve nav viņam piemērota. Liela loma Kirkegora dzīvē bija tam, ka viņš pārtrauca saderināšanos ar septiņpadsmitgadīgo Regīnu Olsenu — meiteni, kura viņu ļoti mīlēja un kura arī viņam bija ļoti dārga.

Kirkegora mantojums ir divpadsmit sacerējumu sējumu un divdesmit dienasgrāmatu sējumu. Viņš bija īsts grafomāns, kas gandrīz nekad nelaboja savus sacerējumus. Grāmatas viņš izdeva par savu naudu. Kirkegors uzsāka gadiem ilgu strīdu ar dāņu protestantiskās baznīcas galvu, taču no citiem prasīja absolūtu paklausību, jo uzskatīja, ka mūsu gadsimta galvenā nelaime — gan politiskā, gan reliģiskā sfērā — ir nevēlēšanās paklausīt. Reliģija prasa no cilvēka absolūtu ticību un pakļaušanos, pilnīgu sevis aizmiršanu un pašatdevi. Ticības zudums, Kirkegors uzskatīja, ir mūsdienu laikmeta lielākais ļaunums un nelaime, jo bez tā nevar būt cilvēka. Bez ticības nekur nevar nonākt — nevar tikt nedz atpakaļ, nedz uz priekšu; bez tās nevar pat mīnāties uz vietas — bez tās var tikai pazust. Grēks kā gara darbības rezultāts nozīmē patiesības aizmiršanu. Savukārt, ja grēka cēlonis ir neziņa, tad grēka vēl nav.

Ticības objekts ir absurds — tā ir vienīgā lieta, kurai var ticēt. Viņš apgalvoja, ka kristīgās mācības dogmas ir tik absurdas, ka tām var tikai ticēt. Kāds no Kirkegora varoņiem izvirza jautājumus: "Kur es atrodos? Ko nozīmē teikt — pasaule? Kāda ir šā vārda nozīme? Kas mani ir atmānījis uz šejieni un šeit pametis? Kas es esmu? Kā es esmu nokļuvis pasaulē? Kāpēc man nepajautāja, kāpēc mani neiepazīstināja ar tās vēsturi un paražām, bet vienkārši iemeta tajā, it kā es būtu nopirkts pie ielas pārdevēja? Kādā veidā es esmu ticis iesaistīts šai milzīgajā pasākumā, ko sauc par īstenību? Vai tas nav bijis jāizšķir izvēlē? [...] Kam es varētu žēloties? [...] Vaina — ko tas nozīmē?"²³⁶

Ar Kirkegora vārdu saistīta divu tēmu ienākšana filosofijā.

Pirmā no tām ir kultūras kā formalizētas mašīnas kritika, mašīnas, kura kalpo tikai standartizētu un unificētu domu, rīcības veida, uzvedības utt. producēšanai. Turpretim Kirkegors par neatliekamu un nepieciešamu izvirza uzdevumu intensificēt cilvēka garīgo dzīvi. Aplūkojot sava laika reliģisko situāciju, Kirkegoru neapmierināja tas, ka ticības sfērā zuda nepie-

²³⁶ Kierkegaard S. Repetitiones // Kierkegaard's Writings. Princeton, 1983. Vol. 5. P. 200.

ciešamība pēc personiskā pārdzīvojuma. Viņš labi saprata, ka bez šā pārdzīvojuma zūd jēga arī pašam reliģiskajam rituālam.

Turpretim Kirkegors uzskata, ka ticībai ir jēga nevis kā standartizētu priekšstatu sistēmai, bet gan kā dvēseles stāvoklim, kuru katrs indivīds rada sevī uz savu risku un atbildību, ar "bailēm un drebēšanu". Viņš saprata, ka standartizētais reliģiskais rituāls ir izdevīga pozīcija, lai reducētu personisko atbildību, atteiktos no tās, slēpjoties aiz šīs formalizētas sistēmas. Tas nozīmēja, ka jebkuri cilvēka dzīvei citādi svarīgi jautājumi (t.s. eksistences problēmas) ir sākti aplūkot it kā no kādas objektīvas, bezkaislīgas pozīcijas. Tas Kirkegoram bija principiāli nepieņemami, un tāpēc viņš pretstatīja cilvēcisko kaislību pasauli objektīvo zināšanu sistēmai par to un norādīja uz otro kā uz indivīda dzīvei kaitīgu un nevajadzīgu.

Kirkegors, kritizējot formalizētu reliģisko situāciju, rakstīja: "Kādreiz, sen pagājušos laikos, lietas būtību izprata šādi: no tā, kas gribēja mācīt kristietību, prasīja, lai viņa dzīve sniedz garantiju viņa mācībai.

Šāda nostāja ir sen pārvarēta: pasaule ir tapusi gudrāka, nopietnāka, ir iemācījusies uzskatīt par mazsvarīgu visu niecīgo un slimo, nievāt personisko un tīkot tikai pēc objektīvā. Tagad tiek prasīts, lai mācītāja dzīve sniegtu garantiju tam, ka tas, ko viņš runā, ir joks, teātris, objektīva saruna.

Daži piemēri. Ja tu, piemēram, gribi runāt par to, ka kristietība, Jaunās Derības kristietība izrāda simpātijas pret tiem, kuri ir neprecējušies, un tu pats esi precējies, tad, mans mīlais, tu neesi īstais, kas par to runā: draudze.. varētu satrūkties un justies apvainota, ka tu tik nepiedienīgā veidā iejauc savu personību. Nē, paies vēl labs laiks, līdz tu varēsi runāt nopietni un patiesi apmierināt draudzi. Gaidi, līdz tava pirmā sieva ir zem zemes un tu ilgāku laiku jau dzīvo ar otro: tad ir pienācis laiks, kad tu vari nostāties draudzes priekšā mācīt un "apliecināt", ka kristietība izrāda simpātijas pret tiem, kuri ir neprecējušies, — un tu to pilnīgi apmierināsi, jo tava dzīve sniedz garantiju tam, ka tas ir nieks un joks un ka tava runa ir interesanta. Cik interesanti! [..]

Vai arī tu gribi runāt par to, ka kristietība aicina nicināt titulus, ordeņus un visas goda blēņas, — un tu pats esi persona bez stāvokļa vai kaut kas tamlīdzīgs, tad, mans mīlais, tu neesi īstais, kas par to runā: draudze.. varētu tikt aizskarta, ka tu tā izcel savu personu. Nē, gaidi, līdz tu pats esi ieguvis veselu ordeņu rindu, jo vairāk — jo labāk, gaidi, līdz tu pats vazāsi sev līdzti titulu litāniju, tā ka tu aiz titulu daudzuma tik tikko zini, kā tevi sauc: tad ir laiks, kad tu vari iziet priekšā sprediķot un "apliecināt", — un tu nešaubīgi apmierināsi draudzi, jo tava dzīve sniedz garantiju tam, ka tas ir teatrāls uzjautrinājums, interesanta priekšpusdienas saruna."²³⁷ Lūk, pret šādi izprastu "objektivitāti" savos darbos asi un ar atzīstamu literāru prasmi uzstājās Kirkegors.

Otrā tēma ir "eksistenciālā domātāja" problēma vai paša domātāja esamības jautājums. Kirkegors uzsver, ka nevajag aizmirst, ka filozofs nav vienkārši instruments īstenības aprakstīšanai. Viņš pats ir esamības elements, viņam pašam tajā ir vieta. Domāšana par esamību ir paša domātāja eksistences veids, forma, kas saistīta ar viņa dvēseles dziļumiem un personiskiem meklējumiem. Eksistenciālā domāšana ir saistīta ar intīmajiem pārdzīvojumiem, cilvēka iekšējo dzīvi, un tikai tā izsaka viņa būtību atšķirībā no objektīvi zinātniskās domāšanas, kura aplūko vienīgi abstraktas un bezpersoniskas patiesības. "Laikā, kad objektīvā domāšana ir vienaldzīga attiecībā pret domājošo subjektu un viņa eksistenci, subjektīvais domātājs kā eksistējošs (*existierende*) ir būtiski ieinteresēts savā domāšanā: viņš tajā eksistē."²³⁸

Tāpēc, saka Kirkegors, par patiesību ir jājautā nevis objektīvi, bet gan subjektīvi, jo tikai tādā gadījumā pats jautātājs ir tajā. Šā aspekta neievērošana, uzsver Kirkegors, ir pamats tam, ka visa iepriekšējā filosofija ir aizmirsusi cilvēku. Viņš pārmet tās pārstāvjiem, ka viņi nav paši dzīvojuši tajās kategorijās, kādās domājuši par pasauli un cilvēku.

²³⁷ Kierkegaard S. Religion der Tat: Sein Werk in Auswahl. Leipzig, 1930. S. 220—221.

²³⁸ Kierkegaard S. Gesammelte Werke. Jena. 1924. Bd 6. S. 155.

Ar eksistenci Kirkegors saprot cilvēka esības realizāciju, kas izpaužas kā domāšanas, gribas, pārdzīvojumu un rīcības vienotība. Šī vienotība nav sākotnējs veselums, bet pastarpinājumu summa, kas nemitīgi no jauna izvīrās cilvēka priekšā. Eksistēt nozīmē izveidot attieksmi gan pret pasauli, līdzcilvēkiem, Dievu, gan arī pašam pret sevi, atceļot pretmetu starp esamību un jābūtību, reālo un ideālo, ķermeni un dvēseli. Attieksmes pirmā forma ir pretruna, kuru atceļ nevis refleksija, bet dzīve. Tikai eksistējošs cilvēks patiesi ir cilvēks, proti, kad viņš katrā savas dzīves acumirkļī izjūt un apzinās sevi kā brīvu būtni starp brīvām būtnēm.

Ja cilvēks realizē sevi tikai kā pretmetu (laiciskā un mūžīgā, galīgā un bezgalīgā, nepieciešamā un iespējamā) vienību, tad viņš panāk sintēzi, bet tā vēl nav attieksme. Cilvēks vēl nav īstens cilvēks, jo nav atradis savu patību (*Selbst*), nav sevi padarījis par savas esamības autoru, saimnieku, iniciatoru. Patība ir attieksme, kas attiecas pati pret sevi. Tā konstituējas brīvā pašnoteiksmē un izpaužas kā garīga esamība sev pašai. Šis sākotnējais brīvības akts nav absolūts tai ziņā, ka patība radītu sevi kā *causa sui*, nosakot visus savas esamības nosacījumus. Tapšana par sevi kā nosacījumu paredz, ka sevis noteikšanas akts ir vienlaicīgi noteikta likuma tapšanas akts. Cilvēka patība ir nevis sākotnēja, bet atvasināta vienība, kuru nosaka likums. Patības iespējamības nosacījums atrodas ārpus paša cilvēka, proti, tas ir Dievā. Tāpēc brīvība realizējas tikai tādā pašapliecinājuma formā, kas kā pašsaprotams akts ir virzīts uz Dievu kā cilvēka esamības nesēju.

Cilvēka eksistence nav statiska, ontiska esamība, savā būtībā tā izpaužas kā kustība, brīva tapšana, kas pamato pati sevi. Eksistences pamatstruktūru veido apzināta attieksme pašam pret sevi. Eksistenci, kas ir izdevusies, sauc par ticību, un tajā Dievs paver cilvēkam brīvības telpu. Neizdevušos eksistenci Kirkegors dēvē par izmisumu. Tajā patība iznīcina attieksmi pret Dievu, lai rastu tīru pamatu sev pašai sevī pašā. Sekas tam ir atrašanās no savas brīvības pamata. Izmisis cilvēks eksistē bez kāda pamata, jēgas, kristīgi izsakoties, viņš ir grēcinieks.

Eksistence ir sevis realizācija darbībā, ko Kirkegors padara uzskatāmu, ievedot tēlu "lēciens": eksistence īstenojas nemitīgos lēcienos. Tas signalizē par trejādo: 1) acumirkļa izšķiršanos darbīgā attieksmē pret sevi; katrs lēciens ir brīvība un vienlaicīgi atgriešanās pie sevis; 2) eksistence ir risks, jo cilvēka brīvība vienmēr ir apdraudēta; 3) katrs atsevišķs cilvēks riskē pats, to viņa vietā nevar izdarīt neviens cits — brīvība paredz autonomiju, nevis heteronomiju. Cilvēka dzīve nav gatava, nemainīga eksistence, tā īstenojas, izejot dažādas pakāpes.

Tādējādi cilvēks, par kuru cīnās Kirkegors, ir personība, kurai jāizjūt atbildība par savu dzīvi un rīcību sava riska un izšķiršanās līmenī. Šai sakarā jārunā par viņa cilvēka triju attīstības stadiju koncepciju: estētisko, ētisko un reliģisko stadiju.

b. Estētiskā stadija

Estētiskā stadija ir cilvēka sākums, un tajā viņš vēl nepastarpināti ir tas, kas viņš ir: cilvēks pakļaujas dabiskām tieksmēm un dzīves pozīcijas izvēle notiek stihiski, pati par sevi, bez cilvēka līdzdalības, ārēju spēku ietekmē. Eksistējot estētiski, cilvēks eksistē neīsti, vienīgi kā iespējamība, bet ne kā realitāte. Estētiskais ir bagāts kā konkrētības un daudzveidības iemiesojums. Tieši tāpēc indivīds šajā stāvoklī var pieņemt jebkuru redzes viedokli, nevienu neuzskatot par savu, neko neuztverot nopietni, ne par ko neatbildot. Bet līdz ar to, norāda Kirkegors, viņš grauj pats savu esamību.

Estētiķis līdzinās klasiskās filosofijas pārstāvjiem (un pirmām kārtām Hēgelim, pret kura filosofiju tik krasi uzstājās Kirkegors, jo tā viņam bija "objektīvās" domāšanas galēja izpausme). Atšķirība ir tikai tā, ka estētiķis reālās dzīves pretrunas pārvar fantāzijā, bet filosofs — domāšanā. Abi viņi izrādās bezspēcīgi pašas dzīves priekšā, jo nespēj sniegt atbildi uz svarīgāko jautājumu: ko darīt cilvēkam reālajā dzīves situācijā,

kā rīkoties? Filosoфу, norāda Kirkegors, var samierināt tikai pagātnes pretrunas, bet ne tās, kuras rodas "šeit un tagad", šajā acumirkli. Tāpēc viņi vēstures procesu uzskata vienīgi par nepieciešamību, bet ne par brīvību, turklāt pieprasot, lai cilvēki rīkojas saskaņā ar šo nepieciešamību. Bet tā jau ir pretruna.

Tādējādi Kirkegors vērsas pret Hēgeļa filosofiju tāpēc, ka tajā ir noticis pretstatu principa vērtības zudums, tur īstenojas tendence augstākā vienībā samierināt katra momenta pretrunas. Šiem filosofiem pasaules vēsture ir pabeigta un ar to ir jāsamierinās. Tāpēc par skumju ikdienas faktu mūsdienās esot kļuvusi iespēja satikt jaunus cilvēkus, kas spēj samierināt kristietismu ar pagānismu, jokot ar vēstures titāniskajiem spēkiem, vienlaicīgi nespējot atbildēt vienkāršam cilvēkam uz jautājumu, ko viņam darīt, un arī nezināt, ko darīt pašiem. Mūsdienu filosofijas kļūšanās ir iznīcinošs arguments pret šo filosofiju pašu, jo cilvēki nevar apmierināties vienīgi ar pagātnes vērojumu.

Kirkegors noraida kā kaitīgu un nepatiesu arī kristīgo labā un ļaunā koncepciju, jo tā orientē cilvēku uz izvēli starp labo un ļauno. Taču lietas būtība nav saistīta ar izvēli, bet ar labā gribēšanu, vēlmi vēlēties, kas rada pamatu labajam un ļaunajam. Hēgelisms iznīcina cilvēka aktivitātes jēgu. Turpretim filosofijai ir jānodarbojas nevis ar pretrunu samierināšanu, bet ar nākotni, jo laiks ir tikai mūžības moments. Filosofijas uzdevums ir darīt visu iespējamo, lai cilvēks varētu kļūt viņš pats.

Savas dzīves pamatā estētiķis, turpina Kirkegors, liek baudas principu, tādējādi iznīcinot pats sevi. Galarezultātā viņš noteikti nonāk stāvoklī, kas ir antipods sākuma momentam, un proti — smagā depresijā un melnholijā, kuras būtība ir izmisums. Viņš pats kļūst par baudas vergu, kāds ir, piemēram, Nērons, kuram bailes palikt vienatnē pašam ar sevi un saviem tuvākajiem; viņā mājō bailes no cilvēkiem, kuros viņš saskata savas brīvības apdraudētājus, kaut arī tās viņam nemaz nav. Melnholija, norāda Kirkegors, ir gara histērija, kad nepastarpinātais zaudē galveno nozīmi un gars grib nonākt pie pašapziņas. Cilvēkam, garam, kad izmisums pārņem viņu visu, ir jāizdara izvēles akts, kas nosaka pāreju nākamajā stadijā.

c. Ētiskā stadija

Izvēloties, Kirkegors saka, cilvēks iegūst pats sevi un nonāk ētiskajā stadijā. Turklāt šī izvēle ir nevis domāšanas, bet gan gribas akts, kuru realizējot dzimst personība. Cilvēks ar savu gribu izveido pats sevi. Izvēle ir absolūta, un tāpēc arī personība rodas absolūtā nozīmē kā absolūta vērtība. Tā ir nevis zināšanu, bet gan labā un ļaunā izšķiršanas sfēra, kuras pamatā ir gribas akts.

Bet, Kirkegors norāda, ir jābūt drosmei izvēlēties pašam sevi, jo cilvēks izvēlas nevis jebkuru personību, bet pats sevi ar visiem saviem trūkumiem, grēcīgu būtņi, tādu, kāds viņš ir. Izvēloties cilvēks sāk nest atbildības nastu (tāpēc pāreja ētiskajā stadijā saistīta ar nožēlu), uzņemas atbildības slogu arī par tiem nodarījumiem, kuri tikuši izdarīti neapzināti, t.i., vēl neapzinoties pašam sevi.

Ētiskā sfēra, turpina Kirkegors, ir vispārcilvēciska sfēra, kurā valda vispārēji morāles likumi, aizliegumi, pienākumi u.c. faktori, un tāpēc tā ir visiem saprotama. Tā ir abstrakta un tieši tāpēc nivelējoša.

Ētiskais cilvēkā ir nevis "esamības", bet "tapšanas" faktiskais pamats: cilvēks top, un kaut kas viņā top. Cilvēks top par to, kas viņš ir, un šo procesu sauc par pašnoteiktību. Ētiskais atklāj cilvēka pašnoteiktības dimensiju. Cilvēks pasaulē ir klātesošs ne tikai kā nepastarpināta būtne, viņš ir arī saistīts ar tapšanu, kuru pats nosaka. Estētiskā un ētiskā noteiksme ir viena otrai gluži pretēji jēdzieni. Estētiskā nepastarpinātā esamības noteiksme ir iepriekš dota cilvēka pašuztverē, turpretim ētiskā ir uzdota un paliek kā cilvēka pašnoteikšanās tapšanas iespējamība (kā *Seinskönnen, Können-Sollen*). Ētiskā sfēra pati ir tikai stadija dzīves ceļā, tā ir "pasāža". Ētiskajā sfērā cilvēks izšķiras par noteiktu uzdevumu uzņemšanos, tādējādi atklājot savas pašesamības un spēju dimensijas. Tas notiek pašizvēles aktā, t.i., aktā, kad cilvēks izvēlas sevi. Šis process notiek arvien no jauna, tāpēc pašesamība eksistencē nav noslēgta, tā vienmēr top.

Tāpēc ētiskais ir augstākais uzdevums, kas tiek izvirzīts katram cilvēkam. Patiesā subjektivitāte izpaužas nevis izziņā, bet ētiskās izvēles jomā. Tā ir izšķiršanās pašam attiecībā pret sevi. Šai ziņā pat kristīgā ticība ir ētiski determinēta (protams, kā ētiskās izpratnes horizonts), jo cilvēks ir iesaistīts izvēlē un novietots izšķiršanās situācijā.

Ētiskās eksistences vienīgā kategorija ir izvēle, precīzāk, pašizvēle, kas atklāj šo dimensiju absolūtā, vispārnozīmīgā un individuāli konkrētā aspektā. Pirmā izvēle attiecas uz izšķiršanos, vai vispār izvēlēties vai neizvēlēties — pieņemt jebkuru pozīciju, kā tas bija estētiskajā stadijā, vai arī pieņemt vienu konkrētu pozīciju.

"Pirmajai izvēlei" ir absolūti ētiska jēga, jo jāizšķiras "vai nu — vai nu", tā atklāj atšķirības starp labo un ļauno. Pamatizvēli dēvē arī par izvēli, kurā notiek izšķiršanās par labo vai ļauno. Līdz ar to vai nu tiek atklāta ētiskā dimensija, vai arī tā tiek noslēgta. Pamatizvēles absolūtais raksturs atklājas arī tad, kad subjekts, kas izvēlas, īsteno savu absolūto pašnoteiksmi kā bezgalīgu iespēju. Absolūtā sevis izvēle nav sevis radīšana, bet sevis izvēlēšanās, jo izvēlei ir dotas absolūtās esības iespējas.

Ētiskās izvēles kā sevis izvēles otrais solis ir savas konkrētības, "eksistences patības" izvēle. Tas, kurš izvēlas sevi ētiski, izvēlas sevi arī konkrēti kā noteiktu individu. Ētiskā patība ietver katra cilvēka individuālās noteiksmes — gan sociālā, gan eksistenciālā aspektā. Ētiskā izvēle nav vērsta uz abstraktu patību, kas būtu izrauta no faktiskajām konkrētās pasaules attiecībām. Tīri iekšēja dzīve nav ētiska. Ētiskais savieno sevi absolūto un konkrēto.

Ētiskās prasības ir ideālas, tās ir virzītas uz ideālu eksistenci, "īstenības idealitāti". Tāpēc ētikā runā par "varēšanu-jābūtību" (*Können-Sollen*), kas paredz eksistencē īstenot noteiktus uzdevumus. Ētiskā ideālisma absolūtais raksturs visciešākā mērā ir saistīts ar vispārnozīmību. Absolūtas prasības un pretenzijas var izvirzīt tikai vispārīgais un vispārobligātais, kas apelē pie cilvēka patības iespējām. Ētiskais ideālisms sakrīt ar absolūto un vispārējo: absolūtais pastāv tikai vispārējā, un

vispārējais ir saistošs tikai kā absolūtais un vispārnozīmīgais. Ētiskā pozīcija ir absolūta tāpēc, ka tajā tiek iedibināta attieksme pret vispārējo. Turklāt to papildina konkrētais kā ideālā un reālā, bezgalīgā un galīgā, vispārējā un atsevišķā vienība. Tas rada sava veida estētiskā un ētiskā vienību.

Ar to ir saistīts gan eksistences "caurspīdīguma tapšana" (*Durchsichtigwerden*), gan tās "atklātības tapšana" (*Offenbarwerden*). Cilvēks tikai tad ir caurspīdīgs, kad viņš ir atklāts. Tas nozīmē aktīvu izeju no "slēptuves", kas bijusi saistīta ar nepastarpinātas estētiskās eksistences nenoteiktību. Ētiskais kā vispārnozīmīgais ir arī visiem saprotams, tas neslēpjas, bet pakļauj sevi vispārējiem cilvēku kopības principiem.

Ētisko likuma formā var nosaukt arī par legālo vai tikumiski negatīvo, jo tā pienākums ir formulēt morālos aizliegumus. Tie ir abstrakti un negatīvi ierobežo konkrēto ētisko eksistenci. Pretēji tam tikumi (*Sitte*) kultūras un sociālā horizontā parādās kā konkrētas, ārējas un relatīvas ētiskās parādības. Normatīvie fenomeni konkretizējas tikai kopā ar sirdsapziņu un pienākuma apziņu. Sirdsapziņa atklājas katrā konkrētā situācijā un skar katru atsevišķu cilvēku, taču skar to tā, ka viņš savā situācijā tiek pakļauts vispārējā normatīvajām pretenzijām. Sirdsapziņas pretenzijas nenāk no ārienes, tās nāk no "iekšienes"; arī pienākuma apzīnai ir vispārēji individuāls raksturs — pienākums ir tikai mans pienākums, to nevar pārcelt uz citu.

Tikumiskā eksistence īstenojas personiskajos, sociālajos un reliģiskajos tikumos, kas ir atkarīgi no attieksmes pret sevi, pasauli un Dievu (tas nozīmē — pret ētiski vispārīgo kā absolūto). Tikumi nosaka rakstura iezīmes, kuras cilvēks veido pats. Tāpēc ētiskās eksistences realizācijā tik liela loma tiek ierādīta darbam, draudzībai un laulībai.

Darbs kā pienākums nopelnīt sev iztiku Kirkegora izpratnē ir vispārcilvēciskā momenta izpausme: no vienas puses, — pienākuma, no otras, — brīvības. Darbs ir cilvēka audzinātājs. Kirkegors protestē pret darba verdzisku izpratni. Visaugstākā ir parasta cilvēka, nevis varoņu vai filosofu dzīve.

Ētiskās eksistences robežas atklājas tādos fenomenos kā izņēmums un vaina. Tos ētiski vispārīgā veidā saprast nevar, tie pakļaujas analīzei tikai no reliģiski ētiskām pozīcijām, proti, kad atsevišķs cilvēks stājas attiecībās ar absolūto. Taču tas nekādā gadījumā nenoliedz eksistences ētisko dimensiju, ētiskās attiecības netiek atceltas. Eksistences ētiskās stadijas izpratne netiek atmesta kā nepatiesa eksistence, tā tikai tiek novesta līdz savai robežai.

d. Reliģiskā stadija

Pāreja no ētiskās uz kristīgo eksistenci notiek, pateicoties īpašam izšķiršanās veidam. Pastāv būtiska atšķirība starp ētisko pašizvēli un izšķiršanos būt par kristieti. Šīs atšķirības izpaužas attieksmē pret mūžību. Ētiskajā eksistencē cilvēks balstās uz saviem spēkiem un savas varēšanas apzināšanos, kas realizējas izvēlē, turpretim kristīgās eksistences iespējamības nosacījumi atrodas ārpus cilvēka esamības iespējām. Kristīgā eksistence ir atkarīga no tā, pār ko cilvēkam nav varas. Ētiskais ne vienmēr saistīts ar līdzdalību mūžīgajā. Pateicoties Dieva atklāsmē, cilvēks izprot savu grēcīgo dabu, jo savā nesamērīgā lepnībā ir nodalījies no Dieva un mūžīgā negācijā ir atcēlis savas brīvības iespējas. No tā izriet nebrīvība, kas nedod iespēju cilvēkam eksistēt ētiski (šai nebrīvībai ir pavisam cita daba, nekā tas bija estētiskajā stadijā, kuru atcēla brīvība). To atcelt cilvēks pats nevar, jo viņš jau ir atcēlis savu brīvību, saceļoties pret Dievu. Nebrīva cilvēka eksistence nav patiesa, jo nepatiesa ir subjektivitāte.

Cilvēks kā grēcinieks no jauna nostājas attiecībās pret Dievu, lai varētu atgūt savu zaudēto brīvību. Vispirms ir nepieciešams, lai katrs atsevišķs cilvēks izprastu grēku kā pats savu rīcību un to nožēlotu. Nožēlošanas, pazemības aktā cilvēks atkārtoti Dieva ciešanas, kurš, nekļūdams grēcinieks, ir pieņēmis cilvēka veidolu, lai pievērstu viņa uzmanību tam, ka nav

vairs patiesu attiecību starp cilvēku un Dievu. Dieva kļūšana par cilvēku nav tikai cilvēka grēkā krišanas un no tās izrietošās bezspēcības demonstrācija, bet vienlaicīgi arī jaunu mūžīgo attiecību pārdzīvojums, pateicoties kuram cilvēks no jauna var iegūt savas brīvības pamatu un eksistēt kā subjekts. Dieva, kas nolaidies pasaulē, virzība atbilst cilvēka virzībai, paceļoties pretī Dievam: šī pacelšanās ir ticība.

Ticības akts, kas saistīts ar pāreju uz kristīgo eksistenci, savā būtībā atšķiras no ētiskās pašizvēles, jo grēcīgais cilvēks vairs sevi autonomi nepārvalda — to padara neiespējamu pārtrauktās mūžīgās attiecības. Brīvības kvalitāte vairs neizriet no cilvēka iekšienes, tā paradoksālā kārtā nāk no ārpusēs, proti, no tā vēsturiskā fakta, ka Dievs apmēram trīsdesmit gadu ir dzīvojis uz zemes, lai atpestītu cilvēku, t.i., lai dotu viņam iespēju atbrīvoties no savas vainas nebrīvības un, pievēršoties Kristum, nodibinātu jaunas attiecības ar Dievu. Kristīgajā ticībā kritušajam cilvēkam no jauna paveras mūžības dimensija. Kļūdam "vienlaicīgs" ar Kristu, viņš iemanto mūžīgo svētlaimi nevis kā balvu, kuru viņš sagaida šīs pasaules dzīvē, bet kā dzīves jēgas pamatu, kas ir dota viņa eksistences "acumirkli".

Tāpēc, uzsver Kirkegors, cilvēku dzīvē ir situācijas, kad atsevišķais ir augstāks par vispārējo, jo ir gadījumi, kad vispārējais nevar palīdzēt glābt cilvēku, un tad glābt var tikai ticība. Tā atklājas cilvēkam kā bezgalīgs paradokss, un, pārejot šajā sfērā, viņam ir jāveic vēl daudz radikālāka izvēle, nekā pārejot no pirmās stadijas uz otro. Tas tāpēc, ka ticība ir ticība pati par sevi, ka tai nav nekādu ārēju adekvātu izpausmju. Tāpēc nevar būt nekādu objektīvu garantiju izvēles pareizumam. Šīs izvēles process notiek dvēseles iekšienē un ir nepieejams citiem, un tāpēc tas ir neizsakāms, nenoformulējams un līdz ar to arī nepieejams objektīvai analīzei. To indivīds realizē ar savām "bailēm un drebēšanu".

Trešās — ticības stadijas ilustrācijai Kirkegors izmanto "ticības bruņinieka" Abraāma gadījumu. Saskaņā ar leģendu Dievs vērsās pie Abraāma ar prasību upurēt dēlu Īzaku, lai

pierādītu savu ticību. Šī prasība ir neētiska, amorāla, tā ir absurda attiecībā pret vispārcilvēciskajām normām. "Abraāms klusē — bet viņš nevar runāt —, un tās ir viņa bēdas un skumjas. Ja es runājot nevaru panākt, lai mani saprot, tad es nerunāju, kaut arī runātu nepārtraukti dienu un nakti. Tāds ir Abraāma gadījums. Viņš var pateikt visu, bet vienu viņš pateikt nevar, un, tā kā viņš to pateikt nevar, tas ir, nevar pateikt tā, lai kāds cits to saprastu, tad viņš arī nerunā. Valoda atvieglo tāpēc, ka ienes mani vispārīgā sfērā. Abraāms var pateikt pašu skaistāko, ko ļauj izteikt valoda, to, kā viņš mīl Īzaku. Bet tas nav tas, kas viņam uz sirds, uz sirds ir daudz dziļākais; viņš grib viņu upurēt, jo tā ir pārbaude. To saprast nevar neviens."²³⁹ No morāles viedokļa, norāda Kirkegors, nav atšķirības starp noziedzniekiem un ticības bruņiniekiem; šī atšķiršana notiek viņpus labā un ļaunā. Ticība, no viņa viedokļa, ir paradokss, kad atsevišķais ir augstāks, svarīgāks par vispārējo, un tāpēc ticēt ar saprāta palīdzību nav iespējams.

Šis Kirkegora eksistenciāli filosofiskās pārdomas iemantoja milzīgu popularitāti 20.gs. sākumā un būtiski ietekmēja eksistenciālisma ētiskās koncepcijas izveidošanos.

2. K. Jaspers

a. Filosofija un reliģija

Filosofijas uzdevums, no Karla Jaspersa (*Jaspers*, 1883–1969) viedokļa, ir dot saturiskus, informāciju saturošus izteikumus par cilvēka eksistences dimensijām, kas nav tveramas objektīvas domāšanas ceļā. Filosofijai ir jāatrodas transcendentē uz savu izpēti priekšmetu, proti, patieso esamību (*das eigentliche Sein*). Patieso esamību nevar izpētīt zinātniskā ceļā,

²³⁹ *Kierkegaard S. Furcht und Zittern. Frankfurt am Main, 1959. S. 191.*

par to vispār nevar "zināt", t.i., domāt un objektīvēt to universālās domāšanas kategorijās. Patieso esamību, kuru Jaspers apapraksta ar jēdzienu "eksistence" un "transcendence" palīdzību, var izpētīt labākajā gadījumā tikai netieši. Filosofija nosprauž tikai vadlīnijas (*Leitfaden*), dod netiešus norādījumus (*zeigen*) uz patieso esamību. Eksistenci var tikai izgaismot (*erhellen*), nevis aprakstīt. Filosofija nav domāšanas sistēma, bet "lidināšanās" (*Schwellen*).

Jānorāda, ka pats Jaspers terminu "eksistences filosofija" lietoja ļoti reti. Viņa galvenais darbs ir "Filosofija" trijos sējumos²⁴⁰. Jaspersa filosofijas uzmanības centrā bija transcendences un ticības jautājumi. Sartra eksistenciālismu viņš noraidīja kā "nefilosofisku", jo tas izslēdza cilvēka attieksmi pret transcendenci.

Jaspers min daudzas filosofijas definīcijas: "filosofija ir māksla mācīties mirt"; "esamības kā esamības izziņa"; "filosofiskā domāšana vienlaicīgi ir iekšēja kustība, kas apelē pie brīvības un apstiprina savu transcendenci"; "filosofija ir pārliecināšanās par savu esamību" u.c. Zinātne vienmēr ir virzīta uz kādu noteiktu priekšmetu izziņu, filosofija tāda nav. Filosofijai ir citas metodes, un tāpēc tai nav sava priekšmeta: nekādu priekšmetiski pozitīvu realitāti taču neapzīmē jēdzieni "veselais", "pasaule", "esamība". Filosofēšana ir, pēc Jaspersa domām, transcendēšana.

Filosofija ir mēģinājums atbildēt uz cilvēka esamības galējiem, pēdējiem jautājumiem, tāpēc tā var būt tikai eksistenciāla, t.i., nezinātniska. Filosofija nav vispārnozīmīgu zināšanu paveids, un tā atšķirībā no zinātnes nenoved ne pie kādiem pozitīviem rezultātiem. Filosofija ir patiesības meklēšana, nevis tās iegūšana, te jautājumi ir svarīgāki par atbildēm. Tomēr Jaspers uzskata, ka tā izmanto objektīvās izpratnes kategorijas, lai paziņotu filosofiskās patiesības skaidri un saprātīgi, izsakot tās universālā valodā.

Filosofija nav patiesību sistēma, ko apstiprinātu vai pierādītu fakti. Tā norāda uz ko citu, proti, uz eksistenci un trans-

²⁴⁰ Jaspers K. Philosophie. Berlin, 1932. Bde 1—3.

cendenci, kas liecina par filosofijas radniecību ar reliģiju; tās abas ir neaizvietojami spēki eksistences veidošanā un uzturēšanā.

Sākotnējais pasaules uzskats bija reliģijas, mākslas un poēzijas sintēze. Mitoloģisko domāšanu raksturoja sinkrētisms, veselums. Pasaule un cilvēki tika aplūkoti vienībā, viss tika uztverts kā kaut kas pats par sevi saprotams. Filosofija parādījās tikai tad, kad cilvēks sāka apzināties savu īpašo stāvokli pasaulē. Tās atšķirīgā iezīme ir refleksija. Šo periodu vēsturē starp 800. un 200. g. p. m. ē. Jasperss dēvē par "ass laiku" (*Axenzeit*)²⁴¹ cilvēces attīstībā, kas tika piepildīts ar īpašu garīgu saturu. Cilvēks šajā laikā sāka apzināties esamību kopumā, pats sevi un savas dzīves robežas. Viņš sāka saprast, ka pasaule ir bīstama un pats viņš ir bezspēcīgs. Šajā periodā cilvēks izstrādāja galvenās domāšanas kategorijas, reliģiskos pamatprincipus.

Jasperss, runājot par filosofiju, atšķir tās sākumu (*der Anfang*) un "pirmsākumu" (*der Ursprung*). Tieši otrais aspekts ir avots izbrīnam, šaubām par izzināto, cilvēka pamestību pasaulē. No "pazaudētībās" apziņas rodas arī šaubas par sevi ("kas mēs esam un uz kurieni ejam?"). To cilvēks apzinās robežsituācijās (*Grenzsituationen*) vai "mūsu esamības pamatsituācijās", kad viņš tiek nostādīts pēdējo jautājumu priekšā, kas saistīti ar vainu, nāvi, ciešanām, cīņu, katastrofu utt. Tikai pateicoties sabrukumam, var atrast ceļu uz esamību. Šīs situācijas pamatiezīme ir tā, ka cilvēkam nav iespējama nekāda stingra, neapšaubāma vai absolūta pozīcija. Robežsituācijā ikdienas pieredze ir nepiemērota un nederīga. Robežsituācija ir neatceļama un izsaka cilvēka eksistences vēsturiskumu, galīgumu; tā izsaka cilvēka eksistences ierobežotību, cilvēka, kurš nespēj atbrīvoties no savas saistības ar situāciju.

Glābšanu cilvēks var atrast arī reliģiskajā ticībā, kas filosofijai nav pieejama. Bībele un kristietība ir tūkstošgadīgās pieredzes depozīts. Filosofijai un reliģijai nav jāattiecas vienai pret otru naidīgi, jo abas tās ir saistītas ar mītu. Taču filosofija mītu

²⁴¹ Jaspers K. Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. Zürich, 1949. S. 15.

pārvar, turpretim jebkurā reliģijā mīts saglabājas kā tās neatņemama sastāvdaļa. Filosofija, atmetot reliģiju kā dogmu, atzīst to kā mītu. Reliģiskās vērtības tiek nodotas no paaudzes paaudzē.

Ar reliģiju Jaspers saprot cilvēka attieksmi pret transcenci. Ticība atklāsmei kā notikumam, kas pasaulē ir bijis un caur ko Dievs tieši uzrunājis cilvēku, piešķir autoritatīviem tekstiem un institūcijām svētumu pat tādos gadījumos, kad par tiem trūkst izpratnes. Šis reliģijas izpausmes formas ir kults, svētvietas, īpašas lietas, māksla. Reliģiju raksturo kults, kas saistīts ar īpašu cilvēku kopības apziņu un mītu. Reliģijas vieno doma par Dieva iemiesošanu, filosofiju — Dieva ideja. Filosofija nekad neaizvieto reliģiju: filosofija vērsas pie atsevišķa cilvēka, turpretim reliģija — pie visiem; tikai reliģija var dot cilvēkam to atbalstu, kas tam vajadzīgs ikdienas dzīvē, jo cilvēks ir vājš, nepilnīgs, atrodas konfliktā ar sevi.

"Jēzus kā Kristus, kā Dievcilvēks ir mīts."²⁴² No filosofijas pozīcijām Dievcilvēks ir maldinoša un absurda doma. Turpretim reliģijā Dievs ir brīvības garantija: brīvība ir brīva pakļaušanās Dieva gribai. Jēzus pats savā pašapziņas attīstības gaitā vērsas pie Dieva, kas ir vienīgais pareizais lēmums. Jāņa evaņģēlija vārdi "es esmu ceļš, patiesība un dzīvība" nav patiesi, jo Jēzus sevi nedievišķoja, Viņš pats ticēja Vecās Derības Dievam.

Galvenais Jēzus mācībā ir brīvība. Cilvēks var kļūt brīvs tikai tad, ja viņš tic. Atteikšanās no Dieva cilvēkam ir traģiska. Jēzus ir "augstākā ciešanu virsotne". Ciešanas vispār ir galvenais pieredzes kodols jūdaismā, kristietībā un islamā. Ir trīs priekšnoteikumi, lai saglabātu "biblisko" reliģiju: 1) Jēzu vairs nedrīkst uzskatīt par Dievcilvēku; 2) atklāsme ir jāsaprot nevis burtiski, bet tikai kā šifrs; 3) jāatsakās no ticības patiesības dogmatiskajām definīcijām. Tāpēc ir jāatsakās no Kristus kā ticības dogmas. Jēzus kā cilvēks ir jānostāda vienā rindā ar Bībeles praviešiem. Jēzus ir jāuztver kā šifrs domai, ka cilvēks iegūst savu mūžīgo glābiņu ar sevis upurēšanu.

²⁴² Jaspers K. Von der Wahrheit. München, 1958. S. 853.

Savukārt zināšanas ir jāpapildina ar "filosofisko ticību"²⁴³. Filosofijas nopelns ir tas, ka zinātne apzinās savas robežas, necenšas iziet ārpus priekšmetiskās pasaules un nepretendē uz bezgalīgā izziņu.

Ticība, norāda Jaspers, pirmkārt, nav tikai reliģisks fenomēns, otrkārt, tai ir dialektisks raksturs, tā ir pretrunīgs process. Ticība nav pirmā zināšanu pakāpe, tā ir avots, kas dod iespēju virzīties zināšanu ieguves virzienā. Ticībā cilvēks dzīvo, "subjektīvi eksistē", turpretim ar zināšanu palīdzību viņš apjēdz objektīvo īstenību. Ticēt var Dievam, cilvēkam un pasaules iespējām. Ticības kustība ir "ticība brīvības iespējamībai". Visa cilvēces vēsture ir tās brīvības meklējumi, kas iespējama tikai patiesā komunikācijā. Brīvībai un komunikācijai piemīt viena kopēja iezīme — tās nevar pierādīt. Ja cenšas tās pierādīt empīriski, tad tiek pazaudēta gan brīvība, gan komunikācija.

Galvenais ticībā ir ticība Dievam. Ticība cilvēkam un iespējām pasaulē paredz ticību Dievam, kas ir citu brīvību realizācijas pamats. Ticības Dievam zudums ved pie humānisma sagrūvuma un cilvēka bojāejas. Ticība ir galvenais cilvēces progresa virzītājs. Tās antipods ir neticība, demonoloģija, cilvēka dievišķošana, nihilisms.

Taču Jaspers ar jēdziena "transcendence" palīdzību grib distancēties no kristīgās un jebkuras konfesionālās tradīcijas vispār. Ticība nav konfesionāli reliģiska, bet gan "filosofiska ticība", kuru nenodrošina atklāsmes patiesības un reliģiskās dogmas. Šī ticība ir nedroša, to nevar objektīvi izziņot. Filosofiskā ticība, kas vienlaicīgi ir cilvēka ticība pašesamības iespējām un komunikācijai, arvien no jauna tiek apstiprināta un īstenota eksistencē.

Ticība nav pretstats prātam, bet eksistē vienībā ar to. "Ticību nevar aplūkot kā kaut ko iracionālu. Šī racionalitātes un iracionalitātes problēma, gluži pretēji, ir radījusi sajukumu eksistences problēmā.. Tas, ka gars apzināti sevi veidoja uz

²⁴³ Jaspers K. Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. München, 1952. S. 28.

iracionalitātes augsnes, bija gara beigas.. Par mūsu ticības pamatu nevar būt tas, kas savā būtībā ir tikai negatīvs, iracionāls lielums, kas iemet mūs nesaprātīguma un nelikumības tumsībā. Filosofiskā ticība, domājoša cilvēka ticība vienmēr atšķiras ar to, ka tā vienmēr ir saistīta ar zināšanām. Tā grib zināt to, kas ir izzināms, un saprast pati sevi."²⁴⁴

"Filosofiskā ticība" atšķiras no reliģiskās (kristīgās) ticības ar to, ka tā ir nozīmīga visiem cilvēkiem, jo balstās nevis uz atklāsmi, bet pieredzi, kas pieejama visiem cilvēkiem. Atklāsme nodala ticīgos no neticīgajiem, traucē viņu savstarpējo saprašanos un izvirza pretenzijas uz izredzētību. Filosofiskā ticība atšķirībā no reliģiskās paredz noteiktu skepticisma devu, t.i., apziņu, ka ir jautājumi, uz kuriem nevar dot racionālas atbildes. Taču tā vienlaicīgi ir arī ticība, jo pieļauj tādas realitātes pastāvēšanu, par kuru zināšanas var būt apzinātas tikai nezināšanas formā; šī realitāte ir filosofiskās ticības priekšmets.

Filosofiskā ticība ir ticība tāpēc, ka transcendentā pastāvēšanu nevar pierādīt ar prāta pozitīvo argumentu palīdzību; vienlaikus tā ir arī filosofija, jo paredz zināšanas par transcendentu, kuru nesniedz prāta negatīvie argumenti. Skeptiskā nezināšana pozitīvajā aspektā ir zināšanas par transcendentā eksistenci. Transcendence ir vienīgais priekšmets, attiecībā pret kuru ticība un zināšanas sakrīt. Filosofiskā ticība atrodas uz robežas starp reliģisko ticību un zinātniskajām zināšanām.

Transcendence ir "absolūti visaptverošais", "aptverošais, kas ietver sevī aptverošo". Tā nevar būt uzskatāma, acīmredzama. Transcendence tiek dota cilvēka eksistences esamībā kā tās balsts. Eksistence saista pasauli ar transcendentu, kas ir "apslēptais Dievs".

Transcendenci nevar saskatīt, atrast parādībās. Tāpēc Jaspers atšķir realitātes fenomenus, eksistenciālās sigmas un transcendences šifrus. Šifri nav ne zīmes, ne simboli, tie nav saistīti ar kaut kā konkrēta izziņu. Šifrs ir nozīme bez apzīmējamā priekšmeta, tas ir starpposms starp pasauli un transcendentu.

²⁴⁴ Jaspers K. Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. S. 11–12.

b. Eksistence un komunikācija

Cilvēka "Es" tikai pirmajā acumirkli var likties vienots. Jaspers atšķir trīs dažādus cilvēka "Es" līmeņus.

1. Empīriskais "Es", kad cilvēks parādās kā dabas daļa, ķermenis (*Dasein*); tā ir empīriskā esība pasaulē, ko nosaka vitālā nepieciešamība; tā var kļūt par zinātniskā pētījuma priekšmetu un var tikt objektivēta.

2. Apziņa vispār (*Bewußtsein überhaupt*), kurā "Es" nav empīriski definēts, kad tas sakrīt ar jebkuru citu "Es"; ar to nodarbojas loģika un transcendentālā filosofija; šajā līmenī īstenojas saikne ar citiem cilvēkiem ar likuma palīdzību, kuru visi uzskata par taisnīgu; formālā vienlīdzība likuma priekšā un formālās tiesības izpaužas apziņas vispār līmenī; te ārpuslaiciskums tiek sasniegts, upurējot īstenību.

3. Prāts jeb gars (*Geist*), kas pauž tieksmi pēc veseluma; katrs indivīds ir arī kāda veseluma — tautas, nācijas, valsts — dzīves moments.

Visiem trim ir tiesības uz pastāvēšanu, un nevienu no tiem nedrīkst absolutizēt.

Jaspersa filosofijas centrā ir eksistences jēdziens, ko viņš aizgūst no Kirkegora. Eksistence ir brīvība, kas nevar kļūt par zinātnes priekšmetu, filosofiskās refleksijas objektu, tajā sakņojas patība (*Selbst*): "Vai nu cilvēks kā pētījumu priekšmets, vai arī kā brīvība."²⁴⁵ Eksistence pretstatā visam relatīvajam un galīgajam ir absolūta, brīva un bezgalīga. Mēs varam rūpēties tikai par tās izgaismošanu (*Existenzerhellung*). Eksistence "ir tas, kas nekad nekļūs par objektu, tā ir manu domu un rīcības avots, kas nav pieejams izziņai; eksistence ir tā, kas attiecas pati pret sevi un līdz ar to arī pret transcendenci"²⁴⁶. Eksistence ir ass, ap ko pasaulē grozās tas viss, kam mums ir kāda jēga. Bez eksistences perspektīvas viss kļūst tumšs, nepatiess, viss zaudē savu pamatu.

²⁴⁵ Jaspers K. Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. S. 50.

²⁴⁶ Jaspers K. Vernunft und Existenz. Groningen, 1935. S. 48.

Ar eksistenci notiek izeja ārpus imanentās pasaules ietvariem. "Eksistencei ir vajadzīgs cits, proti, transcendence, pateicoties kurai tā, radot pati sevi, parādās pasaulē kā neatkarīgs pirmavots (*Ursprung*); bez transcendences eksistence kļūst par neauglīgu un dēmonisku stūrgalvību bez mīlestības."²⁴⁷ Attiecībā pret transcendenci eksistence ir īpašā veidā determinēta, proti, personiski, eksistenciāli.

Jautājums par eksistenci ir saistīts ar esamību kā filosofijas pamatjautājumu. Uzdodot jautājumu "kas ir?", mums atklājas fenomenu kopums, kuriem var piedēvēt esamību. Taču tuvākā aplūkojumā šie fenomeni tādi nav, tie ir subjekta, kas tos uztver, objekti. Tas novirza jautājumu uz subjektu, taču arī subjekts nepastāv kā tāds, bet tikai vienībā ar objektu, kuru tas uztver. Esamība aptver subjektu un objektu, tāpēc Jasperss to sauc par "visaptverošo" (*Umgreifende*).

Tad, kad mēs kaut ko tematizējam, tas attiecībā pret mums neizbēgami kļūst par objektu. Tas izskaidro reālisma pozīciju: esamība tiek izprasta, vadoties no priekšmetiskās esamības parauga. Savukārt ideālisma pozīcijas pamatu veido tēze, ka priekšmeti ir tikai "priekšmeti subjektam". Abas pozīcijas ir kļūdainas, jo tiek pasludinātas par absolūtām. Esamība aptver subjektu un objektu un stāv pāri to nošķirtībai (*Spaltung*).

Visaptverošais nav nedz subjekts, nedz objekts, bet vienojošais, kas aptver abus. Polāri sašķelti tas ir tikai mums. Filosofija ar jēgu tiekas tad, kad filosofija sakņojas eksistencē un pie tās apelē. Subjekta un objekta nošķirtība paredz vienību, vienumu (*Eine*). Jasperss norāda, ka tēzi "esamība ir viens" mēs nedrīkstam uztvert priekšmetiskās izziņas aspektā.

Cilvēka esamība ir vairāk, nekā mēs to spējam uztvert priekšmetiski. Tiešie pārdzīvojumi liecina par kaut ko "vairāk", nekā to uzrāda bioloģiskie vai psiholoģiskie pētījumi. Zinātne priekšstato par cilvēku pie vienota viedokļa nenonāk.

Cilvēka eksistence izpaužas komunikācijā. Jasperss atšķir divu veidu komunikāciju — patieso un nepatieso. Nepatiesas komunikācijas gadījumā cilvēks vadās no tīri praktiskiem

²⁴⁷ Jaspers K. Philosophie. Bd 1. S. 15.

mērķiem. No tā, protams, viņš nevar izvairīties, tomēr šajā procesā cilvēks neatrod pats sevi un negūst apmierinājumu. Šis apstāklis piespiež cilvēku meklēt patieso, eksistenciālo komunikāciju, kas iespējama tad, kad "Es" pretstata sevi citam un visai pasaulei. Tās priekšnoteikums ir vientulības apziņa, proti, apziņa, ka katrs "Es" atrodas pretstatā citam.

Eksistenciālās komunikācijas īpatnība ir tā, ka tā nevar būt komunikācija starp daudziem cilvēkiem, bet īstenojas tikai starp diviem. Tā ir "mīlestība-cīņa", kam jāpārvar cilvēku nošķirtība; patiesā esamība ir iespējama tikai kopā ar citu. Cilvēks pie transcendences nonāk ar komunikāciju.

Atbilstīgi cilvēka esamības veidiem Jaspersss klasificē arī noteiktas komunikācijas formas: 1) primitīvo kopību komunikācija, kas saistīta ar egoistiskām interesēm; 2) komunikācija, kas balstās uz priekšmetisko mērķtiecīgumu un racionalitāti; te cilvēki panāk vienprātību par daudzām lietām, taču šajā gadījumā neveidojas attiecības stingrā nozīmē; 3) komunikācija gara līmenī, kad paziņojumi un izpratne, līdzdalība vienā idejā rada jēgas vienību. Taču arī šis komunikācijas veids ir nepietiekams, jo cilvēks nerealizē sevi savā pašesamībā (*Selbstsein*). Visas trīs formas ir nepieciešams priekšnoteikums augstākai komunikācijas formai — eksistenciālajai komunikācijai, kurā partneri īsteno "patieso pašesamību" jeb sasniedz "eksistenci". Eksistenciālā, patiesā komunikācija izpaužas 1) meditācijā, radošās vientulības riskā un pašapziņā; 2) savstarpējā atklātībā; 3) nesavtīgā kalpošanā citam; 4) eksistenciālajā solidaritātē. Cilvēces galīgums liek tai vērsties pie citas esamības, proti, pie transcendences.

c. Brīvība un izšķiršanās

Eksistence ir līdzīga brīvībai, jo nepakļaujas objektivācijas uzbrukumiem. Tas nenozīmē tikai analogiju: brīvība ir iespējama vienīgi kā eksistence, un eksistence ir brīvības realizācija.

Tas, kurš noliedz, ka mēs esam brīvi, izšķiras noraidīt savu atbildību. Šādam indivīdam ir zudusi eksistence un brīvība.

Taču savu iespējamo eksistenci un līdz ar to arī brīvību var uztvert tikai ticībā. Sevi saprast kā eksistenci nozīmē paust transcendenci. Ticība savai iespējamajai eksistencei iekļauj sevī ticību transcendencei: "Patiesā ticība ir.. eksistences akts, kurā tiek apzināta transcendences īstenība."²⁴⁸ Šo ticību nevar uztvert priekšmetiski, Jasperss to nosauc par eksistences zīmi (*Sigma*) (piemēram, brīvība, komunikācija) vai šifru (*Chiffren*) (piemēram, svētums, Dievs).

Jasperss visos savos darbos akcentēja domu, ka tikai kopībā ar citiem realizējas cilvēka eksistences brīvība. To pierāda nevis zināšanas, bet rīcība, kas īstenojas nevis kā vienreizējs akts, bet atjaunojas katru dienu. Brīvība īstenojas cilvēka eksistencē, kas kopā ar citiem nonāk pie patiesas, brīvas kopības. Brīvība vienkārši raksturo *conditio humana*, t.i., cilvēka klātesamību, un to nevar uzrādīt kaut kur ārpusē cilvēka paštapšanas procesam, viņa eksistencei. Līdz ar to brīvība pārvar tīrās klātesamības un tās galīguma robežas. Caur mūsu brīvību runā arī Dievs, jo transcendence nekad nerunā tieši. Brīdī, kad cilvēks apzinās savu galīgumu, viņš iemanto bezgalīgā daļu.

Ētikas centrā ir jautājums, kā darīt labo un izvairīties no ļaunā. Izšķiršanās akts konkretizējas gribā (*Wollen*) rīkoties tā vai citādi. Termini "atbildība" un "vaina", kuriem tādu uzmanību pievērša Sartrs un Heidegers, Jaspersa izpratnē ir tukši jēdzieni, ja tie nav saistīti ar brīvas gribas izrādīšanu. Tikumības augstākā instance ir paša sirdsapziņa, komunikācija ar draugiem un tuvākajiem, cilvēkiem, kas mīl mani un interesējas par manu dvēseli.

Bet kā sirdsapziņa uzzina par labā un ļaunā mērogu? Jasperss savā eksistences filosofijā turpina Kanta tradīcijas. Tas nozīmē, ka cilvēka vienkārša klātesamība pasaulē ir nepietiekama, jo, pateicoties brīvībai, viņam jāklūst par sevi pašu. Eksistence balstās uz "cīņu mīlestībā", nevis uz kalkulējošu komunikāciju ar citiem. Šī ir kategoriskā imperatīva prasība,

²⁴⁸ Jaspers K. Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. S. 22.

kas ir saistoša visiem. Atbilstīgi tai konstituējas cilvēku kopība. Jaspers kategorisko imperatīvu pārveido, jautājot: kā es konstatēju noteiktu tiesisku saturu savā darbībā? Uz to viņš atbild: man sev ir jājautā, vai sevis nodomāto rīcību es varētu īstenot kā dabas likumu vienmēr, nevis tikai kādā atsevišķā gadījumā. Tas nozīmē, ka man sev jājautā, kādu pasauli es vēlētos radīt ar savas rīcības palīdzību, ja tas būtu manu iespēju robežās.

Jaspers neierobežoti paļaujas uz cilvēka prāta autonomiju, uz cilvēka, kas apveltīts ar prātu, patstāvību, kas nav nošķirama no eksistences. Prāts mudina, virza uz komunikāciju, likumu, kārtību. Ja cilvēks savā darbībā izšķiras pret eksistences likumu, tad viņš maldās un kļūdās. Ļaunais ir saistīts ar gribu, tas var parādīties tikai tad, kad tā pilda savu pienākumu. Cilvēka prāts nav tik ļauns, ka tas vēlētos ļauno kā ļauno. Tas tikai dzīvo konfliktā. Nevar izzust tas, ka cilvēks ir radīts kā Dieva tēls un līdzība. Vienlaicīgi Jaspers konstatē, ka pastāv arī paties ļaunums, proti, nepatiesība, kuras amplitūdas sniedzas no slēpšanas līdz noziegumam, no meliem līdz melīgumam utt. Uzticēšanās cilvēkam ir vienīgais patiesais pierādījums vaļsirdībai un pamatnosacījums, lai komunikācijā īstenotos eksistence.

3. M. Heidegers

a. Iepriekšējās filosofijas kritika

Iepriekšējo Rietumeiropas filosofisko tradīciju no Platona līdz Ničem Martīns Heidegers (*Heidegger*, 1889–1976) nosauc par metafiziku, jo tās domāšanu raksturo subjektīvisms. Līdz ar to mūsdienās esot transformējusies pati cilvēka būtība, kurš pirmo reizi kļuvis par subjektu. Esamība tika zaudēta tad, kad viss esošais tika padarīts par priekšmetu. Metafizika ir tāda pasaules uztvere, kad visa īstenība ir tverama kā priekšmets

(*Gegenstand* ir tas, kas "stāv pretī" — *gegen ständliche*), arī cilvēks nav nekas vairāk kā vienīgi objekts subjektam. Kultūras vērtību un darba mērķu formā šie priekšmeti kalpo tikai subjekta pašsaglabāšanās tieksmei. Pasaule ir aizstāta ar "pasaules ainu", kuras avots ir meklējams jau Platona mācībā par idejām.

Tādējādi visas Rietumu filosofijas (metafizikas), sākot ar Platonu, kļūda ir tā, ka esamību nemanot aizvietoja esošais un pirmssokratiķu īsteno filosofiju nomainīja metafizika, kā rezultātā tika "pazaudēta esamība". To veicināja arī kristīgā teoloģija, kura pazaudēja Dievu. Kopš Platona laikiem Dievs nozīmē ideju un ideālu sfēru — vienīgo patieso pasauli. Vārdi "Dievs ir miris" izsaka to, ka pārjutekliskajai pasaulei mūsdienās ir zudis ietekmes spēks, tā vairs "nedod dzīvību" (*sie spendet kein Leben*).

Subjekta pretenziju pamats ir tā tieksme kļūt par to, kas nes sevī absolūtu vērtību pamatu. Izveidot priekšstatus nozīmē valdīt. Cilvēks kļūst ne tikai par visu vērtību mēru, viņš kā subjekts ir *cogitatio*, t.i., viņš pats padara sevi par to, kas noliek mēru visiem mēriem un nosaka to, kas ir patiesi vai esoši. Cilvēks kļūst par subjektu kā nejaušs "es" vai arī kā "mēs" loceklis. Tas rada tikumiski estētisko, antropoloģisko humānismu. Tad, kad cilvēks kļūst par subjektu un pasaule — par attēlu, ne uz ko vairs nevar paļauties un daudz kas iziet ārpus cilvēka kontroles sfēras. Arī māksla kļūst par anonīmu, bezpersonisku attieksmi pret dabu.

Gadsimtiem ilgi valdošā metafizika ir noslēpusi "svētā dimensiju" (*Dimension des Heiligen*) un laikmetu padarījusi par "bezdievīgu" (*Entgötterung*) (tas gan neizslēdz, ka nav ceļa). "Dievu vairs nav, jo tie ir noslēpušies, un arī nākamo vēl nav."²⁴⁹ Humānisms ir atrāvis cilvēku no dabas, vēstures un pasaules, definējis to kā "saprātīgu dzīvnieku" un aplūkojis vienīgi dzīvnieciskā dimensijā.

Metafizika kā visas eiropēiskās kultūras un dzīves avots ir arī zinātnes un tehnikas pamats, kas izvirza mērķi pakļaut

²⁴⁹ Heidegger M. Holzwege. Frankfurt am Main, 1963. S. 70.

pasauli. Tikai subjektīvisma laikmetā cilvēkam rodas pārlicība, ka visas problēmas viņš var atrisināt pats, lai gan īstenībā tikai "esamības atklātība" var palīdzēt cilvēkam "atgūt svēto", kura horizontā viņš pārvarēs savas problēmas (ne subjektīvistiski). Esamības aizmiršana, tās padarīšana par loģikas kategoriju, jēdzienu, noved pie nihilisma kā samaksas par šo procesu. Centrālais jautājums, kas jāatrisina, lai glābtu cilvēku, ir nihilisma pārvarēšana.

Zinātne un tehnika ir liktenīga atkrišana no esamības, no domāšanas esamības kategorijās. Tehnikas būtības un dominēšanas sekas ir mūsdienu zinātne un totalitārā valsts. Tas atspoguļojas arī masu komunikācijas līdzekļos, kas veido sabiedrisko domu pasaulē, un cilvēku ikdienas priekšstatos. Tehniskie līdzekļi un patēriņš priekšmetisko visu dzīvo, atomfizika paātrinātā tempā tiecas iznīcināt visu dzīvo kā tādu. Ja mūsdienās sabiedrība atomfizikas sasniegumos saskata pierādījumus cilvēka brīvībai un uz šā pamata izstrādā jaunu mācību par vērtībām, tad tā ir zīme, ka priekšstatiem par tehniku ir dominējošā vieta dzīvē un tie pārsniedz personisko interešu sfēru. Mašīnu tehnika un mehānismi nav vēl pati tehnika, bet tikai instruments, ar kura palīdzību tehnika iedarbina savu būtību. Jau tas, ka cilvēks kļūst par subjektu, bet pasaule — par objektu, ir paātrināta tehnikas būtības izpaušme. Lietas, kas agrāk auga dabiskā ceļā, tagad ātri izsīkst un iznīkst. Tehnika ir viss mehāniskais, ko ceļ, saliek, iedarbina, kas izskauž visu to, kas aug, ir, top un mirst pats no sevis. Mehāniskā sfēra arvien paplašinās, un cilvēks nonāk tehnikas varā, tā rezultātā dzīves pasaule kļūst atsvešināta.

Cilvēks atsvešinās no pasaules un atraujas no tās (*entweltlichen*), un kļūst tāds pats kā visi citi, proti, viņš vairs nav viņš pats. Šādu dzīvi Heidegers apzīmē ar bezpersonisko vietniekvārdu *das Man* (Tas), kurā cilvēks dara tikai to, kas pieņemts, un atsakās no atbildības par savu rīcību. Atsvešināšanās formas ir ziņkāre, tenkas, divdomības, kas ir pretmeti izpratnei, runai, iztulkošanai. Runa pārvēršas par "tukšu sarunu" kā jebkura darba jēgu. Tas viss liecina par cilvēka "izsīkšanu"

(*Aufgehen*), izzušanu, sabrukumu (*Verfallen*). Lielākā daļa cilvēku mūsdienās tā arī neiepazīst citu esības formu kā vien šo vizizplatītāko.

Kā pretstats šai situācijai ir jāattīsta nevis cilvēka, bet esamības filosofija. Metafizikas pārvarēšana ir saistīta ar subjekta novēršanu izziņā un kultūrā. Klasiskā metafizikas tradīcija ir pazaudējusi esamību (*Verlust-Seins*), pasaule ir antropoloģizēta. Tie arī ir galvenie draudi cilvēka eksistencei. Esošā esamība, kļuvusi par gribas un varenības objektu, zaudē savu ontoloģisko pamatu, pašu cilvēku, izveidojot īpašu hronotopu *Ge-stell*, kurā cilvēks pakļaujas tam, ka tehnikas pasaule viņu "saliek" vienotā tēlā: visa cilvēce tiecas kļūt par tehnisko iekārtu, sistēmu un procesu sastāvdaļu. Cilvēks tiek "inscenēts" kā subjekts, pārveidojot esošo tehniskajā dimensijā.

Savas filosofiskās darbības sākumposmā Heidegers izvirzīja uzdevumu nodarboties ar "cilvēka esamības eksistenciālo analītiku".

b. Cilvēka esamības struktūra

Cilvēka esamības struktūru tās veselumā Heidegers apzīmē ar vārdu "rūpes" (*Sorge*). Eksistēt nozīmē "jau-būt-sevpriekšā-kā-esamībā-pie (pasaules iekšienē, kur notiek satikšanās ar esošo)" (*Sich-vorweg-schon-sein-in (der-Welt) als sei-bei (innerweltlich begegnenden Seienden)*). Rūpes izpaužas kā satraukums, bēdas utt. Turklāt cilvēks pasaulē dzīvo kopā ar citiem cilvēkiem arī tad, ja citu nav tam līdzās. Arī vientuļa cilvēka eksistence ir kopeksistence ar citiem. Cilvēku savstarpējās attiecības raksturo termins *Fürsorge* ("aprūpe").

Atslēgu eksistenciālajai "esamībai pasaulē" izpratnei Heidegers atrod, iztulkojot *in* ("iekš") etimoloģiju. Tas nenozīmē tikai telpisku ķermeņu, lietu izvietojumu. *In* izcelsme saistāma ar darbības vārdu *inwohnen, sich aufhalten, habitare* (uzturēties, kavēties). "Būt" pirmajā personā ir *ich bin*, un šajā

gadījumā *bin* sakrīt ar *bei* — "pie". Tāpēc "es esmu" nozīmē "es dzīvoju", "es atrodos pie (iekš) pasaules". "Pie" nozīmē nevis to, ka cilvēks un pasaule atrodas viena pie otras, bet to, ka te notiek "saskarsme", kas izsaka "esamības pasaule" (*in-der-Welt-sein*) eksistenciālo nozīmi. To izsaka termins "aprūpētība" (*Besorgen*) kā sākotnēja cilvēka īpašība, kas savieno cilvēku un pasauli vienotā "esamībā pasaulē".

Cilvēka esamības struktūru veido trīs faktoru vienība: "esamība pasaulē" (*In-der-Welt-sein*), "aizsteigšanās priekšā" (*Vorweg-sein*) un "esamība līdzās esošajam pasaulē" (*Sein-bei-innerweltlichen-Seiendem*). Īpaša nozīme ir pirmajam aspektam, kas izsaka cilvēka un pasaules nesaraucamo vienotību.

Definējot "rūpes" un "aizsteigšanos priekšā", Heidegers norāda uz cilvēka "Es" specifiku: cilvēka "Es" ir tas, "kas tas nav", jo nemitīgi "aizsteidzas sev priekšā", "bēg", "aizslīd", tas eksistē vienmēr kā iespējamība. Šo rūpju momentu Heidegers apzīmē ar terminu "projekts" (*Entwurf*). Cilvēka "Es" ir eksistence, kas projektē pati sevi, t.i., tajā vienmēr ir kaut kas vairāk nekā tas, kas ir pašreizējā momentā. Cilvēka eksistence ir vēsturiska neatkarīgi no tā, ka viņa ķermenis atrodas telpā.

Trešais faktors atspoguļo īpašu attieksmi pret lietām, kas pavada cilvēka dzīves galīgumu. Tā ir attieksme pret lietām nevis kā pret esošām (*vorhandene*), kas paredz distanci starp lietām un cilvēku un uz kā balstās zinātniskā pieeja tām, bet kā pret "parocīgām" (*zuhandene*). Tā ir attieksme pret lietām, kas ir cilvēkam tuvas, viņa sasildītas, kas tāpēc arī pašas dod siltumu pretstatā "aukstām" zinātniski tehniskās pasaules instrumentālajām lietām, izejmateriāliem, tehnikai. Šo pretstatu izsaka vārdi *Gegenstand* (priekšmets) un *Zeug* (riks). Tā ir amatnieka attieksme: cilvēks kopā ar šīm lietām ir nogājis ceļu, kuru ir nostaigājis arī viņa tēvs un vectēvs, tajās ir iemiesoti visi viņa prieki un bēdas. Šīs lietas kā *Zeug* mēs varam redzēt Van Goga gleznā "Zemnieka zābaki", tas ir āmurs, alus krūze, pavards un galvenais — valoda.

Visi minētie faktori paredz laika dimensiju, proti, pagātņi, tagadni un nākotni, kas caurauž cits citu. Pagātne izpaužas kā

"faktiskums", "iemestība", tagadne — "nolemība lietām", nākotne — "projekts", kas mūs nemitīgi ietekmē. Eksistenciālā laika plūsma izpaužas kā laika "laiciskošana" (*zeitigt sich*) no nākotnes.

Tāpēc Heidegers norāda, ka nepatiesu cilvēka esamību nosaka pagātnes faktoru pārsvars, kas izpaužas tādējādi, ka "lietu pasaule" aizsedz cilvēkam viņa galīgumu, priekšmetiskā un sociālā vide absorbē cilvēka esamību. Cilvēkam mūsdienu tehnoloģiju pasaulē ir tieksme uztvert sevi kā lietu, aizmirstot savu vēsturiskumu, galīgumu, laiciskumu, ierobežotību.

Nepatiesā esamība izpaužas arī attieksmē pret citiem cilvēkiem. Cilvēka "Es" nekad nav izolēts subjekts, kas, pateicoties ārējai uztverei vai informācijai, tikai uzzina, ka pastāv arī citi cilvēki. Cilvēkam jau sākotnēji ir "zināma" citu eksistence, jo tā veido viņa apriorās esamības struktūru. Nepatiesajā esamībā šis kopiesamības (*Mitsein*) faktors tiek atcelts: 1) cits cilvēks tiek vienādots (*Durchschnittlichkeit*) un objektivēts, izveidojas "vidusmēra" (*das Neutrum; das Man*) cilvēku sfēra, kas stājas patieso cilvēku vietā; 2) cits cilvēks var tikt aizstāts ar "jebkuru citu".

Patiesajā esamībā cilvēks apzinās savu vēsturiskumu, galīgumu, brīvību. Tas sasniedzams tikai "nāves priekšā". Nepatiesā, bezpersoniskā dzīve paslēpj no cilvēka viņa nolemību. *Man* pasaule vairs nepazīst nāvi kā personisku, traģisku notikumu. Taču cilvēka dzīves veselums iegūst savu jēgu tikai kopā ar galu, ar "esamības pasaulē" beigām, nāvi. Nāve ir dzīves fenomens visplašākā nozīmē, tā ir "esamība uz beigām" (*Sein zum Ende*), kas vienmēr "ir mana". Vienaldzība attieksmē pret nāvi atsvešina cilvēku no esamības. Tā ir "bēgšana no brīvības". Turpretim patiesa attieksme pret nāvi dod iespēju cilvēkam apzināties, pārvarēt nivelējošās sabiedriskās saites.

"Iemestību nāvē" atklāj bailes. Patiesā esamība paredz nemājīgumu, satraukumu, bailes no nāves jebkurā dzīves mirklī, proti, savas "pēdējās iespējamības priekšā". Turklāt "eksistenciālās bailes" (*Angst*), kas atklāj cilvēkam nepatieso esamību un nāvi, ir jāatšķir no bailīguma (*Furcht*). "Tas, no kā

baidās bailes, ir pati esamība pasaulē."²⁵⁰ Tas nav nekas konkrēts. Bailēm nav cēloņa, tās ir "visur un nekur" un atklāj "pasauli kā pasauli". Bailes liecina, ka cilvēkam ir "baisi", "nemājīgi", ka viņš jūtas "ne kā mājās" (*unheimlich*). Bailes sagrauj *Man* radītās ilūzijas par uzticību starp cilvēku un pasauli. "Esamība uz nāvi būtībā ir bailes."²⁵¹

Pašu cilvēka eksistenci Heidegers apzīmē kā vietu pasaulē: *Dasein*, kas nozīmē "klāt-esamība", "es-šeit", "te-esamība". Tā ir vieta, kurā atklājas pati pasaule un pati esamība. Cilvēks ir tāda esamība pasaulē, kura, esot pasaulē, ir sajūgta ar esamību un izvirza tai jautājumus. Pateicoties tai, cilvēks iegūst savas eksistences jēgu, saplūst ar veselo, vidi, zemi un debesīm.

c. Cilvēks kā "esamības sargs"

Lai arī kā mūsdienās būtu aizmirsts cilvēks, viņam ir iespējams atgriezties pie saviem pirmsākumiem, jo atmiņa par tiem saglabājas valodā. Ir jāiemācās ieklausīties valodā kā "esamības mājvietā", ir jāļauj tai runāt. Problēmu sagādā tas, ka mūsdienās pret valodu izturas nevis kā pret *Zeug*, bet kā pret *Technē*. Valoda tehnizējas, kļūst par informācijas nodošanas līdzekli un mirst kā runa (*Reden*), vēstījums (*Sage*). Uzdevums ir atdzīvināt patieso valodu un to saklausīt. Tā vēl ir dzīva dižo dzejnieku Sofokla, Helderlīna, Rilkes, Trākla u.c. darbos. Tas dotu iespēju nostāties patiesās esamības gaismā. Ir jārunā "nevis par valodu, bet no valodas" (*nicht über das Sprechen, sondern von dem Sprechen*). Domāt nozīmē "būt par dzejnieku". Patiesā valoda "runā" cilvēkam un ar cilvēku, tāpēc viņš ir nevis "esamības kungs", kā to iedomājas subjektīvisma laikmetā, bet tās "sargs", "gans". "Nožēlojamā pasaules laikmeta nakts ir gara.. Pusnaktī šis laikmets ir īpaši nožēlojams. Šajā

²⁵⁰ Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1960. S. 18.

²⁵¹ Ibidem. S. 266.

laikā nīcīgā pasaule pat nevar novērtēt savu nīcību.. Tieši tagad pasaules nakts nonāk līdz pusnaktij. Iespējams, ka pasaules laikmets patlaban ir kļuvis nīcīgs līdz galam. Bet varbūt arī ne, vēl joprojām ne, neskatoties uz visām ciešanām, bezpersoniskajām ciešanām, neskatoties uz pieaugušo satraukumu un jucekli."²⁵²

Taču cilvēks var atklāt "svētā dimensiju" (*Dimension des Heiligen*), ko gadsimtiem slēpa valdošā metafizika. Mūsu laikmeta "bezdievīgums" neizslēdz to, ka nav ceļa. "Dzimtene" ir "ticība esamībai", pie kuras jāatgriežas, iemantojot "ekstātisko mājvietu esamības tuvumā". "Pati domāšana ir ceļš. Mēs atbilstam šim ceļam tikai tādā mērā, kādā paliekam uz ceļa (*unterwegs bleiben*)."²⁵³

Pirmais priekšnoteikums nihilisma pārvarēšanai ir atteikšanās no koncepcijas par subjekta aktīvo lomu. Heidegers iesaka to aizvietot ar tādu uztveri, kura neizkropļo pasauli ar savu aktivitāti. Cilvēka uzdevums ir nevis būt par sava likteņa aktīvu aģentu, bet gan par esamības ganu, kura galvenais uzdevums ir ieklausīties tās balsī. Tāpēc arī patiesess filosofēšanas ierocis ir nevis racionālā domāšana vai loģika, bet gan domājoša vai vērojoša doma, sirds doma pretstatā prāta domai, kas valda mūsdienu pasaulē un ir spējīga vienīgi kalkulēt, izskaitļot, uzskatot pasauli tikai par utilitāru priekšmetu kopu un dabu kopumā — par kurināmā rezervi, par enerģijas avotu mūsdienu tehnikai.

Kalkulējošā domāšana nav vērojošas pārdomas, kas spētu iedziļināties pasaules būtībā. Tā uztver pasauli vienīgi kā priekšmetu kopumu, kā materiālās sakarības, lai to nevis izziņātu, bet pakļautu. Tāpēc mūsdienu sabiedrības vēsture ir process, kad tiek aizmirsta esamības jēga. Zūd antīkās gudrības ideāls, un paliek vienīgi speciālists, pētnieks, kalpotājs zinātniski pētnieciskā institūtā.

Zinātne uzskata, norāda Heidegers, ka lietu patiesā būtība ir kļūt par zinātnes priekšmetu. Tāpēc tādu parādību kā daba,

²⁵² Heidegger M. Holzwege. S. 249—250.

²⁵³ Heidegger M. Was heißt Denken? Tübingen, 1961. S. 164.

cilvēks, vēsture u.c. būtiskā pilnība nav zinātnei pieejama. Zinātne lietas sadala, analizē utt., meklējot kaut ko, kas atrodas aiz ārējām parādībām. Patiesībā šī būtība ir pašā virspusē, tikai kalkulejošā domāšana to nespēj uztvert, jo ir orientēta uz objektu. Būtība nav aizklāta, bet atklāta, tikai jāprot to ieraudzīt. Tāpēc jācinās par uztveres (nevis pašas pasaules) izmaiņu. Vēl jo vairāk tāpēc, ka mūsdienu cilvēkam nepastarpināto un pilnīgo pasaules pārdzīvojumu un uztveri bloķē radio, televīzija, avīzes, žurnāli u.c. masu informācijas līdzekļi, kuru pamatā ir kalkulejošā domāšana. Tie mūsdienu cilvēkam esot tuvāki nekā lauki, meži, zeme, debesis. Cilvēki kļuvuši par svešiniekiem paši savā zemē, zaudējuši savas saknes — un šis zaudējums izsaka laika garu.

Heidegers cenšas pārvarēt tradicionālo eiropieško gaismas metafiziku, interpretējot patiesību kā gaismas un tumsas saistību, kā "slēpjošu apgaismojumu". Rietumu civilizācija atrodas pilnīga garīguma izsikuma priekšā, jo zaudējusi "apslēptā" jēgu. Tai noslēpums ir vienkārši neizzinātais, nevis "apslēptais-slēpjošais". Tieši tāpēc, ka mūsu laikmets nezina "apslēpto", noslēpumaino, viss ir kļuvis nevis gaišs, bet bezkrāsains. Mākslas darbi atklāj patiesību kā "apslēptā atklājēju".

To, kas visam piešķir jēgu, Heidegers sauc par "pasauli". To, kas "apslēpj", kas ir nepieejams un vienmēr paliek noslēpumains, viņš dēvē par "zemi". Noslēpums iemiesojas mākslas darbos, iemanto veidolu un kļūst redzams. "Gaisma mirdz un grib tikai vienu — mirdzēt. Ja mēs, vēloties to saprast un izziņāt, sašķelsim to svārstību skaitā, tā pazudīs. Tā atklās sevi tikai tādā gadījumā, ja paliks neatklāta un neizskaidrota."²⁵⁴ Zeme nelaiž sev klāt to, kas grib iejaukties, sagraujot tās patību: akmeni var sasist, bet katrs tā gabals paliks tikpat noslēpumains kā iepriekš. Turpretim, kad akmeni nevis sašķēļ un nosver, bet ceļ no tā templi, tas kļūst redzams visā savā "akmeniskajā būtībā". Noslēpumu var iznīcināt, bet nevar tajā ielauzties, jo tas nekad nav sasniedzams, lai cik tālu tiktu atvirzītas izziņātās pasaules robežas.

²⁵⁴ Heidegger M. Holzwege. S. 35—36.

Cilvēkam ir jāatgriežas pie pasaules sākotnējās atklātības noslēpuma, nepārstāj atgādināt Heidegers. Šī pozīcija ir nevis aktīva pasaules pārveidošana vai konstruēšana, bet gan ieklausīšanās tajā, kas jau ir. Patiesa dzīves pozīcija ir atteikšanās no darbības un atzišana, ka kosmosā ir kaut kas augstāks un svarīgāks par cilvēku. Cilvēka uzdevums ir atklāt pasaules būtisko pilnību, neko tajā nepārveidojot un netrasmējot.

Lai ilustrētu šo specifisko pasaules skatījumu, Heidegers min piemēru. Ja mēs ņemam kādu lietu, tad tā atklājas cilvēkam tieši kā lieta, bet ne kā ikdienas priekšmets. Piemēram, krūka nav vienkārši māla gabals, kuram formu piešķirušas podnieka rokas. Tās būtība neatklājas izgatavošanas procesā. Podnieks izveido krūkas sienas un piešķir tai formu, bet ne pašu krūku, jo krūkas būtība nav sienās, bet gan tukšumā, ko tās aptver. Tukšumam šai gadījumā ir divas funkcijas — sargāt un ieliet. Bet ieliet nozīmē arī dāvēt. Tādējādi ietvertā tukšuma būtība ir dāvināšana: tāda dāvana var būt no avota ņemtais ūdens malks, kas radies zemes dziļēs no lietus un rasas pilieniem. Dāvana var būt arī no vīnogām iegūtais vīna malks, kurā koncentrējas zemes un saules barojošais spēks. Ūdens un vīna malks ir dāvana mirstīgajam, kurš dzesē slāpes un sasilda sevi. Bet vīns, kas izliets no krūzes, jau ir dieviem upurēts dzēriens. Tādējādi krūkas būtībā savienojas zeme un debess, saule un ūdens, dievišķais un mirstīgais.

Šādu skatījumu zinātne sasniegt nevar. Tāpēc Heidegers vērsas pie mākslas valodas, kas atklāj esamības pilnību. Van Goga "Zemnieka zābaki" liek skatīt organisko zemnieka dzīves ikdienu, viņa saknes, darbu, rūpes. "No šā zābaka dveš klusējošais zemes aicinājums, kas klusībā dāvina briesmošos graudus, un tās noslēpumainā nepiekāpība ziemas lauku klusumā.. Zābaks izpauž padevīgas bailes par nākamo dienu, par maizes drošību, klusējošu prieku par to, ka vēlreiz garām pagājis trūkums, priedīgu satraukumu, gaidot piedzimšanu, un bailu satraukumu nāves priekšā.. Šis zābaks pieder zemei un glabājas zemnieces pasaulē."²⁵⁵

²⁵⁵ Heidegger M. Holzwege. S. 195.

Tāpēc, uzsver Heidegers, ir jādzīvo poētiski, jo ar mākslas valodas palīdzību mūs uzrunā nevis dzejnieks, bet pašas mūzas. Tikai poētiskā valoda dod spēju redzēt pasauli tās četrējādā vienībā: debess un zemes, mirstīgā un dievišķā vienībā.

Cilvēku kā galīgu būtņi ierobežo viņa aicinājums "būt uz zemes". Galīgums nosaka, ka viņš nevar izvirzīt pretenzijas uz izredzētību, uz to, lai būtu par pasaules centru. Cilvēks dzīvo uz zemes. Viņa liktenis īstenojas nevis tehniski un abstrakti organizētā telpā, bet no viņa nenodalāmā dzīves telpā. Būt uz zemes nozīmē celt (*bauen*), dzīvot (*wohnen*) un domāt (*denken*). To nosaka paša cilvēka telpas pieredze dievišķā un mirstīgā, zemes un debess spēles, proti, četrējādās (*Geviert*) pasaules robežās, kas konkretizējas kā māja, templis, lauks. Te valda nevis *spatium*, bet intīma tuvība. Tur, kur šī četrējādība veido vienību, nenoliedzot nevienu no pusēm, tur viss ir nesaraujami saplūdis, jo attiecības, kas veidojas pasaulē, ir spēle. Pasaule Heidegera interpretācijā vienmēr ir kaut kas bezpriekšmetisks: "pasaule pasaulisko" (*Welt weltet*). Telpu, kas tiek patiešām noieta, mēra eksistences mērvienība "ceļš" (*Weg*). Jebkura iekārtota dzīves forma uz zemes (templis, māja u.c.) ir noteikta ceļa rezultāts. Un cilvēka uzdevums ir izveidot, rast sev mājvietu — ne cilvēkam kā subjektam, bet cilvēkam, kas sākotnēji dzīvo četrējādā pasaulē. Šajā telpā nevar ieiet no ārpuses, jo mēs tai piederam jau sākotnēji.

4. Ž. P. Sartrs

a. "Esamība" un "nekas"

Filosofijai, pēc Žana Pola Sartra (*Sartre*, 1905–1980) pārliecības, ir jāizgaismo konkrētā cilvēku dzīves pasaule visā tās daudzveidībā un vienotībā. Jautājot par to, atklājas patiesības

pastāvēšana un cilvēka attieksme pret to, "jā" un "nē" iespējamība, kā arī divi pretēji poli — "esamība" un "nekas". Ar "esamību" Sartrs apzīmē nedzīvās dabas priekšmetus (esamība sevī), ar "neko" — apziņu (esamību sev). Atklāt attiecības starp tiem ir filosofijas galvenais uzdevums.

Uz jautājumu "Kas ir esamība?" Sartrs atbild: "Tā ir, jo tā ir vienīgā iespēja to definēt."²⁵⁶ Esamība ir tā, kas tā ir, un tās ietvaros neveidojas attieksme pret sevi. Esamība ir necaurskatāma un piepildīta ar sevi, un tieši tāpēc tā ir ārpuslaiciska. Tā ir "imanence, kas nevar realizēties, apgalvojums, kas nevar apgalvot, darbība, kas neko nevar izdarīt"²⁵⁷. Esamība nav cēlonis pati sev, nav arī noslēpums, tā ir masīva, pilnīga pozitivitāte (tai nav raksturīgas izmaiņas), nejauša un, no pašpietiekamās apziņas viedokļa, nevajadzīga.

Apziņa turpretim, no Sartra viedokļa, ir caurspīdīga, tā vienmēr ir "apziņa par"²⁵⁸ un tāpēc nekad nesakrīt pati ar sevi, atrodas nemitīgā dinamiskā stāvoklī, pastāvīgi "iziet ārpus saviem ietvariem". Apziņa izpaužas spējā nospraust sev mērķus. Tā ir totāls, absolūts tukšums. Tāpēc Sartrs to nosauc par "neko" (jo par to nevar pateikt, kas tā ir; tā nemitīgi funkcionē). Sartrs tādējādi visu īstenību sadala divos reģionos, absolūti tos pretnostatot, atraujot vienu no otra un tikai tad uzsākot attiecību starp tiem meklējumus.

Attiecību atklāšana starp esamību un apziņu, saka Sartrs, noved pie "nekā" kā negācijas, pie noliegšanas iespējamības. Dabā pašā par sevi nevar būt nolieguma, tā ir tīra pozitivitāte. Noliegt var tikai cilvēks (attālināšanās, graušana, šķiršanās, prombūtne u.tml.). Tādējādi noliegums rodas no cilvēka noliedzošās attieksmes pret pasauli. Sartrs min šādu piemēru: kad

²⁵⁶ Sartre J.P. *L'Être et le Néant*. Paris, 1948. P. 15.

²⁵⁷ Ibidem. P. 32.

²⁵⁸ Sartrs norāda, ka apziņu nekādā gadījumā nedrīkst sajaukt ar pašapziņu, refleksiju. Aplūkojot kategoriju "apziņa par" (*conscience (de)*), Sartrs "par" (*de*) vienmēr liek iekavās, lai norādītu uz tās īpašo nozīmi. Ja, piemēram, apziņa ir "apziņa par galdu", tas nozīmē, ka apziņa iziet ārpus sevis pie galda, t.i., pie tā, ko tā apzinās. Tā ir tīra sākotnēja apziņa, kas atrodas pārējo garīgo formu, stāvokļu pamatā.

es sēžu kafejnīcā un redzu, ka mana drauga Pjēra nav, tad notiek tāda visu telpas objektu sintētiska organizācija, uz kuras fona jāparādās Pjēram. Jebkurš apziņas apstiprinājuma akts arī ir negācija, jo paredz sevis noliegšanu, iznīcināšanu. Apstiprināšana un iznīcināšana ir viens un tas pats. Tā Sartrs interpretē pazīstamo formulu *Omnis determinatio est negatio*.

Sartram filosofēšanas izejas punkts ir dabas un apziņas pretnostatījums, turklāt ar apziņu viņš saista patiesi cilvēcisko realitāti. Ar individuālās apziņas funkcionēšanu viņa filosofijā tiek izsmelta cilvēka specifiskā būtība. Taču te rodas problēma: kā iespējams, ka cilvēks komunikācijā ar citiem realizējas kā objektīvā (dabiskā) un subjektīvā (apziņas) vienība? Kā iespējams, ka cilvēks vienlaicīgi ir objektīvā un subjektīvā vienība? Lai to atrisinātu, Sartrs izmanto kategoriju "cits", kuras analīzes gaitā parādās ķermeniskuma problēma.

Sartrs izvirza jautājumu: kā iespējama viena kopēja pasaule daudziem subjektiem (apziņām) un kā viens cilvēks vispār var tikt uztverts ar cita cilvēka acīm? Atbildot uz to, viņš izšķir divus cilvēku savstarpējās satiksmes veidus — sākotnējo un sekundāro.

Analīzi Sartrs sāk ar otro. "Šī sievietē, kuru es redzu sev tuvojamiē, šis vīrs, kurš paiet uz ielas man garām, šis ubags, kuru es dzirdu dziedam pie mana loga, ir mani objekti, par to nav nekādu šaubu. [...] Es atrodos sabiedriskā parkā. Netālu no sevis es redzu zālāju un zālāja malā solus. Kāds cilvēks paiet šiem soliem garām. Es redzu šo cilvēku, es uztveru viņu kā objektu un vienlaicīgi arī kā cilvēku. Ko tas nozīmē? Ko es gribu ar to pateikt, ja es apgalvoju par šo objektu, ka tas ir cilvēks?"²⁵⁹ Šajā gadījumā, konstatē Sartrs, "cits" kā realitāte iespiežas manā pasaulē, sagraujot tās sākotnējo vienību. Cits cilvēks parādās kā privilēģēts objekts, tā rezultātā indivīds pirmo reizi gūst iespēju uztvert arī sevi kā objektu, nevis kā vienīgi tīru apziņu (subjektu).

Cilvēks pats sevi nekad nespētu uztvert kā objektu. Ja cilvēks kādu citu indivīdu uztver kā cilvēku, nevis kā dabas

²⁵⁹ Sartre J.P. *L'Être et le Néant*. P. 310.

priekšmetu, tas demonstrē katrā subjektā mītošo atmiņu par sākotnējām cilvēku savstarpējām attiecībām.

Šo sākotnējo attiecību pamats ir "cita skatiens". "Cits pirmām kārtām ir tas, kas mani aplūko."²⁶⁰ Pateicoties citam, cilvēks vispār pirmo reizi var kļūt par objektu: "cits" veido individu nevis kā objektu šim cilvēkam, bet kā objektu sev. Vienam individam aplūkojot otru, šis otrais iegūst iespēju ieraudzīt pats sevi, jo pirms tam viņš redz tikai lietas. Cilvēks sastopas pats ar sevi, pateicoties "cita skatienam". Tikai cits indivīds, saka Sartrs, var padarīt mani par objektīvi, ārēji redzamu, tveramu būtni.

Teiktais izvirza ķermeniskuma problēmu. No Sartra viedokļa, "skatiens" ir tas, kas nodrošina pamatattiecības starp cilvēkiem, parādot man manu ķermeniskumu. "Cita" skatiens ir iespējams tāpēc, ka viņam es esmu pasaulē ar visām savām "miesiskajām asinīm", un arī es viņu varu ieraudzīt tikai tāpēc, ka pats esmu ķermeniska būtne. Ķermenis ir cilvēka sākotnējās komunikācijas iespējamība: "cita skatiens" norāda uz manu ķermeni, un arī otrādi — mans ķermenis dod iespēju "cita skatienam". Cilvēks sajūt sevi kā būtni, kas atrodas ķermenī, pateicoties "cita" skatienam. "Citi" redz viņu tādu, kāds viņš ir, proti, kā nemainīgu, galīgu un ierobežotu būtni. Ķermeniskuma realitātes nepieciešamība izriet no tā, ka tikai "citam" ir redzama mana klātbūtne pasaulē, kas ir saistīta ar noteiktu redzes punktu, jo būt cilvēkam nozīmē būt šeit, nebūt citur, būt pie šā galda, krēsla u.c. Ķermenis individualizē cilvēku, iesaista to pasaulē un līdz ar to rada zināmas robežas viņa esamībai (es, stāvot pie šā galda un krēsla, varu ieraudzīt, kas notiek uz ielas, bet nevaru ieraudzīt, kas atrodas uz galda blakus istabā). Ķermenis ar sajūtu orgāniem (manas acis redz, rokas aiztiek, ausis dzird utt.) ievieš cilvēkā noteiktu kārtību. Ķermenis ir arī rīcības centrs (kaut arī šis centrs, piem., var būt daltoniķis, slikti redzēt). Tāpēc ķermeņa kategorijai ir ontoloģiska nozīme: "Mans ķermenis ir visur: bumba, kura sagrāva manu māju, ievainoja manu ķermeni..."²⁶¹

²⁶⁰ Sartre J.P. L'Être et le Néant. P. 315.

²⁶¹ Ibidem. P. 305.

Lai cilvēks izjustu sevi kā ar ķermeni apveltītu būtni, ir nepieciešams "cita skatiens", pateicoties kuram viņš kļūst tāds, kāds viņš ir. Te neko nemaina apģērbs. Tas neatceļ faktu, ka cilvēkam pieder šis noteiktais ķermenis, kura dēļ viņš kļūst redzams. Skatiens ir tīrs norādījums uz cilvēku pašu, viņa redzamo ārieni, ķermeni. Arī viņš pats sevi ierauga tā, kā to redz cits. Cita skatiens, saka Sartrs, konstituē manu ķermeni man. "Cita skatiens noformē manu ķermeni visā tā kailumā, modelē to, parāda, kāds tas ir, redz to tā, kā es to neredzu. Tā noslēpums, kas es esmu, pieder citam."²⁶²

Cilvēks, turpina Sartrs, apzinās savu ķermeni, pateicoties "cita skatienam". Šī pieredze ir radikāli atšķirīga no empīriskās uztveres. Citu cilvēku nevar reducēt uz zināšanām par viņu, arī savu ķermeni ir neiespējami pārdzīvot kā empīrisku, zināmu lietu. Viss, kas tiek pārdzīvots empīriski, paredz zināmu distanci, attālumu, perspektīvu. Attiecībā pret savu ķermeni, pat ja viņš to vēlētos, nevar ieņemt distancētu pozīciju. "Cita skatiens" vienmēr norāda uz šādu pūliņu veltīgumu. Cilvēkam pašam savs ķermenis nevar būt empīriskas pieredzes rezultāts.

b. Ķermeniskums un kauns

"Cita skatiens" norāda uz to aspektu cilvēkā, ko viņš pats nav spējīgs redzēt, t.i., uz viņa ārieni. Līdz ar to cilvēkam pirmo reizi rodas attieksme pret savu ķermeni, kuru Sartrs nosauc par kaunu. "Cits" ir subjekts, no kura cilvēks kaunas, — kauna objekts ir viņš pats. Viens pats cilvēks kaunēties nespēj, jo tad nebūtu nedz no kā, nedz arī par ko kaunēties. Šis "cits", no kura cilvēks kaunas, ir dots viņam nepastarpināti un pilda līdzekļa funkciju, tas ir starpnieks viņa attieksmei pret sevi pašu, t.i., starpnieks, kas nodibina cilvēka attieksmi pašam pret sevi.

²⁶² Sartre J.P. *L'Être et le Néant*. P. 432.

Kauns, no Sartra viedokļa, ir īpašs stāvoklis, ko izsauc "cita" pastāvīga klātbūtne. Tas pāriet pie cilvēka no "cita" tāpēc, ka cilvēkam ir ārējā (ķermeņa) puse, attiecībā pret kuru "citi" var dot pavēles, rīkojumus u. tml. to iespaidot. Par šo ārējo pusi cilvēks ir atbildīgs. Kauna izjūta it kā iznes cilvēku uz āru, angažē svešai esamībai, izgaismo individu ar absolūtas gaismas palīdzību, kas nāk no "cita" subjekta skatiena.

Pateicoties kauna izjūtai, turpina Sartrs, cilvēks it kā vērsas pats pie sevis un atklāj to, kas jau ir bijis kā fakts "citiem", bet pašam ir palicis nezināms. Kaunēdamies cilvēks atklāj, ka viņš jau kaut kas ir, nebūdamas pats savas personas autors. Šis "jau" vai "arī" piespiež cilvēku tai acumirkli, kad viņš to izjūt, ieņemt noteiktu pozīciju pasaulē, kuras izpausmes veids ir kauns. Kauns ir sākotnējās tikumiskās apziņas galvenais avots un tāpēc — augstākā ētikas kategorija.

Sartra koncepcija atsauc atmiņā biblisko cilvēka grēkā krišanas sižetu: "Tad viņu abu acis tika aizvērtas, un viņi redzēja, ka bija kaili, un viņi sašuva sev vīģes lapas un izveidoja sev priekšautus" (1. Moz. 3:7). Sartrs to pārfrāzē: "Kauns ir sākotnējā grēkā krišanas izjūta nevis tāpēc, ka esmu sācis ar vienu vai otru kļūdu, bet vienkārši tāpēc, ka esmu "iekritis" pasaulē starp lietām un ka pieprasu cita pastarpinājumu, lai būtu tas, kas es esmu."²⁶³

Tā kā apziņa vienmēr ir "apziņa par" kaut ko, tad līdz ar to izvirzās problēma, kuru Sartrs formulē šādi: "Es kaunos par to, kas es esmu"²⁶⁴ — t.i., kā un kāpēc indivīds pats var kļūt par priekšmetu?

Kauns, uz šo jautājumu atbild Sartrs, var rasties, tikai pateicoties "citam"; kauna priekšmetu man veido "cita skatiens", bez kura es nebūtu spējīgs kaunēties. "Cits" cilvēks ir otra cilvēka kauna nosacījums, tas norāda uz kaut ko tādu cilvēkā, kas kļūst redzams skatienā: indivīds sāk kaunēties no sava ķermeņa, kas citam ir kļuvis par objektu. Lai cilvēks spētu kaunēties, viņam ir jābūt ķermenim, kas pieejams cita skatie-

²⁶³ Sartre J.P. L'Être et le Néant. P. 349.

²⁶⁴ Ibidem. P. 275.

nam, — ja cita nebūtu, tad ķermenis gan būtu, bet kauna nebūtu. "Tādējādi kauns ir trīs dimensiju vienība: "Es kaunos par sevi citu priekšā." Ja kāda no šīm trim dimensijām pazūd, pazūd arī kauns."²⁶⁵

Kauns atklāj vienam cilvēkam otru nevis kā priekšmetu, "robotu", bet kā būtņi, kas apveltīta ar apziņu. Tas atklāj citus cilvēkus. Cilvēki cits citu atklāj nevis izziņas procesā, bet tikumiskās pieredzes izjūtā, kas ir daudz dziļāka par jebkuru izziņu, jo aptver cilvēku "no galvas līdz papēžiem". Kauns atklāj "citu" neapstrīdami, un šis pārdzīvojums nonāk līdz pašai sirdij. Kamēr cilvēks uztver pasauli ar sajūtu orgāniem, tikmēr viņš var šaubīties par to, vai viņš redz citu ķermeni, apšaubīt cita eksistenci. "Cits" nešaubīgi atklājas tikai kauna pārdzīvojumā: to līdzīgi lietām apšaubīt nevar. Tīrā izziņa nedod drošu pārliecību par citu cilvēku eksistenci. Mana un "cita" pastāvēšana kļūst acīmredzama tikai kaunā. Tā kā kauna avots ir ķermenis, tas nosaka arī "cita" pieredzi, pārdzīvojumu.

Šādā situācijā, no Sartra viedokļa, cilvēka ķermenis parādās kā viņa sākotnējās absolūtās brīvības ierobežojums. Būt apveltītam ar ķermeni nozīmē būt nolemtam pārdzīvot pasaules pretsparu, naidīgumu, atkarību no citiem cilvēkiem. Kauns ir naidis, kas virzīts uz sevi. Tas ir psihologizēts baiļu veids, kas izsaka trejādas attiecības: es izjūtu kaunu par sevi cita priekšā. Reliģiskajās jūtās, attiecībās ar Dievu kauns ir labprātīgs savas objektivitātes iemūžinājums absolūtā Dieva skatiena priekšā. Kauns ir arī avots konfliktam ar citu. Piemēram, mīlestībā viens cilvēks tiecas sagūstīt cita apziņu, t.i., brīvību. Citam ir jādod viņam absolūta priekšroka visu pārējo cilvēku priekšā. Taču baudas apmierinājums nozīmē vēlmes nāvi. Tādējādi vēlmes subjekts cenšas pārvērst citu kailā instrumentā.

Taču tas nav tikai trūkums, bet arī priekšrocība, kura atklājas spējā nest atbildību par to, kas cilvēks ir. Tā ir spēja būt par tikumisku būtņi, kas atklājas kaunā. Cilvēks kaunas par savu ķermeni tāpēc, ka kāds cits atsvešina no viņa to, kas viņam pieder: jo intensīvāk kāds mani redz, saka Sartrs, jo vairāk viņš

²⁶⁵ Sartre J.P. L'Être et le Néant. P. 350.

mani priekšmetisko un jo lielāks ir mans kauns. No tā aizbēgt ir neiespējami, jo rīcība ir redzama cita acīm. Vienīgā iespēja izglābties no šīs situācijas ir apzināti to pieņemt un iestāties par to, kas no cilvēka tiek prasīts. Šis atsvešinātais "Es" ir jāpieņem un jāattīsta kā savs "Es". Kauns, secina Sartrs, vienlaicīgi ir to prasību, ko citi man uzliek par pienākumu, atzišana un apliecinājums. Kaunā cilvēks nevis pazaudē sevi, bet gan nonāk pats pie savas patības. Kauns ne tikai atklāj cilvēkam viņa ķermeni un kopdzīvi ar citiem, bet arī vienlaicīgi piespiež pieņemt šo ķermeni kā paša ķermeni, būt par to atbildīgam.

Kad cilvēks kaunas par savu ķermeni, viņš gūst pieredzi ne tikai par to, kas viņš ir, bet arī par to, kas viņš nav. Šis pārdzīvojums ir saistīts ar iekšēju negāciju vai apziņas atmošanos. Tāpēc ķermenis ir ne tikai kauna, bet arī pašapziņas avots. Tāpēc apziņa nevar nebūt tikumiska apziņa.

Ķermenis ir nepieciešams mūsu apziņas priekšnoteikums un vienlaicīgi ir arī kavēklis tam, ka šī apziņa varētu sevi iedomāties kā absolūtu un vienīgo apziņu. Tik ilgi, kamēr mēs kaunamies no sava ķermeņa, mēs nedrīkstam aizmirst, ka savā esamībā esam atkarīgi no citiem. Būt apveltītam ar ķermeni nozīmē būt atbildīgam par sevi kopā ar "citiem", t.i., dzīvot tikumisku dzīvi.

Šī situācija, no Sartra viedokļa, ir dramatiska, jo cilvēks nemitīgi atrodas stāvoklī, kurā "citi" viņu apdraud. To Sartrs nosauc par "sākotnējo konfliktu". Ķermenis, no vienas puses, ir absolūta nepieciešamība, kas saistīta ar apziņas mošanos, bet, no otras, — pateicoties "citiem" cilvēkiem, vienmēr pastāv draudi šo apziņu pazaudēt. "Cits" var raudzīties uz cilvēku arī tā, ka tas, būdams ar ķermeni apveltīta būtne, it kā kļūst viņa acīs par objektu vai instrumentu. Līdz ar to cilvēka esamība kļūst problemātiska, apdraudēta. Vienīgais pretlīdzeklis ir arī "citu" uzlūkot vienīgi kā objektu, sastindzināt viņu, padarīt par instrumentu.

Taču sākonējais konflikts līdz ar to netiek atcelts, jo tas vispār nav atceļams: divi cilvēki nevar atrasties vienā un tajā

pašā situācijā. "Cits" cilvēks apdraud otra "faktisko eksistenci", jo draud to atcelt. Viens cilvēks pret otru vienmēr atrodas konflikta situācijā.

c. Tikumība kā nolemtība

Cilvēks, pateicoties kauna sajūtai, sāk izprast, ka viņš vispirms ir uztverams "citam" un tikai tad sev. No tā izriet, ka viņš ir arī būtne, kas nolemta brīvībai un tikumībai. Cilvēks pieņem kaunu tāpēc, ka viņš apzinās tā avotu kā viņā pašā esošu un ka viņš par to ir atbildīgs. Cilvēks patiesi kaunās tikai tāpēc, ka viņš izjūt atbildību un vainu par to, ka citi viņu redz, aplūko. "Tādējādi pirmdzimtais grēks ir mana parādīšanās pasaulē, kurā ir cits, kurā ir iespējamās arī citādas attiecības pret citiem, tās ir variācijas par manas sākotnējās vainas tēmu."²⁶⁶ Ķermeņa dēļ cilvēks izjūt kaunu, vainu, un tajā acurmirklī, kad viņš to pieņem, viņš it kā distancējas attiecībā pret to ("pastāv kaut kas, kas neesmu es pats"). Tiklīdz cilvēks sāk apzināties savu ķermeni, viņš vienlaicīgi arī apzinās iespēju pārvarēt šo ķermeni kā savu pagātņi. "„ķermenis vienmēr ir pagātne."²⁶⁷

Šīs iespējas realizācija ir brīvības apliecinājums, kas vienlaicīgi rada telpu tās apliecinājumam nākotnē. Tikai tāpēc, ka ķermenī cilvēks sastopas ar savu pagātņi, viņš sāk "soļot" nākotnes virzienā. Cilvēks tiecas savu pagātņi (ķermeni) ar nākotnes starpniecību atgriezt atpakaļ, bet atgriezts tiek vienmēr tikai kādreizējais ķermenis — tāds ķermenis, "kāds es vairs neesmu vai neeksistēju". Tāpēc nav iespējams izprast, pārdzīvot to, kāds pašam cilvēkam viņa ķermenis ir tagadnē.

Cilvēks savā brīvībā vienmēr ir apdraudēts, jo, nesasniedzot brīvību, ir iespējama arī kauna pazušana — pakļaušanās tam, kas cenšas brīvību apslāpēt, nogremdēt, proti, ķermenim. Šo cilvēka "iegrimšanu" pašam savā ķermenī Sartrs nosauc par

²⁶⁶ Sartre J.P. *L'Être et le Néant*. P. 481.

²⁶⁷ *Ibidem*. P. 418.

"inkarnāciju" un novērtē to kā visļaunāko cilvēka grēku. Cilvēks tiecas nevis sacelties pret to, ko viņš kaunā pārdzīvo kā sākotnējo vainu, bet mēģina palikt tādā stāvoklī, it kā viņš būtu brīvs: viņš vai nu mēģina iznīcināt "cita" brīvību, vai arī deklarēt savu sākotnējo vainu kā vērtību.

Veids, kādā cilvēks mēģina pamatot pats savu brīvību (kaut arī šajā mēģinājumā viņš nemitīgi piedzīvo neveiksmi), ir seksuālā iekāre un naidis. Seksuālajai iekārei, norāda Sartrs, līdzīgi kaunam, ir intencionāla struktūra, un tās priekšmets ir cita cilvēka ķermenis. Ķermenis ir "priekšmets, uz ko vēršas iekāre"²⁶⁸. Iekāre arī ir apziņa, bet tikai apmākusies, "duļķaina".

Ar kauna starpniecību cilvēks atklāj savu absolūto brīvību kā tieksmi nemitīgi pārvarēt ķermeni, bet iekārē viņš pārdzīvo sevi tiešā sava ķermeņa tuvumā. Šis ķermenis iespiežas apziņā tik dziļi, ka visu, ko cilvēks apzinās, viņš apzinās caur savu ķermeni. Kauna gadījumā apziņa ir tikumiska un cenšas pārvarēt savu ķermeni kā pagātņi, turpretim iekāres gadījumā apziņa tāda nav, jo nespēj savu ķermeni pārvarēt. Iekārē apziņa ir kopā ar ķermeni un tāpēc solidarizējas ar savu sākotnējo vainu. Sartrs iekāres aprakstā atklāj ķermeni kā spēku, kas neļauj cilvēkam atgūt savu sākotnējo brīvību. Cilvēks sapinas arvien lielākā nebrīvē tāpēc, ka mēģina noslēgties pats sevī.

Taču cilvēkam, stājoties attiecībās ar "citiem", ir iespējama arī absolūta brīvība. Tā ir iespēja, "citu" nīstot, tīkot pēc tā dzīvības. Izvēloties naidu, cilvēks izvēlas to, kāds viņš ir un kādam viņam jābūt savā absolūtajā brīvībā. Naidā cilvēks nesavienojas ar ķermeni, kas viņā ir pamodinājis vainas apziņu, bet cenšas atbrīvoties no tā, šo ķermeni iznīcinot. Tas nozīmē, ka viņš cenšas atbrīvoties no "cita" absolūtās brīvības. "Naidis atklājas kā apziņas absolūtās brīvības pozīcija attiecībā pret citiem."²⁶⁹ Sartrs norāda, ka naidis vispār ir iespējams tikai starp cilvēkiem. Tas nav nekas cits kā tieksme radikāli visu iznīcināt, — tas ir akts, kurā viens cilvēks cenšas ievainot "cita"

²⁶⁸ Sartre J.P. L'Être et le Néant. P. 455.

²⁶⁹ Ibidem. P. 482.

brīvību. Šajā naida pilnajā tieksmē iznīcināt "cita" brīvību cilvēks parādās visā savā tikumiskajā lielumā. Ja cilvēkam izdodas izraisīt cita nāvi, tad viņš parādās kā "nesubstanciāla priekš-sevis-esamības brīvība", t.i., viņš pirmo reizi to īsteno.

Šis cilvēka triumfs ir lemts neveiksmei, jo tad, kad šis "cits" ir iznīcināts, nogalināts, viņš, kā norāda Sartrs, manas atsvešinātības atslēgu paņem sev līdzī kapā. Man zūd iespēja būt par būtņi, kas redzama citiem, ar ko šis "cits" varētu izrīkoties un manipulēt. Cilvēkam nav vairs iespējas nošķirties no sava sākotnējā grēka. Cilvēks paliek nesaraujami saistīts ar savu ķermeni un neatceļamās attiecībās ar "citiem", to nevar iznīcināt nekādi brīvības akti. Tikumiskā brīvība ir iespējama nevis vientulībā, bet tikai komunikācijā ar "citiem".

Tādējādi Sartram ķermeņa problēmas risinājuma izejas punkts ir "dramatiskā situācija", kurā atrodas pasaulē "iemeslais" cilvēks. Pasaulei, citiem cilvēkiem, ķermenim jākalpo par indivīda "tikumiskā uzdevuma materiālu". Jēga vispār pasaulē pastāv tikai tāpēc, ka cilvēks realizē sevi kā morāla būtne, t.i., piešķir kaut kam jēgu. Ja izsīkst morālie spēki un cilvēks nav spējīgs realizēt savu pienākumu, tad iestājas haoss, bet ķermenis pārvēršas par "gaļu", t.i., par sevī esošu lietu. Tā apdraud cilvēka eksistenci, jo nemitīgi cenšas sapīt, "aprit" vienīgo brīvo instanci, kas piešķir jēgu pasaulei, proti, apziņu. Cilvēks nedrīkst kļūt par konformistu. Tai acumirkli, kad cilvēks pakļaujas kārdinājumam ērti un mājīgi iekārtoties pasaulē, briesmas ir vislielākās. No šā brīža apdraudēta ir viņa morālā esamība. Ja cilvēks sevis radītajā pasaulē vairs nepiepūlētos un "galīgi" nomierinātos, tas nozīmētu viņa kā tikumiskas būtnes beigas: viss, ko cilvēks kā morāla būtne būtu sasniedzis, tiktu pazaudēts. Cilvēkam pasaulē miers nav iespējams nedz no ārienes (pašas sevī esošās pasaules), nedz arī no iekšienes (tikumiskais nemiers). Cilvēkam ir lemts tikumiskais nemiers, viņam nepastāv "mājvietas greznība", kurai viņam nav nedz laika, nedz vietas.

d. Brīvība kā sevis izvēle

"Nekas" ir ontoloģiskais ekvivalents "brīvībai"; brīvība ir cilvēka esamība, kas savu pagātņi it kā iznes ārpus iekavām. "Nekas" ienāk pasaulē caur brīvību, t.i., brīvība ir "nekas" negācijas priekšnoteikums. "Neantizācija" nozīmē pārrāvumu starp pagātņi, tagadni un nākotņi. Cilvēka eksistences pirmā iezīme izpaužas attiecībā pret pagātņi: es esmu mana pagātne, pateicoties tam, ka es vairs tā neesmu, jo es apzinos to kā pagātņi. Pagātņes un nākotnes kopīga iezīme ir tā, ka tās vienlaicīgi ir un arī nav. Šī pieredze atklājas bailēs: cilvēks apzinās savu brīvību bailēs. Bailes ir brīvības kā pašapziņas eksistences veids, kas liek apšaubīt pašu brīvību. Tas cilvēkā modina briesmu izjūtu. Nākotne ir mana iespēja, bet tās faktiski nav, pretējā gadījumā tā nebūtu mana nākotne. Uz nākotņi, kuras nav, orientēta apziņa saucas par bailēm. Bailes rodas no "nekā". Es esmu un vienlaicīgi neesmu mana nākotne; es esmu un vienlaicīgi neesmu mana pagātne. Teiktais atklāj eksistences negatīvo dabu. Baiļu pieredze ir saistīta ar brīvību: brīvība, kas reflektē par sevi, pārvēršas bailēs. Vienlaicīgi brīvība ir priekšnoteikums tam, ka cilvēks var darboties: es esmu tas, kas es neesmu, tas nozīmē, ka es esmu esošais, kas tagadnē iziet ārpus pastāvošā. Transcendence ir pāreja no reālā iespējamajā. Tās pretmets ir faktiskums. Cilvēkam vienmēr ir jāatsperas pašam no sevis, tā ir viņa specifika.

Šis pārrāvums arī ir nekas. Psiholoģiskais ekvivalents "nekam" ir rūpes, bet rūpes — "nekā" ontoloģisks ekvivalents. "Nekas" ir "brīvības" sinonīms, taču rūpes ir cilvēka bailes šo rūpju priekšā. Rūpes ir brīvības eksistences veids, un tās atšķiras no bailēm ar to, ka rūpes mēs izjūtam sevis priekšā, bet bailes — ārējās pasaules priekšā. Rūpju apziņa apjauš brīvību refleksijas līmenī, tās atklāj cilvēkam svešumu, atsvešinātību. Brīvība ir tas, kas ir bijis, un tāpēc eksistence ir pirms būtības.

Cilvēks ir ne tikai brīvs, viņš no šīs brīvības nevar izvairīties. Nekādi mērķi un vērtības viņam nav iepriekš dotas, tās ir brīvi jāizvēlas un jāprojektē. Tāpēc visi projekti ir revidējami

arvien no jauna, taču vienlaicīgi tie ir arī absolūti, jo iekļauj sevī pretenzijas uz nākotni, norāda uz cilvēku kā par sevi totāli atbildīgu būtni. Izvēles aģents ir atbildīgs par savu darbību, galu galā — par pasauli vispār. Cilvēks ir atbildīgs par to, kas viņš ir. "Netīra sirdsapziņa" ir cilvēka brīvības slēpšana pašam no sevis, atsaucoties uz ārējiem apstākļiem vai psiholoģiskiem cēloņiem, kas izraisa vienu vai otru rīcību.

No Sartra viedokļa, vienīgi eksistenciālisms pauž patiesu humānismu, jo tas aizstāv domu, ka cilvēkam ir iespējams pateikt "nē" apkārtējiem apstākļiem, norādot, ka viņam pastāv iespēja būt absolūti brīvam. Cilvēka eksistence ir absolūti brīva izvēle, par kuru viņš pats ir atbildīgs. Cilvēka "es" veidojas spontānas, nedeterminētas izvēles rezultātā. Tāpēc viņš ir atbildīgs gan par sevi, gan arī par pasauli kā šīs brīvās izvēles produktu. Tas nozīmē, ka indivīds, izvēloties sevi, izvēlas arī savus dzīves apstākļus. Šos apstākļus viņš var pieņemt vai nepieņemt (vai nu cīnīties par to izmaiņšanu, vai ļaunākajā gadījumā atsacīties no tiem, izdarot pašnāvību).

Sartrs uzsver, ka eksistenciālistiem cilvēks ir būtne, kurai eksistence ir primāra salīdzinājumā ar būtību. Ko nozīmē šī tēze? Aplūkosim gadījumu, saka Sartrs, kad mēs izgatavojam kādu priekšmetu: grāmatu, nazi u.tml. Šajā gadījumā mūsu rīcības pamats ir noteikts jēdziens vai priekšstats par izgatavojamo lietu. Nav iespējams izgatavot nazi, nezinot, kāds tas būs un kādam nolūkam tas kalpos. Šai gadījumā var teikt, ka būtība un izgatavošana ir bijusi pirms eksistences.

Līdzīgs priekšstats, turpina Sartrs, valdīja iepriekšējās filozofiskajās koncepcijās par cilvēku — gan reliģiskajās (cilvēks Dieva prātā ir analogisks nazim cilvēka prātā), kurās tiek apgalvots, ka Dievs zina, ko rada un izveido pēc savas sejas un līdzības, gan materiālistiskajās, kurās tika atmesta Dieva ideja, bet saglabājās doma, ka būtība ir pirms eksistences. Materiālisti to agrākos laikmetos formulēja domā par mūžīgu, uz visiem laikiem dotu, gatavu cilvēka iedabu, kura vienāda visiem. Tas nozīmēja, ka ikviens atsevišķs indivīds tika saprasts kā vispārējā jēdziena "cilvēks" specifisks gadījums.

Bet ko nozīmē tas, ka cilvēkam, kā apgalvo Sartrs, tomēr eksistence ir pirms būtības? Tas nozīmē, ka cilvēks vispirms parādās pasaulē un tikai pēc tam nosaka sevi, proti, viņš nepiedzimst ar gatavu būtību, īpašībām, bet iemanto tās savas dzīves procesā. Tieši tāpēc cilvēku nav iespējams definēt — "cilvēks", saka Sartrs, "ir nekas", jo nekad nav tas, kas viņš ir, tāpēc ka atrodas pastāvīgā dinamiskā tapšanā. Sākotnēji viņš nav nekāda substance, substrāts. Par cilvēku nevar runāt kā par priekšmetu, un viņu nevar definēt tikai kā lietu vai būtību. Tas eksistenciālistiem nozīmē arī to, ka viss (pasaule, sabiedriskās institūcijas, tikumiskās normas utt.) ir tikai subjektivitātes kristalizācija. Arī cilvēks ir tikai tas, ko viņš pats no sevis izveido (bez sākotnējā modeļa) savā spontānajā aktivitātē, demonstrējot savu absolūto sākotnējo brīvību.

Tieši tāpēc, norāda Sartrs, cilvēks ir absolūti atbildīgs par visu, pirmām kārtām par savu eksistenci: par to, vai viņš ir glēvulis vai varonis, nodevējs vai patriots utt. Cilvēkam nav un nevar būt ne viņā pašā (abstraktā cilvēka iedabā), ne arī ārpus viņa (dabā, Dievā, kosmosā) nekādas instances, uz ko varētu reducēt vai novelt atbildību. Pasaulē nav un nevar būt nekā tāda, kas varētu piespiest cilvēku kļūt par nodevēju. Ja viņš par tādu kļūst, tad tikai "pateicoties" pats sev. Brīvība un brīva izvēle izaug no paša cilvēka un nav rodama ārpusē.

Kaut arī Sartrs brīvību pasludina par nedeterminētu aktu, kas nav ne ar ko saistīts, tajā nav jāsaskata visatļautība un patvaļa. Viņš apgalvo, ka, izvēloties sevi, cilvēks izvēlas arī citus, "iziet ārpus saviem ietvariem" pie citiem. Tāpēc individuālā rīcība skar visu cilvēci, jo izvēlē kā mēraukla citiem izkristalizējas noteikts cilvēka tēls.

Izvēle, uzsver eksistenciālisti, ir aktīvs, praktisks solis, un šajā nozīmē cilvēks ir "absolūts cēlonis pats sev". Viņu nevar ne no kā atvasināt, tāpēc viņam nevar būt nekāda attaisnojuma ārpus viņa paša. Sartrs to pauž vārdos: "Cilvēks ir nolemts brīvībai" — nolemts tāpēc, ka nav sevi radījis; un tomēr viņš ir brīvs, jo, reiz nokļuvis pasaulē, ir atbildīgs par visu, ko viņš dara (piemēram, par kaislībām un afektiem). Ir dažādi tempe-

ramenti, bet nav temperamenta "glēvulis", jo cilvēks pats ir noteicējs par savu rīcību. Glēvulis ir atbildīgs par savu rīcību, par savu glēvulību, tāpēc ka viņam ir bijusi iespēja nebūt tādām (tomēr cilvēki bieži vien vēlas, lai piedzimtu par varoņiem, bet ne par glēvuļiem).

5. G. Marsels

a. Filosofija kā traģiska gudrība

Arī franču filosofs Gabriels Marsels (*Marcel*, 1889—1972) uzskata, ka mūsdienu cilvēks Rietumu sabiedrībā nedzīvo patiesu un monolītu dzīvi, ka viņš zaudējis savas dzīves jēgu. Lai restaurētu zaudēto, viņš piedāvā pirmām kārtām atteikties no zinātnes, jo ticība tai ir kaitīga utopija, tāpēc ka zinātne nespējot pasauli nedz izskaidrot, nedz glābt, nedz arī apstiprināt patiesās vērtības un ideālus. "Es nenoliedzu panākumus, kādus ir guvusi zinātne par cilvēku. Ir tikai jāatzīst, ka, zinot arvien vairāk un vairāk visdažādāko faktu par cilvēku, mums arvien mazāk skaidra ir viņa būtība. Speciālo zinātņu progress.. izslēdz vienotas un vienkāršas atbildes iespējamību. Šo zināšanu pieaugums pakļauj šaubām pašas pretenzijas iegūt vienotu atbildi.."270 Ir atcelts cilvēka eksistences dramatisms.

1968. gadā Marsels darbā "Traģiskās gudrības un tās transcendences aizstāvībai" raksta: "Protams, bija laiks (par to es joprojām esmu pārliecināts), kad radās akūta nepieciešamība apstiprināt eksistences specifiku noteikta veida intelektuālisma priekšā. Tagad, apstākļos, kas vairs neizskatās pat pēc romantisma, bet pēc nihilistiskiem maldiem.., ir jāapelē pie absolūto vērtību, kuras tika radītas lielākajos civilizācijas periodos, skaidras apzināšanās, pie to nemainīgās dabas."²⁷¹

²⁷⁰ *Marcel G. L'homme problématique. Paris, 1955. P. 74.*

²⁷¹ *Marcel G. Pour une sagesse tragique. Paris, 1968. P. 13.*

Marsels asi vēršas pret historicismu, hēgelismu, dzīves filosofijas psiholoģismu u.c., kas neizbēgami noved pie vērtību — tikumisko un reliģisko ideālu, estētisko priekšstatu utt. — relativizācijas. Vēsturiskums atceļ nākotnes vērtību, jo pauž domu par nemitīgu evolūciju, kas norit saskaņā ar dabiski vēsturiskajām likumsakarībām. "Likumsakarību" apziņa noved pie konformisma, apziņas pielāgošanās notiekošajām pārmaiņām nosaka sabiedrības vienaldzību pret notiekošo, kurā saskata vienīgi "objektīvas determinantes" un "progresu".

Reāli pastāvošā vēsture Marsela izpratnē ir saistīta ar iepriekšējo paaudžu darbību garīgās kultūras sfērā, bezgalīgo radošo iespēju jomu. Tur pastāvošais plurālisms nav savienojams ar vēsturiskās likumsakarības ideju. Vēsturiskā procesa vienotības, tajā valdošā objektīvā determinisma ideja ir traucējošs faktors šo iespēju pārmantojamībai, kas nodrošina civilizācijas potenciālu. Garīgajam mantojumam nav nekā kopīga ar Hēgeļa garā saprastu vēsturi. Ne mazāk sveša Marselam ir arī hermeneitika, kas balstās uz relativisma postulātu. Par mantojumu var runāt tikai tur, kur ir apzināta attieksme pret šo mantojumu, pietāte pret cilvēka prātu. Pats mantojuma jēdziens izslēdz patvaļu.

Galvenās vēstures "liecības" ir saistītas ar individuālo dzīvi, tās atklāj šajā procesā "universālo", ko var aplūkot gan reliģiskā, gan filosofiskā aspektā, kas orientē cilvēku uz savstarpējas saprašanās meklējumiem. "Liecība" ir ontoloģiskās realitātes, tās universālā rakstura apstiprinājums (nevis "vispārējā", bet tās instances, kas saista, uzliek pienākumu). Šāda "liecība" ir arī filosofa pozīcija: "Tā neviļus parādās kā cilvēka cieņa lielo esamības noslēpumu priekšā, tādu kā mīlestība, nāve, cilvēka dzimšana, kas piešķir cilvēka dzīvei tās konkrētību, neatkārtojamību."²⁷² Filosofija ir eksistenciāla tikai tādā mērā, kādā tā atklājas kā drāma. Mūsdienu pasaulē intersubjektivitāti patiesi glābj tikai māksla.

Tāpēc par vienu no galvenajiem jēdzieniem kļūst "gudrība" kā pietātes pozīcija, kuru attiecībā pret pagātnes garīgo

²⁷² Marcel G. Pour une sagesse tragique. P. 38.

mantojumu ieņem apziņa. Gudrība ir norma, un tai obligāta tolerance, tā ir atsacīšanās no domāšanas eksciesiem (arī askētisma eksciesiem) un fanātisma. Marsels pauž stoicisku un bezkaislīgu pozīciju. Gudrība ir galvenais līdzeklis cīņā ar fanātismu un neiecietību. (Marsels ir izteicies, ka tradicionālajai kristietībai šai ziņā mūsdienu pasaulē nav nekādu perspektīvu, jo tā šiem nosacījumiem neatbilst.)

Pretojoties visām manipulācijas tendencēm, filosofijas uzdevums ir vērsties pie cilvēka esības "pamatsituācijas" (*situation de base*). Jo intensīvāk cilvēks aprūpēs šo pamatu pamatu, jo neuzņēmīgāks viņš kļūs attiecībā pret svešām ietekmēm un manipulācijām. Cilvēka esamības absolūto raksturu Marsels saskata pašā eksistences faktā, apstākļi, ka cilvēks mīl, cieš un ir nolemts nāvei. Mūsu esamības absolūtajai struktūrai nav nekā kopīga ar tādu kārtību, kurā iespējama patvaļa, kurā līdzīgi kā arbitražā ir jāizlemj visi "par" un "pret". Cilvēka mirstīgums ir garantija pret viņam uztiptām ciešanām, vardarbību, kurā atspoguļotos kāda cita indivīda patvaļa. Termins "dzīve" Marselam izsaka nevis stihisku procesu, bet gan skopu, tālāk nereducējamu, racionālu acīmredzamību: dzīvot nozīmē ciest un mirt.

Pats Marsels kā filozofs nepūlējās radīt kādu lielu visaptverošu sistēmu un savos darbos — dienasgrāmatās, esējās, priekšlasījumos u.c. — vienmēr pauda meklējumu garu. No Bergsona viņš pārņēma domu, ka laiciskuma un pieredzes pārdzīvojumus nevar satvert ar tradicionālo jēdzienu palīdzību. Racionālajai pasaules uztverei Marsels pretstatīja domu par *existence*, kā rezultātā viņu bieži dēvē par "kristīgo eksistenciālistu". Lai gan Marsela eksistences jēdziens radikāli atšķiras no Sartra izpratnes, šis apzīmējums ir maldinošs. Sartrs apraksta kailo un bezjēdzīgo lietu esamību, turpretim Marsels eksistenciālo pieredzi saista ar miesīgās dzīves realizāciju, kas tiek pārdzīvota kā noslēpums. Eksistence te ir kustība, kuras gaitā notiek līdzdalība esamības jēgas īstenošanā.

Sartrs noliedza reliģiju nevis kā melīgu apziņas formu, bet kā nepieļaujamu mierinājumu: cilvēkam nav jāpaļaujas ne uz

ko citu. Turpretim Marsels sākotnēji centās pamatot eksistenciālismu kā reliģisku mācību, kā mūsdienām atbilstīgu reliģisku filosofiju, saistīt to ar katolicismu un padarīt par universālu mācību. Eksistenciālismam no "baiļu un izmisuma" filosofijas bija jāklūst par "cerību filosofiju". (Pēc tam kad Romas pāvests savā 1950. gada enciklikā bija nosodījis eksistenciālismu, Marsels piedāvāja nosaukt savu pozīciju par "neosokratismu" vai "kristīgo sokratismu".) Pēdējos savas dzīves gados Marsels labprāt savu pozīciju dēvēja par "jauno orfismu", jo bija pārliecināts par filosofiskā un poētiskā aicinājuma vienību. Viņš arī norādīja, ka kristietība mūsdienās netiek galā ar cilvēces garīgajām vajadzībām. Spiritualizētā orfisma kults dod iespēju saglabāt sakrālu attieksmi pret pasauli.

Filosofijas uzdevums ir "pieredzes implikāciju atklāšana", proti, eksistenciālās pieredzes apdomāšana. Domātājiem jāvērsas pie visnotaļ vienkāršas un nepastarpinātas pieredzes, attiecībā pret kuru filosofi līdz šim bija izturējušies ļoti netaisnīgi, vai nu nicinot to trivialitātes dēļ, vai arī nelikumīgi intelektualizējot, pakļaujot to savām tradicionālajām normām. Savu filosofiju Marsels sauca par "domājošās domāšanas filosofiju" un nepiekrita, kad citi to apzīmēja kā iracionālismu. Uzdevums bija pakļaut fenomenoloģiskajam aprakstam cerību, uzticību, nāvi, eksistenci u.tml. Marsels uzsvēra, ka ir nepieļaujami pārvērst par gnozeoloģijas objektu to, kas eksistē kā subjekts.

No Marsela viedokļa, domāšanas racionālisms un apgaismības ideāli kopā ar cilvēka depersonalizāciju mūsdienu sabiedrībā un zinātnes scientismu ir vainojami par to, ka zudusi intimitātes izjūta komunikācijā ar esamību un citiem cilvēkiem. To var restaurēt tikai garīgās uzmanības kāpinājumā pret savu dzīvi un izziņas tikumiskajiem priekšnoteikumiem. Svarīgākais priekšnoteikums tam ir kritiska un diferencēta attieksme pret gatavajām sociālajām normām, ideoloģiju, propagandas "vērtībām" (vārdi norādot uz realitātes ontoloģisko devalvāciju).

Galveno uzmanību Marsels pievērš iekšējai brīvībai, izvēlei un atbildībai. Atšķirībā no Sartra viņš norāda, ka no

cilvēka nevar prasīt atbildību "par visu". Cilvēks nevar pilnībā radīt apstākļus, kuros viņš dzīvo.

Brīvības individuāla garantija ir ticība transcendentajam. Ticība ir pretstats racionālajai pārlicībai: tās vārdā nevar tikt izdarīti galīgi secinājumi un kategoriski vērtējumi. Neatņemama sfēra cilvēkam ir viņa emocionālā pasaule, pārdzīvojumi, kuros viņš sevi izpauž.

Tāpēc kā viena no galvenajām tēmām Marselam izvirzās inkarnācija (fr. *incarnation* — iemiesošanās) — cilvēka jutekliskā organizācija, ar to saistītā uztvere, miesiskā līdzdalība pasaulē, cilvēka neaizskaramība utt. Marsels norāda, ka viņš nekad nav sapratis Šellinga, Heidegera u.c. uzdoto jautājumu: kā ir iespējams, ka kaut kas eksistē? Šim jautājumam nav jēgas, jo tas paredz neiespējamo, proti, iespēju abstrahēties no eksistences, atteikties no tās, lai nodotos refleksijai par to. Atšķirībā no objekta, kuru var novērot, eksistence ir dota apriori, absolūti, neapšaubāmi un neapstrīdami. Eksistenci nevar apšaubīt. Tā ir ne tikai dota, tā vienlaicīgi "dod", jo ir katras domāšanas priekšnoteikums.

Cilvēka eksistencei ir absolūts raksturs, t.i., fakts, ka viņš mīl, cieš, ir nolemts nāvei. Marsels to sauc par "cilvēka esamības eksistenciālajām garantijām". Tā ir pretstats situācijai, kurā iespējama patvaļa un vardarbība.

Eksistenciālā filosofija cilvēka mirstīgumu, pakļautību ciešanām uzskatīja par nepārvaramu viņa dzīves trūkumu, par esamības fiasko (Sartre teica, ka cilvēks ir nenoticis Dievs, Dievs — neveiksmīgs cilvēks). Turpretim Marsela filosofijā cilvēka mirstīgums, viņa ontoloģiskā pakļautība ciešanām ir nepieciešami saistīta ar mīlestību, jaunas dzīvības dzimšanu. Mīlestība ir garantija pret ciešanām, kuru avots ir citu patvaļa un kuras tiek uztiptas no ārienes. Tas, ka cilvēks dzimst, dzīvo, cieš, mīl, mirst, ir viņa tiesību un eksistences garantija. Cilvēka iekšējās pasaules veselums nav racionāli izskaidrojams, tas ir absolūts, sakrāls fakts. Marsels citē Meistara Ekharta domu: "Dvēsele tiks glābta tikai tajā ķermenī, kas tai ir paredzēts."

Tādējādi klasiskajā filosofijā ir notikusi cilvēka "ideāla dezinkarnācija". Dekarta *cogito* sistēmā kā visa racionālisma pamats lietota metode, kas pakļauj izpētei vispārnozīmīgo. Tāpēc tā ir jāattiecina uz visu citu, nevis uz eksistenci. Marsela tēze ir pretēja: eksistence ir tas, uz ko nevar attiecināt Dekarta šaubas, tā ir absolūta.

Cilvēka eksistences nedalāmība sakņojas viņa vienotībā ar ķermeni: cilvēkam ir viņa ķermenis, kas ne pie kādiem apstākļiem nevar būt viņam "objekts", piederēt kā priekšmets. Marsels uzsver, ka cilvēka ķermeni ne pie kādiem apstākļiem nevar uzskatīt par subjekta vispār ķermeni, kuru varētu aizvietot ar jebkuru citu.

Marsela drāmas "Sašķeltā pasaule" ("*Le monde cassé*") varone Kristīne dzīvo pasaulīgu dzīvi, alkst izpriecu, ir neuzticīga savam vīram un pārāk daudz par savu dzīvi nedomā. Taču gadās, ka viņa saņem ziņu par to, ka kāds cilvēks, kas viņu ir kādreiz kaislīgi mīlējis, pēkšņi iestājies klosterī. Arī tagad šis cilvēks izrāda par viņu rūpes un interesi. Tas varonē izraisa iekšējas pārvērtības: šajā situācijā viņa apzinās savu vainu un kļūst nesalīdzināmi cilvēciskāka savās attiecībās ar vīru. Jaunās attiecības ar tuviniekiem nu ir brīvas no egocentrisma un pašmīlestības. To pamats ir agrāk nepazītas kopības jūtas, kas atklājas tikai tam, kas sapratis, ka daudzajos notikumos, kurus viņš agrāk ir nosodījis, ir arī viņa vaina. Līdzās svēto brālībai, norāda Marsels, pastāv arī vainīgo brālība. (Marsels, vērsoties pret Sartra domu, ka citi ir "elle", komunikāciju ar tiem nosauca par "paradīzi". Augstākā tās forma ir komunikācija ar Dievu ticības aktā, kas veido priekšnoteikumus cilvēciskajai komunikācijai.)

Marsela filosofijas kodols ir mācība par iekšēju koncentrēšanos, sirdsapziņas refleksiju, kas restaurē zaudēto esamību un cilvēku tuvības izjūtu. Viņu kā domātāju neapmierina pašapmierinātais jauno laiku indivīds, kura eksistence šodienas augsti attīstītās tehnikas laikmetā ir apdraudēta. Zinātniskā un tehniskā revolūcija velk cilvēku sliktajā bezgalībā, bet rūpniecība un sociālā inženierija viņu pakļauj un rada

lidzekļus viņa iznīcināšanai. Cilvēks mūsdienās ir pazemojoši nevarīgs tā priekšā, ko pats ir radījis, vispirms jau tāpēc, ka tas grauj viņa individualitāti. Cilvēkam jāpieņem laikmeta traģisms un jāatgriežas pie saviem pirmsākumiem, pie savas paša gudrības un iekšējās dzīves pozīcijas. Tā ir tieši personības pozīcija, jo, "lai arī uz kādiem tehniskiem uzlabojumiem būtu spējīga sabiedrība, tā nespēj kļūt par patiesu subjektu, tā vienmēr ir kvazipersonība vai pseidosubjekts. Rīcība, uz kādu tā spējīga, līdzās gudrā dzīvei un rīcībai labākajā gadījumā līdzinātos elektroniskajām smadzenēm līdzās domājošai būtnei."²⁷³ Tā, saka Marsels, ir šodienas cilvēka traģiskā gudrība.

b. Cilvēks kā noslēpums.

"Piederēt" un "būt"

Visam neīstajam Marsels pretstata cilvēka iekšējo brīvību, kā arī izvēli un atbildību. Ceļš uz patiesību ved cauri iekšējās pašizziņas aktiem, īpašu iekšējo pozīciju. Cilvēks ir svētceļotājs ar skatu, kurš vērsts uz paša "es" nepārtraukti mainīgām ainām. Pateicoties šim iekšējās dzīves dinamiskajam ritējumam, esamība nav stāvoklis, bet mūžīga atjaunošanās, nepārtrauktas dzimšanas process: "būt nozīmē atrasties ceļā". Lietas, priekšmeti ir mūžīga pastāvēšana, bet dzīvnieku dzīve — mūžīga vienādas rīcības aktu atkārtošana. Cilvēks var eksistēt kā akmens un tērēt dzīvi rīcības aktu atkārtošana, kas veicinātu primitīvu veģetēšanu, bet tādā gadījumā viņš zaudētu savu cilvēcisko esamību. Velna kārdinājumi, jutekliski pavedinājumi, cilvēka prieks par to, ka viņam pieder lietas, — tas viss ir šķērslis ceļā uz tādu savas esamības apzināšanos, ko sniedz iekšējās atklāsmes akti.

Ir nepieļaujami pārvērst par gnozeoloģijas objektu to, kas eksistē kā subjekts. Tāpēc cilvēks, saka Marsels, ir nevis "problēma", bet "noslēpums". Problēma atrodas cilvēka priekšā, to

²⁷³ Marcel G. Pour une sagesse tragique. P. 293.

var formulēt un reducēt. Turpretim noslēpumā viņš ir iekļauts pats, tajā zūd jebkāda jēga "iekšējā" un "ārējā" nošķiršanai. Problēmu var apiet, pret to cilvēks paliek vienaldzīgs, tajā ir viens otram subjekts un objekts pretnostatīti. Noslēpuma izziņa ir iekļauta paša cilvēka eksistencē. Noslēpums ir nesa- dalīta, līdz galam neizzināma cilvēka un priekšmeta vienība, uz ko virzītas viņa jūtas, tieksmes, kas dod iespēju saplūst ar to, ko nevar apzīmēt kā objektu. Te cilvēks atrodas ārpus problēmu sfēras. Šie dvēseles stāvokļi ir tuvi agrīnās kristie- tības kristiešu pārdzīvojumiem.

Kas cilvēkam nodrošina viņa iekšējās pasaules skaidrību? To Marsels apzīmē ar vārdu *recueillement* — iekšējo koncen- trētību, stabilitāti, kas nepieciešama patiesības izziņai. Tas paredz atsacīšanos no fanātisma un citu apvainojumiem. Tas ir cilvēka iekšējais stāvoklis, kas izgājis cauri zaudējumiem, pār- dzīvojumiem, gribas aktiem, kurā, pa jaunam palūkojoties uz nepieņemamo situāciju, cilvēks atzīst, ka attiecībā pret tiem, kas ir vainīgi, nevar izteikt vienkāršotu spriedumu.

Marsels savai lūgai "Dieva cilvēks" ("*Un homme de Dieu*") dod epigrāfu: "Parādiēs cilvēkiem un sev tāds, kāds esi." "Dieva cilvēks" garīdznieks Klods mazdūšības un rakstura vājuma dēļ visu mūžu cenšas līdzināties ideālam garīdznie- kam, garīdznieka "vispār" tēlam, baidoties stāties konfrontācijā ar savām cilvēciskajām vajībām. Taču viņš spiests uzzināt, kāds viņš ir, nesaudzīgi atklājot sevī mazdūšību un ļaunumu. Dau- dzus gadus atpakaļ kāds Mišels Sandjē pavedis viņa sievu, un Klodam nākas atzīt sevi par pilnībā atbildīgu notikušajā. Viņš sievai piedod, taču vaina ar to dubultojas, jo Klods ir sekojis tikai priekšstatiem par "grēku vispār". Pēc divdesmit gadiem mirstošais Mišels Sandjē lūdz satikšanos ar savu bijušo mīlāko un Klods, to atļaujot, palielina grēku ar paštiksmināšanos. Vis- beidzot viņš pārliecinās, ka visās savās cilvēcības izpausmēs ir bijis tikai akla fikciju funkcija. Klodam nākas atteikties no ilū- zijām par savu personu un atzīt savu bezspēcību.

Rezumējot savu koncepciju, Marsels norāda uz diviem cil- vēka esības veidiem — "piederēt" un "būt". "Piederēt" attiecas

uz lietām, objektiem, ko var atdalīt un atsvešināt no manis. Tajā es varu nebūt līdzdalībnieks. "Piederības" attiecību centrā ir egoistisks subjekts, kas visu cenšas padarīt par objektu. Taču tur, kur subjekts ir nodalīts no objekta, degradējas visas cilvēka tieksmes. Turpretim "būt" par to vai citu ir no manis nenodala-
lāms fakts. Tā ir atšķirība starp to, kas man pieder, un to, kas es esmu. Šīs divas dimensijas norāda uz ontoloģiskās izvēles būtību, izvēles, kuras priekšā atrodas cilvēks. Viņš var pacelties līdz autentiskai esamībai, līdz ar to realizējot savu vienīgo un fundamentālo brīvību.

Piederības pasaulei brīvība izpaužas kā patvaļīga apiešanās ar sevi. Tas attiecas arī uz tiesībām labprātīgi aiziet no pasaules, kad apstākļi kļūst neciešami. Turpretim kalpošana nepieļauj pašnāvību: nevari iznīcināt to, kas tev nepieder. Pretstats pašnāvniekiem ir ticības mocekļi, kas upurē sevi. Egoisms padara dzīvi transcendentā nozīmē bezjēdzīgu. Spēja pārvarēt ego-centrismu ir ne tikai reliģijas, bet arī radošās darbības pamats.

Galvenais virzošais kalpošanas spēks, saka Marsels, ir mīlestība. Mīlestības struktūra ir pretstats piederības struktūrai. Egocentrisks cilvēks nevar mīlēt, nesagraujot pasauli, kas ir ap to. Tam ir vienīgi vēlmes, tieksmes iekļaut citus sava egoisma kosmosā. Turpretim patiesā mīlestība izpaužas kā "viņš" padarīšana par "tu" — mīlošā otro "es". "Es" un "tu" veido vienību, kurā izzūd ārējā un iekšējā pretstats. Cilvēkam, kas tic, Dieva klātbūtne ir augstākais "Tu", ar kuru viņš atrodas aktuālā vienībā. Dieva klātbūtne atklājas žēlastībā (*charité*). Dievs ir "Tu" attiecībā pret katru, kas vēršas pie Viņa. Dievs ir absolūta pieejamība un atklātība. Pesimisms ir fundamentāls žēlastības trūkums. Pasaules ontoloģiskā struktūra, pateicoties Dieva klātbūtnei, dod iespēju cerībām. Tā ir transcendentā pasaulei, taču tur, kur ir brīnums, ir arī logs, kas kādreiz paveras. Pasaulē, kurā nebūtu nāves un izmisuma, nebūtu arī cerības. Cilvēka dzīves iekšējais attaisnojums ir tajā esošais ontoloģiskais mērķis, jēga, kas pieder dzīves kārtībai, — glābšana. Cerība un glābšana atver cilvēkam durvis no piederības pasaules uz autentisko esamību, atbrīvo viņu no visiem nebrīves veidiem.

6. R. Bultmanis

a. Ticība, eksistence un vēsture

Lielā eksistenciālās filosofijas, īpaši Kirkegora un Heidegera iespaidā, savu teoloģisko kristietības atjaunotnes un demitoloģizācijas koncepciju pamatoja Rūdolfs Bultmanis (*Bultmann*, 1884–1976). Ticēt Jēzum Kristum nozīmē, ka kristietību nevar nošķirt no vēstures. Bultmanis jautā: "Ko nozīmē kristīgā ticība šobrīd?" Un pats arī atbild: "Nepastāv ticība Kristum, kas vienlaicīgi nebūtu arī ticība baznīcai."²⁷⁴ Taču šos tradicionālos vārdus Bultmanis saprata un interpretēja pavisam netradicionāli.

Kristietības attīstības gaitā ticība tika dogmatizēta. Vajadzība atrast Jēzu ārpus baznīcas sienām apgaismības laikmeta beigās radīja vēlmi ar zinātnisko metožu palīdzību pamatot Jēzus tēlu, kuru varētu pretstatīt baznīcas Jēzum. Vēršanās pie vēsturiskā Jēzus bija līdzeklis, lai atbrīvotos no dogmām. Jaunās Derības izpēte bija sākusies jau 17.gs., un 18.gs. beigās tika izdarīti pirmie mēģinājumi ar zinātnisko metožu (vēsturiskās filoloģijas) palīdzību izanalizēt Jēzus dzīvi. Tā bija apzināti izstrādāta un pamatota vēsturiskā pieeja. 19.gs. liberālā teoloģija Jauno Derību jau aplūkoja kā reliģisko literatūru, kā pirmavotu, kurā atspoguļojas agrīnās baznīcas vēsture. Tika izdarīts secinājums, ka Jaunā Derība faktiski neko neliecina par Jēzu no Nācaretes kā reālu vēsturisko personu, bet vienīgi par agrīni kristīgo ticību. Tika izvirzīts uzdevums atbrīvot Jēzus tēlu no vēlākiem uzslāņojumiem, ar kuriem sastopamies jau agrīnās kristietības vēsturē. Galvenā uzmanība tika koncentrēta uz atšķirībām starp Jēzu un kerigmu. D. F. Štrauss (1808–1874) pirmais zinātnē pamatoja domu, ka evaņģēliskie vēstījumi par Jēzu ir mīti, t.i., kādu ideju paušana ar vēstījumu palīdzību. Štrauss to attiecināja uz visiem evaņģēliskajiem vēstījumiem.

²⁷⁴ *Bultmann R.* Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus. 4. Aufl. Heidelberg, 1978. S. 26.

Liberālās teoloģijas pārstāvji no Fr. Šleiermahera līdz A. fon Harnakam deva savu atbildi uz jautājumu, ko Kristus nozīmē kristiešiem. Viņiem Kristus bija augstākais cilvēcības paraugs, tikumiskais ideāls, augstākās reliģiskās apziņas tipa nesējs un tīri ētisks reliģijas skolotājs. Viens no "vēsturiskās reliģijas skolas" radītājiem V. Buse 1892. gadā rakstīja: "Jēzum Dieva valstība nozīmēja, ka Dievs ir visu cilvēku tēvs, bet visi cilvēki ir brāļi." Tāda ir arī Harnaka priekšlasījuma "Kristietības būtība" ("*Das Wesen des Christentums*", 1901) tēze.

Izveidojās paradoksāla situācija: liberālo teologu intensīvās vēsturiskās intereses apvienojās ar priekšstatiem, kas noliedza vēstures izšķirīgo nozīmi ticības jomā, jo liberāļi uzskatīja, ka kristietības būtība nevar būt saistīta ar noteiktiem vēsturiskiem notikumiem. Reliģija mācot par mūžīgām vērtībām, kas visadekvātāk varot tikt izteiktas filosofijas valodā. Jēzus Kristus ir mūžīgās patiesības simbols, taču šo patiesību var uztvert arī tīrā veidā, tai nav nepieciešama kristīgā simbolika, tās būtība nav saistīta ar stāstījumu par Jēzus dzīvi un nāvi. Mītoloģiskie priekšstati ir ierobežoti un pārejoši, tāpēc ir jāsauglabā galvenie reliģiskie un ētiskie principi. Šo principu apgūšana nav atkarīga no zināšanām par laikmetu, pagātnes cilvēkiem, kas pirmie tos atklāja.

Šādā situācijā Bultmani dziļi ietekmēja Barta doma par Dievu kā par "pilnīgi citu" (*totaliter aliter*), kas bija saistīta ar radikālu visu cilvēka pretenziju un iespēju noliegšanu. Starp Dievu un pasauli ir "bezgalīga kvalitatīva atšķirība". Tas nozīmē, ka par Dievu neko nevar uzzināt ar parastām izziņas metodēm, t.i., Dievs, kurš nav objekts objektu pasaulē, nevar kļūt arī par izziņas objektu. Tāpēc tiešā veidā par Dievu nevar pateikt neko. Šai sakarā Bultmanis atsaucas uz apustuļa Pāvila vārdiem, saskatot tajos savas teoloģiskās pozīcijas pamatojumu: "Jo, kad pasaule ar savu gudrību Dievu viņa gudrībā neatzina, tad Dievam labpatika izglābt ticīgos ar ģeķīgu sludināšanu. Jūdi prasa zīmes, un grieķi meklē gudrību. Bet mēs sludinām Kristu, krustā sisto, kas jūdiem apgrēcība un pagāniem ģeķība, bet tiem, kas aicināti, tiklab jūdiem, kā grieķiem,

Dieva spēks un Dieva gudrība" (1.Kor. 1:21-24). Centrālo vietu Bultmaņa koncepcijā ieņem termins *kerygma*, kurš nozīmē "vēsts", un tāpēc to dēvē par "kerigmātisko" teoloģiju. Kristīgajai kerigmai ir skandalozs (*skandalon*) raksturs, jo tā apvaino veselo saprātu.

"Dievs nav kaut kas dots vai (vēl joprojām) nedots ideālistiskās filosofijas garā.. Jēdziens "Dievs" nozīmē to, ka tiek novērsts viss tīri cilvēciskais, noliegts cilvēks, "Dievs" nozīmē to, ka cilvēciskais tiek radikāli apšaubīts, tā ir tiesa pār visu cilvēcisko."²⁷⁵ Tāpēc Dievs tiešā veidā nav izzināms, Viņš pats "atrod" cilvēku. Tāpēc es kā cilvēks, saka Bultmanis, varu runāt tikai par šo notikumu, proti, to, ka manu eksistenci ir "aizskāris" Dievs. Ja es esmu kristietis, tad es varu runāt par to, ka Dievs vērsās pie manis kristīgās vēsts vārdā — kerigmā. "Tikai tāda Dieva koncepcija, saskaņā ar kuru absolūto var meklēt un atrast relativajā, viņpasaulīgo — šaipasaulē, transcendentu — vēsturiskajā, tikai tāda Dieva koncepcija, kas paredz šādas satikšanās iespēju, ir iespējama mūsdienu cilvēkam. Tāpēc mums jāpaliek atklātiem satikšanās iespējai ar Dievu pasaulē un laikā."²⁷⁶ Dievs "aizskar" cilvēku viņa personiskās vēstures, eksistences līmenī. "Sarunai par Dievu, ja tāda vispār būtu iespējama, vajadzētu būt sarunai par mums. Tāpēc uz jautājumu: "Kā var runāt par Dievu?" — ir jāatbild: tikai runājot par mums."²⁷⁷ Patiesās kristīgās teoloģijas priekšmets ir cilvēka eksistence pasaulē kā tādā, kuru var noteikt tikai Dievs.

Šajā aspektā Bultmaņa koncepciju ietekmēja Heidegers, kurš nošķīra cilvēka eksistenci (*Dasein*), apzīmējot to ar terminu *Existenz*, un lietas esamību, kuru viņš apzīmēja ar terminu *Vorhandenheit* ("klātbūtne"). Galvenās Heidegera tēzes bija šādas: 1) cilvēka eksistence pasaulē ir apzīmējama kā "iemestība", jo viņš to nav izvēlējis; 2) cilvēkam ir pašizpratne par savu eksistenci, proti, noteikta attieksme pret sevi un pasauli; 3) cilvēka esamību raksturo nemitīga nepieciešamība

²⁷⁵ Bultmann R. *Glauben und Verstehen*. 8. Aufl. Tübingen, 1980. Bd 1. S. 18.

²⁷⁶ *Ibidem*. Bd 4. S. 126.

²⁷⁷ *Ibidem*. Bd 1. S. 33.

pieņemt lēmumus, tāpēc viņš "projicē" sevi uz nākotnes. Tāpēc cilvēkam ir divas fundamentālas eksistences iespējas pasaulē — patiesa un nepatiesa. Cilvēks spēj pieņemt lēmumu par labu patiesajai, t.i., apzināti pieņemt nāves neizbēgamību un savas dzīves niecību, "faktiskumu" (*Faktizität*). Tādā gadījumā cilvēkam vairs nav sevi jāmāna un jāslēpjas.

Bultmanis šai kontekstā runā par Dievu kā instanci, kas padara iespējamu pāreju no nepatiesās eksistences uz patieso. Cilvēkam neizbēgami pašam ir jāpieņem lēmums par patieso eksistenci, kuru Bultmanis saprot kā "eshatoloģisku eksistenci", t.i., dzīvi ticībā. Kerigmas vārdam ticošais pārstāj identificēt sevi ar pasauli, viņš dzīvo nākotnei, kuru uztver kā Dieva dāvanu. "M. Heidegera cilvēka eksistences (*Dasein*) eksistenciālā analīze ir tikai sekundārs filosofisks izklāsts tam uzskatam par cilvēka eksistenci, kas pausts Jaunajā Derībā: vēsturiskā cilvēka eksistence ir saistīta ar rūpēm (*Sorge*), kas sakņojas bailēs (*Angst*); nemitīgais spriegums starp pagātņi un nākotni nostāda viņu alternatīvas priekšā: pazaudēt sevi klātesamības pasaulē (*das Vorhandene*) un zaudēt savu individualitāti, vai arī atrast savu patieso eksistenci, atsakoties no visām garantijām un bezdomu orientācijas uz nākotni. Vai tā nav Jaunās Derības cilvēka izpratne? Kad mani kritiķi protestē pret to, ka es interpretēju Jauno Derību ar Heidegera eksistenciālās filosofijas palīdzību, tad viņi, kā man šķiet, aizver acis uz reāli pastāvošu problēmu. Es domāju, ka pārsteidzoši ir tas, ka filosofi patstāvīgi atrada to pašu, par ko runā Jaunā Derība."²⁷⁸

Bet vai nav tā, ka eksistenciālā filosofija dod kristīgu cilvēka izpratni, bet bez Kristus? Bultmanis šai sakarā apgalvo, ka cilvēks nav spējīgs sasniegt patieso eksistenci saviem spēkiem bez Dieva atklāsmes Kristū. Patiesā eksistence kā cilvēka ontoloģiska iespējamība nesakrīt ar ontisko iespējamību, t.i., iespēju, kuru cilvēks pats varētu īstenot. Patiesā esamība ir kristīgā brīvība, t.i., brīvība no grēka, ko nevar sasniegt ar

²⁷⁸ Bultmann R. Neues Testament und Mythologie // Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung. 2. Aufl. München, 1985. S. 41—42.

"likuma darbiem". "Lūk, kur ir galvenā atšķirība starp Jauno Derību un filosofiju, starp kristīgo ticību un "dabisko" cilvēka pašizpratni: Jaunā Derība runā un ticība zina par Dieva darbiem, pateicoties kuriem cilvēks pirmo reizi kļūst spējīgs uz pašatdevi, spēj ticēt un mīlēt, ir spējīgs uz patieso eksistenci."²⁷⁹

b. Dialogs un atsacīšanās

Kā tad Bultmanis aplūko šo "reālo vēsturisko personu"?

Bultmanis akceptē 18.—20.gs. sākuma vēsturiski kritiskos Jaunās Derības izpētes rezultātus, un šajā ziņā viņš ir liberālās teoloģijas mantinieks, kas gandrīz neko patiesu vairs nezināja par Jēzus dzīvi un personību. Taču Bultmanis pa jaunam centās interpretēt saistību starp ticību un vēsturi, t.i., starp kristīgo ticību un Jēzus no Nācaretes dzīvesstāstu. Jaunais viņa koncepcijā bija pati vēstures izpratne, proti, Bultmanis novilka robežšķirtni starp "objektīvējošo domāšanu" un domāšanu, kas "pārvar subjekta—objekta shēmu", nodalot "vēsturisko (*historisch*) Kristu", kura dzīvi var izpētīt ar zinātniski kritiskās metodes palīdzību, no bibliskā, evaņģēliskā (*geschichtlich*) Kristus. Evaņģēliskie avoti jāpētot kā ticības liecība.

Pēc Bultmaņa domām, ticība ir pašizpratne, specifiska cilvēka attieksme pret sevi un pasauli. Vēsture var ietekmēt cilvēka pašizpratni tikai kā *Geschichte* — kā vārds, kas nāk no pagātnes un vēršas pie manis manā šodienas situācijā. Evaņģēliskajam materiālam pēc savas dabas ir agrinās kristietības vēsts — kerigmas forma. Marka mērķis, kurš pirmais sarakstīja evaņģēliju, bija savienot hellēnistisko kerigmu par Kristu, kuras galvenais saturs bija mīts par Kristu (*Christusmythos*), ar nostāstu par Kristus dzīvi. Evaņģēliskā vēsts ir hristoloģiskā kerigmas izpausme. Jaunās Derības vēsts par notikumiem, kuros Dievs dāvāja cilvēkiem glābšanos, tika izteikta jūdu apokalipses un hellēnistisko mistēriju valodā. Tas nozīmē, ka

²⁷⁹ Bultmann R. Neues Testament und Mythologie. S. 52.

kerigma neizrāda vēsturisku (*historisch*) interesi par Jēzus personu un dzīvi uz zemes. Šāda interese tai ir vienkārši nebūtiska, jo Dievs ir miris par mums un Dievs ir Viņu augšāmcēlis. Pirmajām kristiešu draudzēm kaut kā vajadzēja apjēgt šo neticamo notikumu, ka Dievs par "Kungu un Kristu" padarīja vienkāršu ebreju Jēzu, kura dzīvi un sprediķus laikabiedri gandrīz neievēroja. Tāpēc kerigmai, lai pamatotu ticību tam, par ko tā vēstīja, bija vajadzīgs nevis zemes Jēzus no Nācaretes ar viņa atklāti mesianisko dzīvi, bet pašai sava "vēsturiskā Jēzus" versija. Dievs pats devis pierādījumus tam, ka Jēzus ir mesija. Tieši šāds "dievišķs" Jēzus bija vajadzīgs topošajai baznīcai. Evaņģēliji ir kulta leģendas, jo evaņģēlistam Markam izdevās iesakņot kristīgās mistērijas, kristības un eiharistiju nostāstā par Jēzus dzīvi.

19. gs. vēsturiskie un filoloģiskie pētījumi parādīja atšķirības starp Jēzu no Nācaretes un Kristus kerigmu. 20. gs. šie pētījumi tika saistīti ar pamatīgu metodoloģisku bāzi. Tas nozīmē, ka materiāls, kas nonācis līdz mums sinoptisko evaņģēliju veidā, pirmo reizi tika noformēts (un lielā mērā pirmo reizi arī radies) agrīnajās kristiešu kopienās, t.i., tika radīts, lai apmierinātu liturģiskās, doktrinālās, misionārās, juridiskās u.c. vajadzības. Ticīgo dialogs ar Dievu, kas augšāmcēlies, tika izklāstīts vēstījuma formā par Jēzu zemes virsū, kas stājas komunikācijā ar saviem skolniekiem. 19. gs. liberālā teoloģija interpretēja Dieva vēsti kā cilvēku garīgo kopību, kas pakļaujas Dieva gribai. Jo vairāk cilvēku dzīvo, klausot Dievu, jo lielāka ir Viņa valstība. Tikumisko normu mīkstināšanās, demokrātiskās pārvaldes iedibināšanās, sociālais progress ir Dieva žēlastības uzvaras izpausme. Šādu interpretāciju atmata dialektiskā teoloģija, aizstājot to ar eshatoloģiju.

Bultmanis arī norāda, ka mums nav liecību par Jēzu, kas nepieciešamas, lai uzrakstītu Viņa biogrāfiju vai reproducētu Viņa personas tēlu, jo nedz avoti par to liecina, nedz arī tas mums būtu jāzina. Vēsturiskie pētījumi var kļūt par mūsu dzīvē nozīmīgiem tikai tādā gadījumā, ja mēs nodibināsim dialogu ar vēsturi, t.i., ja uzdosim vēsturei jautājumus, kuri ir

nozīmīgi mūsu dzīvei, lai mainītu savas domas un dzīvesveidu. Objektīvējošā pieeja izslēdz eksistenciālo, t.i., patiesi personisko. Patiess dialogs izslēdz iespēju, ka sarunas biedrs varētu pretendēt uz galīga sprieduma izteikšanu un pašnovērtējumu. Tāpēc Bultmanis darbā "Jēzus" atsakās no jebkādas biogrāfiskas analīzes. Viņš atmet liberālo pieeju Jēzum par labu eksistenciālai saskarsmei ar Jēzu, t.i., Viņa vārdu. Par Viņa personību mēs nevaram pateikt neko. Jēzus mācība ir jāsaprot kā satikšanās ar cilvēku "konkrētā situācijā", kas dzīvojis noteiktā laikā. Jēzus vārdi skar mūs kā "jautājumi par to, kā mēs paši saprotam savu eksistenci"²⁸⁰. Dialoga priekšnoteikums ir satraucošie manis paša jautājumi par manu dzīvi.

Bultmanis darbā "Jēzus" izdara radikālu soli savas hermeneitikas izstrādāšanā, proti, demitoloģizācijas virzienā (pats šis termins parādījās piecpadsmit gadu vēlāk). Viņš izmanto Jēzu sava laikmeta metodoloģiskajā eshatoloģijā, lai panāktu īpašu eksistences izpratni, ko var reducēt uz šādu tēzi: cilvēks ir nolikts Dieva priekšā izšķiršanās situācijā, tātad vēsts par Jēzu nostāda cilvēku nepieciešamības priekšā pieņemt lēmumu par vai pret Dievu, kura gribu sludina Jēzus. "Dieva valstības vārdā ir jāatsakās no visa; cilvēks ir nostādīts lielā "Vai nu—Vai" priekšā: vai viņš gribēs izšķirties par labu Dieva valstībai un ziedot tās labā visu citu."²⁸¹ Dieva valstība nozīmē, ka tā ir glābšanās iespēja cilvēkam, turklāt tā ir eshatoloģiska glābšanās, kas saistīta ar visa, kas ir uz zemes, pastāvēšanas izbeigšanos. Tā ir vienīgā glābšanās, par kuru ir vērts runāt. Tā nevar piederēt cilvēkam līdzās visām citām lietām, tas nav mērķis, pēc kura var tiekties līdzās visiem citiem mērķiem. Tieši tāpēc tāda glābšanās prasa no cilvēka izšķiršanos.

Dieva valstība nav augstākais labums ētiskajā nozīmē. Tas nav tas, ko varētu sasniegt ar cilvēka piepūles palīdzību. Dieva valstībai nav vajadzīgs cilvēks, lai tā kļūtu par realitāti. Šī valstība ir eshatoloģiska un pilnībā atrodas ārpus pasaules, tā ir "pilnīgi cita". Tam, kurš tiecas pēc tās, ir jāzina, ka tā paredz

²⁸⁰ Bultmann R. Jesus. Tübingen, 1964. S. 14.

²⁸¹ Ibidem. S. 30.

pilnīgu saišu saraušanu ar pasauli — visu, kas nav Dievs. Ja cilvēks ir uzlicis rokas uz arkla, atpakaļ skatīties nedrīkst. Eksistēt nozīmē eksistēt eshatoloģiski. Ticība nav pasaules uzskats un nav arī jūtas. Ticība ir satikšanās ar Dievu notikums. Ja es esmu iesaistīts ticības notikumā, saka Bultmanis, ja es dzīvoju tajā, tad manā dzīvē nepaliek nekā, kas būtu neitrāls vai vienaldzīgs attiecībā pret ticību. Cilvēks vienmēr atrodas situācijā, kas prasa gribas piepūli.

7. A. Kamī

a. Filosofija

Slavenais rakstnieks un domātājs Albērs Kamī (*Camus*, 1913–1960) uzskatīja, ka galvenās patiesības par sevi cilvēks atklāj nevis filosofisko spekulāciju ceļā, bet pateicoties jūtām, kas izgaismo viņa eksistenci. Ir brīži cilvēka dzīvē, kad indivīds izkrīt no ikdienas rutīnas (ceļšanās, brokastis, vairāku stundu ilgais darbs fabrikā vai kantorī utt.) un saskaras ar jautājumu: "Vai dzīve vispār ir tik vērtā, lai to dzīvotu?" Kamī atsauca uz Kirkegoru, kurš esot teicis, ka pašnāvība ir bezgalīgās brīvības negatīvā forma un laimīgs būs tas cilvēks, kas atradis pozitīvo. Kamī centās sameklēt šo pozitīvo formu pasaulē, kurā bija mirusi reliģiskā cerība. Viņa uzmanības centrā ir jautājums: kā dzīvot bez augstākās jēgas un žēlastības?

Atšķirībā no Sartra, kurš jau sākotnēji vadījās no domas par *conditio humaine* nejaušību un absurdumu, Kamī orientējās uz tādu pieredzi, kurā svarīga loma tika ierādīta laimei, dabai, draudzībai, mīlestībai. Kamī pirmie darbi atspoguļo gan Dieva nāves atmosfēru, gan arī pieredzi, kas slavina juteklisko, skaisto, dzīvi kā tādu. Taču jau viņa agrīnajos darbos izvirzās arī doma par nāvi, cilvēka kā galīgas un jutekliskas būtnes neaizsargātību pasaulē. Kā loģiska konsekvence tāpēc parādās arī pašnāvības tēma, kas viņam kļūst par vienīgo patiesi

nopietno filosofisko problēmu. Kamī gan secina, ka pašnāvība nav izeja, taču pats jautājums saglabājas, proti, — kā cilvēks šādā situācijā var dzīvot?

Kopumā Kamī daiļrade ir visai tālu no tā, ko dēvē par "skolas" vai sistēmu filosofiju. Viņš distancējās no filosofijas kā tādas un no eksistenciālistu filosofijas it īpaši, teikdams, ka nepietiekami ticot prātam, lai noticētu sistēmai. Kamī risināja domu par uzvedību situācijā, kad cilvēks vairs netic ne Dievam, ne prātam. Viņš pēc savas domāšanas ievirzes ir antisistemists, bet tas nenozīmē, ka šī domāšana būtu nesistemātiska.

Domāšanas centrālais uzdevums ir atspoguļot cilvēka esības pamatantinomijas un parādīt, kā ar tām var tikt galā. Kā līdzekli tam Kamī izmanto pasakas un mītus, kuros dažādi (Sisifs, Prometejs u.c.) tēli iemiesojot cilvēka sākotnējos dzīves arhetipus. Viņa domāšanas priekšmets ir antinomijas tajā nozīmē, kādā cilvēks konstatē savā dzīvē pretrunas, iekšējos konfliktus, nesaskaņas. Tapēc antinomiska ir arī šīs domāšanas struktūra kā mēģinājums pretrunīgo pieredzi iztulkot piemērotā jēdzieniskā aparātā.

Cilvēka liktenis izpaužas apstākļi, ka cilvēks apzinās savu galīgumu un no tā izrietošo individuālās eksistences vērtīgumu, bet samierināties ar to nespēj, nemitīgi alkst saprast savas esamības jēgu, saprāta pamestību pasaulē, kurā nav saprātīgas kārtības. 20. gs. cilvēkam, kurš zaudējis glābjošo ticību augstākā saprāta (Dieva) eksistencei, šī pretruna šķiet traģiski neatrisināma, bet tieši tas, ka cilvēks nesaprātīgajā pasaulē alkst pēc saprāta, cilvēka likteņa nepārvaramā bezjēdzība prasa no viņa skaidru un neapreibušu apzināšanos. Zinot un apzinoties, ka viņš ir mirstīgs, cilvēks pieņem savu likteni un līdz ar apzināšanās skaidrību gūst spēju baudīt zemes labumus — sauli, jūru, jutekliskos priekus.

Individuālo un sabiedrisko dzīvi 20. gs. aptver banalizācija, galēja vienkāršošana un vulgarizācija. Viss, kas agrāk veidoja cilvēka esamības jēgu — sabiedriskā dzīve, darbs, ideāli, mērķi u.tml. — patlaban virza dzīvi pretējā gaitā, proti, pie jēgas izzušanas. Cilvēks vairs nevar valdīt pats pār sevi, savu

dzīvi un likteni, viņš ir kļuvis par spējlietiņu milzīgu anonīmu spēku priekšā. Cilvēks pats pārvēršas par lietu starp lietām. Iepriekšējos gadsimtos galvenais cilvēka dzīves balsts bija Dievs. 19. gs. beigās tika pasludināta Dieva nāve. Kopš šā brīža visa atbildība par notiekošo pasaulē ir gūlusies uz cilvēku, kas sava stāvokļa dēļ nespēj ar to tikt galā. Līdz ar jēgas zudumu notiek arī visu vērtību un normu sagrūšana, izzūd interese izzināt un apstiprināt patiesību. Kamī izvirza mērķi izskaidrot "gara slimību", vadoties no divām premisām: 1) cilvēka pamatiezīme ir prasība pēc dzīves vienotības; 2) ja to nespēj dot pasaule (Dievs), tad cilvēka uzdevums ir nodrošināt to pašam, vai nu aizejot no šīs pasaules, vai arī dzīvojot tās iekšienē.

Kamī interešu un rūpju kodols koncentrējās domā par absurdu un dumpi.

b. Absurds

Savām pārdomām par izejas punktu (nevis par secinājumu) Kamī pieņem absurdu. Absurda pārdzīvojumu rada nesaskaņas cilvēka dzīves vienotības meklējumos, kas sasniedzama ar lielām grūtībām. Absurds Kamī ir vienīgais dotais fakts, antinomiju risinājuma sākums. Cilvēks atrodas noteiktā situācijā, viņš pastāv sev un pasaulei. Sekas šai situācijai ir tās, ka, tiklīdz domāšana ko apgalvo, tā noliedz pati sevi. Aklais prāts veltīgi rīkojas tā, it kā tam viss būtu skaidrs.

Absurds ir prāts, kas apzinājies savas robežas. Domāt nozīmē iemācīties redzēt no jauna. Grēks ir nevis zināšanas, bet vēlēšanās zināt. Tieši šis grēks padara absurdo cilvēku vienlaicīgi par vainīgu un nevainīgu. Tāpēc galvenais filosofijas jautājums ir jautājums par pašnāvību. Jebkura cita pozīcija ir saistīta ar gara atkāpšanos. Absurdā cilvēka galvenais uzdevums ir izzināt sevi un noturēties šā lēciena virsotnē. Prāts tomēr ir augstākā instance, taču tā ir neproduktīva.

Lai dzīvotu dzīvi, tā vispirms ir jāredz, proti, jāredz tas, ka pasaulē nav un nevar būt nekādu cerību. Cilvēkam ir

jāapzinās, ka viņš dzīvo šodien un viņam nav nekādas rītdienas, nākotnes. Tāpēc jādzīvo tagadnē. Runāt par "skaisto nākotni" ir nepamatoti, iluzori. Rūpēs par nākotni cilvēks dzīvo tikai līdz brīdim, kamēr viņš nav saticies ar absurdu. Tikai absurds dara galu lieliskākajām un tāpēc arī bīstamākajām ilūzijām un maldiem. Tas māca paskatīties uz pasauli atklātām acīm, nesamierinoties un nepadodoties liktenim.

Absurdu var atrisināt pašnāvība, bet absurds tāpēc arī ir absurds, ka tas tiecas izvairīties no tāda risinājuma kā pašnāvība, jo paredz apziņu un atteikšanos no nāves. Pašnāvība liecina tikai par to, ka absurds cilvēkā ir visu izsmēlis, arī pats sevi. Absurda un absurdā cilvēka galēja izpausmes forma ir izaicinājums. Tieši absurds liek cilvēkam apzināties, ka viņa darbības sfēra ir tagadne, nevis pagātne vai nākotne. Šī atziņa kļūst cilvēkam par viņa brīvības pamatu. Absurda cilvēks ir tāda indivīda pretstats, kas samierinājies ar savu stāvokli. Cilvēkam nekad ne ar ko nav jāsamierinās, viņam ir nemitīgi jā rūpējas par savu brīvību un sevi, par to, lai saglabātu sevi tādu, kāds viņš ir tagadnē. Brīva un pilnasinīga dzīve viņam ir jādzīvo tagad, nevis iluzorā nākotnē, kas nekad nepiepildās. Pats lielākais prieks ir justies dzīvojam uz šīs grēcīgās, bet skaistās zemes.

Cilvēkam nav jābaidās no absurda, nav jācenšas no tā izvairīties, turklāt to nemaz nevar izdarīt, jo absurdā pasaule caurauž visu. Gluži otrādi, cilvēkam ir jādzīvo tā, lai viņš šajā absurdajā pasaulē justos laimīgs. Cilvēkam ir jādzīvo un jāpalieliek uzticīgām šai cīņai. Radošā darbība ir sevis pārbaudīšana, tā izsaka, ko cilvēks redz un pārdzīvo. Domāt nozīmē redzēt, būt uzmanīgam, novirzīt uz kaut ko savu apziņu. Cilvēks, kas apzinājies absurdu, ar to vienmēr ir saistīts. Cilvēkam, kas pazaudējis cerību un ir apzinājies šo faktu, vairs nākotne nepieder.

Kamī uztverē absurds kā pretruna starp cilvēku un pasauli ir nepieciešams priekšnoteikums, lai atteiktos no pašnāvības, kura nozīmētu nevis absurda atcelšanu, bet tieši piesaistītību šai situācijai. Absurdā ir jāskatās skaidrām acīm, bez ilūzijām

un cerībām. Dzīvot nozīmē ļaut dzīvot absurdam. Vienīgā saprātīgā brīvība ir absurds, kas nozīmē atteikšanos no visām cerībām, plāniem un vērtībām, no visas nākotnes. Brīvības noliegšana ir mērķis un jēga. Ieskats absurdā kļūst par patiesu brīvības garantiju, jo tas nozīmē atsacīšanos no nākotnes un dzīvi "mūžīgā tagadnē". Tā kā nav nekādas absolūtas instances, nav arī drošības. Absurdajā dzīvē cilvēks nesaskata arī nekādu saistošu ētiku, tikumisko pozīciju, ētosu.

Šai sakarā Kamī pievēršas Sīsifa tēlam. Viņš runā par Sīsifu brīdī, kad tas, uzvēlis akmeni kalnā un noskatījies, kā tas atkal noripo lejā, dodas tam pakaļ, lai uzsāktu bezjēdzīgo darbu no jauna. Šai brīdī, norāda Kamī, viņš it kā garīgi paceļas pāri savam liktenim, to nicinot. "Ja šis mīts ir traģisks, tad to nosaka tas apstākļi, ka varonis apzinās savu stāvokli. Patiešām, vai tad tādas būtu viņa grūtības, ja katru viņa soli balstītu cerība kādreiz gūt panākumus? Strādnieks mūsdienās viena un tā paša dēļ strādā katru dienu visu savu dzīvi, un viņa liktenis nebūt nav mazāk absurds. Bet viņš ir traģisks tikai tajos retajos mirkļos, kad viņu piemeklē skaidra apziņa. Sīsifs, dievu proletārietis, bezspēcīgs un sašutis labi zina visu cilvēka tiesu: par to viņš domā, nolaižoties no kalna. Gaišredzība, kurai jākļūst viņam par mocību, vienlaikus nodrošina viņam uzvaru. Un nav tāda likteņa, pār kuru nevarētu pacelties, to nicinot."²⁸² Laime un absurds, saka Kamī, ir vienas mātes zemes bērni, un Sīsifa klusējošais prieks sakņojas apstākļi, ka viņa liktenis pieder viņam pašam, bet akmens ir viņa paša rūpes.

Sīsifs ir absurds varonis, jo viņa dzīve ir saistīta ar noteiktu pozīciju. Mīta traģēdija izpaužas apstākļi, ka varonis ir apveltīts ar apziņu. Cilvēks ir "nemitīgi pamodies" un apzināti stājas sadursmē ar savas dzīves absurdumu. Mākslinieka darbs ir absurds darbs *par excellence*. Mākslas darbā var saskatīt visas absurdās domāšanas pretrunas, jo tas pauž neapmierināto domāšanu, atteikšanos no apmierinātības. Kamī no mākslas darba prasa sacelšanos, brīvību un daudzveidību, lai manifestētu tā "dziļo nevajadzīgumu", visas individuālās dzīves

²⁸² Camus A. Essais. Paris, 1965. P. 1423.

nevajadzīgumu. Kamī uztverē Sīsifs ir laimīgs, jo apzinās savu situāciju: nevis tāpēc, ka situācija būtu absurda, bet tāpēc, ka tā ir atzīta par absurdu. Absurds nes sev līdzī "dzīves pieaugumu". Absurdā cilvēka ētika izriet no viņa "nevainības principa", jo viņam nav savu un svešu mērķu, bet tas neliek šaubīties par cilvēku. Arī ārsts Riē uzņemas atbildību, organizējot aizsardzību pret absurdo slimību mēri bez kādas garantijas gūt panākumus.²⁸³

Konkretizējot pašnāvības tēmu, Kamī norāda uz diviem neadekvātiem secinājumiem, kas izriet no absurda situācijas, — pašnāvību un "filosofisko pašnāvību". Absurdam ir nepieciešams cilvēks un nepieciešama pasaule, viena pola izbeigšanās nozīmē absurda likvidāciju. Absurds ir pirmā acīmredzamība skaidri domājošam prātam, pašnāvība ir samierināšanās ar to, absurda likvidācija. "Filosofiskā pašnāvība" ir lēciens pāri "absurda sienai". Pirmajā gadījumā tiek iznīcināts jautātājs, otrajā — skaidrību nomaina ilūzijas, vēlmais tiek domāts kā īstenais, pasaulei tiek piedēvēts saprātīgums, mīlestība, žēlsirdība utt. Filosofiskās doktrīnas ir pielīdzināmas reliģijai, kas apliecina augstākās jēgas, kārtības un providences klātesamību. Absurda siena ir zudusi, bet nav arī skaidrības. Reliģiskā ticība ir skaidrā redzējuma apmāksšanās, kas samierina cilvēku ar bezjēdzīgo esamību. Kristietība samierina cilvēku ar ciešanām un nāvi, taču apšaubāmi ir visi transcendentās kārtības pierādījumi.

Prasība pēc skaidrības nozīmē godīgumu attiecībā pret sevi, atteikšanos no samierināšanās, uzticību tiešajai pieredzei. Kamī propagandē saprātīgās domāšanas skaidrību, kas spēj piemist tikai galīgai būtnei, kura iemesta svešā pasaulē. Vienīgā vērtība ir redzējuma skaidrība un pārdzīvojumu pilnība. Absurds nav jāiznīcina ar pašnāvību vai ticības "lēcienu", tas pilnībā ir jāizdzīvo. Cilvēks nav grēcīgs, tapšana ir nevainīga, un vienīgais kritērijs, lai novērtētu esošo, ir izvēles autentiskums. Eksistences pilnība ir svarīgāka par visu. Absurda cilvēks izvēlas sacelšanos pret dieviem.

²⁸³ Sk.: Kamī A. Mēris. R., 1970.

c. Dumpis

No absurda Kamī izdara "trīs secinājumus": mana brīvība, kaislības un dumpis. Tas nozīmē arī dzīves vērtības apstiprinājumu. Pasauli pārvalda nevis bezjēdzība, bet jēga, kuru atšifrē dumpis (*revolté*). Darbā "Dumpīgais cilvēks" ("*L'homme revolté*") Kamī sniedz dumpja idejas vēsturi. "Mītā par Sisifu" galvenais jautājums bija pašnāvības pieļaujamība, bet šajā darbā — slepkavības attaisnošana. Fakts ir tas, ka cilvēki vienmēr ir nogalinājuši cits citu, par ko atsevišķus cilvēkus tiesā. Mūsdienās slepkavas vairs nav vienpatņi, bet gan valsts ierēdņi, kas augstsirdīgi sūta nāvē miljonus, attaisnojot masveida slepkavības ar valsts interesēm.

Absurds aizliedz ne tikai pašnāvību, bet arī slepkavību, jo sev līdzīgā iznīcināšana nozīmē uzbrukumu unikālajam jēgas avotam, kāda ir katra cilvēka dzīve. No dumpja dzimst nevis individuāla sacelšanās, bet prasība pēc cilvēku solidaritātes, visiem cilvēkiem kopīgas jēgas. Dumpinieks vienmēr pieceļas kājās, ja iepriekš atradies uz ceļiem, saka "nē" apspiedējiem, novelk robežu, ar kuru jārēķinās tam, kas uzskata sevi par kungu. Atsacīšanās no verdzības nozīmē brīvības, vienlīdzības un cilvēka cieņas apstiprinājumu. Taču sacelšanās var pāraugt diktatūrā, ja vergs tieksies kļūt par kungu. Tas noved pie visu vērtību nolieguma un patvaļas, pie pretenzijām dumpiniekam kļūt par "dievcilvēku".

Kamī domā, ka revolūcijas filosofija vispār, tajā skaitā arī marksisms ir tikai eshatoloģiskā mesiānisma forma, kas pieņēmusi pasaulīgu formu. Tā ir mantota no jūdaisma un kristietības, providences vietā dievišķojot pašu vēsturi un metot uz tās altāra visu, padarot strādnieku par pirmdzimtā grēka izpircēju, bet nākotnē apsolot Kristus, kuram būtu tulznainas rokas, otrreizējo atnākšanu un gara valstības nodibināšanu uz zemes. Personisko brīvību te samīda racionāli iztulkota vēsture, un mūsdienu paaudžu dzīve tiek upurēta nezināmajai "Saules valstībai". Kamī pārņem arī Prudona domu, ka valdība nevar būt revolucionāra tāpēc, ka tā ir valdība.

Šā lāsta avots ir meklējams pašā dumpja mehānismā. Vergs pret netaisnīgo kārtību sacelšas stihiski, cerot nomainīt netaisnību ar taisnīgu iekārtu. Tāpēc dumpis pāriet revolūcijā, tieksmē radīt jaunu kārtību. Taču ikviena organizācija kādu apspiež, vispirms jau iepriekšējos saimniekus. Dumpinieks, kas pārņem varu savās rokās, kļūst par apspiedēju, tādējādi turpinot apburto loku. Ieradums apspiest ienaidniekus tiek attiecināts arī uz draugiem.

Izrauties no šā loka var, tikai no jauna kļūstot par dumpinieku, proti, saceloties jau pret paša radīto valsts iekārtu. Dumpis ir patiesāks par revolūciju, jo tas nekad nebeidzas. Dumpis pats sacelšas pret revolūciju, jo katra valsts iekārta ir apspiedēja. Dumpoties ir svēts darbs.

8. M. Bubers

a. Dialogs

Jūdaisma teologs un un filozofs Martins Bubers (*Buber*, 1878–1965) savu pārdomu centrā izvirza tēzi, ka nav tādas instances kā "es sevī", ir tikai "es" attiecības ar "tu" vai "es" attiecības ar "tas". Noteiktos apstākļos cilvēku savstarpējā komunikācijā valdošās ir "es—tas" attiecības, kad "tu" tiek padarīts par lietu, lietiskots. Tas notiek tāpēc, ka cilvēks nevar dzīvot bez lietām. Taču tas, kas dzīvo, orientējoties tikai uz "tas", nevar tikt uzskatīts par pilnvērtīgu cilvēku, kas dzīvotu īstenu dzīvi.

Turklāt Bubers norāda, ka katra lieta un būtne var parādīties kā "tas" vai "tu". Šis statuss ir atkarīgs no cilvēka subjektivitātes, no viņas attieksmes pret lietām vai citām būtnēm. "Satikšanās notiek tikai tur, kur pazudusi jebkāda pastarpinātība."²⁸⁴ Iespējamību stāties kontaktos "es—tu" nosaka

²⁸⁴ *Buber M. Ich und Du // Buber M. Werke. München; Heidelberg, 1962. Bd 1. S. 85.*

noslēpumainais, domai nepakļāvīgais "tu", kas "lido" pāri sabiedrības dzīvei kā "gars virs ūdeņiem". Tas nozīmē, ka cilvēka būtība izpaužas mīlestībā.

Attiecības "es—tu" Bubers vērtē kā patiesas, dialogiskas, savukārt attiecības "es—tas" — kā nepatiesas, monolģiskas. Iepriekšējās filosofiskās koncepcijas esot aplūkojušas cilvēku tikai kā dabas daļu vai sabiedrības elementu. Buberam tas nav pieņemams, jo šāda pieeja nivelē cilvēkus: cilvēks tiek saprasts dabā, pasaulē, bet ne "pasaule — cilvēkā". Lai izprastu pēdējo, ir jāizstrādā īpaša filosofiskā antropoloģija. Cilvēka eksistences fundamentāls fakts nav atsevišķs indivīds kā tāds un arī ne sabiedrīks indivīds, kas orientējas tikai uz vispārīgo. Ja tos aplūkojam pašus par sevi, tad iegūstam tikai abstrakcijas. Atsevišķs indivīds kļūst par eksistenciālas eksistences faktu tikai tādā mērā, kādā stājas dzīvās attiecībās ar citiem indivīdiem. Cilvēka eksistences fundamentāls fakts ir cilvēka eksistence kopā ar citiem cilvēkiem. Cilvēku pasaules īpatnība, specifika izpaužas apstākļi, ka tad, kad viens indivīds satiekas ar citu, notiek kaut kas tāds, kas nevar notikt apkārtējā pasaulē. Cilvēka būtība atklājas dialogā.

Konkretizējot savu pieeju, Bubers norāda, ka "es—tas" attiecību galvenā iezīme ir atrautība no cita cilvēka esamības un izolēta dzīve, kas rada egoistisku pozīciju attiecībā pret pasauli, kura kļūst tikai par priekšmetu un patēriņa objektu. "Tas" pasaulei nav ontoloģiskas pilnības, jo pašā pasaules jēdzienā netiek ietverts pats cilvēks. Veidojas egoistiska, instrumentāla, tehniska attieksme pret pasauli, kur centrā izvirzās patēriņš. Viss apkārtējais cilvēkam kļūst par neapturamas agresijas priekšmetu. Viņš pakļauj sev pasauli un atceļ izejas pie citiem iespēju. Monolģiska pozīcija nozīmē, ka "es" paliek sevī noslēgts un neiemanto personības statusu. Strādājot, nodarbojoties ar zinātņi, ražošanu, tehniku, cilvēks eksistē tikai "ārpus" sevis un atrodas tādu pašu indivīdu ielenkumā. Šādā līmenī cilvēks ir tikai savas dzimtas eksemplārs un neizjūt sevi kā personību. Te cilvēki ir nošķirti cits no cita, tiek sarautas dabiskās saites, jo dominē egoistiskas intereses.

Attiecības "es—tas" kļūst par ļaunā nesēju tad, kad cilvēks, aizmirstot Dievu, pakļaujas šai sfērai, kad tā kļūst par viņa dzīves jēgu un mērķi. Tad zinātniski tehniskais progress pārtop par neapvaldāmu dēmonu. "Tas" pats par sevi nav ļaunais, proti, ļaunais parādās tad, kad šī bezpersoniskā un egoistiskā pasaule sāk valdīt pār cilvēku. Cilvēkam zūd viņa "es", kas pārvēršas par rēgu un murgu. Ļaunais ienāk pasaulē tad, kad tiek sajaukta dzīves aksioloģiskā kārtība, kā rezultātā cilvēks notrulina savas garīgi tikumiskās potences. "Cilvēks vairs nav spējīgs valdīt pār pasauli, kuru pats ir radījis, jo šī pasaule kļūst stiprāka par cilvēku un atsvabinās no viņa."²⁸⁵

Savukārt attiecības "es—tu" raksturo nepastarpinātība un neieinteresētība, tajās personība ir pati par sevi un nevar kļūt par līdzekli. Dialogs ir spilgti personisks process, kur notiek transcendēšana, proti, "es" iziet ārpus sevis satiksmei ne tikai ar citiem cilvēkiem un dabu, bet arī ar Absolūto.

Attiecību "es—tu" centrā nav attiecības starp cilvēkiem, bet gan Dieva attieksme pret cilvēku un cilvēka attieksme pret Dievu. Dievs ir "mūžīgais Tu", kas nevar kļūt "tas". Dievs ir "pilnīgi cits" un vienlaicīgi "tas pats"; Dievs ir "šausmīgs noslēpums" (*mysterium tremendum*) un vienlaicīgi "pašsaprotams noslēpums". Tāpēc cilvēka reliģisko situāciju raksturo sākotnēja un neatrisināma antinomija, kuru var tikai pārdzīvot, bet nevar atrisināt. Dievs ir paradoksālā veidā sašķeltas apziņas pārdzīvojums.

Attiecībās starp cilvēkiem noteicošais komponents ir mīlestība, turpretī attiecībās ar Dievu — bailes. Vecajā Derībā nemitīgi tiek apelēts pie "Dieva bailēm" (Ps. 85:11), kad cilvēka esamība no dzimšanas līdz nāvei kļūst par neaptveramu un satraucošu pārdzīvojumu plūsmu, kad viss, kas šķitis drošs, kļūst noslēpumains. Bubers tur saskata "mīlestības vērtus". Dievs ir absolūti nesaprotams, tas nav "filosofu Dievs". Par šo Dievu var zināt, tikai vadoties no personiskās pieredzes un līdzīgiem citu cilvēku pārdzīvojumiem.

²⁸⁵ Buber M. Ich und Du. S. 88.

Dievs slēpjas no cilvēka, kad viņš pats novēršas no Dieva; bet tad, kad cilvēks atkal vēršas pie viņa, viņš var pārdzīvot tā tuvību. Cilvēkam ir ne tikai jāpieņem savs liktenis, bet arī kā brīvai un saprātīgai personai uzticīgi jāseko Dievam, kas visu zina un pamāca cilvēku. Tora savā sākotnējā bibliskajā nozīmē nav "likums", t.i., kaut kas objektīvs, kas nodalīts no Tā, kas to dod, bet gan skolotāja pamācība par pareizu un patiesu dzīves ceļu. Te tas, kas uztver pamācības, nav nodalāms no Tā, kas dod pamācības, proti, skolnieks — no Skolotāja. Tā par "likumu" pārvērtās tikai pakāpeniski.

b. Ticība

Tāpēc jāatgriežas pie "patiesas" ticības, kas lielā mērā ir zudusi pasaulē pēc izraidīšanas no paradīzes. Bubers vēršas pret tiem, kas "slēpjas aiz likuma nocietinājumiem", uzskatot, ka Dieva atklāsmē ir dota uz visiem laikiem un ka cilvēks līdz ar to ir iemantojis stingrus pamatus dzīvei. "Ielūkošanās Dieva bezgalībā", "galvu reibinošas nepārlicinātības" baudījums, tāda Dieva apjaušana, kurš "katru dienu atjauno radību", ir pārdzīvojums, kas atspoguļo "ticības risku". Tas notiek tāpēc, ka Dieva atlāsmē mēs uztveram tikai mūžīgo, laiciskais mums jāsameklē pašiem. Patiesā dzīvē starp cilvēkiem Dieva Vārds mums atklāsies pa jaunam. Vispirms ir jārikojas, tikai tad nāk guvums. "Ticības riska" avots ir reliģijas un dzīves pretstats. Izeja ir reliģiska kopība (*Gemeinschaft*), kuras centrs būtu Dievs.

Ticība ir visa dzīve Dieva acu priekšā. Patiesība nav pieejama norobežotam cilvēkam, lai arī cik dziļi tas gremdētos sevī. Patiesība nav arī strīda rezultāts, kurā katrs aizstāv savu viedokli. Tā dzimst attiecībās "es—tu", kad tiek pārvarēta atsvešinātība un apstiprināta mīlestība.

Bubers norāda, ka tas cilvēks, kurš sāk ar mīlestību un pirms tam nav pārdzīvojis bailes, mīl elku, kuru pats sev ir izveidojis. Šādu Dievu mīlēt ir viegli. Turpretim īsteno Dievu

pavada baisas nenoteiktības pārdzīvojums, kā rezultātā cilvēks novēršas no Viņa un kultivē vienīgi pašmīlestību. Bubers apgalvo, ka, ja ticība Dievam nozīmē iespēju runāt par Viņu trešajā personā, tad viņš netic; turpretim, ja ticība Viņam nozīmē spēju runāt ar Viņu, tad viņš tic Dievam. Bubers centās atdzīvināt senebreju *emunas* garu, t.i., ticību bez centieniem atklāt Dieva noslēpumu, ticību kā absolūtu uzticību nesaprotajam, ticību bez kādiem ticības simboliem.

Buberam ticības avots ir viņa paša eksistenciālā pieredze: „..es neesmu pārliecināts par Dievu; drīzāk es esmu cilvēks, kurš arvien no jauna cīnās par Dieva gaismu; es esmu cilvēks, kas arvien no jauna krīt Dieva bezdibeni.”²⁸⁶

Bubers raksta: „..man Dieva vārds ir līdzīgs krītošai zvaigznei, par kuras lielumu liecina meteorīts; uzliesmojumu es neredzēju, es varu runāt tikai par gaismu, bet nevaru parādīt akmeni un teikt: lūk, tas. Atšķirības ticībā nav jāuzskata tikai par subjektīvu lietu. To avots ir tas, ka mēs, kas dzīvojam šodien, neesam pietiekami stipri savā ticībā; lai arī kā nostiprinātos mūsu ticība, šīs atšķirības saglabājas. Ir izmainījusies situācija pasaulē, precīzāk, ir izmainījušās attiecības pret Dievu un cilvēkiem. [...] Mēs gaidām Dieva parādīšanos, un mums ir zināma tikai vieta, kur tas notiks, — šī vieta ir kopība.”²⁸⁷ Ticība ir personiskā riska jautājums.

²⁸⁶ The Philosophy of Martin Buber. London, 1967. P. 22.

²⁸⁷ Ibidem. P. 24.

SATURS

I. PROTESTANTISKĀS NEOORTODOKSIJAS ĒTIKA

1. Protestantisma principi	3
2. Protestantiskā cilvēka koncepcija	6
a. Cilvēks attiecībās ar Dievu	6
b. Cilvēks kā protests	13
c. Kristīgā humānisma problēma	17
3. Ētika un tās priekšmets kā neiespējama iespējamība	18
a. Morāle un reliģija	19
b. Ētikas uzdevumi	20
c. Ētikas priekšmets	23
4. Protestantiskās dogmatikas tikumiskie aspekti	27
a. <i>Sola fide</i>	28
b. <i>Imago Dei</i>	30
c. <i>Creatio ex nihilo</i>	33
d. Dvēsele un ķermenis	38
e. Mīlestība uz tuvāko	42
5. Protestantiskās ētikas pamatkategorijas	45
a. Brīvība, grēks, ticība	45
b. Bauslis, likums, žēlastība	51
c. Labais un Jaunais	55

II. PSIHOANALĪTISKĀ ĒTIKA

1. Z. Freids	58
a. Personības struktūra un morāle	58
b. Kultūra un agresija	66
2. K. G. Jungs	69
a. Psihoanalīze, analītiskā psiholoģija un Rietumu kultūras krīze ...	69
b. Analītiskās psiholoģijas pamatprincipi	83

3. Ē. Fromms	96
a. Mācība par sabiedrības garīgajiem pamatiem	96
b. Mācība par "cilvēka dabu"	106
c. Sociālais utopisms: komunikatīvā sociālisma utopija	124
4. Ē. Eriksons	127
a. "Psihovēsturiskā" psihoanalīze	127
b. "Psihovēsturiskā" metode	137
c. "Psihovēsturiskā" koncepcija un sabiedrība	145

III. FENOMENOLOĢISKĀ ĒTIKA

1. E. Huserls	152
a. Patiesības ētika	152
b. Fenomenoloģiskās filosofijas tikumiskā jēga	156
c. Mācība par "dzīves pasauli" un vērtību krīze	168
2. M. Šēlers	171
a. Fenomenoloģiskā aksioloģija	171
b. Tikumisko vērtību specifika	173
c. Ētika kā aksioloģija	177
d. Mācība par "emocionālo apriori"	178
3. N. Hartmanis	181
a. Fenomenoloģiskā aksioloģija	181
b. Tikumisko vērtību specifika	182
c. Vērtības un cilvēka brīvība	185
4. D. fon Hildebrands	189
a. Filosofiskā izziņa un ētika	189
b. Tikumisko vērtību būtība	194
5. M. Merlo-Pontī	200
a. Cilvēka vienotība un ķermeniskums	200
b. Iesakņotība pasaulē un uztvere	203
c. Ķermeniskā līdzdalība pasaulē un atbildība	207
d. Cilvēks kā atklāta sistēma	209
e. Acs kā dvēseles logs	213

IV. EKSISTENCES ĒTIKA

1. S. Kirkegors	219
a. Eksistences jēdziens un struktūra	219
b. Estētiskā stadija	224
c. Ētiskā stadija	226
d. Reliģiskā stadija	229

2. K. Jaspers	231
a. Filosofija un reliģija	231
b. Eksistence un komunikācija	237
c. Brīvība un izšķiršanās	239
3. M. Heidegers	241
a. Iepriekšējās filosofijas kritika	241
b. Cilvēka esamības struktūra	244
c. Cilvēks kā "esamības sargs"	247
4. Ž. P. Sartrs	251
a. "Esamība" un "nekas"	251
b. Ķermeniskums un kauns	255
c. Tikumība kā nolemtība	259
d. Brīvība kā sevis izvēle	262
5. G. Marsels	265
a. Filosofija kā traģiska gudrība	265
b. Cilvēks kā noslēpums. "Piederēt" un "būt"	271
6. R. Bultmanis	274
a. Ticība, eksistence un vēsture	274
b. Dialogs un atsacīšanās	278
7. A. Kamī	281
a. Filosofija	281
b. Absurds	283
c. Dumpis	287
8. M. Bubers	288
a. Dialogs	288
b. Ticība	291

Andris Rubenis

ĀTRĀS ATSAUCĪŠANAS

Tiesiskais konsultants

Redaktors A. Kāpiņš

Māksl. redaktors A. Aivars

Īpaš. redaktors E. Vīrs

Korektore Z. Sīkule

Vāku korektore I. Purnāne

Apgrābta izdevuma ABC, SIA, K. Valdemāra ielā 105, Rīga, LV-1013

Reģistrēta nr. 2-1000, Reģ. nr. 2-126

AS "Preses namu" tipogrāfija

Īpašā izdevuma ABC, SIA, K. Valdemāra ielā 105, Rīga, LV-1013

231	2. K. Jaspers	99
231	a. Filozofijas un reliģiozās idejās	99
237	b. Eksistence un komunikācija	99
239	c. Jēdzieni un eksistēnālais lauks	121
241	J. M. Heidegers	121
241	a. Iepriekšējās filozofijas kritika	121
244	b. Cilvēka esamības struktūra	131
247	c. Cilvēka kā "esamības garša"	141
251	141
251	d. "Esamība" un "nekas"	151
III. FENOMENOLOGISKA ĒTIKA			
259	c. Tīklība kā nolemība	151
262	d. Brīvība kā sevis izvēle	151
262	151
262	J. G. Mareša	151
262	a. Filozofija kā izvēle	151
271	b. Cilvēks kā nolemjums	151
274	171
274	E. K. Bulmants	171
274	a. Tīkla eksistence un vērtība	171
278	b. Dialogs un atzīšanās	171
281	171
281	N. A. Kami	181
281	a. Filozofija	181
283	b. Apziņa	181
287	c. Dimpis	181
288	181
288	A. M. Buberis	181
288	a. Dialogs	181
291	b. Tīkla	181

Andris Rubenis

ĒTIKA XX GADSIMTĀ

Teorētiskā ētika

Redaktors A. Kļaviņš

Māksl. redaktors A. Aleks

Tehn. redaktore E. Vilka

Korektore Z. Stikute

Vāku zīm. L. Purmale

Apgāds «Zvaigzne ABC», SIA, K. Valdemāra ielā 105, Rīgā, LV-1013.

Reģistr. nr. 2-1060. Red. nr. S-126.

AS "Preses nams" tipogrāfija
Balasta dambī 3, Rīgā, LV-1081

OBLIGĀTAIS
EKSEMPLĀRS

2.20

LATVIJAS NACIONĀLA BIBLIOTEKA



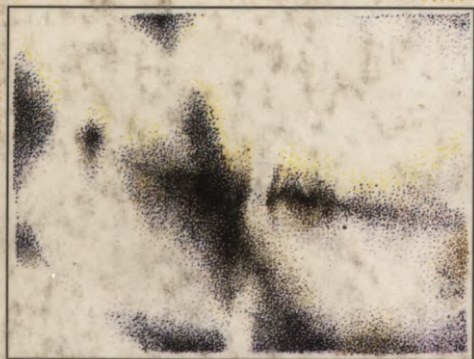
0304010624

97-3
L 590

Andris Rubenis

ĒTIKA

XX GADSIMTĀ



ZVAIGZNE ABC

ISBN 9984-04-593-5