

KRITISKĀ DOMĀŠANA, INOVĀCIJA, KONKURĒTSPĒJA UN GLOBALIZĀCIJA

LU 76.
konference:
tēzes un
raksti

Latvijas Universitātes

Filozofijas un socioloģijas institūts

2019

Krājums sagatavots Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūtā,
LU prioritārajā projektā “Kritiskā domāšana, inovācija, konkurētspēja un globalizācija”

Sastādītāja un zinātniskā redaktore: Solveiga Krūmiņa-Koņkova

Literārā redaktore: Arta Jāne

Krājumu veido LU Filozofijas un socioloģijas institūta pētnieku Latvijas Universitātes 76. starptautiskās zinātniskās konferences sekciju darbā 2018. gada 15. un 16. februārī nolasīto prioritārajam projektam “*Kritiskā domāšana, inovācija, konkurētspēja un globalizācija*” veltīto referātu tēzes, kā arī vairāki raksti, kuri tapuši uz šajā konferencē nolasīto referātu pamata.

LU FSI pētniekiem konference bija ne tikai atskaite par otrajā pētniecības gadā projektā paveikto, bet tajā pētnieki diskutēja arī par to, kā paplašināt pētāmo tēmu loku, pievēršoties vairākiem Latvijas sabiedrībai aktuāliem jautājumiem. Piemēram, ja Filozofijas un socioloģijas institūta filozofi projekta 1. posma noslēguma seminārā pārsvarā diskutēja par kritiskās domāšanas konceptu un tās lietojuma iespējām, tad LU 76. konferencē jau iezīmējās noturīga interese par kritiskās domāšanas un medijpratības sasaisti, kas 2018. gada beigās noslēdzās ar ekspertu semināru cikla organizēšanu sadarbībā ar Eiropas Kopienas pārstāvniecību Latvijā. Vairāki pētnieki pievērsās jautājumam par inovācijas iespējām humanitārajās zinātnēs utt.

Konferences referāti atspoguļoja dažādas pieejas un metodoloģijas, sniedzot ieskatu vēl nepabeigtajos pētījumos, bet tikai to norisē un pirmajos rezultātos. Pētījumu gaitai lasītājs aicināts sekot turpmākajās LU FSI pētnieku zinātniskajās publikācijās.

Solveiga Krūmiņa-Koņkova

Saturs

Kritiskā domāšana un tās iespējas: filozofijas skatpunkts

Maija Kūle	Kritiskās domāšanas daudzveidīgā iedaba filozofijas skatījumā	6.-11. lpp.
Jānis Nameisis Vējš	Analītiskās filozofijas recepcijas Latvijā: problēmas un rosinājumi	12.-14. lpp.
Reinis Vilciņš	Vitgenšteina kritiskā filozofija	15.-16. lpp.
Andris Hiršs	Dažādu pētniecības pieeju attīstība filozofijas vēstures aplūkojumos	17.-19. lpp.
Rinalds Zembahs	Domāšana, globalizācija un kopība	20.-21. lpp.
Igors Gubenko	Postmodernisms un kritiskā domāšana	22.-23. lpp.
Uldis Vēgners	Laika pieredzes traucējumu daudzdimensionāla analīze	24. lpp.
Aīda Rancāne	Laika strukturēšana gada rituālajām praksēm: vēsture un mūsdienu pieredze	25.-26. lpp.
Andrejs Balodis	Cik uzticamas ir atmiņas? Kritiskās domāšanas perspektīva	27.-28. lpp.
Māra Grīnfelde	Ķermeņa fenomenoloģija un slimības pieredzes dimensijas	29.-30. lpp.
Maija Jankovska	Pamatotības prasības robežas racionālā komunikācijā	31.-32. lpp.
Solveiga Krūmiņa-Koņkova	Reliģiskā pieredze un inovācijas: pētniecības iespējas	33.-36. lpp.
Māra Kiope	Prāta kritika inovāciju nepieciešamības kontekstā: reliģiski antropoloģiskās intelektualitātes aktualizācija	37.-43. lpp.
Māris Kūlis	Kritiskās domāšanas loma un iespējas modernā džihādisma propagandas un digitālās globalizācijas apstākļos	44.-45. lpp.
Inese Runce	Latgales ebreju vēsture: pētījumu renesanse un izaicinājumi	46.-47. lpp.
Nadežda Pazuhina	Situācija “pēc”: sekulārais un postsekulārais reliģijpētnieciskā skatījumā	48.-50. lpp.

Mutvārdu vēstures avotu kritika un migrācijas naratīvi

Vieda Skultāne	Dzīves vēstures teorētiskās perspektīvas	52.-53. lpp.
Dace K. Bormane	Domāt un vēstīt: dzīvesstāsta prakses	54.-55. lpp.
Edmunds Šūpulis	Mutvārdu vēsturē reprezentētā atmiņa: personiskais, populārais un dominējošais	56.-59. lpp.
Maruta Pranka	<i>Vai esmu latvietis?</i> Etniskās piederības jautājums trimdas latviešu otrās paaudzes dzīvesstāstos	60.-61. lpp.
Ginta Elksne	Iekļaušanās vai norobežošanās: pirmās izceļotāju paaudzes pieredze dzīvesstāstu intervijās	62.-63. lpp.
Maija Krūmiņa	“Palikt nevar aizbraukt”: bēgšanas/palikšanas motivācija trimdas un Latvijas latviešu dzīvesstāstos	64. lpp.
Māra Zirnīte	Vērtību pārvērtēšana pārceļotāju dzīvesstāstos	65.-66. lpp.

Mūsdienu sabiedrības attīstības tendences: novērojumi un kritiska analīze

Ilze Koroleva	Studentu dzīves sociālās un ekonomiskās dimensijas salīdzinošā analīze: novērojumi, tendences un sociālo diferenciāciju ietekmējošie faktori	68.-70. lpp.
Laine Kristberga	<i>Millenium</i> paaudze un kritiskā domāšana: prakse un novērojumi	71.-72. lpp.
Inese Šūpule	Latvijas augsti kvalificētu speciālistu migrācijas izpēte: migrācijas lēmumu pieņemšanas process un to ietekmējošie faktori	73.-75. lpp.
Vladislavs Volkovs	Starpetniskās komunikācijas loma etnisko minoritāšu identitātes akcentēšanā Latvijā	76.-79. lpp.

Kritiskā domāšana un tās iespējas: filozofijas skatpunkts

Maija Kūle

Kritiskās domāšanas daudzveidīgā iedaba filosofijas skatījumā

Aicinājumi uz kritisko domāšanu nemitīgi skan Latvijas mūsdienu publiskajā telpā. Uz to atsaucas akadēmiskās aprindas un to vadība, izvirzot par uzdevumu pētniekiem noskaidrot kritiskās domāšanas metodiku, pamatnostādnes, to pilnveidošanu, atklāt kritiskās pieejas specifiku dažādās zinātņu nozarēs, parādīt politiskā procesa, argumentēt spējas un varas iegūšanas (un noturēšanas) attiecības, kā arī atklāt kritiskās domāšanas specifiku indivīdu pašrefleksijā, savu uzskatu noskaidrošanā un aizspriedumu pārvērtēšanā. Kritiskā domāšana ir jāsaista ar inovācijām, konkurētspēju un globalizāciju.

Kritiskās domāšanas lozungs patlaban tiek pārvērsts par iedomātu panaceju sabiedrības dažādu kaišu ārstēšanā, kurām ir piederīga aizraušanās ar mistiku, iracionālām izjūtām, meliem, maldu kultivēšanu, mītiem, varas grupējumu spēkošanos bez argumentiem, neētiskām nostādnēm utt. Būs kritiskā domāšana – būs inovācijas! Protams, ka nekas nenorit tik vienkārši, taču kritiskā pieeja un argumentācijas māksla var atbrīvot savažotu domāšanu.

Globālā mērogā kritiskā domāšana jāsaista ar civilizāciju un dažādu kultūras formu izpratni, kas prasa pamatīgas studijas, pasaules vēstures un politikas pārzināšanu. Vienkāršota kritiska attieksme un nekvalitatīvi argumenti par pasaules ekonomiskajiem un politiskajiem procesiem nevis vairo cieņu pret diskusiju dalībniekiem, bet rada nožēlu, ka tiek proponēts vienkāršots līdzeklis ļoti sarežģītu notikumu interpretācijām – „paskaties tik kritiski un atklāsies būtība!”. Taču būtiskais neatklājas tik vien tāpēc, ka tiek radīts kritisks, pretējā veidā argumentēts viedoklis. Bieži vien notiek tieši otrādi – pavirša un virspusīga kritika, kas izspēlē pseidoargumentus, aizēno būtisko vēl vairāk.

Kritiskās domāšanas platforma rada viltus vilinājumu, it kā ar darbošanos argumentācijas sfērā varētu mainīt nostādnes. Tomēr problēma ir dziļāka – zināšanas ir predisponētas ar vērtībām, vērtības sakņojas kultūras formās, indivīds izziņas ceļā nebūt nav personīgi brīvs, bet socializēts un viņa zināšanas sakņojas valodā, tradējumos, autoritātēs. Kritiskā domāšana šajā biežajā slānī tver tikai pašu virspusi, prasot, lai tekstos būtu kāda jēga, lai tās slēptos parametrus kāds spētu ieraudzīt (bez garantijas), lai būtu argumenti un lai tiem pretī varētu likt citus argumentus. Vienkārši sakot, lai domāšana būtu cik necik racionāla.

Tomēr, kā jau „Gara fenomenoloģijā” parādījis Hēgelis, zināšana iet maldu ceļus cauri juteklības slazdiem, brīvības absolūtām šausmām, pastarpinājumu līkločiem, aizspriedumu kavēkļiem. To izdabūt tīru un racionālu var tikai intelektuāli tīrā sapnī. Tāpēc kritiskās domāšanas ideāls ir kaut kāds sapnis, kas aicina „no sniega iztīrīt laukumu, zinot, ka vēl tikai snigs un snigs”.

Jau pašu aizraušanos ar kritisko domāšanu kā vienkāršotu panaceju visām garīgām kaitēm var nosaukt par kritiskās domāšanas aprobežotības simptomu, jo kritisks skatījums nozīmē ne tikai argumentācijas spēju attīstīšanu, bet arī horizontu domāšanu, daudzpusību, iedziļināšanos, pārbaudi, uzticamības kritēriju lietojumu, aizspriedumu pārskatīšanu un citas kvalitatīvai domāšanai raksturīgas darbības. Taču tā vietā nereti skan lozungs: „Domā tikai kritiski un viss kļūs skaidrs!”, nesaprotot, ka kritiskā domāšana nevar sākties no personas kailas vēlmes un iekšējās pozīcijas, ja tajā nav nekāda pārliecinoša satura. Kvalitatīvai domāšanai vajag balstīties uz milzīgu kompetenci, saturisku bagātību, personisku pārliecību gadsimtu labākajos standartos, ētisku skaidrību, vēlmju ierobežošanu, pašdisciplīnu un savu robežu zināšanu. Tādas personības ir retums.

Kritisko domāšanu dažās augstskolās māca kā noteiktu prasmju un tehniku kopumu, kas ļauj patstāvīgi analizēt iegūto informāciju un argumentāciju un sekmē pievērsanos tekstu

saprašānai un analīzei. Kritiskā domāšana kā mācību priekšmets apvieno atsevišķus loģikas un retorikas aspektus. Komunikāciju rīku plašās iedarbības rezultātā mūsdienu sabiedrībā ir pastiprinājusies vajadzība pēc retorikas prasmēm, saziņas veiklības un uzticamības, informācijas trāpīguma un skaidrības. Ne velti kompetenču izglītības reformā tiek ieviests tāds priekšmets kā „drāma” (kas ir radījis daudzu skolotāju izbrīnu). Drāma prasa ne tikai iegūt un tālāk nodot zināšanas, izprast un izziņāt, bet vispirms komunicēt, sadarboties, prezentēt un vērtēt. Tāpēc kritiskās domāšanas klātbūtnei būtu jābūt nostiprinātai arī drāmā kā izziņas, saziņas un rīcības kopumam. Tieši retoriskais aspekts kļūst par vienu no svarīgākajām dimensijām mūsdienu kritiskajā domāšanā, cenšoties noņemt retorikai slikto slavu kā „muldēšanas” un „krāpšanas jeb aiz-runāšanās” tehnikai.

Cits kritiskās domāšanas būtisks aspekts ir spēja atpazīt argumentāciju, izprast to, nepiekrīšanas gadījumā spēēt uzstāties ar pretēju argumentu kopumu. Diemžēl daudzās komunikatīvajās situācijās, sabiedrības viedokļus veidojošos tekstos, saziņā cilvēku domu apmaiņa notiek bez argumentācijas. Ikdienas situācijās ļaudis balstās uz iemācīto, trafareto, tradicionālo, aizspriedumaino pusi un jauni argumenti nereti netiek sadzirdēti. Argumentācijas atpazīšana ir kritiskās domāšanas māksla, taču no filosofiskā skatpunkta būtisks ir jautājums – kāpēc tik daudzās vietās un lietās domu apmaiņa funkcionē bez jebkādas argumentācijas piesaistes? Atbilde slēpjas tur, ka domāšana un rīcība drīzāk balstās vēlmju, varasgribas un interešu struktūrās, nevis argumentētā racionalitātē. Tādējādi kritiskās domāšanas mācība neatraujami ir saistīta ar jautājumiem par filosofisko antropoloģiju. Bez mācības par cilvēka iedabu kritiskās domāšanas lozungi ir pārāk vienpusīgi, tie pastāv kā žesti attīstītas domāšanas treniņam, bet neskaidro, ka saziņas partneris(i), kas stāv tev pretī tavai izsmalcinātajai, argumentētajai domāšanai, savu un citu rīcību balstīs, iespējams, manipulācijā, intelektuālā vardarbībā, melos, viltus ziņās un apmānā. Racionālas domāšanas platforma nav universāls cilvēces rīks un diez vai par tādu kādreiz var kļūt. Filosofiskās nostādnes par cilvēcisko būtņu iespējamo agresivitāti, varasgribu un *tanatos* (nāves dziņas) klātbūtni bezapzinātajā sfērā ir cilvēces mūžīgs pavadoņš. Zināšanas var būt arī iznīcību nesoša vara. Tāpēc kritiskās domāšanas analīze jāsaista ar filosofiskās antropoloģijas, ētikas un sociālās filosofijas mācībām.

Mūsdienu filosofiskā hermeneitika māca, ka sapratne vienmēr balstās iepriekš dotajos spriedumos, uz jau izveidojušos sapratni. Nevienam nesāk domāšanu no „baltas lapas”, jo zināšanu kopums ir saistīts tīklos, puduros, nozarēs, naratīvos, vārdnīcās, arī aizspriedumos utt. H.G. Gadamera grāmatā „Patiesība un metode” (1960) ir lieliska nodaļa „Aizspriedumi kā saprašāšanas nosacījumi”. „Atzīstot cilvēka būtmes galīgi vēsturisko veidu, vajag principiāli rehabilitēt aizsprieduma jēdzienu un atzīt to, ko šis leģitīmais aizspriedums sniedz.”¹ Gadamers jautā: „Kas atšķir leģitīmos aizspriedumus no visiem tiem neskaitāmajiem aizspriedumiem, kuru pārvarēšana ir neapstrīdams kritiskā prāta uzdevums?”² Tas būtībā ir kritiskās domāšanas pamatjautājums, lai varētu tālāk virzīties uz argumentētas domāšanas tehniku apguvi. Bet leģitīmo un neleģitīmo aizspriedumu nošķiršana mēdz būt varas funkcija, tādēļ jautājums par kritikas iespējamību ir tuvs varas jautājumiem (vēsturiski te parādās atšķirīgas varas-kritikas formas).

Kritiskās domāšanas pieeja paredz, ka, lai saprastu pateikto domu, ir jārestaurē tas, kas tekstā nav skaidri pateikts, bet ir netieši ietverts. Tos sauc par implicītiem pieņēmumiem, jo, ja tie nav skaidri definēti, nākas spriest par šo pieņēmumu potenciālo ietekmi uz domāšanas nostādņēm. Var tikt aplūkoti gan plašāka, gan šaurāka mēroga pieņēmumi. Savulaik marksisma-ļeņinisma filosofija proponēja viedokli, ka filosofu ideālistu nostādnes un

¹ Gadamers H. G. Patiesība un metode. Tulk. I. Šuvajevs. Rīga: Jumava, 1999, 264. lpp.

² Turpat.

domāšanas veids implicīti ataino viņu atkarību no piederības ekspluatatoru šķirai, jo tikai „buržuāziskie bandīti” varot tik muļķīgi domāt par cilvēka iedabu, ētiku un sabiedrības lietām. Tagad šādas marksistiskās dogmas par piederības šķirai ietekmi uz domāšanu šķiet nekur nederīgas. Un ne jau pretēji argumenti tās ir apgāzušas, bet varas struktūru maiņa līdz ar padomju sistēmas bojāeju.

Diemžēl valda arī cita veida varas nostādnes, ka, piemēram, sieviešu filosofu domāšanā darbojas vairāk emocionālās struktūras, nevis nopietnai filosofijai raksturīgā racionālā domāšana, tādēļ sieviešu radītie teksti nav pelnījuši godājamu vietu filosofijas vēsturē. Pret femīno filosofiju veļas liels kritikas vilnis. Ne velti mūsdienā feminisma kustībai joprojām nākas cīnīties pret šādu aizspriedumu esamību, jo patriarhālās domāšanas stils nav zaudējis savas pozīcijas.¹

Jautājums par slēptajiem iepriekšpieņēmumiem nav vienkāršs un ir risināms tikai plašā ētikas, sociālās un valodas filosofijas, kultūras un sociālās antropoloģijas kontekstā. Tāpēc kritiskās domāšanas tematika ir jāiesaista filosofiskajā un kultūras vēstures analīzē, neuzskatot to tikai par domāšanas treniņu vietu.

Kritiskās domāšanas mācības filosofiskajai dimensijai pieder arī filosofiskās hermeneitikas studijas. Savā grāmatā „Jābūtības vārdi” (2016) esmu rosinājusi apgūt paplašinātu domāšanas modeli, ko saucu par horizontu domāšanu.² Tā atšķiras no empīriskām, faktus krājošām un informāciju apkopojošām zināšanām, jo ietver dzīvespasaulē valdošo vērtību dimensiju, jēgu kopsakarus. Saprāšana nav neitrāla, bet vērtību pilna. Tās noteikums – tvert teksta, domu, saziņas priekšmeta u. c. jēgu kopsakarībās, ko fenomenoloģijā izprot kā jēgas horizontu.

Būtisks ir koncepts „dzīvespasaule”, kurā iekļaujas kopīgi tapušās jēgas. Gadamers tur saskata tradējumu. Domāšana allaž ir ētiski ievīta vērtējumu, spriedumu un aizspriedumu tīklos. No horizontu domāšanas viedokļa arī faktiskās zināšanas nemēdz būt bez ētikas klātbūtnes. Jirgens Hābermāss pievērš uzmanību tam, ka sociālajās zinātnēs pārlietu ilgstoši ir dominējusi empīriski analītiskā pieeja.³ Tai ir jāmet izaicinājums (viņš to darīja jau 1960. gadu beigās) un jāpievērš uzmanība hermeneitiskam skatījumam, kas spēj aplūkot simboliski strukturētus objektus, ņemot vērā mācību par horizontiem. Horizonts nozīmē daudzu dimensiju skatījumu, kas redz kopsakarus. Tas ir apvārsnis, kas atrodas *apkārt mums* – appasaule. Tikai skatījums uz lietām, notikumiem, rīcībām sistēmiskā, daudzpusīgā, kopsakarību un riņķveida pieejā dod izpratni par jēgu. Kļūda ir iedomāties, ka horizonts ir tikai priekšā. Tādus horizontus dēvē par apmātības pilniem maldiem, kad notiek pārmērīga tiekšanās uz priekšu, vai kā mītradē tas notiek ar vēršanos atpakaļ – uz antīko pasauli, neskarto dabu, romantisko nesamaitātību.

Postmodernā kultūra mēdz noliegt jēgas pastāvēšanu, tāpēc tās pārstāvji ironizē par jēgām. Kritisko domāšanu cenšas uzkonstruēt kā uzbrukumu, dekonstruēt klasiskās nostādnes, ievainot tradējumus. Jēgu dekonstrukcija tiek uzskatīta par intelektuālās varonības lietu, tādēļ šādā rakursā kritiskā domāšana, kas iecerēta kā saprātīgs studiju priekšmets, sociālajā sfērā var izvirst par cinisku, nolieguma pilnu kriticismu.

Filosofiskā dimensija kritiskajā domāšanā parādās tur, ka šī domāšana nav jāsaprot kā individuāla, uz sevi centrēta, iekšēja noskaidrošana, bet gan kā uz saziņu vērsta. Kritiskās domāšanas kursos tiek paredzēta diskusiju analīze un negodīgas diskusijas atmaskojumi.

¹ Oppression, apspiešana, šķirkļa autore M. Kūle. *Kultūras feminisms. Feminisma terminu skaidrojošā vārdnīca*. Rīga: Zinātne, 2017, 134.–138. lpp., sk. arī 121. lpp. par marksistisko feminismu. Angļu valodā rakstošajā presē un blogos ir daudz kritiskas literatūras par dzimtes aizspriedumiem filosofijas nozarē. Wolff, J. How can we end the male domination of philosophy? *The Guardian*, 26.11.2013.

<https://www.theguardian.com/education/2013/nov/26/modern-philosophy-sexism-needs-more-women>

² Kūle M. *Jābūtības vārdi*. Etīdes par zināšanām un vērtībām mūsdienā Latvijā. Rīga: Zinātne, 2016, 29.–49. lpp.

³ Habermas, J. *Zur Logik der Wissenschaften*. Suhrkamp Verlag, 1970.

Diskusijās būtiskai sastāvdaļai būtu jābūt argumentācijai. Taču bieži vien diskusijas ne pie kā neved – to dalībnieki atnāk ar saviem aizspriedumiem un aiziet, tos vēl vairāk nostiprinot.

Perspektīva saziņas forma ir dialogs. Dialogam ir vajadzīgas vismaz četras ievirzes: 1) horizontu domāšana, t. i., daudzpusīgi tverts jēgas lauks; 2) atbrīvošanās no pieņēmumiem; 3) jutīgums, empātijas spēja iejusties Citā; 4) patiesss impulss, ka tieši dialogs ir nepieciešams un nevis diskusija.

Dialogs uzrāda paradoksus, nevis atrisina problēmas. Tāpēc tajā nav vajadzīga taisnvirziena kritiskā domāšana ar atmaskošanas elementiem, argumentācijas meklējumiem, bet gan vajadzīga ir ieklausīšanās un noskaidrošana. Dialogā situācijas ierauga kā paradoksus, nevis kā cīņas fronti starp dažādiem argumentiem, interešu grupām un varas/pakļautības pozīcijām. Paradoksus neatrisina, bet lietas saskaņo un attīsta. Tā ir daudz laikmetīgāka pieeja nekā triviāla viedokļu demokrātija, kas neko nerada vai problēmas risina ar balsošanas pārsvaru.

Latvijā sociālajā sfērā bieži vien trūkst ne tikai argumentācijas mākas (jo argumentus nedz meklē, nedz uzklausa), bet gan dialoga. Nenotiek atbrīvošanās no iepriekš-pieņēmumiem, nav izvērtēts jau pieminētais sociālais jutīgums un dialoga nepieciešamība, netiek iesaistītas visas ieinteresētās puses.

Sabiedrības vadības teorētiķi mēdz uzsvērt kritiskās domāšanas trūkumu, bet neierauga, ka sabiedrība nereti ir nonākusi tieši paradoksu priekšā. Problēmas var risināt ar kritiskās domāšanas iesaisti, bet paradoksi ietver sevī dziļākas vērtību, ētikas, komunikācijas noteiksmes, kas nav maināmas ar kritiskās domāšanas tehnikām. Problēmas var atrisināt un likvidēt, bet paradoksus – nevar. Paradoksā notiek vairāku nostādņu sadursme, katra no tām pretendē uz savu patiesību, tās nevar atcelt, likvidēt vienu paradoksa pusi, atstājot otru. Dialogā patiesība nav dota, bet tā ir jāiegūst procesa gaitā. Diskusija no tā atšķiras, jo dalībnieki ierodas ar savām patiesībām, mēģinot iegūt pārkumu. Tāpēc diskusiju neuzskata par zināšanu pavairošanas formu (tā var būt mācību sastāvdaļa, ja nostiprina argumentēšanas prasmi, spējas aizstāvēt savu viedokli), bet gan vienkārši par komunikācijas izpausmi, dažādu patiesību satikšanās vietu (parasti bez risinājumiem).

No diskusijas būtiski atšķiras dialogs. Dialogā nevar būt dominējoša autoritāte, kas spiestu pieņemt kādu patiesību, bet tajā gan būtu jānorit kopīgiem meklējumiem. Dialogā nav paredzēts saskatīt absolūto pretinieku, jo tajā aicina ieklausīties, izvērtējot nostādnes, kas atsvešina, un meklējot vērtības, kas vieno. (Taču dialoga filosofija nedrīkstētu stimulēt bezatbildīgu vai politiski kriminālu rīcību vienotības vārdā.)

Dialoga filosofijai ir nepieciešams priekšnoteikums – patiesīgums. To nevar īstenot ar māņiem, izlikšanos un manipulācijām. Arī kritiskās domāšanas teorijas pievēršas uzticamības un patiesības jēdzieniem. Taču tām trūkst filosofiski metafiziskas bāzes par to, kas ir patiesība, patiesīgums un drošticamība. Kritiskā domāšana bez ētikas un epistemoloģijas ir bezspēcīga. Patiesība ir viena no Rietumu civilizācijas augstākajām vērtībām, kaut arī priekšstatī par to ir mainījušies kopš absolūtās patiesības atzīšanas līdz tās komunikatīvi vēsturiskās formas pieņemšanai.

Trāpīgi par kritiskās domāšanas saistību ar predispozīciju uz patiesību raksta Māris Kūlis, kurš izstrādājis doktora darbu par patiesības jēdziena transformācijām. Pēc viņa domām, uz kritisko domāšanu drīzāk jāskatās kā uz „prāta mošanos” vai “atvērtību pret neskaidrību”. „Kritiskā domāšana jāsaprot kā vērstība uz patiesību.”¹ Filosofiskā rakursā kritiskā domāšana ir predispozīcija uz patiesību, jo bez tās tā ir vienkārši prāta vingrinājumi. Šauru argumentācijas prasmju apgūšana ir nepietiekama, lai veidotos kritiski domājoša un ētiski spriestspējīga personība. LU un Eiropas Komisijas pārstāvniecības Latvijā semināros 2018. gadā, apspriežot

¹ Kūlis M. Kritiskā domāšana patiesības meklējumos un iespējamās politiskās inženierijas valgos. *Kritiskā domāšana. Izglītība, medijpratība, spriestspēja*. Rīga: FSI, 2018, 45. lpp.

kritiskās domāšanas būtību, Māris Kūlis atzina, ka tā saucamā kritiskā domāšana tagad tiek padarīta par instrumentu, ar kura palīdzību nereti iestrādā konjunktūras tēmas. To var uztvert kā vienu no piesārņotākajām nozarēm, proti, par instrumentu kopumu, ar kuru vest cilvēkus uz kreisi liberālās, multikulturālisma paradoksiem pilnās kapitālistiskās takas.

Sarežģījumi ar kritisko domāšanu rodas tur, kur māca kritiski apkarot tās idejas un vērtības, kas tiek uzskatītas par atšķirīgām no ideju centrālās straumes (piemēram, uzbrukumi kristīgajiem uzskatiem sekulārajās, postmodernajās sabiedrībās). Tātad nākas runāt par nepieciešamību kritiski attiekties pret pašu kritisko domāšanu.

Uldis Vēgners, kurš piedalījās 2018. gada LU un Eiropas Komisijas pārstāvniecības Latvijā semināros par kritisko domāšanu, atzīmē sešus punktus, kuros pastāv kritiskās domāšanas ierobežojumi:

1. kritiskās domāšanas nepilnīgs un nekritisks lietojums, selektīvs lietojums pašlabuma vai kritiķa psiholoģisko īpatnību dēļ;
2. pašreizējie informācijas aprites tempi nav labvēlīgi kritiskās domāšanas attīstībai, kurā ir prasība rast argumentāciju un izvērtēšanu, kam nepieciešams laiks;
3. allaž pastāv būtiska informācijas daļa, par kuras patiesīgumu nevarēs pārliecināties;
4. kritiskā domāšana var īstenoties, ja iesaistītās visas puses pieņem argumentētu, racionālu diskusiju par pamatvērtību. Taču bieži tā nenotiek, tāpēc šādos gadījumos kritiskā domāšana diskusijas ietvaros nav iespējama;
5. informācijas un avotu atlases problēma, jo sabiedrības daudzām grupām nepietiek humanitāro un sociālo zināšanu;
6. kritiskā domāšana nedarbosies, ja iesaistīto pušu pamatpremisas ir fundamentāli atšķirīgas.¹

Ieteikumi būtiski uzlabot izpratni par kritisko domāšanu ir saistīti ar tās daudzdimensionālās dabas izpratni. Rezumējot teikto, jāatzīst, ka kritiskā domāšana kā studiju priekšmets un sabiedrības izglītība, kas notiek atrauta no filosofijas, nevar dot pietiekami kvalitatīvu rezultātu, jo tiek pārāk sašaurināti izprasta kā domāšanas treniņš. **Kritiskajā domāšanā jāietver mācība par domāšanas saikni ar ētiku, cilvēka vēlmju, interešu filosofiju, kultūras antropoloģiju, hermeneitikas mācību par saprašanas vēsturiskumu, aizspriedumiem, dialoga prasmēm un horizontu domāšanu.** Kritiskā domāšana ir jāattīsta ne tikai tādēļ, lai izvairītos no manipulācijas medijos, bet lai mazinātu intelektuālas vardarbības iespējas, uzspiežot viedokļus. Patlaban kritiskā domāšana bieži vien ir vērsta uz informācijas izvērtējumu, pieķeršanu maldos, uzvaru diskusijā, taču vairāk jāstrādā, lai uzlabotu dialoga kultūru Latvijā. Dialoga kultūra pastarpināti var veicināt konkurētspēju un attīstīt inovatīvu vidi.

Latvijā jāatgriežas pie paplašinātas filosofijas, loģikas un ētikas mācīšanas vispārīgajā vidējā izglītībā (filosofija un ētika kā mācību priekšmeti), neraugoties uz pārmaiņām, ko nes kompetenču izglītības reforma, kas ir izslēgusi filosofijas apguvi. Filosofijas izslēgšana ir ļoti nepareizs un bīstams solis, kas samazina humanitāro kompetenci, slēdz ceļus horizontu domāšanai un kritiskās attieksmes pilnvērtīgai izpratnei.

Savukārt visās augstākās izglītības studiju programmās, kurās māca kritisko domāšanu, tā ir jāsaista ar filosofijas studijām. Par kritiskās domāšanas nepieciešamu elementu ir jāklūst vēsturiski nosacītu kultūras formu izpētei; mācībai par civilizācijām un to reliģijām, kritiskā domāšana ir jānošķir no centieniem uzspiest sabiedrībai vienvirziena ideoloģisku orientāciju; mācību iestādēs jā māca argumentēta domāšana, taču ar to nepietiek; vidējās un augstākās

¹ Vēgners U. Kritiskās domāšanas izpratne un tās ierobežojumi. *Kritiskā domāšana. Izglītība, medijpratība, spriestspēja*. Rīga: FSI, 2018, 9.–11. lpp.

izglītības iestādēs jāapgūst ētikas un filosofijas pamati; augstākajās mācību iestādēs visiem studējošajiem ir jā māca loģika, mūsdienu teorētiskā un praktiskā ētika, plaša spektra filosofija un citi humanitārie priekšmeti, kas veicina spriestspēju.

Jānis Nameisis Vējš

Analītiskās filozofijas recepcija Latvijā: problēmas un rosinājumi

Analītiskās filozofijas recepciju Latvijā var aplūkot gan plašākā, gan šaurākā tvērumā. Plašākā nozīmē varētu runāt par visas Rietumu filozofijas racionālistiskās ievirzes atspoguļojumu Latvijas filozofu darbos, pievēršot īpašu uzmanību empīriski-pragmatiskā (arī kritiskā, arī materiālistiskā) kompleksa attīstībai. Kā tipisku piemēru šādai pieejai varam minēt Jūlija Aleksandra Studenta grāmatu „Ievads filozofijā” (1931), kurā autors, sniedzot rietumeiropiskās filozofijas vēstures kursu, lielu vērību veltī pozitīvisma un empīrisma, arī valodfilozofijas un analītikas problemātikai. Starp citu, iztīrējot analīzes, sintēzes, dedukcijas, indukcijas un citas metodes, J. Students secina, ka „analītiskā metode ir brīva no jebkādiem iepriekšpieņēmumiem, tā ir kritiska metode par excellence un tamdēļ uzlūkojama par ievērojamāko un īstāko filozofijas metodi” (Students J. A. Ievads filozofijā. Apziņas mācība. Pasauls uzskati. Filozofija kultūras dzīvē. Ģenerālkomisijā pie A. Gulbja. Rīgā, 1931, 48. lpp.).

Te gan tūlīt jāpiezīmē, ka J. Students runā par analītiķi kā par vispārīgu filozofēšanas metodi, nevis par analītisko filozofiju tās mūsdienīgajā, sašaurinātajā izpratnē. Starp J. Studenta grāmatas publicēšanas laiku – pagājušā gadsimta trīsdesmitajiem gadiem – un pašreizējo periodu dienaskārtība filozofisko virzienu sistematizācijas ziņā ir krietni mainījusies. Līdzās plašu popularitāti guvušajām filozofiskās refleksijas formām, kuru aizsākumi rodami kontinentālajā Eiropā (Vācijā, Francijā, Itālijā, Spānijā), tiesības uz atsevišķas sadaļas pārvaldīšanu filozofiskajā nomenklatūrā ieguvusi arī tā saucamā *analītiskā filozofija* kā visai plašs un specifisks (kaut arī ne viegli definējams) domāšanas atzars.

Šajā sakarībā izvirzās jautājums par jēdziena analītiskums semantisko apjomu un tā lietošanas diapazonu. Vai analītiskums ir viena no īpašībām, kas raksturīga filozofijai kā tādai, un vai ir pieļaujama šī termina iekļaušana nosaukumā kāda viena atsevišķa virziena apzīmēšanai? Vai tādējādi netiek radīts priekšstats par šī virziena īpašo statusu?

Šis jautājums speciālistu vidē ir ticis diskutēts un jāatzīst, ka zināma daļa taisnības ir tiem kritiķiem, kas apgalvo, ka iedalījums tā saucamajā analītiskajā iepretim kontinentālajai filozofijai nav veiksmīgs, kaut vai tā iemesla dēļ, ka šeit vienā terminoloģiskā vienībā tiek sablīvēti dažāda līmeņa kritēriji – filozofiskas metodes un ģeogrāfiska novietojuma apzīmējumi. Tomēr, ir vērts atzīmēt, ka līdzīga nesaderība tiek pieļauta arī citās kulturoloģiskās klasifikācijas jomās, piemēram, dēvējot Ortodoksālo baznīcu par pareizo ticību iepretim citām kristietības jomām un tādējādi implicējot, ka visas pārējās ticības formas ir *nepareizas*. Tomēr jāatgādina, ka minētais pretnostatījums ir konvencionāls un ticis izmantots galvenokārt heuristiskos nolūkos – lai akcentētu analītiskās filozofijas īpašo saistību ar noteikta veida diskursu, lai nošķirtu to no spekulatīvas, metafiziskas (vai kā citādi apzīmējamās) filozofiskās reflektēšanas paņēmieniem. Tādējādi analītiskā filozofija, pretendējot uz pietiekami autonoma virziena statusu, neimplicē analītiskās metodes nolieguma iespēju kādā citā domāšanas režīmā.

Skaidrības labad pašreizējā pētījuma ietvaros iesaku ņemt vērā šaurāko, praksē lietoto variantu par analītisko filozofiju tajās konceptuālajās un hronoloģiskajās robežās, kādās šis jēdziens tiek lietots galvenokārt anglofonajā filozofiskajā literatūrā un definēts, piemēram, starptautiskajā filozofijas simpozijā *200 Years of Analytical Philosophy*, kas notika Rīgā,

Latvijas Universitātē 2008. gadā. Tas atspoguļots krājumā *The Baltic International Yearbook of Cognition, Logic and Communication* (vol. 4, 2008).

Minētajā simpozijā tika meklēti raksturlielumi, kas dotu iespēju identificēt analītisko filozofiju kā atsevišķu zinātnes nozari un paradigmatisku domāšanas kompleksu. Vispirms jau – nosakot tās robežas tīri hronoloģiskā ziņā, tās sākumlaiku iezīmējot kā 19. gadsimta pirmās desmitgades.

Galvenajā referātā, ko nolasīja Līdsas Universitātes (Lielbritānija) profesors Pīters Saimonss (*Peter Simons*), analītiskās domāšanas sākotnējais paudums tiek saistīts ar Bernarda Bolcano vārdu. Bolcano (1781–1848) ir Bohēmijā dzimušais vācu valodā rakstošais teologs, filozofs, matemātiķis, loģiķis, katoļu priesteris. Novērtējot Bolcano devumu filozofijas un jo īpaši analītiskās filozofijas izveidē, P. Saimons apgalvoja, ka Bolcano ir viens no pašiem izcilākajiem 19. gadsimta domātājiem, pielīdzinot viņu Frēges, Hēgeļa un Nīčes figūrām. P. Saimonss uzsver, ka analītiskās filozofijas sasaistījums tikai ar analītisko metodi ir vienpusīgs, un piedāvā vairākus metodiskus paņēmienus, ar kuru palīdzību iespējams raksturot analītiskās filozofijas savdabību un attīstības trajektoriju turpmākajā laikposmā. Tāpēc viņš iesaka citu klasifikācijas paradigmu, kas ļautu aplūkot analītisko filozofiju tās vēsturiskās attīstības un pēctecības režīmā. To varētu dēvēt par ģeoloģisko pieeju vai par ārgrupas (*outgroup*) pieeju. Šī paņēmiena būtību P. Saimonss rosina izteikt ar bioloģijā lietoto taksona nojēgumu. Izvēloties par tipisku eksemplāru kādu atsevišķu sugas pārstāvi, taksonomija dod iespēju veidot sistematizāciju (augšup vai lejup vērstu) katra sevišķa gadījuma identificēšanai. Filozofiskās piekritības jautājumā taksonomija var kalpot kā heuristisks rīks, identificējot kāda autora atziņas, ievietojot tās (hipotētiskā) ģeoloģiskās pēctecības virknējumā. Piemēram, sasaistot Bētranda Rasela filozofisko darbību ar Franca Brentāno un Aleksiusa Meinonga pētījumiem vai parādot, kā saspēlējas britu filozofa Džordža Mūra un vācu loģiķa Gotloba Frēges mācības, un tā tālāk.

Arī vērojot turpmāko filozofiskās domas attīstību 20. gadsimta gaitā līdz pat mūsdienām, iespējams saskatīt (kā arī apšaubīt un noliegt) zināmu īpašību kopumu, kuru klātesamība ļauj šķirt kritisku, analītisku domāšanu no emocionāli iespaidojošiem, poetizētiem, „uzrunājošiem” filozofiskiem tekstiem.

Būtiska Saimonsa piedāvātās klasifikācijas metodes iezīme ir „definēšana caur pretējo”. Tā paredz katra atsevišķā filozofa mācības raksturošanai akcentēt tos elementus, kuri šo mācību nošķir no citu pazīstamu domātāju uzskatiem. Šādu paņēmieni Saimons attiecina uz pašu Bolcano: „Lai uzskatītu Bolcano par analītiskā virziena filozofu ciltstēvu, vajadzīga ārgrupa, un mums tāda ir: Bolcano vecākie laikabiedri vācu ideālisti Fihte, Šellings un Hēgelis. Bolcano uzskatīja viņu filozofiju ne vien par kļūdainu, bet par katastrofāli sliktu, kam piekrīt lielākā daļa filozofu analītiķu.”

Attiecībā uz Kanta mācības pozicionējumu Saimonsam ir visai īpatnējs vērtējums: “Turpretī Kants ievērojami ietekmēja Bolcano, kaut gan lielākoties negatīvi. Bolcano attīstīja pats savus uzskatus loģikā, metafizikā un ētikā, lielā mērā pretstatot tos Kantam. Kanta svarīgo nozīmi analītiskajā filozofijā nevar novērtēt par augstu, taču viņš nav analītiskā virziena filozofs, un gandrīz visi agrīnie filozofi analītiķi apzināti attīstīja savus uzskatus pretēji Kantam. Līdzīgi ir ar vācu kustību, ko dēvē par neokantismu, kaut arī tai ir kopīgas iezīmes ar analītisko filozofiju, tā jāuzskata par ārgrupu.”

Līdzīgā veidā Saimonss „izrīkojas” arī ar daudziem citiem 19. un 20. gadsimta ievērojamajiem filozofiem. Viņš izvēlas īpaši akcentēt Bētranda Rasela figūru, izmantojot viņa

mācību kā sistematizācijas atskaites punktu. B. Rasels viņam kalpo kā sava veida tipiskais eksemplārs, kas raksturo filozofiskās domas attīstību minētajā periodā. Tajā pašā laikā viņš cenšas neiekļaut Raselu pašu analītiskās filozofijas adeptu lokā. Rasela kā matemātikas teorētiķa un filozofiska reflektētāja īpašību kopums dod iespēju Saimonsam veidot sistematizācijas modeli, kurā analītiskā filozofija priekšstatāma kā virkne atšķirīgu īpašību sakopojums.

Tādējādi analītiskā filozofija kā atsevišķa virziena apzīmējums kļūst pietiekami ambivalenta problemātika, lai to raksturotu ar vienu izsmelšu definīciju. Vispārējai lietošanai tiek uzskatīts, ka analītiskā filozofija ir saistāma ar teorētiskās domas pavērsieniem 19. un 20. gadsimta mijā ar matemātikas un loģikas atziņu izkopšanu un ka tā veido zināmu pretstatu kantiski hēgeliskajai metafizikai, kā arī vācu ideālismam un romantismam.

Viena no analītiskās filozofijas ārējām pazīmēm rodama tās izteiksmes valodiskajā ziņā, proti, – tās attīstība pēdējā pusgadsimta laikā lielā mērā norisinājusies angļu valodas vidē un saistāma ar britu empīrisma un amerikāņu pragmatisma nostādnēm.

Redzams, ka Saimonsa piedāvātā taksonomiskā definīcija ir nosacīti subjektīvistiska tādā ziņā, ka taksonu izvēle ir pakļauta sistematizācijas mērķiem, kurus nosaka pats pētnieks. Un ja tā – tad kas gan mums varētu liegt izvēlēties citu tipisko eksemplāru britu analītiskuma formulēšanas jomā? Manā priekšstatījumā šāda tipiskā eksemplāra lomai visnotaļ veiksmīgi varētu kalpot britu filozofs Džordžs Mūrs, gan tā iemesla dēļ, ka viņš (tāpat kā Rasels) ir caurvijus figūra visā britu filozofijas attīstībā 21. gadsimta pirmajā pusē, gan arī tāpēc, ka viņa pieeja sekmīgāk sabalsojama ar tā saucamās kontinentālās filozofijas analītiskajām iestādnēm (Rasela mācība ir izteikti scientizēta) un lingvistisko pavērsienu analītiskajā domāšanā vispār.

Pēc visa sacītā paliek jautājums par recepciju. Lietojot plašāku analītiskuma definīciju, varētu sacīt, ka analītiskās domāšanas iedibināšana latviskajā garīgajā dzīvē ir notikusi, sekojot refleksijas modeļiem, kas veidojušies Rietumeiropas kontinentālajā daļā. Šādā nozīmē analītiskā filozofija ir klātesoša visā Latvijas filozofu pienesumā latviešu kultūras un teorētiskās pašrefleksijas izaugsmei. Tomēr, sašaurinot analītiskās filozofijas izpratni līdz tās nosacīti mūsdienīgajam fokusam, būtu nepieciešams izdalīt to Latvijas filozofiskā mantojuma daļu, kas īpaši saistāma ar empīrisma, racionālisma, arī pragmatisma un materiālisma tematiku. Referenču avoti šajā ziņā veidotu plašu bibliogrāfiju, kurā iekļaujami Latvijas filozofiskās domas celmlauži gan no pirmskara perioda (Jēkabs Osis, Pauls Dāle, Pauls Jurevičs, Teodors Celms u.c.), gan arī tie gara darbinieki, kuri pūlējušies analītikas izkopšanā visā 20. gadsimta otrajā pusē līdz pat mūsu dienām. Tāds bibliogrāfisks rādītājs būtu garum garš. Pašlaik ieskicējuma veidā piedāvāju vien dažus analītiskuma mezglu punktus. Še būtu, pirmkārt, minams Zaigas Ikeres veikums, tulkojot britu empīristu D. Hjūma („Pētījums par cilvēka sapratni”, 1987) un Dž. Loka („Eseja par cilvēka sapratni”, 1977) darbus. Turklāt īpašas ievērinības cienīgs ir arī A. Lauža un A. Rītupa veikums, izdodot bilingvālo Hjūma „Traktātu par cilvēka dabu” ar atbilstīgiem pielikumiem un komentāriem. Vēl starp nozīmīgām pasenām publikācijām būtu minams Ernsta Karpovica „Dialektiskais materiālisms” (1970). Ļoti nozīmīgs mūsdienīgs pienesums analītiskajai domāšanai ir Ričarda Rortija „Nejaušība, ironija un solidaritāte” (1999) Velgas Vēveres latviskojumā, kā arī Arta Svecas, Jāņa Taurena, Ivara Ījaba, Ivara Neidera, Venta Sīļa un citu radošo personību daudzpusīgā un raženā darbība.

Reinis Vilciņš

Vitgenšteina kritiskā filozofija

Visa filozofija ir "valodas kritika". (Traktāts, 4.0031)

Lozungs, ka visa filozofija ir valodas kritika, ar atšķirīgām, bet radniecīgām nozīmēm attiecināms gan uz Ludviga Vitgenšteina agrīno, gan vēlīno filozofiju. Pievēršoties Vitgenšteina vēlīnās filozofijas izpratnei, aplūkots, kā mēs kritiskās domāšanas kontekstā varam domāt par filozofiju kā valodas kritiku.

Gan Vitgenšteinam pašam, gan viņa interpretiem raksturīgi viņa vēlīnās filozofijas izpratni izcelt, kontrastējot to ar "lielo Rietumu filozofijas tradīciju".¹ Ja uz šo tradīciju attiecināma filozofijas kā specifiska veida *a priori* izziņas izpratne, tikmēr ar Vitgenšteinu tiek saistīta novēršanās no šīs paradigmas.² "Lielajai tradīcijai" raksturīgs pieņēmums, ka filozofija spēj gūt jaunas, filozofijai specifiskas zināšanas par objektiem vai parādībām filozofijai raksturīgā priekšmetiskajā laukā.

Norobežojoties no pretenzijām uz *a priori* izziņu, savā vēlīnajā filozofijā Vitgenšteins uzskata, ka tā vietā filozofisku skaidrību un sapratni var gūt, sakārtojot to, kas mums *jau* ir zināms. Jau zināmais ir valodas kompetencē ietvertais jeb tas, kā jēgpilni lietot valodu un jēdzienus dažādās valodspēlēs. Ar šādu norobežošanu no tradīcijas Vitgenšteins aicina novērsties no idejas par to, ka zināšanu lauks iedalāms filozofijai atbilstīgajā lielo un būtisko zināšanu sfērā, no vienas puses, un empīriskajām un citām zinātnēm atbilstīgajā mazāk būtisko, kvaziakcidentālo zināšanu sfērā, no otras puses.³

Tā kā filozofija Vitgenšteina ieskatā nav izzinoša, tad starp tās mērķiem nav nedz jaunu zināšanu gūšana, nedz to uzkrāšana. Vitgenšteins savu filozofijas izpratni raksturo kā pozitīvā, tā negatīvā līmenī. Pozitīvajā aspektā filozofija cenšas dot pārskatu par valodas vārdu lietojumu jeb, citiem vārdiem sakot, valodas lietojuma gramatiku. Bet negatīvajā – tā cenšas atšķetināt konkrētām filozofiskām problēmām pamatā esošus valodas pārpratumus.

Valodas lietojuma pārskata iegūšana ir jēgpilnu valodas lietojumu nosakošo kārtulu sakārtošana pārskatāmā veidā. Šīs kārtulas konstituē valodas gramatiku, ar to saprotot gramatiku nevis valodnieciskā izpratnē, bet gan tādu kārtulu tīklu, kurš nosaka jēgpilnas valodas robežas noteiktos kontekstos. Tā ka Vitgenšteinam gramatikas jēdziens attiecas uz kārtulām, kuras konstituē valodu un kalpo par standartu pareizam valodas lietojumam, t. i., uzrāda kritērijus jēgpilnai valodai noteiktās valodspēlēs.⁴

¹ Arī pats Vitgenšteins lieto šādu apzīmējumu, sevi pretnostatot tradīcijai. Tomēr jautājums, cik adekvāts ir šāds vispārināts filozofijas vēstures raksturojums un vai tas neaizklāj nozīmīgas atšķirības starp daudzajiem filozofiem, būtu diskutējams. Tajā pašā laikā šāds kontrasts, pat ja vienkāršots, labi ļauj saskatīt Vitgenšteina filozofijas specifiku. Sk.: Wittgenstein L. *The Big Typescript, TS 213*. Ed. and tr. by C. G. Luckhardt, M. A. E. Aue. Blackwell, 2005", p. 301.

² Sk.: Hacker P. M. S. *Insight and Illusion*. Oxford: Clarendon Press, 1986, pp. 147–148; Baker G. P., Hacker P. M. S. *Wittgenstein: Understanding and Meaning*. Part I: Essays. Blackwell, pp. 271–272; Glock H.-J. (Ed.) *A Wittgenstein Dictionary*. Oxford: Blackwell Publishing, 1996, pp. 292–293.

³ "Vispārīgos vilcienos, saskaņā ar veco koncepciju – piemēram, ar (lielo) Rietumu filozofu pārstāvēto – pastāv divu veidu problēmas zinātniskā nozīmē (*im wissenschaftlichen Sinne*): būtiskās, lielās, universālās un nebūtiskās, kvaziakcidentālās problēmas. Mēs savukārt uzskatām, ka nav tādas lietas kā *lielās*, būtiskās problēmas zinātniskā nozīmē." Wittgenstein L. *The Big Typescript, TS 213*. Ed. and tr. by C. G. Luckhardt, M. A. E. Aue. Blackwell, 2005, p. 301.

⁴ Glock H.-J. (Ed.) *A Wittgenstein Dictionary*. Oxford: Blackwell Publishing, 1996, pp. 150–151.

Gramatisks pārskats nedod jaunas zināšanas tādā nozīmē, ka kompetents valodas lietotājs jau zina to, kā dažādās valodspēlēs pareizi lietot valodas izteiksmes. Taču varētu teikt, ka tas sniedz zināšanas par valodas gramatikas sakarībām un jēdzienu attiecībām. Bet runa te drīzāk ir par kaut kā jau pirmīt zināmā pamanīšanu vai atgādināšanu. Un šīs zināšanas – pretstatā “lielajai tradīcijai” – ir nevis par empīrisko realitāti, bet par gramatiku valodai, ar kuru mēs runājam par šo realitāti.

Vitgenšteina ieskatā negatīvajā aspektā filozofijai jānodarbojas vien ar atsevišķu filozofisku problēmu risināšanu. Tā ka gramatiskais pārskats, kuru tiecamies iegūt, ir nozīmīgs konkrētās apskatāmās problēmas kontekstā, t. i., ar to sev atgādinām tās gramatiskās īpatnības, kuras ir svarīgas attiecīgās problēmas ģenēzē un atšķetināšanā. Tādējādi gramatikas pārskats drīzāk ir šīs negatīvās, terapeitiskās filozofijas daļa, jo jēgpilnas valodas kārtulu uzrādīšana sniedz līdzekļus problēmu risinājumam. Šis pārskats palīdz ieraudzīt, kā un kāpēc notikusi valodas pārprašana.

Galū galā Vitgenšteina izpratnē filozofija parādās kā kritiska, nevis konstruējoša aktivitāte. Tā ir kritiska attiecībā uz aplamiem vai pārprastiem mēģinājumiem izstrādāt izskaidrojošas filozofiskas teorijas pēc kvazizinatniska modeļa. Mērķis ir parādīt, ka centieni atklāt *a priori* principus, lai izskaidrotu, piemēram, valodu, apziņu, realitāti u. tml. fenomenus, nav saprātīgi. Un šis mērķis ir īstenojams, veicot tās valodas kritiku, kurā šie centieni ir balstīti.

Dažādu pētniecības pieeju attīstība filosofijas vēstures aplūkojumos

19. gadsimtu mēdz dēvēt par „vēstures laikmetu”. Filofofi intensīvi pievēršas savas disciplīnas vēstures izpētei.¹ Strauji pieaug filosofijas vēsturei veltīto monogrāfiju skaits, arī universitātēs arvien nozīmīgāka loma tiek atvēlēta filosofijas vēstures kursiem. Aizsākas process, kuru filofs un intelektuālās vēstures pētnieks Ulrihs Johanness Šneiders (*Schneider*) nosauc par filosofijas „vēsturiskošanos”.² Daudzi filofs to raksturo kā filosofijas „panīkuma” un „pagrimuma” pazīmi, jo ir zudis disciplīnas jaunrades spēks.³ Tomēr vienlaikus saasinās diskusijas par filosofijas vēstures pētniecības metodoloģijām. Kā skaidro amerikāņu filofs Kalvins Normors (*Normore*), filosofijas vēstures pētniecības objekts ir vēstures filofija un vēstures filofs interpretē, sistematizē un izvērtē citu domātāju darbus.⁴ Taču vērtēšanas un sistematizēšanas kritēriji var būt dažādi. Latvijas teritorijā dzimušais vācbaltiešu filofs Johans Eduards Erdmans (*Erdmann*, 1805–1892) 19. gadsimtā raksta, ka ir iespējams apklusināt žēlabas, ka domātāji vairs nefilosofē un filofija ir novecojusī, atzīstot, ka filofijai ir jauns pētījumu objekts. Par pētījumu objektiem ir kalpojušas dogmas, daba, valsts u. c., taču par filosofijas objektu var atzīt arī tās vēsturi, tādējādi „tas pats šķēps, kas radījis brūci, var nest arī dziedināšanu”.⁵

Erdmans ir Hēgeļa vēstures filofijas pieejas piekritējs. Hēgelis ir viens no pirmajiem filofijas profesoriem, kurš docē filofijas vēsturi, raksturojot to no grieķu laikiem līdz savam laikmetam, īpaši akcentējot antīko domātāju studijas, ievērojami mazāk uzmanības veltot viduslaiku un jaunlaiku filofiskajai domai. Hēgelis meklē filofijas vēsturē galvenos jautājumus (*Hauptfrage*), skatījuma punktus (*Hauptgesichtspunkt*) un pamatintereses (*Hauptinteresse*), kas ļauj „izlaist” veselus gadsimtus filofijas vēsturē, norādot, ka tajos nav rodami jauni principi.⁶

Taču 19. gadsimtā, oponējot Hēgeļa pieejai, attīstās alternatīvas izpratnes par vēstures filofiju. Pateicoties filofa Frīdriha Ādolfa Trendelenburga (*Trendelenburg*, 1802–1872) pētījumiem par Aristoteli, vācu akadēmiskajā vidē pētījumos pieaug jēdzienu vēstures (*Begriffsgeschichte*) pieejas loma.⁷ Par vienu no jēdzienu vēstures pionieriem kļūst Trendelenburga audzēknis Gustavs Teihmillers (*Teichmüller*, 1832–1888).⁸ Teihmillers aicina pievērsties antīkās filofijas studijām, lai izpētītu filofisko jēdzienu attīstību. Filofs

¹ Schnädelbach H. *Philosophie in Deutschland 1831–1933*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, S. 122.

² Schneider U. J. Produktionsmodalitäten der Philosophie im 19. Jahrhundert. Lehrveranstaltungen in Berlin 1810–1890. In: *Schule, Disziplin. Analyse und Erprobung von Konzepten wissenschaftsgeschichtlicher Rekonstruktion*, hrsg. von L. Danneberg, I. Höppner, R. Klausnitzer. Frankfurt am Main: Lang, 2005, S. 245.

³ Siebert O. *Geschichte der neueren deutschen Philosophie seit Hegel: ein Handbuch zur Einführung in das philosophische Studium der neuesten Zeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1905, S. 2.

⁴ Normore C. The Methodology of History of Philosophy. In: *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology*. Oxford: Oxford University Press, 2016, p. 33.

⁵ Erdmann J. E. *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Band II. Berlin: Hertz, 1886, S. 798.

⁶ Schneider U. J. Teaching the History of Philosophy in 19th-Century Germany. In: *Teaching new Histories of Philosophy*, edit. by J. B. Schneewind. Princeton: Princeton University, 2004, p. 288.

⁷ Hühn H. Unterscheidungswissen. Begriffsexplikation und Begriffsgeschichte. In: *Begriffe, Metaphern und Imaginationen in Philosophie und Wissenschaftsgeschichte*, hrsg. L. Danneberg, C. Spoerhase, W. Dirk. Wolfenbüttel: Herzog August Bibliothek, 2009, S. 38.

⁸ Sgarbi M. Umriss der Theorie der Problemgeschichte. In: *Eine Typologie der Formen der Begriffsgeschichte*, hrsg. R. Pozzo, M. Sgarbi. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2010, S. 185.

skaidro, ka jēdzienu vēstures uzdevums ir raksturot, kādos nosacījumos ir tikusi izzināta viena vai otra ideja, cik skaidri vai neskaidri dažādi domātāji ir „ietērpuši” ideju jēdzienā.¹ G. Teihmüllera ietekmes dēļ arī pirmais latviešu filosofs Jēkabs Osis (1860–1920) savos pētījumos atsaucas uz jēdzienu vēstures pieeju, skaidrojot, ka filosofijas vēstures pētniecības objekts ir pasaules uzskati, kas atklājas jēdzienos.²

Līdztekus jēdzienu vēsturei 19. gadsimtā attīstās ideju vēstures pieeja un aizsākas filosofiskās terminoloģijas vārdnīcu izstrāde. Viens no pirmajiem vārdnīcas veidotājiem, filosofs Rūdolfs Kristofers Eikēns (*Eucken*, 1846–1926) skaidro, ka ir nepieciešams atrisināt terminoloģijas grūtības, kuras neļauj skaidri ieraudzīt filosofiskās domas attīstību.³

19. gadsimtā aizsāktās debātes par dažādu vēstures filosofiju pieeju priekšrocībām un trūkumiem nav zaudējušas savu aktualitāti arī mūsdienās. Pēdējās desmitgadēs, kritizējot idejas vēstures metodoloģiju, vēstures filosofijā ir pieaugusi interese par intelektuālās vēstures pieeju. Kā norāda Pīters Gordons (*Gordon*), Hārvarda Universitātes profesors, ideju vēsturnieki, kuri analizē ideju attīstību, rada iespādu, it kā idejas eksistētu pirms noteiktiem vēsturiskiem kontekstiem, aplūkojot ideju attiecības ar citām idejām, savukārt intelektuālās vēstures pētnieki pievēršas idejām kā noteikta vēsturiska posma parādībām, kuras nav atraujamas no sociālām cīņām, institūciju, sabiedrības vai indivīda vēstures.⁴

Arī Latvijas filosofiskajā vidē var novērot dažādu vēstures filosofijas pieeju klātesamību. Piemēram, filosofa Māra Vecvagara (1953–2016) darbus varētu uzlūkot kā intelektuālās vēstures pieejas piemērus, bet filosofes Ellas Bucenieces pētījumos ir rodama ideju vēstures ietekme. Savukārt filosofs Andrejs Balodis, ietekmējoties no franču zinātnes filosofa Elī Dirēna (*During*), pretnostata ideju vēsturei problēmu vēsturi.⁵

19. gadsimtā daudzi filosofi, piemēram, Trendelenburgs un Teihmüllers redzēja vēstures filosofiju kā būtisku sistemātiskās filosofijas daļu un pāuda cerību, ka, rodot pareizo pieeju, filosofija atklātos nevis kā dažādu, pretrunīgu skolu kopums, bet gan kā vienota izzinošā gara attīstības stadija. J. Osis norādīja, ka, izstrādājot mācību par pasaules uzskatiem, filosofijas vēsturnieks varētu „no augstāka skatījuma punkta priekšstatīt *apriori* visu iespējamo filosofisko sistēmu iedalījumu”.⁶ Lai arī Osis, līdzīgi kā Teihmüllers un Trendelenburgs, uzskatīja, ka jēdzienu vēsture varētu atbrīvot vēstures filosofiju no „nekritiskām konstrukcijām”,⁷ tomēr vēlīnie vācu ideālisti vienlaikus, interpretējot atšķirīgas filosofiskās mācības kā noteiktas pakāpes izzinošā gara attīstībā, tās vērtēja kā tuvākas vai tālākas no gara patiesās iedabas. Lai arī lielākoties filosofijas vēsturnieki mūsdienās nevērtē filosofiskās sistēmas kā pilnīgākas vai nepilnīgākas vienotā, izzinošā gara attīstības izpausmes formas, tomēr sistēmas tiek vērtētas pēc to nozīmes, ietekmes un aktualitātes, kas veido noteiktu

¹ Teichmüller G. *Neue Studien zur Geschichte der Begriffe. I. Heft: Herakleitos*. Gotha: Friedrich Andreas Perthes, 1876, S. 259.

² Осе И. Заметка по поводу рецензии на книгу: "Untersuchungen über den Substanzbegriff bei Leibnitz". *Журнал Министерства народного просвещения* ССLXIV, 1889, с. 453.

³ Eucken R. Aufforderung zur Begründung eines Lexikons der philosophischen Terminologie. *Philosophische Monatshefte*, 8, 1873, S. 82.

⁴ Gordon, P. *What is intellectual history?* Pieejams:

<https://sydney.edu.au/intellectual-history/documents/gordon-intellectual-history.pdf> [sk. 01.05.2018.].

⁵ Balodis A. Bergsonisma recepcija Latvijā: konteksti un problēmas. *Kolektīvā monogrāfija „Modernitātes veidošanās Latvijā filosofiskajā un ideju vēstures skatījumā: idejas un teorijas”*. Rīga: LU FSI, 2012, 150. lpp.

⁶ Озе Я. *Персонализм и проективизм в метафизике Лотце*. Юрьев: Маттисен, 1896, с. 15.

⁷ *Ibid.*, с. 9.

selekciju, no kuras vēsturiskos izklāstos nav iespējams izvairīties. Bet tāpēc jo būtiskāk ir, lai, pirmkārt, filosofijas vēsturnieki savos pētījumos skaidrotu savas pieejas un kritiski par tām reflektētu un, otrkārt, lai turpinātos diskusijas par dažādu pieeju priekšrocībām un trūkumiem.

Rinalds Zembahs

Domāšana, globalizācija un kopība

Ja mēs sekojam Heidegeram, tad domāšanas uzdevumu izvirzīšana atrodas sasaistē ar filosofijas gala pasludināšanu. Filosofija kā metafizika ir izsmēlusi sevi. Tāpēc Heidegers atsakās no filosofijas nosaukuma un pievēršas domāšanai. Kāpēc ir radies šāds verdikts? Visdrīzāk jau tāpēc, ka subjekta priekšā parādās jauni objekti un to konfigurācijas, kas iepriekšējās filosofiskās formulas padara neatbilstīgas.

Pavisam nesen ir beigusies senā pasaule un ir atnākusi jaunā pasaule (piemēram, Badjū senās pasaules galu datē pirms aptuveni 40 gadiem). Mūsu tagadne ir šīs pārejas sliekšnis vai plāns. Lai kāda arī būtu modernitātes kā jaunās pasaules atnākšanas periodizācija, skaidrs ir tas, ka tā prasa jaunu pieeju, jaunu stratēģiju. Laika un telpas pieredzējumi ir stipri mainījušies, norises pasaulē ir kļuvušas stipri ātrākas un sarežģītākas. Modernizācija ir izvērtusies vispārējā mobilizācijā. Mobilizācija te būtu saprotama kustības kāpinājuma un gribas koncentrēšanas divkārtējā nozīmē. Gribas mērķis ir citādības atcelšana un vienotas, vienveidīgas telpas izveidošana. Nav nejaušība, ka jaunās pasaules parādīšanos pavada arī paša pasaules jēdziena ieviešana filosofijā un tai radniecīgos teorētiskos diskursos.

Pasaule savā fenomenā (ja tā nav tikai jēdziens vien) it kā nonāk līdz sevis apjēgsmei kādā diskursā, visbiežāk jau universālās vēstures rakursā. Vai arī tā kļūst par ikvienas pieredzes pamatni agrākās kosmosa harmonijas vietā. Pasaules fenomens un jēdziens būtībā ir mentālās globalizācijas rezultāts, kura priekštečus mēs atrodam jau antīkajā priekšstatā par pasauli kā sfēru (šajā sakarā jāmin Sloterdeika veiktā monumentālā globalizācijas ģeoloģija). Filosofiskās sfēroloģijas gluži vai arhetipiskā loma Rietumu kultūrā liecina par to, ka vismaz filosofijai globalizācija nav bijusi sveša jau izsenis. Harmoniskais kosmos ilgstošī ir bijis apbrīnas pilna vērojuma priekšmets: šajā ziņā tas kā jēdziena hipostāze ir bijis ikvienas spekulatīvās filosofijas augsne, kuras ietvaros prāts ir ļāvies ontoloģiskai ilūzijai.

Tātad prātam globalizācija nav sveša norise, tā vispirms ir bijusi pati pasaules parādīšanās vai 'pasauliskošanās' (*Verweltlichung*), ja ne visa esošā sasaistījums. Tāpēc prāta pirmā reakcija uz globalizācijas diskursu nevar nebūt entuziastiska: tas turpina prāta imanento tendenci visu tvert veselumā (holisms). Taču jaunās pasaules atnākšana dara galu iepriekšējo jēdzienu neproblemātiskai lietojamībai. Jaunā pasaule kā paša pasaules jēdziena diskursīva hegemonija piepilda seno kosmosa jēdzienu ar pavisam jaunu saturu (haoss ir tā virsapzīmētājs), līdz tas tiek uzlauzts: sfēras vietā nāk daudzveidība vai daudzība, dažādu esošo neregulāra un nejaušību pilna sastatīšanās (*com-positio*).

Tomēr te domāšanai, kas ir ņēmusi vērā filosofijas galu, gadās kāds misēklis: tā globalizāciju sākotnēji pielīdzina jaunas pasaules atnākšanai, jaunam esošā veseluma izkārtojumam. Tas varētu kalpot par augsni globalizācijas ideoloģijai, kurā joprojām ir vieta zināmas harmonijas idejai kā projektam, proti, tam, ka viss galu galā veidos sakārtotu veselumu. Taču globalizācija kā ideja (kosmos) nav tas pats, kas globalizācija kā projekts (vienveidīga telpa). Globalizācijā kā projektā vai programmā (pat ja tā ir nevilšus notikumu kopums) dominē politekonomiskie virsapzīmētāji (tirgus, prece, peļņa, demokrātija, lietderīgums). Mūsdienās globalizācija vispirms ir tirgus hegemonijas emblēma, kura cenšas sev pakļaut it visas parādības, neatgriezenisku padarot arī filosofijas galu, kas sākotnēji bija tikai pašas filosofijas iekšējā darīšana.

Badjū raksta, ka mūsdienu planetārajā globalizācijā pasaules vēl tā pa īstam nemaz nav. Nav pasaules atvērtības, kurā katrs esošais ieņem savu leģitīmo vietu, bet gan viss tiek ierauts preču un naudas slēgtajā riņķojumā, kas liek atteikties no domāšanas. Tas gan nenozīmē, ka būtu iespējams atgriezties pie kādas sākotnējas, zudušas pasaules. Tagad ir iespējama vienīgi atnākusī jaunā pasaule, kurā abi globalizācijas aspekti nereti ir savijušies cieši kopā. Pasaule atsedzas tagadnes intervālā, kurā senais (atkārtošanās valstība) vairs nav piekoptjams un jaunais (projekcijas valstība) vēl nav īsti redzams, proti, tā liecina par pastāvīgu krīzes stāvokli, kas prasa veikt izvēli.

Jaunā pasaule tātad būtu pēdējās globalizācijas pārvarēšanas vieta, kas iestājas par savdabību un singularitāšu uzspriegotu līdzāspastāvēšanu to atbilstošajā esamības intensitātē. Pasaule galu galā izrādās saprasta kā mūsu (cilvēku kopā ar lietām) kopība viņpus pārlietu strikti norobežojošajām kopienām. Kopība ir pasaules pieredzes (kas vairāk par jēdzienu) primārais raksturojums, kad ir pārvarētas visāda veida totalitāras tendences un vardarbība; tā pieprasa īpašu “domāšanas disciplīnu” (Badjū), kas cenšas noturēties tagadnes atvērtībā.

Igors Gubenko

Postmodernisms un kritiskā domāšana

Kritiskā domāšana plašā izpratnē – kā prāta likumos un pārbaudītās zināšanās pamatota domāšana – ir vēl antīkajā laikmetā izvirzīts normatīvais ideāls, kas savu izvērsumu guva jaunlaiku un īpaši apgaismības filozofijā. Savukārt postmodernisma jēdziens 20. gadsimta otrajā pusē parādās kā mēģinājums kodolīgi tvert tās sociālās, ekonomiskās un kultūras transformācijas, ko attīstīto valstu sabiedrības piedzīvo pēc Otrā pasaules kara.

Postmodernais stāvoklis, kā to apraksta Žans Fransuā Liotārs, iezīmējas ar neticību Eiropas intelektuālās vēstures lielajiem stāstījumiem, pie kuriem pieskaitāma arī ticība cilvēka prātam kā drošticamu zināšanu pamatam un visa esošā vispārīgai mērauklai. Krīzi piedzīvo arī patiesības kā prāta un lietu atbilstības vērtība – sekojot Nīčes filozofijas ieskatiem, postmodernā laikmeta domātāji Mišels Fuko un Žaks Deridā atzīst prātu par konkrētā vēsturiskā tradīcijā sakņotu varas instanci, nevis absolūto zināšanu universālu avotu.

Ja apgaismība ieceļ kritisko domāšanu visu zināšanu nosacījuma statusā, tad postmodernisms atmasko apgaismības filozofijas nekritiskas premisas un izjauc klasiskās loģikas izkoptu bināro domāšanu, kurā katram izteikumam piemīt skaidra un izšķirta patiesuma vērtība – izteikums ir vai nu paties, vai arī aplams. Zināšanas postmodernismā vairs netiek skatītas kā patiesu izteikumu kopas – tās parādās kā diskursīvas formācijas, valodspēles, simulakri, kas pamatojas savās iekšējās kārtulās un likumībās, nevis kādā ārējā referentā.

Jautājot, kādas ir šī skatījuma uz zināšanām attiecības ar kritisko domāšanu, iespējamās vairākas atbildes. Izplatīta ir postmodernisma vienādošana ar obskurantismu, skatot to kā Rietumu intelektuālās tradīcijas sasniegumu vienkāršu noliegumu. No šī skatpunkta postmodernisma un kritiskās domāšanas apvienojums vienā virsrakstā parādās kā divu savstarpēji noliedzošu parādību sastatīšana. Šīs nostādnes niansētākas versijas, kā, piemēram, Jirgena Hābermāsa piedāvātais lasījums, atzīst prāta kritikas motīva radikalizāciju postmodernismā par neproduktīvu, strupceļā vedošu pārspīlējumu, kas nepamatoti noraida modernitātes diskursa pozitīvos sasniegumus.

Savukārt mans piedāvājums ir, sekojot Žakam Deridā, skatīt postmoderno domu nevis kā antikritisku, bet gan kā hiperkritisku jeb vairāk nekā kritisku. Daudzi pētnieki pamatoti norāda, ka masu dezinformācijas tehnoloģijas, kas, pateicoties sociālajiem medijiem, 21. gadsimta otrajā desmitgadē ieguvušas krietni plašāku izplatību, izmanto taktikas un stratēģijas, kas vēl pagājušā gadsimta 70.–80. gados aprakstītas par postmodernistiem uzskatītu autoru – Liotāra, Bodrijāra, Delēza, Fuko, Deridā u. c. – darbos. Tomēr no tā nebūt neizriet, ka šo autoru darbi nespētu sniegt vērtīgu pienesumu mūsdienu stāvokļa labākai izpratnei. Tas, ka viltus ziņu izplatīšana daudzējādā ziņā līdzinās Bodrijāra simulācijai, Delēza un Gvatari rizomai un Deridā diseminācijai, nenozīmē, ka šie jēdzieni paši par sevi ir viltus koncepti. Ciktāl tie ļauj identificēt un analizēt procesus, kas arvien intensīvāk notiek pasaules sazarotajā informācijas telpā, tiem būtu izšķiroša loma to postmoderno parādību pētniecībā, kuras modernā kritiski orientētā domāšana gana nekritiski apkopo plašajā aplamību kategorijā. Kā savā darbā “Simulakri un simulācija” rakstīja Bodrijārs – Disnejlenda pastāv, lai pieaugušajos amerikāņos stiprinātu ticību, ka pati Amerika nav Disnejlenda. Līdzīgi ir ar kritiskās domāšanas attieksmi pret postmodernismu – postmodernisma teorijas tā reducē uz viltus ziņu organonu, lai uzturētu

ticību, ka pati pasaule mūsdienās nav postmoderna. Turpretī kritiskās domāšanas papildināšana ar postmodernisma teorētiskajiem ieskatiem par valodas, zināšanu un varas attiecībām ļautu precīzāk izprast informācijas procesus, kas risinās mums apkārt, un efektīvāk darboties pret demokrātisku sabiedrību pastāvēšanu apdraudošām vārda brīvības formām.

Uldis Vēgners

Laika pieredzes traucējumu daudzdimensionāla analīze

Medicīnas fenomenoloģijā, kas risina ar medicīnu saistītus jautājumus par slimības un slimošanas pieredzes dažādajiem aspektiem, kā arī fenomenoloģiskajā psihopatoloģijā, laika pieredze līdzās ķermeņa pieredzei tiek uzskatīta par vienu no centrālajām slimības pieredzes dimensijām, jo slimības, tai skaitā psihopatoloģisko traucējumu, pieredze izpaužas ne tikai ķermeniskās izmaiņās, bet arī laiciskās izmaiņās. Starp autoriem, kas nesuši pienesumi medicīnas fenomenoloģijā un fenomenoloģiskajā psihopatoloģijā jautājumā par laiku minami tādi vārdi kā Ežēns Minkovskis (*Eugène Minkowski*), Ludvigs Binsvangers (*Ludwig Binswanger*), Viktors Emīls fon Gebzatsels (*Viktor Emil von Gebzattel*), Hubertuss Tellenbahs (*Hubertus Tellenbach*), Ervīns Štrauss (*Erwin Strauss*), bet starp jaunākiem autoriem minami Tomass Fukss (*Thomas Fuchs*), S. Keja Tūmba (*S. Kay Toombs*), Džons Brafs (*John Brough*), Jozefs Parnass (*Josef Parnass*), Luiss Sass (*Louis Sass*), Metjū Retklifs (*Matthew Ratcliffe*) un Sauļus Geņušs (*Saulius Geniusas*). Gandrīz gadsimta laikā, kopš fenomenoloģijas idejas ir tikušas lietotas un attīstītas psihopatoloģijas laukā un vēlāk arī medicīnas fenomenoloģijā, laika pieredzes fenomenoloģiskā analīze ir augusi ne tikai kvantitatīvi, bet arī kvalitatīvi, ieviešot aizvien niansētākus un skaidrākus jēdzieniskos nošķirumus, aprakstot dažādas ciešanu un slimību pieredžu veidus, starp kuriem pēdējos gados īpašu būtu izceļami Fuksa, Retklifa un Sasa publicētie pētījumi. Neskatoties uz ievērojamo progresu fenomenoloģiskajos laika pieredžu izmaiņu slimībā aprakstos un analīzēs, joprojām arī jaunākajos pētījumos ir vērojamas jēdzieniskas un jēdzienu lietojuma problēmas, kas pieprasa esošo jēdzienisko ietvaru kritisku pārskatīšanu.

Lai risinātu esošās jēdzieniskās problēmas, šeit, balstoties fenomenoloģiskās kustības dibinātāja Edmunda Huserla (*Edmund Husserl*) laikapziņas fenomenoloģijā, tiek piedāvāts jauns laika pieredžu analīžu jēdzieniskais aparāts, kas var tikt potenciāli izmantots medicīnas fenomenoloģijā un fenomenoloģiskajā psihopatoloģijā, aprakstot slimību pieredzes. Šeit piedāvātais laika pieredžu analīžu jēdzieniskais aparāts ļauj izvairīties no esošajām jēdzieniskajām un arī lietojuma problēmām un tas paver iespēju vēl niansētākām un precīzākām laika pieredžu analīzēm.

Aplūkojot laika pieredzes problemātikai veltītos Huserla darbus, redzams, ka tajos ir atrodami vairāki ar laika pieredzi saistīti jēdzieniski nošķirumi, kurus var izmantot, veidojot jēdzienisko aparātu laika pieredžu analīzēm. Pirmkārt, tajos ir atrodams nošķirums starp subjektīvo un objektīvo laiku, kas E. Huserla fenomenoloģijā tiek lietots trīs nozīmēs – kā pieredzes laiks iepretim pasaules laikam, kā pārdzīvojumu laiks iepretim intencionālo priekšmetu laikam un kā savpatuma laiks iepretim intersubjektīvajam laikam. Otrkārt, tajos ir atrodams nošķirums starp pieredzes pasīvajām un aktīvajām laika sintēzēm. Un, treškārt, Huserla darbos var runāt par nošķirumu starp pirmsreflektīvām un reflektīvām laika pieredzēm.

Nemot vērā šos jēdzieniskos nošķirumus starp dažādām subjektīvā un objektīvā laika nozīmēm, pasīvajām un aktīvajām laika sintēzēm, kā arī pirmsreflektīvajām un reflektīvajām laika pieredzēm, ir iespējams ne tikai atrisināt jēdzieniskās problēmas, kas skar esošās laika pieredzes analīzes medicīnas fenomenoloģijā un fenomenoloģiskajā psihopatoloģijā, bet arī sniegt niansētāku un precīzāku jēdzienisko aparātu laika pieredžu analīzēm.

Aīda Rancāne

Laika strukturēšana gada rituālajām praksēm: vēsture un mūsdienu pieredze

Nepieciešamība strukturēt laiku, izveidot noteiktu sistēmu laika intervālu uzskaitēi, kā pierāda dažādi artefakti, eksistējusi jau akmens laikmetā. Mēness fāžu maiņa sinodiskā aprīņojuma perioda ietvaros vai gadalaiku maiņa tropiskā gada ietvaros ir pamatā attiecīgi Mēness vai Saules kalendāram. Lai gan iepriekšminētajiem kalendāriem ir atšķirīgs gada garums, gan vēsturiski, gan mūsdienās ir pazīstama prakse lunasolārā kalendāra veidošanā. Tajā sinodiskie mēneši gada garumā salāgoti ar gadalaiku maiņu. Kalendāra jautājums Latvijas kontekstā aktualizējas mūsdienās, vērojot intereses un aktivitāšu pieaugumu dažādu tradicionālo svētku izzināšanā un svinēšanā.

Ideja par to, ka Gregora kalendārā, kas pēc būtības ir Saules kalendārs, iezīmētās svēto dienas varētu neatspoguļot patieso ainu par tradicionālo gadskārtu svētku vietu tajā, parādās pagājušā gadsimta astronomijas vēsturnieku,¹ dabas un kultūras pētnieku darbos.² Pētot kalendārās laikzīmes, pašsaprotams ir jautājums – kāds sakars atmosfēras procesu makrocikliskumam ar baznīcas kalendāru, ja vairums laikzīmju radušās ļoti sen – mezolīta beigās, pirms kristietības ieviešanas, kad cilvēki sāka pieradināt un kopt dzīvniekus, audzēt labību un dārzeņus.³

Latviešu folklorā saglabājusī informāciju par vairākiem desmitiem marķierdienu, kas Gregora kalendārā iezīmētas kā svinamās dienas ar baznīcā noteikto svinēšanas laiku. Tautas ticējumos atspoguļotā dabas vērošana šajās dienās bijusi svarīga turpmākā laika prognozēšanā. Atmosfēras stāvoklis, gaisa mitrums, vēja virziens, mākoņu veidi, debess ķermeņu vērojumi, kā arī dzīvnieku un augu uzvedība ir bijis samērā drošs paņēmieni, kā, izmantojot dabas norises, prognozēt, tālāk arī plānot laiku, saimniecisko vai reliģisko darbību. Tātad tautā lietotajam kalendāram vajadzēja būt pēc iespējas precīzāk saskaņotam ar notikumiem dabā.

Baznīcas kalendārā, kas līdz ar kristietību un rakstveida kultūru izplatījās Latvijas teritorijā, tika apvienota pēc ēģiptiešu astronoma Sosigēna projekta reformētā seno romiešu laika skaitīšanas kārtula, jūdu septiņu dienu nedēļa, kristīgo svētki un bīskapa Mazā Dionīsija izgudrotā ēra. Svēto piemiņas dienu saraksts, kas pievienots misāļu grāmatai “Missale Rigense” un kuru 15. gadsimta beigās lietoja Rīgas Doma baznīcā, rāda, ka šajā laikā vēl lietots romiešu dienu datēšanas paņēmieni ar saules riņķi Jūlija kalendāram un “svētdienas burtiem” svētdienas datumu noteikšanai. Lai uzzinātu kāda gada svētdienu datumus, bija jāveic matemātiski aprēķini, kuru apgūšanai tika apmācīti garīdznieki. Baznīcas kalendāra sarežģītā lietošanas tehnika, kā rāda vēsturiskie materiāli, liek šaubīties, ka šāds dienu datēšanas veids varētu būt bijis saprotams vienkāršajai tautai.⁴ 16. gadsimta sākumā starp iespiestajiem mūžīgajiem kalendāriem parādās kalendāri vienam konkrētam gadam. Par kalendāriem latviešu valodā var runāt kopš 18. gadsimta vidus, kad pēc pētnieku rīcībā esošajām ziņām iespiesti

¹ Īzaks Rabinovičs. *No laika rēķinu vēstures*. Rīga: Zinātne, 1967.

² Oskars Gerts, Arturs Mauriņš. *Laikzīmes*. Rīga: Liesma, 1986.

³ Turpat, 83. lpp.

⁴ Īzaks Rabinovičs. *No laika rēķinu vēstures*. Rīga: Zinātne, 1967, 37. lpp.

pirmie latviešu kalendāri.¹ 17., 18. gadsimtā mācītāji – muižnieku pilnvarotie kultūras un ideoloģijas jautājumos, sāk veltīt lielu vērību laika skaitīšanas iemaņu izkopšanai latviešu vidē.²

Vairākos 18. gadsimta autoru darbos atrodamas dažādas netiešas norādes par kalendāru, pēc kāda latviešu zemnieki, iespējams, turpinājuši orientēties vēl pat 18. gadsimtā.³ Tiek minēta 13. mēneša interkalācija, kas nozīmē, ka tautā lietots lunasolārais kalendārs, kas paredz sinodisko mēnešu salāgošanu ar gadalaiku maiņu. Līdzīgas piezīmes par zemnieku lietoto mēnešu nosaukumu saskaņošanas grūtībām ar latīniskajiem Gregora kalendāra mēnešiem, par gadskārtu mēnešu nestabilitāti atrodamas arī pagājušā gadsimta kalendāra pētnieku darbos.⁴

Lunasolārā kalendāra struktūru 1996. gadam atjaunojis ģeologs, dabas un kultūras pētnieks Viktors Grāvītis.⁵ Autors, izmantojot paša savāktās liecības lauka pētījumos, skaidro 13. mēneša interkalācijas principus, mēneša struktūru un rituālo prakšu sadalījumu atbilstoši Mēness griežiem. Pateicoties V. Grāvīša veikumam, lunasolārā kalendāra sastādīšanas tradīcija turpinās.⁶

Mūsdienās tradicionālo gadskārtu svētku svinēšanas kontekstā nav vienotas pieejas kalendāru izmantošanā un svētku datumu noteikšanā. Dievturu rituālo prakšu pamatā ir mūžīgais Saules kalendārs ar nemainīgiem svētku datumiem, ko 1929. gadā izveidoja dievturības pamatlicējs E. Brastiņš⁷ un vēlāk papildināja citi autori.⁸ Daļa svinētāju orientējas pēc Gregora kalendārā atzīmētajām vārda dienām, kas sakrīt ar baznīcas svēto dienām. Taču, ņemot vērā cilvēku nodarbinātību, kā arī mārketinga aspektu, mūsdienās visbiežāk svētku svinēšana ar tiem piederīgajām rituālajām praksēm notiek brīvdienās pēc vai pirms attiecīgajā kalendārā norādītā datuma.

¹ Līga Krūmiņa. *Latviešu kalendāri, 1758–1919: bibliografēšanas metodika un kultūrvēsturisks raksturojums*. Promocijas darbs filoloģijas doktora grāda iegūšanai komunikāciju zinātnes nozarē, bibliotēkzinātnes apakšnozarē. Rīga, 2005, 49.–51. lpp. Pieejams: <https://dspace.lu.lv/dspace/handle/7/1290> (skatīts 12.01.2018.)

² Paul Einhorn. *Historia Lettica*. Dorpat, 1649, S. 22.–24. Pieejams: <https://archive.org/details/Einhorn3Werke16493627> (skatīts 12.01.2018.); Georgium Mancelium. *Lang-gewunschte Lettische Postill*. Rīga: Gerhard Schrödern, 1654. Pieejams: http://senie.korpuss.lv/faksimili/17gs/Manc1654_LP1/ (skatīts 16.01.2018.)

³ Gothards Frīdrihs Stenders. Augstā gudrības grāmata no pasaules un dabas: 1796. gada izdevuma teksts ar komentāriem. Rīga: Liesma, 1988, 119.–120. lpp.; Gotthard Friederich Stender. *Neue vollständigere Lettische Grammatik, Nebst einem hinlänglichen Lexico, wie auch einigen Gedichten*. 1761, S. 148.–149. Pieejams: <http://stenders.lndb.lv/57849-2/> (skatīts 14.01.2018.); Salomon Gubert. *Gelehrte Beiträge zu den rigischen Anzeigen*. VII, 50. *Latviešu tautas ticējumi. Mēness*. Nr. 20178, 1764. Pieejams: <http://valoda.ailab.lv/folkloraticejumi/> (skatīts 17.01.2018.)

⁴ Valdis Klētnieks. Pētījums par chronoloģijas problēmām Latvijā XVI–XX gadsimtā. Bavārijas apgabala Baltu filologu kopa. Zinātnisko pētījumu sērija. 1. sējums. Fišbaha, 1948, 28. lpp.; Īzaks Rabinovičs. *No laika rēķinu vēstures*. Rīga: Zinātne, 1967.

⁵ Viktors Grāvītis. *Novadu laika grāmata 1996*. Rīga: E. Melngaiļa Tautas mākslas centrs, 1995, 4. lpp.

⁶ Aīda Rancāne. *Dievam, dabai, atelpai. Kalendārs 2016; 2017; 2018*. Rīga: Latvijas Folkloras biedrība, 2015, 2016, 2017.

⁷ *Latvju gadskārtas dziesmas*. Izraudzījis un sakārtojis Brastiņu Ernests. Rīga: Latvju Dievturu draudzes izdevums, 11929, 10.–13. lpp.

⁸ Arvīds Brastiņš. *Māte Māra. Māras dziesmu sakārtojums un apcerējums*. Klīvlenda, Ohaijo: Apgāds Māra, 1967, 116.–120. lpp.; Mārgers Grīns, Māra Grīna. *Latviešu gads, gadskārta un godi*. Amerikas Latviešu Apvienības *Latviešu* institūts, 1983, 28. lpp.

Cik uzticamas ir atmiņas? Kritiskās domāšanas perspektīva

Viens no humanitāro un sociālo zinātņu svarīgākajiem uzdevumiem mūsdienās ir piedāvāt uzticamu un argumentētu naratīvu par pagātnes notikumiem un to interpretācijām, atmiņa ir kļuvusi ne vien par akadēmiskas izpētes jomu, bet aizvien biežāk nonāk arī politisko aktualitāšu dienas kārtībā.¹ Tādēļ pēdējās dekādēs atmiņas problēma ir piedzīvojuši padziļinātu interesi un kļuvusi par starpdisciplināru pētījumu objektu. Atmiņas filozofijā (*philosophy of memory*) mēdz izšķirt vairākas pētījumu tēmas: atmiņas izpētes līmeņi, atmiņas metafizika, atmiņas epistemoloģija, atmiņas psiholoģija, atmiņa un patība, atmiņas sociālā dimensija u. c.² Atmiņas filozofisks skaidrojums ir iespējams, vien līdzās aplūkojot tādas fundamentālas kategorijas kā laiks, pagātne, valoda, psihe/ķermeņa attiecības u. c. Kritiskās domāšanas aspektā īpašu uzmanību piesaista atmiņas uzticamības problēma.

1. Īsumā, pastāv divi uzskati par atmiņu – (i) *arhivārā* atmiņas koncepcija, kas nosaka, ka atmiņa uzkrāj pagātnes datus nemainīgā formā, (ii) *konstruktīvā* atmiņas koncepcija, kas nosaka, ka pagātnes dati var tikt izmainīti, raugoties no tagadnes pozīcijas.³

2. Tas raisa jautājumus: vai *pagātne* ir nemainīga un permanenta, vai arī tā atgādina pārejošu un iluzoru tagadnes mirkli? Vai *atmiņa* ir uzticama un pastāvīga, vai, tieši pretēji, mūsu šodienas domas, emocijas un attieksmes maina to katru brīdi? Aizstāvu uzskatu, ka mūsu priekšstats par pagātņi ir atkarīgs no izpratnes par atmiņu un atcerēšanos. Līdzās divām pretējām atmiņas koncepcijām – 1) atmiņa sniedz piekļuvi autentiskai pagātnei, 2) atmiņa ir konstruēta, tāpēc ‘īstenā’ pagātne nepastāv, – piedāvāšu kompromisa pozīciju par atmiņu kā virtuālu spēju. Virtuālā jēdziens ļauj apvienot atmiņu kā spēju priekšstatīt kaut ko patiešām bijušu ar atmiņas mainīgumu kā neatņemamu tās iezīmi.

3. Īsumā izklāstīšu trīs atmiņas modeļus: a) digitālo, b) konstruktīvo, c) virtuālo.

a) Atmiņa ir lineāra un katra atminēšanās ir sekundāra cita pagātnes momenta aktualizācija. Atmiņa aplūkojama analogiski datora atmiņai – kā ‘digitāla’, kad (i) pagātne atmiņā tiek saglabāta vienreizēji un uz visiem laikiem analogiski, (ii) atmiņu lokalizāciju laikā un telpā nosaka sistēmas pulkstenis.

Modelis balstās uz laika permanences tēzes⁴ – ja N ir pirms P , tad P vienmēr ir pēc N , kur laiks ir secīga notikumu virkne. Atmiņa ir atkarīga no laika sekvences un tā ir uzticama tik lielā mērā, cik tā atbilst laika sekvencei.

Kritika. (i) Digitālā atmiņa ir vāja analogija visdažādākajiem atmiņas procesiem, kur nav iespējama perfekta precizitāte datu saglabāšanā, (ii) pieņēmums, ka atmiņa sastāv no atomāriem faktiem, (iii) ņemta vērā atcerēšanās kā autonomas notikums.

¹ Var atsaukties uz LU FSI pētnieka Mārta Kaprāna pētījumiem. Piem.: Kaprāns, M. Framing the Ukrainian Insurgent Army and the Latvian Legion: Transnational History-Writing on Wikipedia, in: *Disputed Memory. Emotions and Memory Politics in Central, Eastern and South-Eastern Europe*, (eds.) S. Andersen, B. Törnquist-Plewa. Berlin: Walter de Gruyter, 2016.

² Sk.: *The Routledge Handbook of Philosophy of Memory*, (eds.) S. Bernecker, K. Michaelian. London, New York: Routledge, 2017.

³ Bernecker, S. *The Metaphysics of Memory*. Dordrecht: Springer, 2008, p. 144–6.

⁴ Tēzes autors ir Dž. M. E. Maktagarts: MacTaggart, J. M. E. The Unreality of Time, in: *The Philosophy of Time*, (eds.) R. Le Poidevin, M. Macbeath. Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 31.

- b) Atmiņa un pagātnes aktualizācija nepastāv laikā/telpā nošķirti un atmiņas rodas vienlaikus ar pagātnes aktualizāciju. Konstruktīvās atmiņas gadījumā tagadnes intereses nosaka atmiņu un priekšstatu par pagātņi – ja ir *M*, kam seko *N*, tad *N* parādīšanās izmaina *M*; savukārt, ja *N* vietā būtu *P*, tad attiecībā pret *P*, *M* būtu citādāks nekā attiecībā pret *N*. Tomēr konstruktīvismā ir nepieciešams pieņēmums par eventuālu pagātnes permanenci, lai būtu iespējams uzskatīt atmiņu par konstruētu, t. i., tādu, kas nav neizbēgama.¹

Kritika. (i) Maldīgo atmiņu arguments ļauj nošķirt atcerēto no iztēlotā, (ii) konstruktīvisma gadījumā jāatmet tēze, ka atmiņa ir par ‘bijušo’, (iii) konstruktīvismam ir dažādi paveidi, taču stingrākajā versijā nav iespējama pagātnes izziņa vispār.

- c) *Virtuālais* atmiņas modelis atrodams vairāku filozofu (Platona,² Leibnica,³ Bergsona,⁴ Delēza⁵) uzskatos un tas (i) noraida digitālo modeli, jo aplūko atmiņas kā unikālus, nevis sekundārus notikumus, (ii) pretēji konstruktīvismam pieņem, ka pagātnei ir pastāvīga un no tagadnes neatkarīga eksistence. Virtuālajā modelī atmiņa piedāvā bezgalīgi daudz versiju, kā priekšstatīt pagātņi (ir bezgalīgi daudz $N_{1\dots n}$ par *M*), tāpēc atmiņas sekvence par vienu notikumu var būt dažāda. Pieņēmums, ka atmiņas sekvencei jāatbilst pagātnes notikumu sekvencei, lai tā būtu uzticama, balstās neizpratnē par to, kā atmiņa funkcionē un ka tai būtu jāseko no agrākā uz vēlāko (saskaņā ar digitālo modeli). Virtuālais modelis nošķir laika sekvenci no atmiņas sekvences un uzskata par neiespējamu uzdevumu tās saskaņot. Virtuālā atmiņa noraida pagātnes permanenci, bet uzsver tās radošo, unikālo, daudzveidīgo pastāvēšanu, kas ko-eksistē tagadnei. Atšķirībā no konstruktīvisma virtuālais atmiņas modelis aizstāv pagātnes autonomiju un neatgriezeniskumu.

4. **Secinājumi.** Jautājot par atmiņas uzticamību, filozofijā pastāv divi domāšanas modeļi – arhivārais un konstruktīvais. Neviens no tiem nesniedz pilnībā apmierinošu atbildi uz jautājumu, kā pagātne ir dota atmiņā. Tāpēc ir nepieciešams aplūkot trešo modeli, virtuālu atmiņas koncepciju, kas, iespējams, ļaus saskaņot pagātnes pastāvību atmiņā ar atmiņas radošo, generatīvo dabu.

¹ Konstruktīvisma modeļa saistībā atsaucos uz: Hacking, I. *Rewriting the Soul. Multiple Personality and the Sciences of Memory*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995; Hacking, I. *The Social Construction of What?* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

² Par Platona atmiņas koncepcijām dialogos “Menons”, “Faidons”, “Teaitēts” skatīt manu rakstu: Balodis, A. Klasiskā atmiņas izpratne: *mnēme* un *anamnēsis*. *Latvijas Universitātes Raksti. Filozofija*, 713. sējums. Rīga: LU, 7–19. lpp.

³ Leibniz, G. W. F. *Discourse on Metaphysics*, transl., ed. by J. Bennett, 2004 (DM 26, IV 452).

⁴ Sk.: Balodis, A. *Nepabeigtā pagātne. Pētījums par Anrī Bergsona filozofiju*. (Sk. īpaši 6. nodaļu.) Rīga: LU FSI, 2015, 189.–240. lpp.

⁵ Deleuze, G. *Le bergsonisme*. Paris: PUF, 1966.

Māra Grīnfelde

Ķermeņa fenomenoloģija un slimības pieredzes dimensijas

Daudzi medicīnas fenomenologi (tai skaitā – D. Leders (*Drew Leder*), S. K. Tūmsa, (*S. Kay Toombs*), H. Karela (*Havi Carel*), F. Svenejs (*Fredrik Svenaeus*) un Dž. Slatmana (*J. Slatman*)) kopš pagājušā gadsimta 80. gadiem ir mēģinājuši pamatot fenomenoloģiskās pieejas nozīmi medicīnas praksē, īpašu uzmanību pievēršot pacienta subjektīvajai ķermeniskajai pieredzei un lomai, kādu šī pieredze spēlē slimības izpratnē. Šos domātājus vieno uzskats, ka fenomenoloģisks skatījums uz slimību nereducē slimību uz materiālā ķermeņa patoloģijām, bet izgaismo slimības pieredzi, kāda tā ir dota pieredzes subjektam, atsedzot dažādas šīs pieredzes dimensijas. Šī iemesla dēļ ķermeniskās pieredzes jeb iemiesotības jēdziens šo pētnieku darbos ieņem centrālo lomu.¹

Šī pētījuma mērķis ir sniegt slimības iemiesotības dimensiju klasifikāciju, nošķirot medicīnas fenomenoloģijas ietvaros jau zināmās, kā arī līdz šim novārtā atstātās iemiesotības dimensijas. Lai to veiktu, pētījumā tiek izmantota Edmunda Huserla (*Husserl*) darbu analīze, konkrētāk, tajos atrodamā ķermeņa jēdziena analīze. Šī klasifikācija, pirmkārt, ir noderīga, lai orientētos līdzšinējos medicīnas fenomenoloģijas pētījumos, kas skar iemiesoto slimības pieredzi, otrkārt, tā izgaismo novārtā atstātās iemiesotības dimensijas un, treškārt, tā piedāvā konceptuālu ietvaru, kas var būt noderīgs, lai gūtu pilnīgāku ieskatu slimības pieredzē, aptverot gan individuālos, gan sociālos slimības pieredzes aspektus.

Pētījumā tika argumentēts, ka, balstoties Huserla ķermeņa fenomenoloģijā,² var nošķirt četrus ķermeņa pieredzes veidus jeb četras iemiesotības dimensijas:

- ķermeņa kā iemiesotas ‘es varu’ spējas pieredze (funkcionālā dimensija);
- ķermeņa kā sajūtu dotības pieredze (afektīvā dimensija);
- ķermeņa kā materiālas lietas, kas ir iesaistīta kauzālās attiecībās ar citām lietām pasaulē, pieredze (materiālā dimensija);
- ķermeņa kā citiem dotas lietas pieredze (sociālā dimensija).

Attiecinot šīs iemiesotības dimensijas uz slimības pieredzi, izgaismojas četri slimības pieredzes aspekti:

- Funkcionālā dimensija: slimības pieredze kā nespējas pieredze.
- Afektīvā dimensija: slimības pieredze kā neizsakāma pieredze un kā nepastarpināta sevis pieredze.
- Materiālā dimensija: slimības pieredze kā atsvešināšanās pieredze un kontroles zuduma pieredze.
- Sociālā dimensija: slimības pieredze kā neadekvātuma pieredze.

¹ Sk.: Drew Leder. *The absent body*. Chicago: University of Chicago Press, 1990; Kay S. Toombs. *The meaning of illness: A phenomenological account of the different perspectives of the physician and patient*. Boston: Kluwer Academic Publishers, 1991; Havi Carel. *Phenomenology of illness*. Oxford and New York: Oxford University Press, 2016; Fredrik Svenaeus. *Phenomenological bioethics. Medical technologies, human suffering, and the meaning of being alive*. Routledge, 2018; Jenny Slatman. *Our strange body. Philosophical reflections on identity and medical interventions*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2014.

² Edmund Husserl. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II*. Den Haag: Nijhoff, 1952; Edmund Husserl (1982 [1950]). *Cartesian meditations. An introduction to phenomenology*. Trans. Dorian Cairns. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1982 [1950].

Pirmās divas iemiesotības dimensijas izgaismo ķermeņa kā subjekta pieredzi, savukārt pēdējās divas – ķermeņa kā objekta pieredzi. Tiek secināts, ka kā subjekts ķermenis tiek pieredzēts ne tikai kā orientācija pasaulē, kas tiek izteikta caur “es varu”,¹ bet arī kā afektīva dotība. Kā sajūts objekts ķermenis tiek pieredzēts ne tikai kā materiāla, fiziska lieta, kas ir iesaistīta cēloniskās attiecībās ar citām lietām pasaulē, bet arī kā objekts, kas ir pieejama citiem.

Iemiesotības dimensijas, kas atrodamas Huserla fenomenoloģijā, paver iespēju aprakstīt dažādus slimības pieredzes aspektus, sniedzot bagātīgāku slimības pieredzes izpratni. Šī informācija savukārt ir praktiski nozīmīga veselības aprūpes kvalitātes uzlabošanai, paverot ceļu efektīvāku terapiju veidošanai, ārsta/pacienta komunikācijas uzlabošanai utt.

¹ Jenny Slatman. Multiple Dimensions of Embodiment in Medical Practices. *Medicine, Health Care and Philosophy*, 17, 2014, pp. 549–557, p. 549.

Maija Jankovska

Pamatotības prasības robežas racionālā komunikācijā

Ievads

Prasība pamatot savus izteikumus ir racionālas komunikācijas galvenā iezīme. Racionālas komunikācijas gadījumā ir būtiski, lai izteikumu, šos izteikumus pamatojošo argumentu, tiem sekojošo pretargumentu, uz pretargumentiem balstītu jau uzlabotu izteikumu ķēde veidotu vienotu komunikācijas procesu, kurā iesaistās visi komunikācijas dalībnieki. Nepietiek ar to, ka viena runātāja izteikumi un to pamatojumi veido loģisku sistēmu, kamēr otrs runātājs atrodas kādā paralēlā sistēmā, kur neatkarīgi no pirmā runātāja izteikumiem un argumentiem tiek veidoti citi izteikumi un to pamatojumi, abām šīm sistēmām kopā tikai pēc ārējā veidola atgādinot savstarpēju sarunu.

Pieņemot, ka racionāla komunikācija tik tiešām notiek (ir argumentos pamatoti izteikumi, ar izteikumiem piemītošo jēgu saistīti pretargumenti, kuri tiek izvērtēti, lai nonāktu pie uzlabotiem vai gluži jauniem izteikumiem, turklāt šajā procesā notiek mijiedarbība starp komunikācijas partneriem), atkarībā no aplūkotā jautājumu loka un situācijas, minētā izteikumu, argumentu, pretargumentu, uzlaboto izteikumu ķēde var būt īsāka vai garāka. Vai pastāv kādas pietiekamības robežas, kas nosaka to, cik tālu jātiecas pamatojumu ķēdei? Un vai eksistē jautājumi, kuriem šāda robeža nav sasniedzama?

Kā izejas punkts, lai aplūkotu šos jautājumus, tiks izmantota Jirgena Hābermāsa idejas, kas saistītas ar komunikatīvās racionalitātes konceptu, izceļot trīs tā aspektus. Pirmkārt, komunikatīvo racionalitāti Hābermāss skaidro ar jau ieskicēto ideju, ka, lai kaut kas būtu racionāls (izteikums, darbība), tai jāpiemīt pretenzijai būt pamatotai (*Geltungsanspruch*). Otrkārt, komunikācijas mērķis ir nonākt pie savstarpējas sapratnes. Treškārt, komunikatīvā racionalitāte ir intersubjektīva un tai nepiemīt pretenzija uz vienu – galējo atbildi.

Pamatotības pretenzija

Darbā “Komunikatīvās darbības teorija” Hābermāss piedāvā skatīties uz komunikatīvo racionalitāti kā tādu, kuras pamatā ir noteikts komunikācijas veids – argumentācija, kas ļauj attīstīt zināšanas, balstoties argumentācijas gaitā uzrādītajās kļūdās. Īpaši izceļams ir jēdziens *Geltungsanspruch*, kas angļu valodā tiek tulkots kā *validity claim* un latviski varētu tikt atveidots kā pretenzija būt pamatotam – lai izteikums (vai darbība) varētu tikt uzskatīta par racionālu, tai jāpiemīt pamatotības pretenzijai.¹

Ideja, ka izteikumam, lai tas būtu racionāls, jāpiemīt pretenzijai būt pamatotai, varētu šķīst gluži pašsaprotama un neraisīt papildu debates. Taču ar šo ideju saistītā problēma ir balstīta tajā, ka Hābermāss pauž domu par pamatotības pretenzijas universalitāti, no kuras izriet, ka komunikācijas procesā ir iespējams nonākt pie konsensa. Universalitātes problēma iztirzāta Hābermāsa un Ričarda Rortija debatēs par patiesību un tās universalitāti.

Kā norāda Rortijs, lai gan Hābermāss ir spēris būtisku soli, norādot uz racionalitātes komunikatīvo raksturu, tomēr ideja par pamatotības pretenziju, joprojām saglabājot tādas patiesības izpratni, kas ir universāla, ir maldīga. Tā vietā viņš aicina pievērst lielāku uzmanību

¹ Skatīt, piemēram, Habermas J. The Theory of Communicative Action. Volume 1: *Reason and Racionalization of Society*. Trans. T. McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 22.

pamatošanas praksēm, kas ir kontekstuālas, atkarīgas no komunikācijā iesaistītajiem cilvēkiem, sociālajām konvencijām un citiem faktoriem.¹

Savstarpēja sapratne

Pievēršoties ievadā uzdotajam jautājumam, cik tālu jātiecas argumentācijas ķēdei, Hābermāsa atbilde būtu – tik ilgi, kamēr izdodas nonākt pie savstarpējas sapratnes, vienošanās. “Sapratnes process ir mērķēts uz vienošanos, kas atbilst racionāli motivētas piekrišanas priekšnoteikumam attiecībā uz izteikuma saturu. Komunikatīvi sasniegta vienošanās ir tāda, kurai ir racionāls pamats, tā nevar tikt uzspiesta.”²

Jau uzrādītā problēma par to, vai vispār iespējams universāls pamatojums, īpaši uzskatāmi redzams jautājumos, kas skar vērtības. Jautājumu par vērtībām Hābermāss aplūko diskursa ētikas kontekstā, kur viņš nošķir jautājumus par taisnīgumu un labu dzīvi, jo, ja taisnīgums ir kas tāds, par ko iespējams vienoties, tad labas dzīves principi jeb vērtības ir atkarīgas no kultūras un nav universālas. Pretarguments šādam nošķīrumam: arī taisnīgums nav viennozīmīgi interpretējama kategorija – pastāv dažādas taisnīguma izpratnes, kuras arī ir saistītas ar noteiktām kultūrām un domāšanas tradīcijām.³

Komunikācija kā nenoslēgts process

Neraugoties uz minētajiem iebildumiem, viens no galvenajiem komunikatīvās racionalitātes ieguvumiem – apziņa, ka komunikācijas procesā iegūtās atbildes nav tādas, kas būtu uzskatāmas par vienreiz un par visām reizēm iegūtām – spēj sniegt atbildi arī uz uzrādītajiem trūkumiem. Pat ja pamatojumam nepiemīt universalitāte, pat ja komunikācijas procesā neizdodas nonākt pie lielākas sapratnes nekā tā, ka mūsu viedokļi par attiecīgo jautājumu atšķiras, to nav jāuztver kā zaudētu cīņu – iespējams, aplūkotā tēma ir tāda, kurā sarunas biedri pagaidām vēl nav gatavi nonākt pie vienošanās, taču nav izslēgts, ka tas notiks nākotnē. Turklāt, kā norāda Hābermāss darbā “Postnacionālā konstelācija un demokrātijas nākotne”, sabiedrībai ir jānobriest noteiktu jautājumu izvirzīšanai par racionālas komunikācijas tēmu – ja pārmaiņas, kas saistītas ar iepriekš tradīcijās iesakņotiem uzskatiem, kurus, iespējams, būtu pamats mainīt, notiek pārāk strauji, sabiedrībā var rasties negatīvas sekas (bailes, sabiedrības dezintegrācija u. c.).⁴

¹ Rorty R. Truth and Universality. *Rorty and his Critics* (Ed. R. B. Brandom). Massachusetts, Oxford: Blackwell Publishers, 2000.

² Habermas J. Theory of Communicative Action, Vol 1, p. 287.

³ Plašāk par šo skatīt, piemēram, 84. McCarthy T. Practical Discourse: On the Relation of Morality to Politics. *Habermas and the Public Sphere*. (Ed. C. Calhoun.) Cambridge, London: The MIT Press, 1996.

⁴ Hābermāss J. Postnacionālā konstelācija un demokrātijas nākotne. Tulk. R. Kūlis. Rīga: Zinātne, 2012, 61. lpp.

Reliģiskā pieredze un inovācijas: pētniecības iespējas

Vēl pagājušajā gadsimtā pazīstamais austrāliešu teologs Roberts Dž. Benks rakstā “The future shape of religious studies”¹ nosauca būtiskākās reliģijpētniecības attīstības iespējas:

1) jāpieņem, ka visas reliģiskās tradīcijas un fenomeni ir vērtīgi un pelnījuši uzmanību, taču pētniecības ziņā pieeja tiem var būt selektīva, jo viena vai otra tradīcija var būt intelektuāli interesantāka, tieši tāpat kā šāda izvēle nosaka prioritārus pētniecības virzienus filozofijā;

2) ir svarīgi reliģisko pieredzi analizēt noteiktā sociāli politiskā un kultūras kontekstā, kurā šī pieredze izpaužas, tāpat ņemot vērā arī dažādu reliģiju sāncensību vai, piemēram, anti-reliģisko ietekmi;

3) no iepriekšējā nosacījuma izriet būtisks metodoloģisks ierobežojums – lai veiktu padziļinātu un daudzpusīgu pētījumu, mēs nekad nevarēsim aptvert visu to reliģisko pieredzi, kas darbojas mūsu izvēlētajā laikā un vietā, tāpēc ir iespējama vienīgi atsevišķu gadījumu izpēte, t. s. *case studies*. Šāda pieeja kļūst dominējoša kā filozofijā un vēsturē, tā arī reliģiju pētniecībā;

4) runājot par inovāciju, kas sasaista kopā 2. un 3. nosacījumu, vispirms vajadzētu pieminēt t. s. digitālo reliģiju pētniecību.² Nedaudz iezīmēsim tās aprises. Vispirms jāpiemin fakts, ka jaunu mediju tehnoloģiju laikmetā reliģijas pašas izmanto digitālo telpu, lai vēstītu par sevi, lai, pārtulkojot savus ticējumus un prakses jaunās – digitālos kontekstos, uzrunātu ne tikai savus sekotājus, bet arī pārējo sabiedrību, lai diskutētu ar to un pārliecinātu par savas pieredzes unikalitāti un plašāku lietojamību. Vēl pirms desmit gadiem – tele-evaņģēlistu prakses, tagad – interneta telpa ir pārpludināta ar dažādiem reliģiju piedāvājumiem. Tātad, no vienas puses, pašas reliģijas ir inovatīvas, izmantojot digitālo telpu savās interesēs, no otras puses, arī reliģiju pētniecībai jākļūst digitālai, lai saprastu, kā reliģiskās grupas lieto digitālos saziņas līdzekļus un kā jaunās digitālos kontekstos īsti notiek šī iepriekšminētā ticējumu un pieredžu tulkošana. Tātad jaunais reliģiju pētniecības lauks ir medialitāte, reliģiskās pieredzes nozīmju mediācija un jauno tehnoloģiju reliģiskās lietojamības analīze.

Tātad digitālās reliģijpētniecības uzdevums ir pētīt jauno mediju tehnoloģiju, reliģijas un digitālās kultūras mijiedarbību. Saskaņā ar Heidijas Kempbelas analīzi³ digitālajā reliģiju pētniecībā jau var nošķirt četrus posmus, kur pirmais no tiem – t. s. **aprakstošais posms** – ir datējams ar mūsu gadsimta sākumu, kad pētnieki vienkārši dokumentēja, kādā veidā internetā tiek aprakstīta dažādu reliģisko grupu specifiskā pieredze; piemēram, 2004. gadā izdotās grāmatas “Religion online: Finding Faith on the Internet” nodaļā “Cyberspace as sacred space: Communication religion on computer networks” O. Līrijs apraksta un salīdzina neo-pagānisma un kristīgos rituālus un vienlaikus uzdod būtisku jautājumu, kas nav zaudējis savu aktualitāti

¹ R. J. Banks. Guest Editorial. The Future Shape of Religious Studies. *Journal of Christian Education*, vol. os-17, 3: pp. 3–12. First Published Dec 1, 1974.

² Heidi A Campbell. Surveying theoretical approaches within digital religion studies. *New Media & Society*, vol. 19, 1: pp. 15–24. First Published May 27, 2016.

³ Heidi A Campbell. Surveying theoretical approaches within digital religion studies. *New Media & Society*, vol. 19, 1: pp. 15–24. First Published May 27, 2016.

arī šobrīd, – kā, vadoties pēc reliģiskās pieredzes aprakstiem internetā, būt pārliecinātiem par šīs pieredzes autentiskumu vai reālu pastāvēšanu vispār?

2. posmu varētu saukt par kategoriju veidošanas posmu. Lai identificētu interneta praksē radušās reliģiskās tendences, pētnieki mēģināja izstrādāt konkrētas tipoloģijas, piemēram, nošķirot tādas bieži minētas kategorijas kā “religion online”, tas ir, “reliģija tiešsaistē”, ar to saprotot reliģiju, kas importē tradicionālās reliģijas formas tiešsaistē, un “online religion”, tas ir, “tiešsaistes reliģija”, ar to domājot reliģiju, kas spēj pielāgoties, radot jaunas tīklojuma garīguma formas.

3. posmu varētu nosaukt par teorētisko pavērsienu. Tajā tika izstrādātas metodoloģijas, ar kuru palīdzību varētu analizēt konkrētu reliģisko kopienu stratēģijas, kuras praktiski nodarbojās ar jauno mediju izmantošanu. Piemēram, Karinē Barzilajas-Nahonas un Gada Barzilaja 2005. gada pētījums par ultra-ortodoksālo ebreju lietoto retoriku, ar kuras palīdzību viņi pamatoja savu iesaistīšanos internetā, lai jaunveidoto kibertelpu varētu iekļaut kopienas reliģiskajās robežās, veidojot specifiskus reliģiskus anklāvus. Proti, ortodoksālo rabīnu aizliegums lietot internetu sadūrās ar kopienas ekonomiskās dzīves modeli, datoru un internetu kopienā pārsvarā lietoja sievietes, kas tādējādi deva viņām iespēju strādāt mājās, apvienojot darbu ar bērnu audzināšanu un mājas darbiem. Lai saglabātu šo iespēju un atrisinātu reliģisko konfliktu, interneta lietošana tika pārdefinēta atbilstoši kopienas vajadzībām, un tā kļuva par “tekstuālas komunikācijas līdzekli”, kur ar tekstu primāri domāts reliģiskais teksts.¹

4. posmā, kura liecinieki mēs pašlaik esam, pētnieku uzmanības centrā ir sarežģītās attiecības starp reliģiju un to dalībnieku tiešsaistes un bezsaistes dzīvi un to, kā esot tiešsaistē internetā mūsdienās ir iespējams veidot apkārtējā sabiedrībā plašāku izpratni par vienu vai otru reliģiju un to piekritēju reliģisko pieredzi, kā kolektīvo, tā individuālo. Piemēram, mēģinot noskaidrot, kā internets var stiprināt vai, gluži otrādi, vājināt tradicionālās reliģiskās autoritātes formas, vienlaikus liekot, kaut vai reliģiskajiem līderiem, novērtēt tos reizēm visai diskutablos ieguvumus, ko reliģiskajām autoritātēm piedāvā sociālo mediju izmantošana.

2014. gadā 48. Pasaules Sociālās komunikācijas dienas vēstījumam pāvests Francisks bija izvēlējis tēmu "Komunikācija autentiskas sastapšanās kultūras kalpojumam". Vēstījumā viņš uzsver, ka internets ir Dieva dāvana. Tai pašā laikā pastāv dažas problēmas, proti, informācijas ātrums pārsniedz mūsu domāšanas un spriešanas spēju, reizēm traucējot izteikties apdomīgi un korekti. Viedokļu dažādība, kas ir bagātība, var mūs novest pie noslēgšanās tādas informācijas rāmjos, kas atbilst tikai mūsu personīgajām gaidām un idejām vai noteiktām politiskām un ekonomiskām interesēm. Vide, kur notiek komunikācija, var mums palīdzēt augt vai arī var mūs dezorientēt. Tiekme uzturēt virtuālos kontaktus var beigties ar norobežošanu no sev tuviem cilvēkiem vai ar to atstumšanu, kuriem nav pieejas sociālajiem tīkliem. Šie ierobežojumi ir reāli, tomēr tie neattaisno sociālo mediju atmešanu. Tie drīzāk atgādina, ka komunikācija ir vairāk cilvēcisks nekā tehnoloģisks ieguvums – raksta pāvests. Uzsverot, ka, pateicoties globālajam tīmeklim, kristīgā vēsts var aizsniegt “zemes robežas”, pāvests aicināja

¹ Karine Barzilai-Nahon and Gad Barzilai. Cultured technology: internet and religious fundamentalism. *The Information Society*, 21 (1), 2005, pp. 25–40.

nebīties kļūt par digitālās pasaules pilsoņiem. Viņš noslēdz savu vēstījumu ar atziņu: “Ir svarīgi, lai Baznīca būtu klātesoša un uzmanīga komunikācijas pasaulē, veidojot dialogu ar mūsdienu cilvēkiem un vadot viņus pretī Kristus. Baznīcai jābūt tādai, kas pavada un spēj iet kopā ar jebkuru.”¹

Viena no perspektīvām pieejām digitālo mediju un reliģiju attiecību izpētē ir saistīta ar reliģiju pētniecības uzdevumu aprakstīt un analizēt, kādā veidā dažādie, arī digitālie, mediji socializē izpratni par reliģiju; kā šī socializācija ietekmē reliģiskās kopienas un to institūcijas un cik lielā mērā tās ir atkarīgas no dažādu plašsaziņu līdzekļu veidotā sabiedrības viedokļa par tām. Te varētu minēt 2013. gadā īstenoto Brēmenes Universitātes profesora Andreasa Heppa pētījumu² par to, kādā veidā mediji mazina reliģijas lomu sabiedrībā, pamazām ieņemot to vietu, ko vairākās Eiropas valstīs, tai skaitā arī Vācijā, ieņēma valsts baznīcas. Ir arī vairāki pētījumi, kas, tieši otrādi, cenšas noskaidrot, kādā veidā reliģiju sasaiste ar dažādiem medijiem ietekmē sabiedrības sekularizāciju.³ Vienu šādu pētījumu īstenojusi Upsalas Universitātes Teoloģijas nodaļas profesore Mija Lövheima. Viņa uzsver, ka, pētot šo saistību, jāņem vērā gan mūsdienu reliģiju sarežģītais raksturs, gan arī tas, ka reliģiskie aktori ir tieši iesaistīti mediju tapšanā un tādējādi arī paši piedalās pasaules skatījuma un vērtību veidošanā sabiedrībā.

Problemātiski ir tas, ka pētījumos dominē pieeja, kas aplūko medijus kā neatkarīgas institūcijas, neņemot vērā, ka arī medijus ietekmē gan sekulārā sabiedrība, gan arī reliģijas. Tādējādi pētījumu fokusēšanās uz analīzi – kā mediācija ietekmē sabiedrības izpratni par reliģiju – neņem vērā to, ka arī paši mediji nonāk tikpat nenovēršamā reliģiju ietekmē.

Ja runājam tieši par digitālo mediju ietekmi uz reliģisko pieredzi, tad jāmin pētījumi, kuri analizē digitālos medijus kā jaunu reliģisko grupu saziņas formas, kas aizstāj tradicionālos reliģiskās komunikācijas veidus. Piemēram, M. Lövheima, izpētot Skandināvijas islāmticīgo sieviešu emuārus, apgalvo, ka digitālie mediji piedāvā šīm sievietēm jaunas savas identitātes izprašanas un tiesību paplašināšanas iespējas. Professore uzsver arī to, ka islāmticīgās sievietes beidzot ir ieguvušas iespēju tikt sadzirdētas, jo digitālie plašsaziņas līdzekļi, veidojot jaunas reliģiskās komunikācijas formas, pastiprina reliģijas redzamību publiskajā sfērā. Vēl vairāk, digitālie mediji var radīt unikālas sabiedriskās telpas, kur indivīdi vai grupas var izteikt savas domas tādos veidos, kas bieži vien nav bijuši iespējami viņu reliģiskajā kontekstā.

H. Kempbela uzsver, ka mediji kalpo par rezervuāru, no kura cilvēki uztver un izprot nozīmi, kas palīdzētu izskaidrot, pārstāvēt un pat salīdzināt reliģiskos ideālus un uzskatus mūsdienu sabiedrībā. Mediji piedāvā indivīdiem un grupām valodu, kuru viņi var izmantot, lai sazinātos ar citiem un arī paši ar sevi. Tādējādi, izmantojot priekšstatu par nozīmju mediāciju, plašsaziņas līdzekļi tiek uzskatīti par nozīmīgu resursu, kas palīdz cilvēkiem viņu sarunās citam ar citu izteikt savu reliģisko pārliecību un iepazīstināt ar savu reliģisko pieredzi. Kaut arī, no vienas puses, dažās reliģiskās grupās mediju patēriņu var uzskatīt par problemātisku, arī tajās tas joprojām ir svarīgs resurss, lai izskaidrotu, kas ir un kas nav šo grupu reliģija un kāds ir to piedāvājums mūsdienu cilvēkam. No otras puses, mediju, un īpaši digitālo mediju, ietekme ir tik liela, ka tie veido jaunas virtuālas kopības: tas ir, virtuālā telpā satiekas cilvēki ar līdzīgiem reliģiskiem ideāliem. Ir vairāki interesanti reliģiju pētījumi, kas analizē šīs virtuālās kopības.

¹ Katoli, nebīties kļūt par digitālās pasaules pilsoņi! Pieejams: <http://katolis.lv/ru/novosti/article/katoli-nebisties-klut-par-digitalas-pasaules-pilsoni.html> (Skatīts 21.01.2018.)

² Andreas Hepp. *Cultures of Mediatization*. Cambridge: Polity Press, 2013.

³ Mia Lövheim. Mediatization of religion: a critical appraisal. *Culture and Religion*, 12 (2), 2011, pp. 153–166.

Piemēram, Reičela Vāgnere savā grāmatā “Godwired” (2012)¹ dokumentē, kā tiešsaistes spēļu aizrautīgi cienītāji interpretē savu spēļu praksi kā reliģisku pieredzi. R. Vāgnere parāda, ka kibertelpā eksistējošie stāsti, spēles un rituāli ir pasaules veidošanas vai "kosmosa veidošanas" formas, kas kalpo par līdzekli mūsu pašu pasaules izpratnes veidošanai. Šāda radošā un interaktīvā darbība, protams, ir acīmredzami reliģiska.

Cits piemērs ir Lainas Skofildas Klārkas un Džilas Dairbergas 2013. gada pētījums par to, kā reliģiskās grupas izmanto digitālo stāstījumu, lai vizualizētu un formulētu savu reliģisko identitāti.² Vairākos citos pētījumos Skofilda Klārka ir pievērsusies tieši reliģiozu pusaudžu interneta lietošanas ieradumiem, parādot, ka viņu reliģiozitāte veidojas, komunicējot galvenokārt virtuālajā reliģiskajā telpā un tieši digitālo stāstījumu ietekmē.

¹ Rachel Wagner. *Godwired*. London: Routledge, 2012.

² Lynn Schofield Clark, Jill Dierberg. Digital storytelling and collective religious identity in a moderate to progressive youth group. In: Campbell H (ed.) *Digital Religion*. London: Routledge, 2013, pp. 147–154.

Māra Kiope

Prāta kritika inovāciju nepieciešamības kontekstā: reliģiski antropoloģiskās intelektualitātes aktualizācija

Prāta kritika kā inovāciju iespējamības atklāšana reliģijas filozofijā. Ikkatrs jauns mēģinājums pārdomāt par galveno cilvēkresursu – prātu – ir kā visas sabiedrības sistēmas atjaunināšana. Prāta kognitīvo struktūru izpēte Eiropas garīgās un ētiskās domas dziļumos, kā arī šo domāšanas veidu un attieksmju komunikācija sabiedrībā, jo sevišķi akadēmiskajās aprindās, veicina prāta atvērtību, kas spēj radīt inovācijas. Tāpēc projektā “Kritiskā domāšana, inovācija, konkurētspēja un globalizācija”, izmantojot LU FSI reliģijpētniecības grupas potenciālu, nozīmīgs ieguldījums inovāciju iespējamības atklāšanā ir prāta kritika reliģiski antropoloģiskajā tradīcijā un tās aktualizācija. Un vispirms tā ir svētā Akvīnas Toma veiktā prāta kritika, kas atklāj prāta transcendences jeb sevis pārspēšanas spēju, kas arī ir inovatīvās domāšanas pamats.

1. Prāta kritika kā prāta transcendences spējas pamatojums

Cilvēkam ir dota patiesības izziņas spēja,¹ kas aktualizējas bezgalīgās patiesības nemitīgas izziņas ceļā. Patiesības problēma iekļaujas prāta dotības analītikā. Akvīnas Toma pētnieciskā stratēģija ir jautājumus iztirzāt prāta paša kritēriju gaismā un, balstoties uz to, ko *philosophi* ir atklājuši kā prāta likumus.² Te Velde, *Summa Contra Gentiles* (turpmāk tekstā – *SCG*) tekstā izdala vairākus soļus Akvīnieša pieejā dabiskā prāta kritikas problēmai. Cilvēciskā prāta kondīcija ir tāda, ka prātam nepieciešama vingrināšanās un izglītība, lai varētu iemācīties tvert patiesību. Patiesības komunikācijas procesā, kas notiek mācīšanās gaitā, patiesība tiek apzināta kā vēsturiska. Te Velde uzsver, ka *dabiskais prāts vienlaikus ir saprotams kā vēsturisks prāts*. Tā, piemēram, Sv. Toms, izmantojot filozofijas vēstures materiālu, apraksta cilvēka prāta pakāpenisku attīstību līdz spējai domāt par patiesību metafiziskā perspektīvā: “Atbildu, senatnes filozofi pakāpeniski, soli pa solim virzījās patiesības izziņā. Pašā sākumā, kad prāti vēl bija raupji, tie nevarēja izšķirt neko citu kā tikai juteklisko ķermeņu eksistenci. Tie, kas atzina kustību, to aplūkoja tikai atsevišķos gadījumos, kādi, piemēram, ir retināšanās un sablīvēšanās, apvienošānās un dalīšanās. Tā kā viņi uzlūkoja ķermenisko substanci kā neradītu, tad minēto izmaiņu izskaidrošanai izdomāja dažāda veida cēloņus, tā, piemēram, simpātiju, strīdu, prātu un tamlīdzīgus. Viss sāka noskaidroties, kad viņi apzinājās atšķirību starp substanciālo formu un matēriju, taču pēdējo tie aizvien domāja esam neradītu, un visas izmaiņas ķermeņos attiecināja uz formām.”³ Tātad var atzīt, ka vēsturiskums ir cilvēka prāta dotība. Patiesība izgaismo prāta kondīciju vai stāvokli, kurā tā darbojas – ja prāts apzinās savu radītības stāvokli attiecībā pret patiesību, tas var sasniegt arī kaut ko pāri saviem spēkiem. No tā izriet *SCG* 1.5 galvenā problēma par dabiskā prāta ierobežotību attiecībā uz patiesību. Tas vien, ka

¹ Sk. S. Ladusāna argumentāciju: Ladusāns S. *Daudzpusīgā gnozeoloģija*. Izziņas fenomenoloģija un vispārējā kritiskā gnozeoloģija. Rīga: RGS, 1994, 40.–41. lpp.

² Velde Te, Rudi A. *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*. W.J. Brill, Leiden, N.Y., Köln, 1995, p. 127.

³ *ST*, I, 44.2.

pastāv Atklāsmes patiesības, kas tiek dotas un citādi nav iegūstamas, liek prātam pieņemt savu ierobežotību. No tās izriet vairākas konsekvences. Pirmkārt, cilvēks tiecas pēc augstākā labuma, kādu šās dzīvē nemaz nevar pieredzēt, tātad prāts ir aicināts uz kaut ko augstāku nekā tas ir – *evocari in aliquid altius quam ratio nostra*. Otrkārt, svētais Toms uzskata, ka prātam ir pareizi jādodomā par Dievu. Prāts saprot, ka Dieva *quidditas* vai būtību nevar sasniegt, taču doma par Dievu kā transcendentu pārsniedz visu, ko prāts var domāt, un to paceļ jaunas varēšanas līmenī. Treškārt, prāta ierobežotības dēļ tas uzskata sevi par patiesības mēru. Šis aizspriedums radies no prāta pārpratuma par tā spējām attiecībā uz patiesības sasniegšanu, jo prāts uzskata, ka ir patiesības avots. Visbeidzot, Akvīnietis vērsas pret tiem, kas nepareizi izprastas pazemības dēļ aicina cilvēkus aprobežoties ar zemišķo matēriju pētījumiem un dievišķās lietas atstāt vien paša Dieva ziņā. Tātad cilvēkam vajadzība pēc patiesības nav jāierobežo tikai ar savām paša kapacitātēm.¹ Atbildot uz jautājumu, kā gan sv. Toma skatījumā var notikt prāta sevis pārspēšana, Te Velde norāda uz sholastikas ieskatu par cilvēka spēju koriģēt un uzlabot prātu. Tas notiek, kad cilvēks ar prātu cenšas saprast un artikulēt Dieva noslēpumu, kas patvēries Svēto Rakstu teksta neskaidrībās,² kuras izgaismo hermeneitiskā darbība. Tātad ticības patiesības artikulācija un izteiksme vienlaikus ir prāta pašattīstības skola. Tajā prāts atzīst, ka “pats nenosaka apstākļus patiesības izzināšanai. Tas redz, ka patiesību nekonstituē ar savām kategorijām. Citiem vārdiem sakot, apjēdz, ka ir radīta fakultāte”.³ Tātad prāta radītības situācija vienlaikus ietver norādi uz tā iespēju pārspēt sākotnējās dotības ierobežojumus, veicinot prāta atvērtības pieaugsmi tekstu patiesības interpretācijas gaitā. Toms tālāk izskaidro, ka herētiskās atziņas ir radušās tāpēc, ka prāts ir iedibinājis savas kategorijas attiecībā uz dievišķo noslēpumu, tās nekoriģējot Rakstu gaismā. Tā, piemēram, Ārijs un Sabelijs tekstu ekseģēzes gaitā nonāca pie kļūdainas mācības sludināšanas. Kā saka Filozofs – Toms atsaucas uz Aristoteli – pat aplamības sniedz liecību par patiesību, un tās atšķiras ne tikai no patiesības, bet arī cita no citas.⁴ Turklāt patiesība ir sevī stipra un prāts to nevar apgāzt (*ratione superari non possit*).

2. No dotības uz kreativitāti prāta darbībā

Atbildot uz jautājumu, kāpēc cilvēka prāts ir ar tādu kapacitāti, ar kādu tas ir, Toms atgādina par neoplatonisko Dionīsiņa universa hierarhijas ideju. To pārdomājot, prātam ir jāiemācās, *ka tā konceptuālie ietvari ir atvasināti no tāda esamības līmeņa un pielāgoti tādām esamības līmenim, kas to atklāj kā dinamisku un paštranscendējošu*. Tādēļ arī grūtības patiesības izziņā nav no patiesības pašas dabas, bet gan tā veida dēļ, kā prāts, atbilstīgi minētajam savas esamības līmenim, tver patiesību, procesējot to no juteklisko lietu īpašībām. Prāta transcendentālā atvērtība ietver prāta universalitāti, kas nozīmē spēju tvert lietas visās esamības pilnesības pakāpēs. Toms, salīdzinot prātu un gribu, prāta universalitāti apraksta tā: “.. prāts tver universālo esamību un patiesību [..]. Ja salīdzinātu prātu un gribu no to universālo objektu viedokļa [..], prāts būs augstāks un svarīgāks nekā griba, jo patiesības un esamības koncepts

¹ Velde Te, *op. cit.*, pp. 128–131.

² Sv. Augustīns darbā *De Doctrina Christiana*, VI, 7 norāda uz šo neskaidrību morālisko nozīmi – to atšķetināšanas dēļ lepība ir jāsavaldā smagā darbā un intelektam jāatsakās no savas augstprātības, jo viegli atklājamais tam nešķiet vērtīgs.

³ Velde Te, *op. cit.*, p. 137.

⁴ .. *nam vero, ut Philosophus dicit, etiam falsa testantur; falsa vero non solum a veris, sed etiam ab invicem distant: SCG, 4.7.*

sedz gan pašu gribu, gan tās aktu un objektu, jo prāts domā gribu, tās aktu un objektu gluži tāpat kā domā visas citas lietu sugas, piemēram, akmeni vai koku, kas ietilpst patiesības un esamības vispārējā koncepta apjomā.”¹ Tātad prāta universalitāti var nosaukt arī par potencialitāti būt citam, potencialitāti uz citādu esamību. *Domājams, iespējamība jeb potencialitāte ir tas Toma filozofijas koncepts, kas izskaidro dzīvē novērojamo pāreju no tās dotības, kādā ir cilvēka prāts, tam piedzimstot, uz aizvien augstāku saprašanas pakāpi.* Iespējamība ļauj cilvēkam aizvien veikt dzīves projekta jaunuzmetumus un virzīties esamības pieaugsmē. Šo domu labi paskaidro tas, kā tomisko iespējamības jēdzienu izmanto mūsdienu dabaszinātņu filozofisko problēmu speciālisti. Iespējamības koncepts ļauj skatīt matēriju kā *ens in potentia*, esamību iespējamībā, kas var kļūt aktuāla esamība, *fit ens actu* ar formas iesaistīšanos. *Ens in potentia tantum* nozīmē, ka matērija nav lieta, kam būtu aktuālā *esse*, bet tāds lietu veids, kas var iestāties, tātad nepabeigta esamība, kas attīstoties var pagriezties uz tādu vai citādu pabeigtu esamību.² Šķiet, modernajos filozofiskajos diskursos iespējamības problēma aizvien lielākā mērā piesaista domātāju interesi. To var aktualizēt ar patiesības mācīšanu un mācīšanos, kas pielīdzināma mākslas apguves procesam: “Ja cilvēks ir skolotājs, viņam ir jā māca patiesība. Bet, kurš māca patiesību, apgaismo prātu, jo patiesība ir prāta gaisma.”³ Toms norāda, ka tad, kad autoritātes klusē, cilvēks var dabiski mācīties no sajūtu pieredzes, kā to dara, piemēram, mazi bērni, kas ar laiku gūst to pieredzi, ko sniedz mācīšanās.⁴ Runājot par kreativitāti, Svētais Toms apgalvo, ka māksliniecisko talantu, no vienas puses, nosaka dabiskās dotības, kas atkarīgas no ķermeniskās konstitūcijas un no jutekliskajām spējām, no kurām galvenā ir iztēles spēja. No otras puses, māksla kā prāta darinājums prasa prāta izglītību. Parastais tās ceļš ir *via disciplinae*, kas paredz “apmācību pie meistariem”, ilgstošu saskarsmi ar prasmīgiem un profesionāliem cilvēkiem, varētu piebilst – ieklausīšanos autoritātēs un tradīcijā. Toma skatījumā šāda apmācība atbilst *ars cooperativa naturae* – mākas sadarboties ar dabu – jēdzienam. Tas apzīmē mākslas, kurās notiek pieskaņošanās dabai, lai tai palīdzētu sasniegt to pilnības formu vai pakāpi, kas iespējama tikai ar iekšējā pirmsākuma līdzdarbību. Ar dabu sadarbojas medicīna, garīgi – pedagoģija, kas ir dvēseļu aprūpes māksla. Ž. Maritēns, komentējot šo nostādni, raksta: “Šādas mākslas vērsas pie subjekta iekšējā pirmsākuma, lai sasniegtu mērķi. Tieši *iekšējais pirmsākums*, prāta gaisma skolniekā zinātņu un mākslu apgūvē ir cēlonis vai galvenais virzītājspēks.”⁵

3. Klusuma telpa kā kreativitātes priekšnosacījums reliģiskajā antropoloģijā

Eiropas mistiskā tradīcija aicina cilvēku strādāt, izveidojot klusuma telpu sevī: tā nav vieta, tas ir dvēseles stāvoklis, kas ļauj būt pastāvīgā klausīšanās gatavībā uz Dieva Vārdu. Kā praktizēt klusuma telpas veidošanu sevī? Pēc daudzu autoru pieredzes analītikas iegūstam šādu fenomenoloģisko deskripciju. Sākumā ir gribas akts – lēmums ieiet klusuma telpā.

¹ ST, I, 82.4. ad. 1.

² Sk.: Hughes C. “Matter and Actuality in Aquinas”. In: Thomas Aquinas. Contemporary Philosophical Perspectives. Ed. by Brian Davies. Oxford: Oxford University Press, 2002, pp. 61–76, p. 69.

³ *De Veritate*, X, art. 1.

⁴ St. Thomas Aquinas. *Summa Theologiae*. A concise translation. Ed. by T. McDermott.-Christian Classics, Allen, Texas/ Chicago, Illinois, [1991], p. 149.

⁵ Маритен Ж. Искусство и схоластика. Маритен Ж. *Избранное: Величие и нищета метафизики*. Москва: РОССПЭН, 2004, сс. 445–551, с. 472.

Kas ir klusums? Filozofi raksta, ka klusums nav skaņas vai trokšņu trūkums. Tas ir īpaša skaņa. Fiziskā pasaulē to pieredzam, piemēram, lidojot planierī. To velk aiz sevis lidmašīna, kas paceļas zināmā augstumā, tad trose atvienojas, lidmašīna aizlido un tu planē. Tur augšā ir k l u s u m s. Tā ir īpaša realitāte. Tāpat dvēselē ir jāvirzās no virspuses uz tiem īpašajiem slāņiem, kur būs klusums, lai satiktu Dievu. Un arī tur, virzoties dziļumā, nonākot noteiktos slāņos, sāk valdīt klusums. kur var sadzirdēt to, par ko runā svētais Jānis no Krusta: „Debesu Tēvs ir izteicis vienu Vārdu. Tas ir Viņa Dēls. Un Viņš to izsaka mūžīgi un klusumā. Un tikai klusumā to var sadzirdēt dvēsele.” Klusuma telpā ir laiks saprast sevi, savu spēku un ierobežojumus, un bailes. Tas ir laiks, kad Dievs baro mūsu dvēseli un ļauj tai pieaugt. Klusuma telpā mūsos no apkārtējās pasaules nākošo ļaunuma vilni, kas nes agresiju, bezcerību, trokšņus, varam apturēt. Jo te kopībā ar Dievu atbildam uz ietekmi no āra – saskaņā ar mīlestību. Klusuma telpa ir kā Krusta noslēpuma filtrs mūsos, caur kuru no ārienes ienākošie dubļi tiek pārvērsti mīlestības zeltā. Klusuma telpa dod mums iekšējo brīvību un iespēju saglabāt savu identitāti, tas ir – dzīvot saskaņā ar Patiesību, būt vienmēr Dieva bērnam, kas izplata labumu. Pirmgrēka dēļ daba cīnās ar žēlastību, bet, kad tā spēj noliekties žēlastības priekšā, tiek pārveidoti, taču paliekam paši. Klusumā dzimst tie patiesākie vārdi saskaņā ar mīlestību. Jo pat runāt nespējam „tāpat vien”, lai kādu neievainotu. Pat ja paši neko ļaunu neesam domājuši, otrā cilvēkā saslēdzas vārdi, tēli, pārdzīvojumi, kas „ne no kā” ļauj izraisīties smagām emocionālām situācijām. Vārdi kārtojas izteikumos, un cilvēks veido vērtējošus spriedumus, jo tā ir radīts, ka it visam, ko izzina, piešķir vērtību jeb labuma mērījumu. Taču varam arī izdarīt spriedumus ar kārdinātāja līdzdalību un, jo lielākā tumsā esam, jo jutīgāk spējam atbildēt kārdinātāja iedvesmām. Un tad spriedums kļūst par tiesāšanu, no kā mūs ļoti ir brīdinājis Kristus. Tā notiek, ja ieņemam Dieva vietu un uzdrošināmies notiesāt citu cilvēku, kas vienmēr, tāpat kā mēs visi, ir svēta, sakrāla vēsture, kuras ličločus sirdī zina tikai Dievs. Lai cilvēka sirdī dzimtu mīlestības atbilde uz visu, kas mums jāpieredz, mums ir jāmacās mūsu dvēselē ieiet dziļumā – klusuma telpā, kur Dievs ir vēlējies veidot sev mājokli un kur varam Viņu satikt. Dzīve patiesībā šai aspektā nozīmē to, ka ir jāapstājas uz mirkli, jāapklust, lai pieņemtu kārtējo izvēli, kas ietekmēs mūsu dzīvi mūžībā. Ieteicams būtu domāt par to, ka paši nevaram pilnībā izzināt pat sevi, kā lai uzdrīkstamies zināt par to, kas notiek otrā cilvēkā?

4. Svētīgās domāšanas koncepts

Kā domāt par domāšanu? Dievs mums ir devis domāšanu, un tā ir milzīga dāvana, ko jau no senatnes filozofi ir aprakstījuši kā to īpašo, kas cilvēku atšķir no dzīvnieka. Bet pirmgrēka dēļ nekārtība skar visu cilvēka dabu un, pirmkārt jau domas, kas ir sākums jebkurai rīcībai. Un, jo tālāk esam no Dieva, jo rodas lielāka nekārtība, šai gadījumā domu nesaskaņotība ar Dievu. Cilvēka domas ietekmē rīcību, sirds noskaņu, gara stāvokli. Tāpēc ir tik ļoti svarīgi, esot ikdienas garīgajā cīņā (Augustīns: *bellum quotidianum*), iemācīties vērot Dieva gaismā savas domas. Saprotams, kāpēc – lai prātu pasargātu no ļaunā, arvien prātā ir jāpatur doma par Dievu, jo kopība ar Viņu šeit, uz zemes, un tad mūžībā ir mūsu aicinājums. Tāpēc, ja izvēlamies cīnīties pret ļaunumu arī domu līmenī, tad vispirms ir jāapzinās domas – pret kurām ir jācīnās, kuras jāstiprina, jāizdomā līdz galam. Varētu teikt arī tā, ka cilvēkiem, kuru profesija ir intelektuālais darbs, norit ļoti aktīva, pārbagāta un nereti – vētraina un galējībās mētāta *gara dzīve*, taču būtu vajadzīgs, lai vispirms tā kļūtu par *dzīvi Garā!* Atdzimšana no augšas maina cilvēku, lai tas spētu arī būt līdzdalīgs dievišķajā gudrībā. Jo, kā saka Akvīnas Toms, domā ne jau prāts, bet viss cilvēks. Jo esam lielākā vienotībā ar Dievu, jo lielākā mērā ņemam līdzdalību

Dieva gudrībā. Tās nav zināšanas vien (senie grieķi jau teica: daudzzināšana pie gudrības neved!). Tādēļ prātam ir jātiek attīrītam, šķīstītam, paceltam jaunā līmenī, kur prāts pārspēj pats sevi. Pieredze ir dzīves gudrība (esamības domāšana un praktisks lietojums, fronēze; visaugstākās patiesības un vismazāko praktisko sīkumu vienība, nevis mākslīgs pretstats). Domas mūsos var būt mūsu pašu, taču tās var būt arī dēmonu iedvestas domas, kas ved uz naidu, šķelšanos, pašiznīcināšanos. Jāpievērš uzmanība, no kurienes mums rodas kāda doma vai vēlme. Jālūdz padoms Svētajam Garam, kas vienmēr ir pieejams, bet vai pie Viņa vēršamies? Domas var būt arī no eņģeļiem, un tad tās ir skaidras, bezkaislīgas, mūsos it kā tiek ielieta forma, tīrs redzējums par to, kas ir jāizvēlas konkrētā situācijā. Bet, lai šo palīdzību saņemtu, ir pazemīgi, sirsnīgi un dedzīgi jālūdz svētais sargeņģelis. Viņš mums palīdzēs apstāties pie pareizās domas. Mūsdienu cilvēkam varētu likties aizvainojoši, ka jālūdz kādam palīdzība domāšanā, jo taču kopš apgaismības laikmeta ir zināms aicinājums: *Sapere audi!* Domā, izzini pats! Taču sava prāta spēju dievināšana, aizvirzoties prom no dzīvā Dieva, var vest arī pie intelektuālās noslēgšanās ziloņkaula tornī (iekšējā apziņa kā lode, kas iekšpusē izlikta ar spoguļiem, un mūsu es visur redz tikai sevi un paliek šai pašizolācijā). Turpretim būšana komūnijā, kopībā ar Dievu neapdraud prāta spējas, bet ļauj tās aktualizēt vislabākajā iespējamā veidā un prātam pārspējot pat pašam sevi. Un, kā jau tika teikts, patiesībā garīgās cīņas apstākļos jautājums ir par to, kuras ir manas domas, kas – iedvestas, un – no kā iedvestas domas. Lai tiešām domātu pats, nedrīkst pieļaut ļaunās ietekmes, t. i., nedrīkst pakļauties pasaules kņadai, ļauties straumei, jo tas iztukšo dvēseli. Tā kļūst mežonīga, kārdinātājs piekļūst, lai liktu svārtīties – iesēj prātā, ko vien grib – un dzen dvēseli no vienas iedomas pie citas. *Domāšana kopībā ar Dievu ļauj saredzēt realitāti. Nozīmīgi prāta askēzes principi: neļaut domām klejot* – tad tās uzdursies pasaules nejēdzībām, dzenās citu grēkus, medīs tuvākā trūkumus, iekāros to, ko Dievs tev žēlastībā liedz. Nepārtrauktās lūgšanas mācīšanās, kas atkarībā no katra cilvēka individualitātes var ilgt dažādu laiku, bet nekādā ziņā ne īsu laiku. Vislielāko uzmanību pievēršām patiesības tikuma izkopšanai, jo patiesības liecības sniegšana ir saistīta ar cilvēka aicinājumu būt Dieva bērnam. Mīlestība ir gribas akts. Tāpēc ir skaidrs, ka gribas audzināšana nozīmē mācīties mīlēt. Griba vēlas labo, un vispirms Augstāko Labumu, kas ir Dievs, un arī citus labumus saskaņā ar Augstāko Labumu. Tāpēc jau gribai un prātam ir jābūt vienībā, jo griba jautā prātam par patiesību, kas ir patiess labums. Un tāpēc cilvēks, kas domā patiesību, grib labo un tiecas saprasto un gribēto godprātīgi un vaļsirdīgi īstenot dzīvē, var pārveidot pasauli par labāku vietu, kur dzīvot. Te visi varam jautāt, vai mūsu izglītības sistēma palīdz veidoties šādiem cilvēkiem? Gribas audzināšanai ir divas puses. Vispirms gribas audzināšana ir: palīdzība otram augt; vadīt otru noteiktā virzienā; mācīt dzīvot. Bet arī tam ir jānotiek kā savstarpējai mīlestības apmaiņai. Taču no kaut kā ir arī jāataudzina. Pirmkārt, no centrēšanās uz sevi, jo egoisms traucē mīlēt patiesi – tas vienkārši nav iespējams, ja atrodamies dzīves stāvoklī, ko kardināls Racingers ir nosaucis par *auto-filia*. To latviski varētu izteikt ar vārdiem, kas norāda uz mīlestības nesakārtotību cilvēkā, kurš par dzīves centru un mērķi ir padarījis pats sevi, kā, piemēram: paš-labums; paš-taisnums, paš-apmierinātība; paš-tīksmināšanās, paš-paļāvība... Otrkārt, no nepareizas vērtību izpratnes, kas orientē nevis uz Augstāko Labumu un ar to saskaņotiem citiem garīgiem un materiāliem labumiem, kam tad Dievs dod svētību, bet uz dzīves balstīšanu pārejošās lietās. Šādu maldīšanos veicina kultūras fragmentācija, kas cilvēku noslīcina vienpusīgā skatījumā, neļaujot saskatīt kopainu. Treškārt, ir jāataudzina no nenoturības, jo cilvēks kā būtne, kam ir nepieciešamas attiecības ar citiem, attiecībās var pārāk daudz ietekmēties no vides. Ir vajadzīga drosme, lai mūsdienu sabiedrībā

cīnītos par savu brīvību, par savu patieso identitāti. Citādi jau mēs vienkārši nedzīvojam savu dzīvi, jo mēs nemaz neesam, ir mūsu tēls, kas komunicē ar citiem, ne jau esamība. Mēs neatrodami eksistences, bet prezentācijas līmenī. Tādējādi cilvēka esamība tiek izkropļota visās četrās attiecību pamatdimensijās: ar Dievu, ar sevi, ar citiem cilvēkiem, ar citu radību. Sirds un prāta attiecībām ir jābūt harmonijā. Šai jautājumā mūsdienu kultūrā valda nesapratne, jo sirdi un prātu p r e t s t a t a. Taču aizdomas un neuzticību izraisa gan aicinājumi izmantot tikai vēsu prātu, spriežot par lietām, – vai tas maz ir iespējams, gan arī tagad modē nākušais sauklis: „Seko savai sirdij!”, neklausoties prāta apsvērumos – vai tad prāts nav tas, kas apzinās sirds vēlmes, lai tomēr izšķirtos, kam nekādā gadījumā nevajag sekot?

5. Atvērtā prāta stratēģija inovācijām

Svētīga prāta koncepta atskaņas sekularizētā formā ir ietvertas patlaban aktuālajā atvērtā prāta stratēģijā. Mūsdienu akadēmiskā literatūra runā par prāta jaunas atvēršanas (*re-opening*) nepieciešamību. Ko šis jēdziens nozīmē? Kā teikts vārdnīcā, tas nozīmē “atkal atvērt kaut ko, kas bijis aizvērts”, un tāpēc prāta jauna atvēršana nozīmē, ka prāts bija un kaut kā joprojām ir aizvērts, un tam vajag jaunu atvēršanu. Plašākā izpratnē šie mainīgās atvērtības viļņi – aizvēšana – prāta atvēršana ir aprakstīti Rietumu kultūras un intelektuālās vēstures kontekstā. Piemēram, Čārlzs Frīmens¹ datē Rietumu prāta jaunu atvēršanos ar Aristoteļa domas iekļaušanu Akvīnas Toma doktrīnā trīspadsmitajā gadsimtā. Starptautiskās politikas kontekstā notiek diskusijas par Eiropas prāta atvēršanu: „Eiropas prāts ir noslēgts, apvienojot reālas, pārspīlētas un iedomātas bailes. [...] ES ir vajadzīgs drosmīgs jauns stāstījums, lai atvērtu no jauna eiropiešu prātu, lai efektīvi izmantotu Savienības atlikušās pilnvaras. [...] Labākais veids, kā to izdarīt, ir iesaistīties reālās pasaules izaicinājumos.”² Citātā ir ievērojams aicinājums prātam saskarties ar realitāti, kas atgādina par tradicionālo ontoloģisko patiesības definīciju (sal.: *Veritas est adaequatio intellectus et rei*). Patiesības pieredze pieaug ar intelektuālo tikumu aktivitāti. Jaunākajos pētījumos atvērta prāta stāvoklis ir plaši atzīts par intelektuālu / epistemisku tikumu.³ Tikums būtu jāīsteno, prātam saskaroties ar realitāti.⁴ Patiesības fenomenam ir daudzpusīgs raksturs un tādējādi cilvēka izziņa var sasniegt daudzpusīgo patiesību,⁵ kas ved uz dialogu un lietas aplūkojumu no visiem iespējamajiem skatpunktiem. Tādējādi prāta jauna atvēršana ir saprotama kā cilvēka izziņas epistemiskās tikumības aktualizēšanas prakse, lai domātu un saprastu daudzpusīgajā patiesībā, lai izdarītu apzinātu izvēli par sabiedrības kopēju labumu. “Jauna atvēršana” nozīmē, ka diskurss, kas izstrādāts, pamatojoties uz reliģiskās pieredzes kognitīvo modeli, atspoguļo cilvēcisko realitāti, kas varētu atkal atvērt prātu, meklējot integrējošu redzējumu.

Šāda pieeja paredz ieguldījumu arī reliģijas filozofijas domāšanas atjaunošanā. Reliģijas filozofijai ir jāattīstās no „tās pašreizējās koncentrēšanās uz tradicionālā teisma

¹ Sk.: Charles Freeman. *The Closing of the Western Mind: The Rise of Faith and the Fall of Reason*. N.Y.: Vintage Books, 2005.

² Cf. Heather Grabbe, Stefan Lehne. *The Closing of the European Mind - and How to Reopen It*. <http://carnegieeurope.eu/2017/03/17/closing-of-european-mind-and-how-to-reopen-it-pub-68317>).

³ Jason Baehr. ‘The Structure of Open-Mindedness.’ *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 41, Nmb 2, June 2011: 191–214; also cf. Jack M. C. Kwong. ‘Open-Mindedness as a Critical Virtue.’ *Topoi*, 2016, 35:2, pages 403–411).

⁴ Sal. *Summa Theologiae*, I-II. 109.

⁵ Sal.: Prof. Dr. Pe. Stanislavs Ladusāns, SJ *Gnosiologia pluridimensional*. Fenomenologia do Conhecimento e Gnosiologia Cralica Geral. 8 trīskāršā glezniecība (Conjunto de Pesquisa Filosófica): „Investoções filosóficas da atualidade” Edições Loyola [São Paulo, Brasil, 1992], p. 26.

racionalitāti, lai kļūtu par globālu sarunu ar citām filozofijas nozarēm un citām disciplinām reliģiju pētījumā”.¹ Patlaban jau aiz muguras ir palikušas diskusijas par to, vai reliģiskā pieredze ir jutekliska vai arī epistemoloģiska, jo tā ir abējāda.² Tāpat vairs nepastāv šaubas par reliģiskās pieredzes un racionalitātes salīdzināmību, jo kognitīvās zinātnes ir izteikušas reliģisko pieredzi konektīvā prāta modeļa terminos.³ Reliģiskā pieredze ir jāpārtulko kognitīvā modelī, kas atbilst gan predektīvajiem, gan preskriptīvajiem kritērijiem, aprakstot, „kā cilvēki reaģē dažādos scenārijos, kā arī aprakstot izzīņas ierobežojumus un potenciālos ceļus to pārvarēšanai”.⁴

Tādējādi reliģiskās antropoloģijas, jo īpaši epistemoloģijas izmantojums kritiskā prāta pētījumos paver jaunus ceļus inovatīvās, kreatīvās domāšanas pieredzes iestrādei kultūrā.

¹ Kevin Schilbrack. *Philosophy and the Study of Religions: A Manifesto*. 2014, p. xi.

² William P. Alston. *Perceiving God. The epistemology of Religious Experience*. Cornell UP, Ithaca and Lnd., 1991, p. 35.

³ Cf. Leila Haaparanta. Religious experience and contemporary models of the Mind. In: *Medieval Philosophy and Modern Times*. Ed. by Ghita Holmström-Hintikka, Kluwer Academic Publications, Dordrecht/Boston/Lnd., 2000, pp. 35–43.

⁴ Eric Chown. Cognitive modeling. In: *Computer Science Handbook*. Second Edition. Ed.-in-Chief Allen B. Tucker. Chapman & Hall/CRC, 2004: 69-1-69-10, p. 69–1.

Māris Kūlis

Kritiskās domāšanas loma un iespējas modernā džihādisma propagandas un digitālās globalizācijas apstākļos

Pēdējā laika redzamākā radikālā islāma un politiskā islāma izpausme ir bijusi tieši organizācija *Islāma valsts*. Tomēr šī organizācija ir tikai viena no šķautnēm daudzdimensionālos kultūras procesos. *Islāma valsts* prasmīgi izmantoja gan Sīrijas un Irākas situāciju (karu, pilsoniskās sabiedrības neesamību, sociālo un reliģisko segregāciju utt.), gan situāciju Rietumos, kas noteiktā veidā sekmēja tās atbalstītāju pieplūdumu. Tādējādi var domāt, ka *Islāma valsts* bija tikai sekas, nevis cēlonis.

Mūsdienu radikālais islāms un islāmisms iekļaujas plašākā kultūras procesā. Arvien straujāk pieaugošais globalizācijas temps, valstu robežu izšķīšana un kultūru saplūšana vienlaikus paver gan jaunas iespējas cilvēku dzīvēs un sekmē tautsaimniecisko izaugsmi, gan apdraud un sabrucina ierasto kārtību un pastāvošās vērtības. Tā ir ļoti plaša norise, kuras viena izpausme ir modernā terorisma reakcionārās kustības.

Pētnieciskā darba laikā izkristalizējušies divi aspekti, kas, manuprāt, ir padziļinātas izpētes vērti.

1. Identitāte kā “hobijs”

Vai identitāte ir viena un nemainīga vai arī tā ir sociāla konstrukcija un tātad arī teorētiska fikcija? Pastāv filosofiskā pozīcija, kas identitāti interpretē kā sociālu konstrukciju, kā plūstošu un mainīgu. Tātad identitāte tiek zināmā mērā saprasta kā sadomājums. Tas attiecas arī uz reliģisko piederību kā identitāti. Tomēr šādam uzskatam ir daudz pretinieku. Piemēram, īstenam islāmticīgajam (un ne tikai) varētu šķist mēmas šausmas, ka viņa reliģiskā piederība un attiecības ar Dievu tiek interpretēta kā sociāls konstrukts un reducēta uz nejaušību. Savdabīgs un interesants aspekts parādās tur, ka tieši radikālais islāms steidz pirmais piedāvāt savu risinājumu.

Radikālais islāmists Saijids Kutbs rakstīja, ka nopietnākais apdraudējums musulmaņu sabiedrībai ir nevis militārais apdraudējums, bet gan kultūras invāzija, kas tiecas islāma reliģiju padarīt par “privātu padarīšanu”. Viņš to saista ar Rietumu pieeju, kas tiecas nodalīt privāto un publisko dzīves sfēru. Kutbs kategoriski noliedz šādu dalījumu: islāms nav reducējams uz mošeju, islāms ir monolīts un aptver gan publisko, gan privāto dzīvi. Principā nav iespējama tāda lieta kā privātais islāms.¹

Šo ideju var attiecināt uz daudzām mūsdienu sabiedrībām. Proti, plaši skatoties, tas ir jautājums – vai dažādas tradicionālas prakses, idejas, struktūras, riti ir tikai privāti hobiji vai arī tiem ir sabiedriska un publiska nozīme?

Straujā globalizācija nūdien ir sekmējusi šī apsvēruma popularitāti. Arvien ātrākā un intensīvākā kultūru komunikācija laika gaitā, no vienas puses, ir gan veicinājusi kultūru un reliģiju dialogu, gan, no otras puses, sekmējusi norobežošanos un pretrietumniecisko noskaņojumu. Tas ir uzjundījis arī fundamentālā islāma atjaunotni, kas tiecas uzturēt klišejistu

¹Qutb, Sayyid. *Milestones*. Edited by A. B. al-Mehri. Birmingham: Maktabah Booksellers and publishers, 2006, p. 120ff.

un antagonistisku Rietumu izpratni, kā arī sagrozītu izpratni par islāmu Rietumos. Tādējādi šī “identitātes krīze” rod atsaucību visās iesaistīto pusēs. Identitātes zudums (piemēram, nacionālisma noriets) bieži vien aizstāj idejisku vakuumu, ko dažkārt veikli tiecas aizpildīt radikāļi.

2. Kosmopolītiskā islāma sabiedrība

Islāma kontekstā var aplūkot idejas par kosmopolītisku kopienu. Jau kopš islāma rašanās viena no inovatīvākajām un iespaidīgākajām idejām bija vienotas islāmticīgo kopienas izveide, proti, tā saucamā *umma*. Tā bija un ir ideja par vispasaules sabiedrību, ko vieno pakļaušanās vienam vienīgam Dievam un paklausība tā likumiem. Turklāt šī doma – universālā paklausība – sabalsojas ar mūsdienu Rietumu sabiedrības alkām pēc vienotas un kosmopolītiskas sabiedrības, taču ar to atšķirību, ka rietumnieki biežāk uzskata sevi par sekulāriem. Šī jau visnotaļ aprobētā un daudzkārt diskutētā ideja islāma kontekstā iegūst jaunus vaibstus. No vienas puses, Rietumu kontekstā kosmopolītisms tiek saistīts gan ar apgaismības alkām pēc universālisma, gan ar mūsdienu liberālisma tendencēm. No otras puses, islāmiskās *ummas* idejas klātbūtne sekmē kosmopolītisma pārinterpretācijas.

Jau 20. gadsimta sākumā maulāna Abūlalā Maudūdī sludināja, ka islāms nav tikai reliģija kā uzskatu un ritu sistēma, viņš teica: “Islāms ir revolucionāra ideoloģija un programma, kas tiecas izmainīt sabiedrisko kārtību visā pasaulē un pārbūvēt to no jauna saskaņā ar saviem principiem un ideāliem.”¹ Tādējādi islāmistu radikāļi tiecas piedāvāt savdabīgu alternatīvu.

Kur ir riski? Tur, ka Eiropas (tostarp Latvijas) centieni stiprināt pārnacionālas vai pat beznacionālas kopienas paver ideoloģisku laukumu islāma uznācienam. Tā ir kā alternatīva, kas paņem pārnacionālisma ideju, bet bagātina to ar stingrām – reliģiskām – robežām. Ja islāmisms savu degvielu smeļas identitātes krīzes un kosmopolītisma problēmās, tad runa ir par fundamentālām, cilvēciskām, reliģiski ietonētām alkām, kas nepakļaujas racionāliem argumentiem. Radikāļi radikalizēsies nevis tāpēc, ka viņus pārliecinās vai nepārliecinās kritiski domājošs argumentētājs, bet gan pavisam citu dziņu vēsmas.

¹ Maududi, Abul A'la. *Jihād in Islām*. Beirut: The Holy Koran Publishing House, 1980, p. 5.

Inese Runce

Latgales ebreju vēsture: pētījumu renesanse un izaicinājumi

Kādreiz senos laikos tika uzskatīts, ka ebreju vēsture beidzās ar Bībeles uzrakstīšanu, aiz kuras vākiem palika tikai un vienīgi garš ciešanu saraksts. Vēsture bija zudusi, nedodot tai iespēju tapt uzrakstītai. Brīdī, kad Jūdeju sadragāja Romas impērija, ebrejiem vairs nepiederēja neviena lieta, kas parasti rada nācijas vēsturi: teritorija, suverenitāte, vara, armija, karaļi. Tomēr ebreju tautas vēsturi turpināja stāstīt traģēdiju vēsture, kā, piemēram, ebreju izdzīšana no Anglijas 1290. gadā, no Spānijas – 1492. gadā, masu slepkavības stāsti Reinzemē viduslaikos un pogromi Ukrainā 17. gadsimtā.¹

Arī Latvijas mūsdienu vēstures rakstīšanas tradīcijā un historiogrāfijā ir pētīti lielākoties sarežģītākie Latvijas ebreju vēstures posmi: holokausts, antisemitisms, padomju vajāšanas. Mazāka uzmanība tikusi pievērsta kopienu vēstures pētīšanai, to kultūras, ekonomiskās un reliģiskās dzīves aspektu izzināšanai. Globālā kontekstā tas ir viegli izskaidrojams – Otrā pasaules kara laikā t. d. Austrumeiropas un Centrāleiropas ebreju civilizācija tika gandrīz pilnībā iznīcināta. Holokausts ne tikai īstenoja cilvēku (ne tikai ebreju) iznīcināšanas neiedomājamu un vājprātīgu kampaņu, bet līdz ar cilvēkiem iznīcināja arī liecības, atmiņas un atmiņu. Savukārt padomju ideoloģija un antisemitisms šo aizmiršanu okupētajā Baltijā tikai pastiprināja. Kā uzsvēris Ādams Kiršs, arī Krievijas revolūcija, holokausts, Izraēlas valsts dibināšana un Amerikas ebreju fenomena rašanās un nostiprināšanās atstāja savu nospiedumu uz ebreju vēstures pētīšanas procesiem 20. gadsimta Eiropā.²

Vēstures pētnieku interesi vienmēr ir raisījušas ebreju reliģiskās idejas un prakses (Jeruzalemes tempļa upurēšanas tradīcijas, reliģiskās doktrīnas, Kabalas mācība, ebreju misticisma dažādība u. c.), kas gadu tūkstošu garumā ir veidojušas ebreju kopienas visā pasaulē, taču par pašu ebreju cilvēku individuālo mikrokosmosu un dzīvi interese parasti ir bijusi mazāka. Ebreju vēsture ir bijusi parasti daudz sarežģītāka nekā oficiālā vēsture spēj pateikt, jo ebreji vienmēr ir dzīvojuši sporādiski, lielākoties ārpus Izraēlas zemes. Viņi ir bijuši inovatīvi un izaicinājuši priesteru un ortodoksijas varu.³

Laikiem un gadsimtiem mainoties, zūdot pilsētām un civilizācijām, krītot tempļiem un mirstot reliģijām, to vēsture ir kļuvusi par zināmiem faktiem, pētītām tēmām un uzrakstītām enciklopēdijām. Mums ir labi pētītas un zināmas mirušo kultūru vēstures bez pašiem vēstures nesējiem. Kas ebrejus ir pasargājis no izzušanas un licis izdzīvot gadu tūkstošos? Parasti šādam jautājumam nav atrodama viena un precīza atbilde.

Vēstures pilna apzināšanās ir panākama tikai tad, kad kāds vēsturisks fenomens ir noslēdzies un kļuvis par vispārīgās vēstures sastāvdaļu. Arī pēc gadu tūkstošiem trimdā ebreju vēsture ir aizvien aktuāls pētījumu lauks, par spīti visam, priekšā ir vēl daudz darāmā.⁴

Pēdējos gados ir vērojama Latgales ebreju vēstures pētniecības un komunikācijas renesanse. Ir atdzimušas Ludzas un Rēzeknes sinagogas un radītas jaunas ekspozīcijas. Ir tapuši jauni etnogrāfiskie un mutvārdu vēstures pētījumi un izdoti krājumi par atsevišķu Latgales

¹ Adam Kirsh, Why Jewish History is So hard to Write. *The New Yorker*, March 26, 2018. Pieejams: <https://www.newyorker.com/magazine/2018/03/26/why-jewish-history-is-so-hard-to-write?mbid>

² Ibid.

³ Ibid.

⁴ https://www.newyorker.com/magazine/2018/03/26/why-jewish-history-is-so-hard-to-write?mbid=social_facebook

pilsētu ebreju kopienu vēsturi. Ebreju kopienas vēsture ir cieši savijusies ar visas Latgales vēsturi, kļūstot par neatņemamu tās elementu. Ebreju iedzīvotāji vairāku gadsimtu garumā ir bagātinājuši Latgales vidi, sabiedrību un kultūras mantojumu, attīstījuši tās ekonomiku un tirdzniecību, piešķirot Latgalei īpašu šarmu un vitalitāti. Līdz pat mūsdienām par spīti traģiskajiem 20. gadsimta notikumiem ir saglabājusies gan kultūras, gan vēstures atmiņa par Latgales ebreju dzīvi un kopienas darbību, kā arī saglabājies svarīgs kultūrvēsturiskais mantojums, kas varbūt īsti līdz galam vēl nav atpazīts un pamanīts.

Nadežda Pazuhina

Situācija “pēc”: sekulārais un postsekulārais reliģijpētnieciskā skatījumā

Pēdējo gadu zinātniskajās un publiskajās diskusijās arvien biežāk tiek apspriests jautājums par sekulārā un postsekulārā attiecībām, iekļaujot to ne tikai apgaismības laikmeta “projektā”, bet arī desekularizācijas procesu kontekstā, vienlaikus pieminot t. s. postkristietības¹ situāciju. Šīs terminoloģiskās svārstības starp “post-” un “de-” norāda uz tieksmi retrospektīvi noteikt atskaites punktu, kas iezīmētu laikmetīgās situācijas “sākumu”, reizē uzsverot tās atšķirību no iepriekšējā posma. Tomēr abi priedēkļi semantiski sniedz tikai mājienu uz secīgumu un noraidošo darbību, apgrūtinot empīriski novērojamo procesu un parādību precīzāku definīciju. Filozofiskajā diskursā šī situācija ir visnotaļ labi zināma postmodernisma un dekonstruktīvisma kontekstā. Taču, meklējot atbilstošus jēdzienus reliģijpētniecības koncepcijās, pētnieki saskaras arī ar grūtībām atrast metateorētiskajā līmenī kopsaucēju starp vismaz diviem teorētiskā diskursa aspektiem – izvēlētās metodoloģijas noteikto jēdzienisko aparātu un pašas reliģiskās doktrīnas leksikonu. Abi šie aspekti vēstures gaitā cieši savijās teoloģiskajā, filozofiskajā un literārajā diskursā.

Viens no šādiem problemātiskajiem jēdzieniem ir termins “sekulārs”, kura izpratne Eiropas kristīgās kultūras tradīcijā, it īpaši viduslaiku kristīgās teoloģijas ietvaros, paredz bināro opozīciju: sekulārais / sakrālais. Tomēr pēdējās desmitgadēs iezīmējās cita tendence šā jēdziena interpretācijā. Visšķaidrāk to artikulē reliģiju sociologs Hosē Kazanova (*José Casanova*, dz. 1951. g.), rakstot par vismaz trim sekularizācijas procesa izpratnes iespējām. Īsi rezumējot viņa pārdomas, sekulāro var izprast: 1) kā nenoteikto laika sprīdi starp tagadni un eshatoloģisko *parusiju*, Kristus otro atnākšanu pasaulē (παρουσία); šajā gadījumā nav nepieciešams sekulāro kā “profāno” pretnostatīt sakrālajam, tas ir laiks, kurā līdzās pastāv kristīgais un pagāniskais; lietojot modernāku apzīmējumu, tā ir neitrāla laiktelpa, kuru uzskata par savējo dažādas sabiedrības grupas, balstoties uz atziņu, ka sabiedrība pēc definīcijas nav homogēna, būt (vai nebūt) reliģiozām ir vienlīdz “normāli”; 2) šaurākajā nozīmē sekulārais kā pašpietiekams pasauluzskats, kas novērš reliģiskā un laicīgā duālismu, noliedzot reliģisko komponenti; nebūt reliģiozām ir pats par sevi saprotams, “normāls” stāvoklis, kas neprasa papildu refleksiju; 3) apzinātais sekulārisms, kas paredz apzinātu “atbrīvošanos” no reliģijas kā kvalitatīvas (progresīvas) attīstības nosacījumu.²

Nozīmīgākie teorētiskie darbi, uz kuriem balstās diskusijas par sekulāro un postsekulāro, ir Pītera Bergera (*Peter Berger*, 1929–2017) grāmata “Sakrālais plīvurs: reliģijas socioloģiskās teorijas elementi” (1967),³ Hosē Kazanovas “Publiskās reliģijas mūsdienu pasaulē” (1994),⁴ Čārlza Teīlora (*Charles Taylor*, dz. 1931. g.) “Sekulārais laikmets” (2007),⁵ kā arī Jurgena Hābermāsa (*Jürgen Habermas*, dz. 1929. g.) pārdomas par postsekulāro

¹ Sk., piemēram: Vahanian, Gabriel. *The Death of God: The Culture of our Post-Christian Era*. New York: George Braziller, 1961; Rorty, Richard, Vattimo, Gianni. *The Future of Religion*. Ed. by Santiago Zabala. New York: Columbia University Press, 2007.

² Kazanova, Hosē. Размышляя о постсекулярном: три значения “секулярного” и три возможности выхода за его пределы. *Государство. Религия. Церковь*, № 4 (36), 2018, с. 146–152.

³ Berger, Peter L. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, 1967.

⁴ Casanova, Jose. *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

⁵ Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.

sabiedrību.¹ Šķietami stabilās teorijas par racionālisma konsekvento pieaugumu Rietumu sabiedrībā sašūpošanās tieši 20.–21. gadsimta mijā acīmredzot ir saistīta ne tikai ar postmoderno intelektuālo pretošanos “lielajiem naratīviem”, bet arī ar empīriskajiem novērojumiem, kuri liecināja par to, ka reliģijas – kā “tradicionālās”, vēsturiski iesakņojušās noteiktās sabiedrības ietvaros, tā arī “jaunās” – tomēr nav palikušas tikai un vienīgi privātās pieredzes jomā. Vai reliģiju klātbūtne publiskajā jomā mūsdienās tomēr ir tāda pati kā “pirmssekulārā” laikmetā? Reliģiju kā sociālo (politisko) kārtību leģitimējošo institūciju atgriešanās sabiedrības dzīvē, kā uzskata Hosē Kazanova, var būt aprakstīta kā *deprivatizācijas* process. Ar to ir domāta reliģisko institūciju un organizāciju aktīvā pievēršanās morāles jautājumiem, kas skar ne tikai privāto, bet arī sabiedrisko, publisko jomu, šo jautājumu tematizācija politikas, ekonomikas, izglītības un citās jomās. Reliģijas institūcijas (Baznīca) šajā gadījumā var kļūt par sabiedrību integrējošo faktoru situācijā, kad nacionālā valsts faktiski nepastāv (H. Kazanovas skatījumā – Polijas piemērs), var tikt izmantotas kā valsts administratīvais instruments vai var veidot aliansi ar nacionālo valsti.² Lai gan H. Kazanova atzīst, ka sekularizācijas process ir tikai Rietumeiropas modernizācijas procesa tiešā konsekvence un nav raksturīgs tiem reģioniem, kur modernizācija norisinājās atšķirīgi, tomēr, viņaprāt, reliģijas deprivatizācija ir uzskatāma par likumsakarīgu “evolūcijas” procesa sastāvdaļu. Par spīti aizdomām, kas rodas pret šādu vispārinošo skatījumu uz procesiem sabiedrībā, tomēr ir jāpatur prātā atziņa par reliģijas un reliģijas institūciju sociālo kapacitāti un spēju pielāgoties jaunajai kultūrsociālajai situācijai, atsaukties uz sabiedrībai svarīgiem jautājumiem. Reliģijas atgriešanās publiskajā jomā mūsdienās ir saistīta arī ar nepieciešamību risināt jaunas problēmas, piemēram, bioētikas un ekoloģijas jautājumus, kas jauno tehnoloģiju straujas attīstības dēļ skar visas sabiedrības dzīvi.

Iespēja ar biotehnoloģiju palīdzību ietekmēt atsevišķa indivīda un sabiedrībai kopumā būtiskus procesus izraisa asas diskusijas par kritērijiem un vērtību orientieriem, kas regulētu, piemēram, medicīnas vai dabaszinātņu pētījumus. Reliģisko doktrīnu potenciāls atrast nepārprotami skaidrus kritērijus un stabilu vērtību sistēmu šajā gadījumā sabiedrības acīs atgūst pievilcību salīdzinājumā ar filozofijas paškritisko skatījumu, saskaņā ar kuru nav iespējams viennozīmīgi noteikt patiesību, vēl vairāk, mūsdienu filozofi bieži pauž zināmas šaubas par pašas universālās patiesības pastāvēšanu. Filozofs Džanni Vatimo kodolīgi noformulēja, kas ir mainījies reliģijas un filozofijas attiecībās mūsdienu sabiedrībā. Viņaprāt, bioētikas problēmas šobrīd nav atrisināmas, balstoties tikai racionālajā argumentācijā, jo bieži tās skar eksistenciāli svarīgas jomas, tā ir dzīvības un nāves būtības izpratne, kas neizbēgami pietuvina pie transcendentā izpratnes. Šajā situācijā Baznīcas pozīcija sabiedrībā tiek uztverta kā autoritatīvais viedoklis, kas balstās sakārtotā un loģiskā doktrīnā. Dažām sociālajām grupām reliģija nozīmē svarīgu kolektīvās identitātes sastāvdaļu, kas ir īpaši svarīgi ideju un vērtību plurālisma laikmetā. Nepieciešamība pēc identitātes, tās konstruēšanas (atgūšanas, saglabāšanas) lielā mērā veicina atgriešanos pie reliģijas, it īpaši pie konkrētajā reģionā vēsturiski tradicionālajām reliģijām, kā pie stabilās vērtību sistēmas, pie patiesajiem pamatiem. Pašdisciplīna un stingra sekošana reliģiskajiem priekšrakstiem šajā gadījumā ir jaunapgūstamās kultūras prakses, kuras, diemžēl, nereti pavada neiecietība un fanātisms. Vienlaikus Džanni Vatimo norāda, ka mūsdienu filozofiskajā refleksijā trūkst nopietnu pārdomu par Dievu,

¹ Sk., piemēram: Habermas, Jürgen. Notes on a post-secular society. Lecture given at Tilberg University March 15 2007. *Sign and Sight*, 18.6.2008. <http://www.signandsight.com/features/1714.html>

² Casanova, Jose. Public religions in the modern world, 1994, p. 12–19.

religisko pieredzi. Šīs tēmas nereti vispār tiek izslēgtas no filozofēšanas cienīgo tēmu loka, pēc inerces saglabājot uzticību apgaismības laikmeta ideāliem – ateismam vai reliģiskai indifferenci.¹ Taču postmodernā atteikšanās no metanaratīviem un no metafizikas sistēmas vairs neprasa ievērot distanci no reliģiskās pieredzes. Tieši otrādi, reliģijas klātbūtne sabiedrības ikdienas dzīvē, sabiedrības vēlēšanās no jauna ieklausīties laika pārbaudītajā Baznīcas mācībā, tieksme atrast savu identitāti, izprast sevi arī transcendentā līmenī ir pamats jaunajam dialogam starp reliģiju un filozofiju. Protams, šajā brīdī vajadzētu vēlreiz atgriezties pie jēdziena “sekulārais”. Č. Teilors, raksturojot mūsdienu sabiedrību kā sekulāru, norāda, ka to strukturējošās paradigmas – kosmiskā, sociālā un morālā – nav saistītas ar transcendentālo dimensiju un funkcionē *etsi Deus non daretur* (it kā Dieva nebūtu). Patiešām, sākot ar renesanses laiku, ticība un Baznīcas mācība kļūst arvien problemātiskākas, savukārt reliģiska indifferenci un ateisms pakāpeniski iegūst leģitīmo statusu sabiedrībā. Tomēr jāpievērš uzmanība arī Teilora piezīmei, ka šajā laikā tiek pārvarēta “ticības iracionalitāte”,² no apgaismības filozofijas viedokļa, notiek prāta emancipācija, kas liecina par “modernā” laikmeta pārākumu pār iepriekšējo. Mūsdienu cilvēka interese par reliģiskajām praksēm un arī atgriešanās pie to “praktizēšanas” atšķiras no pirms-apgaismības laikmeta reliģijas un reliģisko prakšu aksiomātiskuma.

Šajā ziņā ir vērts tematizēt sekularizācijas un desekularizācijas procesu mijiedarbību garākajā laika distancē. Latvijas un postsociālisma valstu gadījumā tas būtu ne tikai komunistiskās ideoloģijas sabrukuma posms un Baznīcas lomas restaurēšana sabiedrības ikdienas dzīvē, kultūrā un daļēji arī politikā, bet arī tendences, kas ir saistītas ar sekulārā diskursa pastāvēšanu, sākot vismaz ar 19. gadsimta otro pusi. Šī attālināšanās no reliģijas izraisīja arī pretošanos sekularizācijai, kas, piemēram, starpkaru laikā Latvijā tika aktīvi apspriesta un apzināta kā Baznīcas darbības misija gandrīz visās konfesijās.³ Reliģiskā fundamentālisma pieaugums mūsdienu sabiedrībā kā reakcija uz ētisko plurālismu tādējādi ir aplūkojams plašākā reliģiski filozofiskā kontekstā, ņemot vērā kristietības mantojuma reinterpretāciju “postsekulārajā” situācijā, kurā no jauna priekšplānā tiek izvirzīts jautājums par patiesības meklējumiem – starp universālo patiesību un daudzām lokālajām patiesībām. Dialogs šajā spriedzes laukā būs iespējams tikai tad, ja savas pozīcijas saglabās un tiks kopta emancipētā filozofiskā domāšana.

¹ Ваттимо, Джанни. После христианства. Москва: Три квадрата, 2007, с. 98–100.

² Taylor, Charles. A Secular Age. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007, p. 269.

³ Vairāk par šo tēmu sk.: Misāne A. Latvijas iedzīvotāju reliģiskās identitātes un reliģiozitātes dinamika pēc neatkarības atjaunošanas. *Daudzveidīgās un mainīgās Latvijas identitātes*. Zin. red. J. Rozenvalds, A. Zobena. Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 2014, 284.–295. lpp.; Reliģijas un garīgās kustības Latvijā (kopā ar S. Krūmiņu-Koņkovu). Latvieši un Latvija. Akadēmiskie raksti. IV sēj. Latvijas kultūra, izglītība, zinātne. Zin. red. V. Hausmanis, M. Kūle. Rīga: LZA, 2013, 39.–64. lpp.

Mutvārdu vēstures avotu kritika un migrācijas naratīvi

Vieda Skultāne

Dzīves vēstures teorētiskās perspektīvas

Referātā aplūkoju veidus, kādos teorētiskas koncepcijas var paplašināt mūsu izpratni par dzīves vēsturi, kā arī ļaut to labāk novērtēt. Pastāv neskaitāmas teorijas, kuras cenšas izskaidrot personīgās un kolektīvās identitātes būtību un to, kādu lomu šo identitāšu konstruēšanā ieņem dzīves vēsture un atmiņa. Visas šīs teorijas nav iespējams aplūkot viena referāta ietvaros, tāpēc es piedāvāju koncentrēties uz Pola Rikēra un Martina Heidegera teorētiskajiem konstruktiem, jo daudzi dzīves vēstures pētnieki, ieskaitot mani, uzskata tos par visnoderīgākajiem.

Vēlos sākt ar Heidegeru un viņa lietoto jēdzienu *Geworfenheit* jeb *Iemestība* un *Dasein* jeb *Klātesamība*.¹ Gandrīz visi Latvijas iedzīvotāji, neatkarīgi no viņu etniskās identitātes, pieredz savu dzīvi kā *Geworfenheit* gadījumi vai iemiesojumi. Citiem vārdiem sakot, dzīve tiek uztverta un pārstāstīta, skatot to caur nejaušību un pārrāvumu prizmu, kur starp dažādiem dzīves notikumiem nav saskatāma nekāda saskaņa vai cēloņi. Tiem ir raksturīga vien nejaušība. Bet, ja arī dzīve ir nejauša, stāstīšana par to tāda nav. Dzīves vēsturi raksturo saistība – saistība starp paaudzēm un saistība ar kopīgiem kultūras stāstiem.

Rikēra darbos atmiņas tiek skatītas kā migranti. Atmiņas pārvietojas laikā un telpā. Tās ir selektīvi jucekļīgas. Tās veido savstarpēju saikni vienas dzīves ietvaros, kā arī vairāku dzīvju un pat paaudžu starpā. Tās stiprina un izrāda cieņu viena otrai. Tas, vai konkrēta darbība, pieredze vai pazīme tiek piedēvēta man, izriet no jautājuma, vai tā ir vai nav iekļauta manā pašnaratīvā² (Schechtman 2007: 162). Kā raksta Šehtmans, mums ir jāidentificējas ar temporāli attālināto pieredzi; tai ir jābūt mums nozīmīgai un mums ir jāizjūt emocionāla saistība ar to. Tam ir jābūt kam tādām, kas ir mums svarīgs³ (Zahavi, 2014: 56). Mēs varam censties rast to saistību abos virzienos: no tagadnes uz pagātņi vai no pagātņes uz tagadni. Rikērs šo virzību apraksta kā dialektiku starp “izprast tagadni caur pagātņi” un “izprast pagātņi caur tagadni” (2006: 170).

Darbā “Atmiņa, vēsture un aizmiršana” P. Rikērs raksta: “Saikni starp nākotni un pagātņi nodrošina savienojoša koncepcija – būšana parādā” (2006: 363). Šī būšana parādā ir ļoti klātesoša manos pētījumos par autobiogrāfisko un ģimenes vēsturi. Parādsaistības parādās tajā, kā dzīvesstāsti savienojas ar agrākām paaudzēm. Rikēram parāds un tā morālā nozīme tiek aktivizēts caur “licību, kas parādās uz skatuves kā pagātņes nospiedums tagadnē” (2006: 170). Liecinot mēs nonākam dialogā ar pagātņes nospiedumiem, kuri palīdz veicināt empātisku pieeju.

¹ Heidegger Martin. *Being and Time*. Translated by J. Stambaugh Albany: SUNY Press, 1996; Ricoeur Paul. *Memory, History, Forgetting*. Chicago and London: University of Chicago Press, 2006.

² Schechtman Marya. "The Narrative Self", 2014. In: Shaun Gallagher (ed.) *The Oxford Handbook of the Self*. Oxford: Oxford University Press, 2014, pp. 394–415; Schechtman Marya. "Stories Lives and Basic Survival: A Refinement and Defense of the Narrative View". In: *Narrative and Understanding Persons* Daniel Hutto (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

³ Zahavi Dan. "Unity of Consciousness and the Problem of Self". In: Shaun Gallagher (ed.) *The Oxford Handbook of the Self*. Oxford: Oxford University Press, 2014, pp. 316–335.

Izbalējuši attēli un izplūdušas domas uzsāk jaunu dzīvi ļoti mainīgos vēsturiskos un personīgos apstākļos. Tie var mūs pārsteigt ar savu uzliesmošanas ātrumu. Šādu trajektoriju kartēšana parāda, ka dihotomijas izmantojam, lai nošķirtu uz priekšu un atpakaļ vērstos pagātnes un tagadnes, individuālo un kolektīvo stāstu aspektus. Senču pieredze var iegūt pēcnāves eksistenci, kas vienlaikus rada refleksiju un atpakaļejošu saiti, kā arī nosaka veidu, kādā mēs saskaramies ar pasauli.

Dace K. Bormane

Domāt un vēstīt: dzīvesstāsta prakses

„Bija viena kalpu sieva, kas tikai dzīvoja pie mums ... un, lai segtu īri, ... dažas dienas strādāja. Tad ar to sievu ... mana tante dažreiz pa pusdienai citādi nerunāja kā tikai tautasdziesmās, sakāmvārdos, parunās. Kad viena ko teica, otra atbildēja. Tur es daudz dzirdēju!” Tās ir rindas no pensionētās skolotājas Almas Alužānes, dzimušas 1910. gadā Aumeisteros, meitas uzvārdā Šūpule, vēstījuma, uzklusīta viņas dzīvesstāstā 2005. gadā Minsterē.

Vārdu apgērbj doma, un vārds kļūst rīcība. Dzīvesstāstos darīšana ir ar lieliem vārdiem – enkurvārdiem: piedzimšana, bērnība, māte, vecāki, piederības vieta, skolotāji, brīvība, strādāt/darbs, amats, bērni, māja, karš, bēgļu gaitas, izsūtījums, emigrācija, valsts etc. Tie prasa domāt. Tad, kad vārdu „apgērbis” apjēdzam dzīvesstāstā, konstatējam kaut ko praktisku, kas potenciāli piemīt ikvienam cilvēkam. Jautājums, vai tas ir „materiāls”, par ko būtu jārunā, kad pakausī elpo kritiskās domāšanas paradigma? Vai tas iztur kritiku vai varbūt pat kļūst relejs kritiskās domāšanas ieslēgšanās signālam? Kritika kā (no)vērtējums, (paš)novērošana, pozīcija etc. Šādā kontekstā piedāvāju tvert šo materiālu kā kaut ko dabisku un paraudzīties uz to kā uz ideju. Nevis kā uz domāšanas ieradumu, bet – ideju.

Redzeslokā ir konkrētu cilvēku jeb dzīvesstāstu autoru runāti – klausītājam jauni stāsti. Protams, arvien kāds teiks, ka nav iespējams pilnīgi jauns stāsts, ka ik cilvēkam ir tikai variācijas

par dzīves vēstures tematiku. Starp citu, Austrālijā aborigēniem mutvārdu tradīcijas jau esot bijušas pirms 40 000 gadiem. Bet jautājums, kāda ir šī teksta loma vienā vai otrā sabiedrībā, arvien paliek. „Kriticisms” dzīvesstāsta autora domāšanā var arī neatrast, bet šeit darbojas viens no domāšanas veidiem, proti, – atmiņa.

Lūk, pāris redzējumu, pieņemot, ka dzīvesstāsta *sociālo lomu* tik daudz neveido konkrētā cilvēka dzīves vēsture (kā varētu likties), bet jēga un tās veidošanās, pie kuras nenonāksim, ja neiedziļināsimies tieši konkrētā cilvēka dzīves vēstījumā. Vēstījums ir kvalitāte, kas kaut ko apzīmogo tagadnē, jo *visu noteic tas, vai esam tagadnē* (Karls Jaspers). Tātad – vai esam analītiski un kritiski?

I

Dzīvesstāsts ir sava veida tests, formāts, kurā runātājs (viedoklī, uzskatā) var būt brīvs, vismaz nosacīti brīvs. Dzīvesstāsts ir viena no pēdējām humānām publiskām telpām, kur notiek dzīva runa un (sa)runa. Runājot Kristas Burānes uz mākslu attiecinātiem vārdiem *visas pārējās [telpas] mums apkārt kļuvušas par ekonomiskajām zonām, kurās mēs vienkārši tērējam vai pelnām naudu. [...] jo mēs dzīvojam laikā, kad cilvēki ārkārtīgi baidās būt paši, aizstāvēt savus uzskatus demokrātiskā, atklātā un humānā formā.*

Dzīvesstāsta teksts nav teksts plaknē. Tikai dzirdīgs prāts spēj tvert, kā dzīvesstāsta autors kaut ko domā. Jo „kā” runā, to lielā mērā nosaka „ko” runā; mainoties akcentiem, mainās attieksme. Svarīga ir stāstījuma intensitāte, vēstījuma intensitāte, intonācija kā uzrunāspēju un *domu biogrāfija.*

II

Kinozinātniece Valentīna Freimane kādā radiointervijā, runājot par mākslu, minēja četrus laika līmeņus. Tos varētu attiecināt arī uz dzīvesstāsta/vēstījuma tekstu: 1) laiks, kad autors runā (interesanti, kā kāds kļūst par autoru?); 2) par kādu laiku autors runā; 3) laiks, kad interpretē tekstu; 4) teksta lietotāja laika līmenis (kad, kā klausās, lasa).

Arī dzīvesstāsta autora biogrāfija dzīvesstāstā viņam ir apstākļi un telpa domājumam. Tālab būtiski ir noskaidrot ne vien to, ko tas vai tas vispār nozīmē, bet ko tas nozīmē cilvēkam (eksistenciāli), šeit – dzīvesstāsta autoram. Turklāt svarīgs ir arī autora domas atkārtojums. Kā „fona zināšana” un vienlaikus kā nobīde no sava „es” centra.

Filozofa Raiņa Bičevska vārdiem runājot: *mazsvarīga nav teksta lasījuma vēsture. Galu galā teksts ir nevis reiz autora grāmatas vākos iespiestais teksts, bet gan šī teksta lasījuma vēsture – saka receptīvā estētika 20. gadsimta vidū; teksta izlasīšanas iespējas, kas īstenojas, vienu un to pašu tekstu lasot dažādos laikos un vietās.*

Var jau teikt, ka *autors ir miris*, bet var arī teikt, ka ir *dalītā autorība*. Pols Rikērs par vienu no svarīgākajām teksta iezīmēm uzskata lasītāja “pārmaiņu teksta priekšā”. „Tradicionāli moderns” noskaņojums cilvēka iedabai ir pieredzēt sevi caur stāstu. Cilvēka dzīves veselums ir naratīvi meklējumi. Naratīvās situācijas veidošanās ir pateicīga vide domāšanai, atgādinot, ka runas notikums/rituāls, kas nosaukts par dzīvesstāstu/vēstījumu, vispirms ir cilvēka domāšanas akts.

Edmunds Šūpulis

Mutvārdu vēsturē reprezentētā atmiņa: personiskais, populārais un dominējošais

Sabiedriskās atceres (komemorācija, sociālā atmiņa) un cilvēku atmiņas stāstu izpēte izraisa jautājumus un diskusijas par pagātnes izmantošanu gan sociālajos procesos (nācijas konstruēšanā, vēsturiskās taisnības atjaunošanā), gan personiskās pašapziņas attīstībā (identitātes nostiprināšana, traumu pārvarēšana). Šos jautājumus par pagātnes nozīmi, tās aktualizāciju risina arī mutvārdu vēsture, kuras kritisko potenciālu jau iesāku apskatīt iepriekšējā krājuma publikācijā.¹ Mutvārdu vēsture atspoguļo zināmu pagriezieni Rietumu filozofiskajā, vēsturiskajā un socioloģiskajā domā. Tā attīstījās kā vēsturiskās izziņas metode: sākumā kopienas mantojuma reģistrēšanai, tika izmantota žurnālistikā un biogrāfiju rakstīšanai, vēlāk mutvārdu vēsture kā akadēmiska disciplīna institucionalizējās – tika izdoti attiecīgie žurnāli un veidoti pētniecības centri. Akcentējot mazāk zināmo mutvārdu vēstures potenciālu, var teikt, ka tās veidošanās ir skaidrojama ne tik daudz kā papildinājums esošajām studijām, bet kā sava veida kritika dominējošai pozitīvisma paradigmai zinātnē un pašā modernitātes diskursā.

Kritiskās domas potenciāls mutvārdu vēsturē izpaužas trejādi: kā īpaša izpētes „optika”, kā izvērtējošs skats uz „pagātnes tagadni” un kā kritiska attieksme pret izpētes objektu – pagātnes „nesēju” – atmiņu.

Runājot par mutvārdu vēstures „kritisko optiku”, tā izriet no konkrētās disciplīnas suverēnās vietas intelektuālās vai praktiskās refleksijas laukā. Es centos parādīt, ka tā ir noteikta ekstrapozīcija šajā laukā – skats no kāda jaunradīta ārēja punkta. Šis punkts ir ārpusdisciplinārs, jo mutvārdu vēsture ir ne tikai akadēmiska izpēte, bet arī interesentu kustība (kā novadpētniecība, ģenealoģija) un zināmā mērā – arī specifisks kultūras „žanrs”.² Mutvārdu vēsturei kļūstot populārākai un plešoties plašumā, notiek virzība uz modernitātes diskursīvo režīmu destabilizāciju, kad, netieši kritizējot binārās opozīcijas, tā dekonstruē tradicionālās hierarhijas. Starp tām es minētu opozīciju starp vēsturi (kā *Grand narrative*) un atmiņu (*petite histoire*), starp ekspertiem un neprofesionāļiem (dzīvesstāstu vācējiem-voluntieriem), starp vienpersonisku „balss” un tekstu autorību un tam pretī esošo dalīto autorību³ mutvārdu vēstures pētījumos. Šie pāri ir hierarhiski, respektīvi, ja viens dominē, tad otrs ir diskursīvā subordinācijā. Mūsdienās šī subordinācija vairs nav tik izteikta, tā ir dekonstruēta (piemēram, vēsture, kā skaidrojoša vienība, jau daļa savas kādreizējās privilēģijas ar atmiņu – kā analītisku kategoriju).

Binārās opozīcijas izlīdzināšana, jāuzsver, ir saistīta ne tik daudz ar virtuozu un pamatotu argumentācijas izstrādāšanu, kā tas redzams tradicionālajā kritikā, bet ir vērsta uz pašu diskursu

¹ Kritiskā domāšana, inovācija, konkurētspēja un globalizācija: rakstu krājums. Pieejams <https://dspace.lu.lv/dspace/handle/7/37945>

² Alessandro P. Oral History as Genre. In: *Narrative and Genre*, ed. by M. Chamberlain and P. Thompson. London: Routledge, 1998.

³ Michael F. A Shared Authority: Essays on the Craft and Meaning of Oral and Public History. NY: State University of New York Press, 1990.

kā realitātes reprezentāciju. Mutvārdu vēsture, kā jau minēju, ir arī kritisks skats uz „pagātnes tagadni”, līdz ar citiem vēsturiskiem un literāriem pētījumiem modificējot skatu un izpratni par pagātņi. Bet šī pagātne nav pagājusi, tā ir ģeoloģiski (M. Fuko nozīmē) saistīta ar aktuāliem procesiem, struktūrām un stāvokļiem. Te var minēt tādus pavērsienus pagājušā gadsimta humanitārajā domā, kur mutvārdu vēsture ir viena no izziņas metodēm, t. i., kā vēstures ekskursi no dzimtes pozīcijām (feministiskā ievirze), no pakļauto un izstumto, minoritāšu, strādniecības viedokļa (subalternu studijas). Sociologi jau labu laiku ir pamanījuši, ka vēsturiskās zināšanas ir saistītas ar cilvēku “dzīvespasauli”¹ un kolektīvās atmiņas veidā tās veido kultūridentitāti.²

Trešā kritiskā dimensija, kas piemīt arī zinātniskai domai kopumā, ir noteikts „iekšējais monitorings” jeb izziņas avotu un metodes kritika. Par mutvārdu vēstures, intervēšanas un kvalitatīvo metožu pilnveidi daudz jau ir rakstīts, sākot no 1970. gadiem, kad klasiskā paradigma ar stingro zinātnes definējumu tiek līdzsvarota ar “maigāku”, fenomenoloģijā balstītu pieeju. Realizējot kvalitatīvus pētījumus un dibinot tiešu kontaktu ar pētnieciskās informācijas sniedzējiem – pašu cilvēku un dažādām grupām un analīzi balstot viņu subjektīvajā pieredzē, tiek skarti daudzi jautājumi par šādas pieejas adekvātumu un zinātnisko pamatotību. Domājot par metodoloģiju, tiek diskutēts par ietekmi uz pētniecisko procesu, ko izraisa tā vai cita mijiedarbība ar dzīvesstāsta, kādas pieredzes vai vēsturiskās informācijas sniedzēju (teicēju) lomu un pozīciju sadalījums intervijā; kā koriģēt subjekta-objekta attiecības, kā samazināt varas momentu.³ Tiek domāts par to, cik nozīmīga ir “balss došana”, sadarbība, iesaiste, refleksija un atgriezeniskā saite, kas kvantitatīvajos pētījumos nav relevanti.

Metode pētnieciskajā procesā tiek kalibrēta, ievērojot potenciālā avota specifiku. Lai gan mutvārdu vēsturē avots pamatos ir tas pats – cilvēku atmiņa, kas caur dzīvesstāstu sniedz savas pieredzes naratīvus, tomēr viennozīmīgas skaidrības par stāsta un atmiņas attiecībām nav. Dzīvesstāsts, lai gan var izskatīties transparents (“caurspīdīgs”), tomēr nav atskaite par dzīvi, un ir virkne atšķirīgu skatījumu par to, kādās attiecībās personiskais naratīvs ir ar realitāti. Ir pozīcija, ka naratīvi atspoguļo sociālo realitāti – tie ietver reālu notikumu izklāstu; vai arī tie konstruē realitāti, sākot no tā, ka izceļ, šķiro kādus notikumus no apziņas plūsmas; un, visbeidzot, cilvēki neizbēgami “pielabo” realitāti, ienesot tajā savas vērtības un intereses. Vieni un tie paši notikumi var tikt traktēti dažādi atkarībā no prioritārām vērtībām un identitātes, ko stāstītājs vēlas apliecināt. Turklāt pagātnes reprezentācija vienmēr ir selektīva rekonstrukcija, kuras laikā vispirms tiek izslēgta tā pieredze, kas apdraud izveidoto paštēlu un identitāti. Tādējādi uzskatīt interviju kā logu uz realitāti var tikai ar ļoti daudzām atrunām.⁴

No kurienes tad nāk personiskais stāsts, ja ne no atmiņas? Ilgu laiku tika pievērsta uzmanība tieši naratīvu veidošanas likumsakarībām, un atmiņas problemātika bija atstāta psihologu uzraudzībai. Atmiņa bija tikai resurss, kura problēma bija cilvēka personiskās spējas saglabāt un atsaukt atmiņā kādu pētnieku interesējošu informāciju. Taču tas mainījās. Mutvārdu vēsture uzplauka līdz ar sabiedrisko interesi par nehegemonisku (strādniecības, minoritāšu) grupu “balss” izcelšanu, kur galvenais bija stāsts, unikāla pieredze, kas parasti netika publiski artikulēta un bija atstāta pilsonisko un akadēmisko diskursu perifērijā.⁵ Neapšaubot noklusēto

¹ Orlova I. B. Historical knowledge as a subject of sociological analysis (phenomenological aspect). *Sotsiologicheskie issledovaniya [Sociological Studies]*, Nr. 9, 2017, pp. 66–77.

² Assmann, J., Czaplicka, J. Collective Memory and Cultural Identity. *New German Critique*, 65, 1995, pp. 125–133.

³ Abrams, L. Oral history theory. New York, NY: Routledge, 2016.

⁴ Jupp, V. Life History Interviewing. In: *The SAGE dictionary of social research methods*. London: Sage, 2006.

⁵ Thompson, P. The Voice of the Past. Oxford: Oxford University Press, 2000.

vai mazo kopienu stāstu nozīmību, savulaik jau 1980. gadu sākumā tika vaicāts par atmiņas statusu sabiedrībā, tātad par to, kas glabā un reproducē šos stāstus. Tajā laikā Birmingemas Universitātē darbojās t. s. Tautas atmiņas grupa (*Popular Memory Group*), kura, atzīstot demokrātisko un emancipējošo potenciālu, kas piemīt mutvārdu vēsturi izmantojošām kopienām un sieviešu vēstures kustībām, tomēr izteica kritiskas bažas. Tā brīdināja, ka šo iniciatīvu īstenais potenciāls nevar izpausties, jo tām piemīt pārlieku virspusīga izpratne par attiecībām starp individuālo un sociālo atmiņu mutvārdu liecībās, kā arī saskatāma nepietiekama vērība pret nevienlīdzīgām pozīcijām, kas vērojamas attiecībās starp profesionāliem vēsturniekiem un mutvārdu vēstures projekta dalībniekiem.¹

Vēlāk ar Morisa Halbvaksa darbu² renesansi un Pjēra Norā fundamentāliem “atmiņas vietņu” katalogiem³ atmiņas jēdziens aizstāja mentalitāšu piesaukšanu un konkurēja ar pašu kultūras vārda lietošanu. Aktualizējoties identitātes jautājumam, atmiņa pagājušā gadsimta beigās kļuva par post-koloniālisma, post-totalitārisma un holokausta pieredzes apjēgšanas centrālo kategoriju. Jautājot, kā cilvēki izprot pagātņi un savu dzīves gājumu, kā saista savu individuālo pieredzi ar sociālo kontekstu, mutvārdu vēsture kļūst par nozīmīgu instrumentu, atklājot, pētot, izvērtējot vēsturiskās atmiņas procesu.

Tagad jau ir notikusi akcentu pārvirze no kādu vēstures šķautņu, notikumu un procesu detalizētākas izpētes uz pašu atcerēšanās procesu.⁴ Tādējādi tiek noņemts aizspriedums par personisko vēstījumu subjektivitāti un interese rodas ne tikai par to, kas “patiesi” ir bijis, bet gan par to – kā to atceras, kāpēc tieši tādā veidā, kādas emocijas un vērtējums ir par to; kādi konteksti ir svarīgi, lai raisītos noteiktas atmiņas. Atmiņa vairs nav tikai mutvārdu vēstures pētījumu avots, dzīvesstāstu resurss, bet tā pati nonāk izpētes fokusā. Tā nav vienkārši līdz šim nezināmas informācijas deponētārs, bet pati atmiņa kļūst par izvaicājumu priekšmetu, par kritiskas izpētes vietu kā tādu. Tādējādi paralēli psiholoģijā izstrādātajai atmiņas taksonomijai (semantiskā, autobiogrāfiskā u. c. atmiņa) sociālajos pētījumos arvien vairāk ienāk citi uz *anamnesis* attiecināmi termini: vēsturiskā, publiskā un kolektīvā, komunikatīvā un kultūras atmiņa, dominējošā un kontratmiņa.

Ar paplašinātām atmiņas definīcijām tiek mēģināts apzīmēt un uzsvērt, ka atmiņa nav tikai smadzeņu vai kāda cita materiālā nesēja īpašība saglabāt informāciju. Sinapses ir svarīgas, bet simboli – ne mazāk. Atmiņai, lai tā turpinātos, jābūt ievietotai sociālā vidē, jāizmanto tās resursi. Atcerēties nozīmē tulkot savu pieredzi saskaņā ar noteiktiem priekšstatiem. Vajadzīgi noteikti balsti jeb rāmji,⁵ lai tā spētu funkcionēt, atmiņai jābūt arī dialogiskai – saistītai gan ar identitāti, gan citādo.⁶ Ne jau tas, ko un kā mēs atceramies, nosaka personiskās biogrāfijas vai garīgās konstitūcijas īpatnības, bet gan tas, kādus līdzekļus pagātnes atveidošanai sniedz sociālā vide. Pagātņi neizvelk no atmiņas gatavā veidā, bet rekonstruē saskaņā ar sabiedriskiem orientieriem, balstoties valodā, valdošajos priekšstatos un tās grupas vērtībās, kurai ir piederīgs atminēšanās subjekts.⁷

¹ Popular Memory Group. ‘Popular memory: Theory, politics, method’. In: R. Johnson, et al. (eds.), *Making Histories: Studies in History, Writing and Politics*. London: Hutchison, 1982, pp. 206–220.

² Halbwachs, M. *The Collective Memory*. New York: Harper-Colophon, 1980 [1925].

³ Nora, P. *Realms of Memory: Rethinking the French Past*. Ed. Lawrence Kritzman. New York: Columbia University Press, 1996.

⁴ Hutton, P. H. *History as an Art of Memory*. Burlington: University of Vermont Press, 1993.

⁵ Irwin-Zarecka, I. *Frames of Remembrance: The Dynamics of Collective Memory*. New Brunswick, NJ: Transaction, 1994.

⁶ Ricoeur, P. *Oneself as Another*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

⁷ Misztal, A. Barbara. *Theories of Social Remembering*. Maidenhead: Open University Press, 2003.

Kritiskā teorija ir nepieciešama, jo zināšanas nav neitrālas un pat valoda nav neitrāls domu (lasi – atmiņas naratīvu) paušanas līdzeklis. Mutvārdu vēsture un dzīvesstāstu pētniecība var sniegt atbalstu kritiskam atmiņas politikas izvērtējumam – skaidrot, kā privātās atmiņas tiek saistītas ar dominējošām reprezentācijām un nonāk pretrunā ar citām atmiņām, tādējādi diferencējoties atmiņas kopienās, un kā veidojas atmiņu atzīšanas un konfliktu politiskais lauks. Bet humanitārajos pētījumos, domājot par atmiņas uzbūvi (kā valdošie uzskati sajaucas ar personisko pieredzi?), tiek pavērts jautājums, cik lielā mērā mēs esam savu atmiņu autori¹ – pašu veidotā biogrāfiskā un vēsturiskā stāsta varoņi.

¹ Ko jau P. Rikērs līdzīgi aktualizēja attiecībā uz ikkatru dzīves autorību, atbildot, ka mēs varam būt tikai tās jēgas līdzautori (sk.: Turpat, 191. lpp.).

Maruta Pranka

“Vai esmu latvietis?” Etniskās piederības jautājums trimdas latviešu otrās paaudzes dzīvesstāstos

Vēstures izpratne un interpretācija nav tikai vēsturnieku interešu joma, tās ir nozīmīgas sabiedrībai kopumā – saistībā ar sabiedrības noskaņojumu, slēptiem vai atklātiem konfliktiem sabiedrībā, tādējādi tās ir saistītas ar sabiedrības drošību un labklājību.

Pateicoties *Nordplus Adult 2017* programmas finansētam projektam “From past to present: Migration and Integration through Life-stories' network”, dzīvesstāstu pētniekiem bija iespēja 2017. gada oktobrī Zviedrijā intervēt latviešu emigrācijas jeb trimdas otrās paaudzes pārstāvjus, kuru vecāki trimdā devās Otrā pasaules kara beigās. Intervijas tika filmētas, kā arī veikti audioieraksti.

Pētnieku pieredze rāda, ka otrās paaudzes imigranti izjūt salīdzinoši lielāku stresu un apjukumu nekā pirmās paaudzes imigranti, pamatojot to ar pirmās imigrantu paaudzes ciešākām saitēm ar viņu etniskās piederības kultūru. Tam pretstatā otrās paaudzes imigranti var asi konfrontēties ar viņus uzņemošās valsts kultūru.¹ Atšķirībā no saviem vecākiem otrās paaudzes imigranti jeb trimdinieki dzimuši ārpus etniskās dzimtenes. Viņu etniskā identitāte veidojusies netieši, pamatojoties viņu vecāku un tuvinieku stāstos. Šie stāsti reizēm tiek akceptēti, bet reizēm tie izraisa konfliktus ar vecāko paaudzi un ar apkārtējo sabiedrību. Migrācijas pieredze ir iekšēju konfliktu un etniskās trauksmes sajūtas starp veco un jauno piederību. Indivīds sastopas ar dezorganizētu savu sociālo pasauli. Valda apmulsums, virziena zaudējums, sagrāves sajūta.²

Tēzēs uzmanība fokusēta uz starppaaudžu atmiņu pārmantojamību, faktoriem, kas ietekmē identitātes veidošanos, atmiņu lomu, adaptējoties divu etnisko identitāšu vidē. Uzstāšanās ietver videomateriālu fragmentus no intervijām.

¹ Abad, N. & Sheldon, K. Parental autonomy support and ethnic culture identification among second-generation immigrants. *Journal of Family Psychology*, 22 (3), 2008, pp. 652–657.

² Stonequist, V. *The Marginal Man. A Study in Personality and Culture Conflict*. New York: Russell & Russell, 1961.



Marika un Richards Čankas, intervija Lundā



Lilita Zaļkalns, intervija Stokholmā

Ginta Elksne

Iekļaušanās vai norobežošanās – pirmās izceļotāju paaudzes pieredze dzīvesstāstu intervijās

Pārrobežu migrācija ir nozīmīgs dzīves notikums, kas rada būtiskas izmaiņas personas dzīves gājumā. Migrācijas pētījumos dzīvesstāstu pieeja nav dominējošā metode, tomēr tā laiku pa laikam tiek lietota. Tā dod iespēju izsekot migrācijas procesam no sociālā aktora redzespunkta; to var izmantot, pētot indivīdu stratēģijas, iekļaujoties jaunajā mītnes zemē.

Pētījums balstīts uz dzīvesstāstu interviju analīzi migrācijas procesu izpētē. Analīzei izmantotas Latvijas Nacionālās mutvārdu vēstures krājumā esošo dzīvesstāstu intervijas ar dažādu periodu izceļotājiem no Latvijas uz Zviedriju. Pēc Otrā pasaules kara no Latvijas uz Zviedriju pārcēlās ap 5000 cilvēku.¹ Pētnieki šo emigrācijas vilni tradicionāli dēvē par “trimdu”, respektējot pašu pārceļotāju pieņemto apzīmējumu un uzsverot izceļošanas forsēto un masveida raksturu, Latvijas iedzīvotājiem bēgot no padomju varas atkārtotas okupācijas. Otrs emigrācijas vilnis uz Zviedriju sākās pēc Latvijas neatkarības atjaunošanas 1991. gadā un turpinās vēl tagad. Arī šā perioda migrācija nav tikai un vienīgi konkrētu indivīdu rosināts lēmums, bet tā vienlaikus iekļaujas lielākos procesos, ko raksturo ekonomiskā nestabilitāte un globalizācijas rosinātā mobilitāte.

Analizējot trimdinieku-izceļotāju pieredzi Zviedrijā, Baiba Bela, atsaucoties uz I. Gāli-Kārpenteri, norāda, ka “*bēgļi un trimdinieki nemeklē jaunas mājas, viņu mērķis ir pagaidu patvērums un veco māju atgūšana*”; nevis pilnīga iekļaušanās jaunās mītnes zemes dzīvē, bet nepieciešamība uzturēt arī savu atšķirīgo identitāti un kultūras mantojumu.² B. Bela norāda, ka – “jo jaunāka paaudze, jo vairāk dominē asimilācija kā iekļaušanās stratēģija”, kamēr vecākās paaudzes stāstos “izteiktāka ir integrācijas jeb multikulturālisma stratēģija. Pavisam maz ir to, kuriem būtu raksturīga norobežošanās jeb segregācija un dzīvošana pamatā tikai latviešu vidē”.³

Pēc neatkarības atgūšanas emigrējušo dzīvesstāstu liecības atklāj līdzīgas iekļaušanās stratēģijas, ko izmanto iecelotāji jaunajās mītnes zemēs: nepieciešamība apgūt jaunās mītnes zemes valodu un kultūru, atrast piederību vietai un sabiedrībai, definēt saikni un attiecības ar Latviju. Analizējot piederību kādai noteiktai valstij, Iveta Jurkāne-Hobeina un Evija Kļave aicina lūkoties no transnacionālisma perspektīvas uz to, kā indivīdi vienlaikus uztur saikni ar savu izcelsmes valsti un jauno mītnes zemi. Tas izpaužas gan formālā līmenī (piemēram, pilsonība), praktiskā līmenī (piemēram, Latvijas apciemojums, tuvinieku finansiāla atbalstīšana), simboliskā un emocionālā līmenī (piemēram, savu sakņu izjūta Latvijā u.c.).⁴

Šajā pētījumā analizētajās dzīvesstāstu intervijās atklājas, ka pēc Latvijas neatkarības atjaunošanas uz Zviedriju emigrējušie latvieši vēlas uzturēt saikni ar jauno mītnes zemi, bet nevēlas zaudēt saikni arī ar Latviju. Īpaši tas aktualizējas tad, kad izceļotāju bērni sasniedz

¹ Dažādos avotos dati daļēji atšķiras.

² Baiba Bela. Latviskās identitātes saglabāšana, tālāknošana un tās dažādība. *Mēs nebraucām uz Zviedriju, lai kļūtu par zviedriem*. Zin. red. Baiba Bela. Rīga: Zinātne, 2010, 17. lpp.

³ Turpat, 33. lpp.

⁴ Iveta Jurkāne-Hobeina, Evija Kļave. Krievvalodīgo latvijiešu Lielbritānijā un Zviedrijā transnacionālā piederība. *Latvijas emigrantu kopienas. Cerību diaspora*. Rīga: LU FSI, 2015, 182.–183. lpp.

skolas vecumu, un vecāki nostājas izvēles un atbildības priekšā, vai un cik lielā mērā bērnam nodot valodas, kultūras mantojumu un vai atstāt šo izvēli paša bērna ziņā kaut kad vēlāk.

Dzīvesstāstu interviju analīze ļauj izteikt pieņēmumu, ka iekļaušanās stratēģijas zināmā mērā saistītas arī ar izceļošanas iemesliem un ar saikni ar palicējiem Latvijā. Ja Latvijas atstāšanas iemesls ir ekonomiskā migrācija vai atstumtības sajūta, attieksme pret Latviju stāstā tiek pausta kritiskāk. Savukārt, jautājot par attiecībām ar Latviju, visbiežāk tiek pieminēti vecāki un saikne ar ģimeni.

“Man liekas, ka man ir divas mājas. Kad tu esi te, tad runā par mājām, par Latviju, kad aizbrauc uz Latviju, runā par mājām, par Zviedriju. It kā man šeit ir ģimene, bet tai pašā laikā tomēr visi, – brālis, vecmāmiņas, – visi ir tur.” [NMV-3702]

Maija Krūmiņa

“Palikt nevar aizbraukt”: bēgšanas/palikšanas motivācija trimdas un Latvijas latviešu dzīvesstāstos

Otrā pasaules kara bēgļu gaitās nonākušo un pēc tam trimdā dzīvojošo Latvijas iedzīvotāju dzīvesstāstos¹ bēgšana visbiežāk atainota kā vienīgais iespējamais rīcības modelis tā laika apstākļos.² Bēgšanas galvenie iemesli bija frontes līnijas tuvošanās, kas neizbēgami bija saistīta ar apdraudējumu ikviena drošībai un dzīvībai, kā arī vispārējā nepatika, naids un bailes pret padomju varu un Sarkano armiju, kas balstījās gan personīgajā pieredzē pirmajā padomju okupācijas laikā, gan nacistiskajā propagandā, kas īpaši strādāja, demonizējot ienaidnieka tēlu un izceļot Baigā gada notikumus (jo īpaši tad, kad aktuāla kļuva Latvijas iedzīvotāju evakuācija). Tajā pašā laikā lēmuma pieņemšana par savu māju, iespējams, arī par dzimtenes atstāšanu ir grūta, dažkārt pat neiespējama, kas skaidrojams ar to ciešo saiti, kas katru individu saista pie savas zemes, tās sociālās un kulturālās vides, kurā šie cilvēki dzīvojuši un ar kuru jūt kopību. Tādējādi pat tad, kad noteiktas briesmas apdraud viņu dzīvību, cilvēki nevar izprast, kā varētu atstāt vienīgo vietu, ko viņi pazīst kā savas mājas.³

Pētot bēgšanas un evakuācijas norisi, ir būtiski analizēt iekļaut arī Latvijā palikušo cilvēku pieredzi, jo tā parāda, ka cilvēki, kas dzīvoja līdzīgos apstākļos un/vai piedzīvoja līdzīgas represijas, tomēr neizvēlējās bēgt vai pat neapsvēra šādu iespēju. Turklāt parādās arī tas, ka atsevišķos gadījumos intervētie tikuši spiesti evakuēties un izbraukt no Latvijas, taču kategoriski atteikušies to darīt. („Es teicu – es no Latvijas projām nebraukšu, kaut vai jūrā bridīšu iekšā!”⁴) Tāpat nozīmīgi, ka atšķirībā no bijušo bēgļu dzīvesstāstiem, kuros Latvijas atstāšanas stāstam, kā arī Otrajam pasaules karam kā tādām ierasti piešķirta liela loma, jo tas lielā mērā skaidro šo cilvēku identitāti/tālāko dzīves ceļu, daļa Latvijā palikušo cilvēku, sevišķi tie, kuriem netika uzdoti specifiski jautājumi par karu un bēgšanu, 1944.–1945. gada notikumiem savā dzīvesgājumā pievērsuši tikai sekundāru vai nekādu uzmanību. Kopumā, tikai izmantojot abas šīs pieredzes grupas, iespējams atsegt problēmas, kas Otrā pasaules kara laikā skāra Latvijas sabiedrību, un noteica to, vai cilvēki izvēlējās doties bēgļu gaitās.

¹ Šeit izmantotas Latvijas Nacionālā mutvārdu (NMV) vēstures krājuma dzīvesstāstu intervijas.

² Šeit netiek aplūkota to cilvēku pieredze, kas evakuēti piespiedu kārtā.

³ Džonsona, Līvija. Latvieši trimdā: latviešu bēgļu motīvi. No: Dunsdorfs, E. (red.). *Archīvs: Raksti par latviskām problēmām*. Melburna: Pasaules brīvo latviešu apvienība un Kārļa Zariņa fonds (24. sēj.), 1984, 57. lpp.

⁴ NMV-3021 Andersone.

Māra Zirņīte

Vērtību pārvērtēšana pārceļotāju dzīvesstāstos

Dzīvesstāsts kā cilvēku labprātīgi izstāstītas atmiņas ir vērtība un apliecina kādu pieturas punktu ikdienā, kādu koncentrētu sevis apzināšanās norisi, kurā stāstītājs nonāk dialogā ne tikai ar intervētāju, bet arī ar sevi. Turklāt atcerēšanās izriet no attieksmes pret kaut ko sev svarīgu, attieksmes pret kādu noteiktu atskaites punktu, kas apzināti vai neapzināti kalpo par kritēriju tam, ko izvēlas vai neizvēlas stāstīt, ko pasaka un ko noklusē. Vērtības kritērijs nereti liek daudz ko aizmirst, izdzēst no atmiņas, nostumt visdziļākā, nekad necilātā apziņas slānī. Proti, vērtību priekšstati dzīvesstāsta radīšanas brīdī ir izšķiroši, jo tie ir klātesoši dzīvesstāsta intervijas laikā, tie ietekmējuši izvēli piedalīties intervijā, tēmu izvēli, notikumu atlasu un to pasniegumu stāstā (Bela 2011, 149).¹ Tātad – dzīvesstāsts – tā rašanās (ar vai bez intervētāja starpniecības) ir vērtība, apziņas brīdis, pašizpaušme, ar kuru cilvēks iesaista savu esību plašākā sabiedriskā kontekstā, saskaņo ar personīgām un sabiedrībā valdošām vērtībām un morāli.

Dzīvesstāstos stāstītāja vērtību hierarhija izskan gan tieši, gan netieši – pastarpināti. Līdztekus sabiedrībā valdošiem morāles kritērijiem un vērtībām atmiņu stāstos ievijas individuālie uzskati par vērtīgo, kas motivē rīcību. Dzīves lūzumu brīžus, dzīves trajektorijas maiņu nereti pavada arī individuālo vērtību pārgrupējums. Viena no krasām pārmaiņām, kas liek cilvēkam pārorientēties ne tikai, mainot rutīnu, savus praktiskās dzīves ieradumus, bet arī pielāgojoties jaunai sabiedriskai videi un tajā valdošām vērtībām, ir pārceļošana. Arī tad, kad mērķis sasniegts – nekas parasti nav vairs kā bijis. Tas ir pateicīgs temats, veidojot jaunās dzīves un apstākļu tēlojumus dzīvesstāstos. Tajos varam sekot, kā cilvēki pielāgojas vai gluži otrādi – cenšas saglabāt savas iepriekšējās tradīcijas un vērtības. Dzīvesstāstu pētījumos iespējams skaidrot valodas un kultūras piederības noturīgumu, kā arī kultūras spēju veidot atvases, attīstīties ārpus dzimtās vietas. Līdztekus kultūras procesiem vērtībās balstās arī individuālās dzīves izjūta, kas mainās un ir atkarīga no vecuma, brieduma, dzīves pieredzes, izglītības. Vērtības liek sekot arvien jauniem mērķiem, kas attālinās, tiklīdz iemantota jauna kompetence.

Pārceļotāju dzīvesstāstos izskan zīmīgi, ilgi atmiņās glabāti mirkļi. No Otrā pasaules kara bēgļu gaitām stāstītājas mātei palikušas atmiņas par ormani, kurš ved viņu pēdējoreiz pa Rīgas ielām pirms uzkāpšanas uz kuģa un pasaka: „*Jā, jā, kundzīt, tagad, kad ir slikti laiki, tad jūs visi braucat prom. Bet, redz, mēs paliekam, mēs to izturēsim! Un gan jau atkal jūs varbūt kādreiz brauksiet atpakaļ!*” Un tad viņa teica, viņa... kā varētu teikt, pa tiem gadiem viņa daudzreiz to pieminēja ar tādu, ka vajadzēja palikt. (NMV–480, Elizabete Janelšņa.)

Cīts stāsts par to, kā māte raudāja, protestējot pret lēmumu ģimenei atstāt Latviju (NMV–192, Mirdza Andersone). Šie atmiņu mirkļi atspoguļo zaudētās dzimtenes vērtību stāstītāja atmiņās, savas mājvietas un dzimtās valsts vērtību.

Valentīnes Lasmanes atmiņu stāstā atspoguļojas smagais vērtību pārvērtēšanas process, kad, sasniedzot ilgoto Zviedrijas krastu, nācās atteikties no daudzām ilūzijām. Savā dzīvē viņa bija centusies kalpot augstākiem mērķiem – glābjot Latvijas brīvības atgūšanai nozīmīgus cilvēkus, piedaloties Latvijas Centrālās padomes Ventspils grupas bēgļu laivu organizēšanā.²

¹ Bela, B. Trimda kā vērtību katalizators. No: *Kultūras identitātes dimensijas*. Sast. S. Krūmiņa-Koņkova. Rīga: LU FSI, 2011, 145.–158. lpp.

² Pāri jūrai 44/45. Sast. V. Lasmane. Stokholma: Memento, 1990, 9.–53. lpp.

Nonākot Zviedrijā – visi izrādījās vienādi: ne bijušie valstsvīri, svarīgas amatpersonas, ne izcili mākslinieki – neviens nebija spējīgs pretstāvēt bēgļu tragēdijai, Latvijas zaudētajai neatkarībai, ne mainīt zviedru sabiedrības attieksmi pret bēgļiem. Kultūras un politiskā elite,¹ uz kuriem Valentīne Lasmane bija likusi tik lielas cerības, kļuva vienkārši bēgļi un nonāca dubultā izolācijā – zaudējuši dzimteni un arī savu ietekmi sabiedrībā.

Laika gaitā, 102 mūža gados pārcilājot atmiņas, Valentīne Lasmane atgriežas pie smagās vilšanās sajūtas, kas prasīja iekšēju spēku, lai vērtības pārvērtētu (NMV–464).

Dzīvesstāsti, attiecināti pret indivīdu un vērtībām, ļauj analizēt tādas sabiedrībā aktuālas tēmas kā individualitāte un personība pretstatā unifikācijai, sabiedrībā valdošajiem priekšstatiem, aizspriedumiem. Atmiņu stāstos nereti izpaužas individuālo vērtību pretrunas ar sabiedrībā valdošajiem uzskatiem un to ietekme uz sabiedriskām saitēm un attiecībām. Vērtību pārvērtēšana, maiņa vai noturība ir nozīmīgs motīvs pārceļotāju dzīvesstāstos.

¹ Mēs nebraucām uz Zviedriju, lai kļūtu par zviedriem. Zin. red. Baiba Bela. Rīga: Zinātne, 2010, 114.–115. lpp.

**Mūsdienu sabiedrības attīstības tendences:
novērojumi un kritiska analīze**

Ilze Koroļeva

Studentu dzīves sociālās un ekonomiskās dimensijas salīdzinošā analīze: novērojumi, tendences un sociālo diferenciāciju ietekmējošie faktori

Ievads

Lai pētītu, analizētu un sekotu līdzi studentu dzīves sociālo un ekonomisko apstākļu izmaiņām, 2016./2017. gadā Eiropā jau sesto reizi tika īstenota projekta *Eurostudent VI* aptauja, kurā piedalījās studenti no 30 valstīm. Šobrīd tas ir Eiropā apjomīgākais augstskolu studentu izpētes projekts, kura ietvaros kopš 1999. gada Boloņas procesa valstīs pēc vienotas metodoloģijas ik pēc četriem gadiem tiek veiktas reprezentatīvas augstāko izglītības iestāžu studentu aptaujas, kas nodrošina regulāras un salīdzināmas informācijas iegūvi par tādiem jautājumiem kā augstākās izglītības pieejamība, studentu sociālie un ekonomiskie dzīves apstākļi, studiju procesa vērtējums, starptautiskā mobilitāte studiju laikā, studentu nodarbinātība un integrācija darba tirgū, studentu ienākumi un izdevumi u. c. *Eurostudent* projekts balstās uz pētnieku, nacionālo izglītības ministriju, Eiropas Komisijas un studentu apvienību sadarbības tīklu un līdztekus *EUROSTAT* un *Eurydice* pētījumiem ir atzīts par atbilstošu instrumentu Boloņas procesa sociālās dimensijas izvērtēšanai.¹ Augstākās izglītības sociālā dimensija vijas cauri visiem Eiropas augstākās izglītības ministru un Eiropas Savienības augstākās izglītības politikas dokumentiem, sākot ar Boloņas Deklarāciju 1999. gadā, kuru parakstot Eiropas valstu augstākās izglītības ministri vienojās par intelektuālās, kultūras, sociālās un zinātniskās un tehnoloģiskās dimensijas stiprināšanu augstākajā izglītībā.²

Dati un metodes

Latvijas studentu sociālās un ekonomiskās situācijas analīze balstās uz 2363 pilna laika studentu sniegtajām atbildēm. Saskaņā ar starptautiski izstrādāto metodoloģiju aptauja tika veikta 29 valsts un juridisko personu dibinātās augstākās izglītības iestādēs visā Latvijā. Salīdzinošai analīzei izmantoti *Eurostudent IV* un *Eurostudent V* dati.³ Dažādos *Eurostudent* pētījuma posmos iegūto datu salīdzinājums ļauj izdarīt secinājumus gan par stabilām tendencēm, gan arī sekot līdzi tam, kā laika gaitā mainās studentu dzīves apstākļi un attieksmes.

¹ Boloņas procesa sociālā dimensija ietver politikas izstrādi un valdības veiktos pasākumus studentu atbalstam (īpaši to studentu atbalstam, kuri nāk no sociāli nelabvēlīgām grupām), lai paplašinātu augstākās izglītības pieejamību.

² The Bologna Declaration of 19 June 1999. Joint declaration of the European Ministers of Education. Pieejams: https://media.ehea.info/file/Ministerial_conferences/02/8/1999_Bologna_Declaration_English_553028.pdf

³ Latvijā 2003., 2006., 2013. un 2017. gadā *Eurostudent* pētījumu īstenoja Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūts, bet 2009. gadā – Tirgus un sabiedriskās domas pētījumu centrs SKDS.

Rezultāti un secinājumi

Pāreja uz augstāko izglītību

Pārejas uz augstāko izglītību raksturojums atbilstoši *Eurostudent* pētījuma koncepcijai aptver svarīgu Boloņas procesa aspektu – augstākās izglītības pieejamību dažādām iedzīvotāju grupām. Tādēļ *Eurostudent* pētījuma anketā iekļauta virkne mērījumu, kas fiksē dažādus pārejas veidus no vidējās izglītības uz augstāko izglītību, studentu darba pieredzi pirms iestāšanās augstskolā, mācību pārtraukumus starp studiju uzsākšanu un absolvēšanu.

Pastāv divi pārejas veidi no vidējās uz augstāko izglītību: tiešais – iestāšanās augstskolā ne vairāk kā divu gadu laikā pēc skolas pabeigšanas un atliktais – kad iestāšanās augstskolā notiek pēc ilgāka laika perioda. Tiešais pārejas veids Latvijā raksturo 85% no studējošo kopuma, pārējiem studentiem bijis pārtraukums starp vidējās izglītības iegūšanu un iestāšanos augstskolā. Atliktā pāreja, iespējams, visbiežāk skaidrojama ar darba gaitu uzsākšanu pēc skolas beigšanas. Uz darba pieredzi pirms studijām augstākās izglītības sistēmā norādījuši 66%. Tātad tikai trešdaļai jauniešu, pirmo reizi iestājoties augstskolā, nav bijusi nekāda darba pieredze.

Eurostudent pētījuma dati liecina par vecāku izglītības līmeņa korelāciju ar respondenta izglītības ceļa izvēli. Augstākās izglītības iestāžu studentu vecākiem ir augstāks formālās izglītības līmenis nekā vidēji Latvijas iedzīvotāju populācijā.¹ Vairāk nekā pusei studentu (62% gadījumu) vismaz vienam no vecākiem ir augstākā izglītība.

Studijas un darbs – kas ir primārais?

Studiju un darba apvienošana ir mūsdienu studentu dzīves realitāte, ar kuru jārēķinās gan izglītības politikas veidotājiem, gan augstskolām. Atkarībā no studiju līmeņa un studiju jomas lielāka vai mazāka daļa studentu apvieno pilna laika mācības ar pilna laika vai nepilnu slodzi algotā darbā. No vienas puses, darbs sniedz studentiem tik nepieciešamo pieredzi, nodrošina patstāvīgus ienākumus, daudziem studentiem tā ir vienīgā iespēja, lai vispār studētu, bet, protams, šai situācijai ir ļoti būtiskas ēnas puses – darba pienākumu dēļ bieži tiek kavētas lekcijas, samazinās laiks, ko students var veltīt patstāvīgām studijām, un tādējādi, iespējams, cieš studiju kvalitāte.

Atbilstoši *Eurostudent* pētījuma datiem **pilna laika studentu nodarbinātība ar katru gadu pieaug** – paralēli studijām algotā darbā strādājošo studentu daļa no 2009. līdz 2017. gadam ir palielinājusies no 45% līdz 61%.

Protams, salīdzinot dažādus studiju līmeņus, atšķirības studentu nodarbinātības rādītājos ir nozīmīgas. Semestra laikā algotu darbu strādā 83% maģistrantu, 62% koledžas studentu. Kopš 2013. gada nozīmīgi pieaugusi nodarbinātība arī bakalaura programmā studējošo grupā – paralēli studijām šobrīd strādā 50% šādu studentu.

Galvenais iemesls, kādēļ studenti strādā paralēli studijām, ir līdzekļu ieguve ikdienas izdevumu segšanai (kā svarīgāko motivāciju to min 81% strādājošo), otrs nozīmīgākais faktors ir pieredzes gūšana darba tirgū (par svarīgu to atzīst 68% strādājošo). **Daudz optimistiskāk savas nākotnes izredzes darba tirgū pēc pašreizējo studiju beigšanas vērtē tie studenti, kuriem jau ir darba pieredze, un tie, kuri šobrīd strādā.** Pozitīvi, ka atbilstoši subjektīvajam vērtējumam vairāk nekā

¹ Atbilstoši CSP datiem 2016. gadā 28,3% Latvijas iedzīvotāju vecumā no 15 līdz 74 gadiem bija augstākā izglītība. Sk.: Centrālā statistikas pārvalde. Datubāzes tabula NBG35: Iedzīvotāji pēc ekonomiskās aktivitātes statusa, izglītības līmeņa un dzimuma. Pieejams: <http://data.csb.gov.lv>.

puse (52%) studentu jau studiju laikā strādā atbilstoši augstskolā apgūstamajai specialitātei / profesijai.

Nodarbinātības pieaugums nozīmē arī algotam darbam veltīto stundu skaita palielināšanos, vienlaikus nozīmīgi samazinoties studijām veltīto stundu apjomam, kuru veido lekcijās, nodarbībās, laboratorijas darbos un patstāvīgās studijās pavadītā laika summa. Strādājošie studenti studiju aktivitātēm kopumā velta ievērojami mazāk laika nekā nestrādājošie (atbilstoši 28,04 un 36,73 stundas nedēļā). Studiju laika samazinājums noticis galvenokārt uz patstāvīgo studiju / mācīšanās rēķina, kurām veltītais laiks pēdējos četros gados sarucis no 15,19 līdz 13,93 stundām vidēji nedēļā. Savukārt algotā darbā nostrādāto stundu skaits šajā pašā laika posmā palielinājies no 28,6 līdz 31,26 stundām vidēji nedēļā.

Kas mūsdienu studentiem ir primārais – darbs vai studijas? “Pirmkārt, es strādāju un studēju paralēli algotam darbam” – tā uz šo jautājumu atbild 45% strādājošo studentu.

Studentu materiālais stāvoklis

Lai arī lielai daļai studentu ir pastāvīgs darbs, savi ienākumi un daļa studentu ir jau nodibinājuši savu ģimeni un nav vairs tieši atkarīgi no vecāku materiālā atbalsta, tomēr pastāv korelācija starp vecāku ģimenes pārticības līmeņa vērtējumu un pašu studentu materiālās labklājības subjektīvo novērtējumu. Tā, piemēram, studenti no trūcīgākām ģimenēm četras reizes biežāk nekā pārējie min to, ka mājsaimniecības ienākumi neļauj normāli ēst, ļauj iegādāties tikai pašu nepieciešamāko.

Darbā gūtajiem ienākumiem ir galvenā loma studentu vidējo ienākumu būtiskā pieaugumā gan salīdzinājumā ar 2009. gadu, gan 2013. gadu. Kopējā ienākumu struktūrā vislielākais apjoms naudas izteiksmē veidojas no algotā darbā gūtajiem ienākumiem, gan strādājot paralēli studijām, gan veidojot uzkrājumu no apmaksāta darba brīvlaikā u. tml. Turpretī vecāku sniegtais atbalsts, kas joprojām ir izplatītākais ienākumu avots studentu budžetā un pēc ienākumu nozīmīguma ir otrajā vietā, naudas izteiksmē pēdējo desmit gadu laikā nav būtiski palielinājies, un studentu skaits, kas saņem ģimenes materiālo atbalstu, ir sarucis. Tas ir likumsakarīgi, ņemot vērā to, ka palielinājusies algotu darbu strādājošo studentu proporcija.

Studenta vidējie ikmēneša ienākumi Latvijā 2017. gadā bija 579,22 eiro, kas ir par 221,31 eiro vairāk nekā 2013. gadā. Vidējo ienākumu pieaugums ir saistīts ar pašu respondentu nopelnīto līdzekļu daļas pieaugumu kopējā studentu ienākumu struktūrā.

Datu analīze ļauj secināt, ka studentu finansiālā atbalsta sistēma Latvijā valsts nodrošināto stipendiju un aizdevumu formā nav primārais studentu ienākumu avots. Vidēji valstī tikai 15% no visiem studentiem saņem valsts nodrošināto stipendiju un 8% izmanto valsts galvoto aizdevumu.

Vērtējot studējošo izdevumus, redzams, ka 91% no ikmēneša izdevumiem saistīts ar ikdienas dzīves vajadzībām. No savā rīcībā esošajiem līdzekļiem studenti sedz vidēji 63% ikdienas izdevumu. Atlikušo izdevumu daļu apmaksā kāds cits, visbiežāk vecāki vai partneris. Visvairāk ģimene palīdz mājokļa izdevumu segšanā, apmaksājot mēnesī vidēji 52% no šiem izdevumiem. Studiju tēriņi veido vidēji 9% mēnesī.

Jāsecina, ka augstākās izglītības pieejamība ir būtiski atkarīga ne tikai no studējošo spējas segt mācību maksu un citus ar augstskolu saistītos maksājumus, bet arī no spējas gūt ienākumus iztikai un ikdienas vajadzību segšanai.

Laine Kristberga

Millenium paaudze un kritiskā domāšana: prakse un novērojumi

Referātā "*Millenium* paaudze un kritiskā domāšana: prakse un novērojumi" tiek apskatīti pedagoģiskie izaicinājumi, docējot kritisko domāšanu kā mācību priekšmetu vairākās Latvijas augstskolās. Pētījumi liecina, ka tā dēvētā *milleniāļu paaudze* jeb bērni, kas dzimuši laikposmā starp 1982. un 2002. gadu, ir auguši vidē, kur tie ir aprūpēti un sargāti, pieraduši pie pieaugušo uzraudzības, nereti uzaugot pāraprūpes apstākļos. Mācību procesā viņiem nepieciešama interaktīva pieeja, stimulēšana, viņi nespēj ilgi koncentrēties un noturēt uzmanību. Tā ir arī pirmā sociālo tīklu paaudze, kas vienlaicīgi klausās mūziku, skatās televīzijas pārraidi un strādā ar datoru.

Pedagoģiskajā praksē gūtie autores novērojumi un secinājumi liecina, ka šīs paaudzes studentiem ir grūtības uztvert izpētē balstītus un loģiski strukturētus argumentus un kritiski domāt, jo trūkst izpratnes par izpētes nepieciešamību, faktu pareizību un vispusīgi informēta viedokļa nozīmīgumu. Studenti neprot un nevēlas izmantot akadēmiskus avotus un pārsvarā cenšas iegūt informāciju no nepārbaudītām tīmekļa vietnēm, kas piedāvā jau gatavas atbildes uz konkrētajiem debašu vai eseju jautājumiem. Ir vērojama izteikta nepatika doties uz bibliotēku un vākt, izpētīt un apkopot datus, tāpat arī nav izpratnes par pierādījumu vai piemērizpētes nepieciešamību.

Kritisko domāšanu augstskolā var mācīt kā atsevišķu priekšmetu, bet ar kritisko domāšanu saistītus uzdevumus var arī integrēt attiecīgajā mācību priekšmetā. Kritiskās domāšanas uzdevumus var balstīt retorikas prasmes attīstībā, t. i., organizējot debates, kurās divas komandas piedāvā verbālus argumentus un pretargumentus vienas tēmas ietvaros; taču kritiskās domāšanas principus studenti attīstīta galvenokārt rakstos, jo mācībspēkiem ir svarīgi, lai students, apguvis nepieciešamās prasmes, programmas beigās uzrakstītu un aizstāvētu bakalaura vai maģistra darbu. Kritisko domāšanu var arī trenēt, "risinot" dažādus uzdevumus, izvēloties pareizo atbildi no vairākiem iespējamajiem variantiem. Ar šo metodi visbiežāk pārbauda, vai students spēj atpazīt kognitīvas kļūdas, jo tās iespējams noteikt pēc formāliem kritērijiem.

Autores pedagoģiskajā praksē ir pierādījis, ka studentiem visgrūtākais pārbaudījums kritiskās domāšanas demonstrēšanā ir argumentētā esēja. Šāda tipa esejas apjoma ziņā ir minimālistiskas (5 rindkopas), savukārt formas ziņā – ļoti "matemātiskas". Pasniedzēja pārbauda, vai ir ievērota argumentācijas formula: premisa un secinājums + pārbaudāmi/pierādāmi fakti vai juridiski precedenti + izpētē balstīti piemēri, korelācijas. No vienas puses, galvenais uzdevums ir iemācīties paust argumentētu viedokli, kas nav subjektīvs, emocionāli piesātināts vai tendenciozs, tādēļ šajās esejās ir pilnībā jāatsakās no pirmās personas "es" naratīva. Tāpat svarīgs nosacījums, rakstot argumentēto eseju, ir veikt padziļinātu izpēti, lai esejas autors būtu pēc iespējas labāk informēts aģents. Studentiem parasti tiek piedāvāti akadēmiski avoti, statistikas dati u. tml., lai izvairītos no virspusīgas datu ieguves dažādās neakadēmiskās interneta vietnēs. No otras puses, studentiem ir jāspēj paust individuālu viedokli, nevis jāpiedāvā raiba citātu kolāža, kur starp daudzu citu autoru balsīm studenta viedoklis ir implicīts un nekonkrēts, bet esejas teksts atgādina konspektu.

Argumentētās esejas var rakstīt par dažādām tēmām; vislabāk par ētiski, vēsturiski, ekonomiski vai politiski neviennozīmīgiem jautājumiem, piemēram, "vai nāvessods ir attaisnojams kā augstākais soda mērs?" "vai atombumbu nomešana uz Hirosimu un Nagasaki Otrā pasaules kara laikā ir attaisnojama?", "vai Olimpiskās spēles ir nesaimnieciska naudas līdzekļu izlietošana?", "kāpēc

Industriālā revolūcija sākās Rietumos?”, “vai visiem pasaules iedzīvotājiem vajadzētu kļūt par vegāniem?”, “kāpēc autortiesības ir svarīgas mūzikas industrijā?” utt.

Autores novērojumi liecina, ka studentu darbos vērojams liels skaits kognitīvu kļūdu, populistisku apgalvojumu, klišejisku vispārinājumu, tukšas frāžainības, loģiski nepamatotas cēloņu un seku mijiedarbības utt. Tas liek domāt par izmaiņām, kas nepieciešamas izglītības sistēmā, iespējams, paredzot kritisko domāšanu kā mācību priekšmetu jau vidusskolas posmā. Pēc autores domām, ir nepieciešama paradigmas maiņa arī metodoloģijā un pedagoģiskajā praksē, jo ir nepārprotami skaidrs, ka *millenium* paaudze ir jauns izaicinājums gan pedagogiem, gan darba devējiem.

Inese Šūpule

Latvijas augsti kvalificētu speciālistu migrācijas izpēte: migrācijas lēmumu pieņemšanas process un to ietekmējošie faktori

Teorētiskās atziņas augsti kvalificētu speciālistu migrācijas izpētei

Jēdzieni: smadzeņu aizplūšana, ieguvums, cirkulācija (angliski: brain drain, brain gain, brain circulation); globālā sacensība par talantiem

- Sākot no 1960. gadiem, augsti kvalificētu speciālistu migrācija tiek apspriesta, izmantojot jēdzienu “smadzeņu aizplūšana” (Adams, 1968; Fortney, 1970).
- 1980. gados līdz ar izmaiņām augsti kvalificētu speciālistu starptautiskās migrācijas procesos, mainījās arī uzsvāri jēdzienu lietojumā (Pethe 2007). Ņemot vērā to, ka šajā laika periodā vairāk izplatījās augsti kvalificētu speciālistu migrācija, noslēdzot pagaidu līgumus, cirkulārā migrācija, un augsti kvalificēti speciālisti vairs nepārcēlās uz citu valsti, lai dzīvotu tur pastāvīgi, mainījās arī migrācijas plūsma (Findlay, 1988; Salt, 1988; Findlay and Gould, 1989; Beaverstock, 1990; Findlay and Garrick, 1990; Salt, 1992; Findlay, 1995).
- Optimisti augsti kvalificētu speciālistu migrāciju aplūko nevis kā smadzeņu aizplūšanu, bet kā smadzeņu cirkulāciju vai pat “smadzeņu ieguvumu” (Harvey, 2008; Saxenian, 2002, 2007).
- Pēdējos 20 gados dominē tādas paradigmas kā “globālā sacensība par talantiem” un “smadzeņu cirkulācijas” pozitīvais efekts gan attiecībā uz uzņēmējvalsti, gan nosūtītājvalsti (Kuvik, 2012).

Smadzeņu aizplūšana no Latvijas

- OECD: "No 2000. gada līdz 2010. gadam smadzeņu aizplūdes rādītājs Latvijā ir pieaudzis par 5,8 procentpunktiem – no 9,5% līdz 15,3%. Salīdzinot Lietuvā šajā laika periodā pieaugums ir 5,7, Igaunijā – 4,4, bet Polijā – 5,1 procentpunkti (Arslan et al. 2014, 61–62. lpp.)."
- M. Hazans: balstoties uz 2014. gada aptaujas aprēķiniem, diasporas selektivitātes indekss ir pozitīvs lielākajā daļā valstu, uz kurām emigrējuši Latvijas iedzīvotāji, izņemot Īriju (Hazans, 2015).
- Pēc 2000. gada smadzeņu aizplūde norisinās gan kā diplomu aizplūde, gan arī kā jauniešu ar vidējo izglītību emigrācija, kas augstāko izglītību iegūst jau uzņemtajā valstī.
- M. Hazans: līdzšinējās remigrācijas tendences liek uzskatīt, ka remigrācija nespēs kompensēt smadzeņu aizplūdi (Hazans, 2015).

Augsti kvalificētu speciālistu migrācijas teorijas

Ņemot vērā to, ka pētnieciskajā laukā augsti kvalificētu speciālistu migrācijai uzmanība pievērsta relatīvi nesen, līdz nesenam laikam tika uzskatīts, ka augsti kvalificētu speciālistu migrācijas izpētei var izmantot plašākas migrācijas procesu teorijas (Kuvik, 2012: 220). Tomēr pēdējo 10 gadu laikā pētījumu un publikāciju skaits par augsti kvalificētu speciālistu migrāciju ir būtiski pieaudzis un tādējādi ir palielinājies arī dažādu teorētisko pieeju skaits un mēģinājumi šos migrācijas procesus konceptualizēt. Jāuzsver, ka migrācijas procesus kopumā ir samērā grūti konceptualizēt, jo tos ietekmē gan dažādi aģenti, gan dažādi motīvi, gan laika un telpas nosacījumi, bet visaptverošām teorijām un teorētiskiem modeļiem būtu jāspēj sniegt skaidrojumu arī ilgākam laika posmam. Cita būtiska problēma, kādēļ augsti kvalificētu speciālistu migrācija nav pietiekami izpētīta, ir tas, ka ar migrāciju bieži vien tiek saprasta pastāvīga pārcelšanās uz dzīvi uz kādu tālu valsti, bet realitātē daudzos gadījumos tieši augsti kvalificētu speciālistu migrāciju raksturo īslaicīgums un pagaidu raksturs.

Vēsturiski pirmās migrācijas teorijas attīstījās divos virzienos – tās, kas vērstas uz makrolīmeņa analīzi, un tās, kas vērstas uz indivīda rīcības izpratni jeb mikrolīmeni. Migrācijas procesus makrolīmenī nosaka ekonomiskie un politiskie procesi, tai skaitā konkrētās valstīs vai reģionos definētās migrācijas politikas, kas nosaka, kurš, kad, uz kuriem un kādu iemeslu dēļ var migrēt. Makropieejas migrācijas pētniecībā biežāk ir saistītas ar ekonomikas teorijām par ekonomikas attīstību un restrukturizāciju, kā arī strukturālo nosacījumu analīzi. Savukārt mikropieejas koncentrējas uz migrācijas motivāciju un lēmumu pieņemšanu par migrāciju indivīda līmenī un šajā līmenī nozīmīgas ir gan pieejas ekonomikā, gan antropoloģijā, gan socioloģijā (Brettell & Hollifield, 2015).

Jāuzsver, ka brīvprātīgas migrācijas lēmumu pieņemšana notiek lielākoties indivīda līmenī. Vienlaikus, pētot starptautisko migrāciju, ir jāņem vērā arī uzņemošās un izcelsmes valsts makrolīmeņa faktori, jo valstu īstenotā politika, dažādas institūcijas nosaka situācijas kontekstu, kurā augsti kvalificēts speciālists pieņem lēmumu par migrāciju.

Sākot no 90. gadu beigām, īpaši tiek uzsvērtas arī mezolīmeņa nozīme migrācijas lēmumu pieņemšanā. Viens no ietekmīgākajiem autoriem, kas pievērsa uzmanību mezolīmenim, aplūkojot un pamatojot dažādu organizāciju un sociālo tīklu lomu migrācijas procesos, ir Tomass Feists (Faist, 1997). Saskaņā ar T. Feista formulējumu migrācijas procesu analīzē ir jāņem vērā: (1) strukturālais līmenis, kas aptver ekonomiski politiskos un kultūras faktorus uzņemošajās un nosūtošajās valstīs, (2) attiecību līmenis jeb sociālās saites starp aizbraucējiem un palicējiem, un (3) indivīda līmenis jeb viņa iespējas un motivācija pieņemt lēmumus par migrāciju.

Tādējādi kopumā var runāt par trīs analīzes līmeņiem migrācijas procesu izpētē: makro, mezo un mikro (1. tabula).

Atsevišķi autori veido dažādas modifikācijas analīzes līmeņu konceptualizācijā. Piemēram, R. Kings un viņa pētnieku komanda izšķir četrus analīzes līmeņus: individuālais jeb mikrolīmenis, ģimenes/mājsaimniecības (mikro-mezolīmenis), sociālo tīklu un organizāciju (mezolīmenis) un makrolīmenis (King et al., 2016c). 1. tabulā mikro-mezolīmenis ir iekļauts mezolīmenī.

1. tabula. Migrācijas teoriju analīzes līmeņi

Mikrolīmenis	Mezolīmenis	Makrolīmenis
<p><i>Migrācijas iemesls:</i> Indivīda vērtības, vēlmes, gaidas</p>	<p><i>Migrācijas iemesls:</i> Ģimenes un radnieku faktors</p> <p>Sociālo tīklu vai organizāciju radītās iespējas</p>	<p><i>Migrācijas iemesls:</i> Makrolīmeņa struktūru (ekonomikas, valsts politikas) radītie nosacījumi vai iespējas</p>
<p><i>Galvenās teorijas:</i> Lī pievilkšanas un atgrūšanas faktori (Lee, 1966) Neo-klasiskā mikro migrācijas teorija (Sjaastad, 1962) Biheiviorālie migrācijas modeļi (Wolpert, 1965; Crawford, 1973) Dzīves cikla pieeja (Elder et al., 2003; Wingens et al., 2011)</p>	<p><i>Galvenās teorijas:</i> Darbaspēka migrācijas jaunā ekonomiskā teorija (Stark, 1991; Taylor & Fletcher, 2001;) Sociālā kapitāla teorija (Faist, 1997) Kultūras kapitāla teorija (Bourdieu, 1984, 1986) Strukturācijas teorija (Goss & Lindquist, 1995) Institucionālisma teorija (Guilomoto & Sandron, 2001) Kumulatīvā cēlonība (Massey, 1990) Sociālo tīklu pieeja (Meyer, 2001)</p>	<p><i>Galvenās teorijas:</i> Neo-klasiskā makro-ekonomikas teorija (Todaro, 1969) Migrācija kā sistēma (Mabogunje, 1970) Duālā darba tirgus teorija (Piore, 1979) Pasaules sistēmas teorija (Wallerstein, 1974) Mobilitātes tranzīta hipotēze (Zelinsky, 1971) Transnacionālisms (Portes et al., 1999; Faist, 1998)</p>

Avoti: Faist, 1997; Hagen-Zanker, 2008; King et al., 2016c.

Vladislavs Volkovs

Starpetniskās komunikācijas loma etnisko minoritāšu identitātes akcentēšanā Latvijā

Attīstītas sociālās komunikācijas joma ir no politisko un ekonomisko institūciju spiediena neatkarīgas un autonomas pilsoniskās sabiedrības svarīgs priekšnoteikums un elements. Sociālās komunikācijas puses balstās dabiskā savstarpējā solidaritātē (plašā diapazonā – no kopīgu vērtību saskaņošanas līdz pragmatiskajai sadarbībai). Tas ir aktuāli daudzietniskajās sabiedrībās, kas veidojas un funkcionē etnonacionālā vairākuma un etnisko minoritāšu mijiedarbības rezultātā. Tomēr sociālā komunikācija pati par sevi nevar garantēt etnisko grupu dažādo kolektīvo identitāšu atzīšanu sabiedrībā¹. Lai to panāktu, ir nepieciešama šīs komunikācijas pušu savstarpēja atzīšana par līdzvērtīgiem partneriem, kura garantē arī viņu sociālo aktivitāšu rezultātu savstarpējās atzīšanas leģitimitāti, ja šīs aktivitātes īstenojas saskaņā ar liberāliem principiem. Visizteiktāk šāda sociālās komunikācijas lomas izpratne izpaudās Jurgena Hābermasa (*Jürgen Habermas*) filozofijā un socioloģijā – viņš uzskatīja, ka morāles līdztiesības diskursā starp etnonacionālā vairākumu un etniskajām minoritātēm var panākt viņu savstarpēju pozitīvu atzīšanu.² Šāda diskursa nostiprināšana starp etniskajām grupām veicina sociālās komunikācijas jomas autonomiju un rezultātā – arī pilsoniskās sabiedrības autonomiju. Daži skeptiski noskaņotie domātāji uzskata, ka nevar novērtēt par zemu esošas etniskās hierarhijas sabiedrībā, kas neļauj komunikācijas procesā pārvarēt pārāk lielu nevienlīdzību un atšķirību starp etniskajām grupām. Šie zinātnieki norāda arī uz etnisko grupu savstarpējo attiecību plaši izplatīto asimetrisko raksturu. Tomēr nevar ignorēt sociālās komunikācijas pozitīvo potenciālu, jo šajā kontekstā veidojas etnisko grupu savstarpējā sapratne un sociālā solidaritāte.³ Šī komunikatīvā resursa noliegums atrodas ārpus sabiedrības pieprasījuma atrisināt starpetnisko konfliktu tiesiskajā un ētiskajā veidā, kas arī balstās uz sociālo aktoru līdztiesības atzīšanu.⁴

Starpetniskā komunikācija notiek "starp dažādu kultūru cilvēkiem", lai starp viņiem veicinātu efektīvu mijiedarbību.⁵ Kopumā starpetniskā komunikācija un tajā iesaistīto etnokulturālo grupu identitātes ir ļoti cieši saistītas. Turklāt attiecības starp šīm sociālajām parādībām ir ļoti pretrunīgas. Sociologi un sociālie psihologi atzīst, ka svarīga ir komunikācija

¹ Cohen J.L., Arato A. *Grazhdanskoye obschestvo I politicheskaya teoria*. Moscow: Ves Mir, 2003, p. 457–463, 470, 479, 484–485, 495.

² Habermas J. *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge Massachusetts: The MIT Press, 1989, p. 2–37, 56, 83, 147; Habermas J. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge: Polity Press, 2007, p. 80.

³ Flyvbjerg B. Habermas and Foucault: thinkers for civil society? *British Journal of Sociology*. Vol. 49, No. 2, June, 1998, p. 222–224; Calhoun C. **Critical Social Theory: Culture, History, and the Challenge of Difference**. Oxford, Cambridge: Blackwell Publishers, 1996, p. 205, 212–216, 221–222; Thomassen L. *Habermas: A Guide for the Perplexed*. Continuum, 2010, p. 16, 21, 48, 87, 152; Apel K. O. Openly strategic uses of language: a transcendental-pragmatic perspective (a second attempt to think with Habermas against Habermas). In: Dews P., ed. *Habermas: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell Publishers, 1999, p. 274–275.

⁴ Johnson P. *Habermas: Rescuing the public sphere*. London, New York: Routledge, 2006, p. 2–11, 63–68, 97, 175.

⁵ Rogers E.M., Hart W.B., Miike Y. Edward T. Hall and the History of Intercultural Communication: The United States and Japan. *Keio Communication Review*, No. 24, 2002, p. 5, 7.

kā faktors, kas ietekmē grupu sociālās identitātes veidošanos.¹ Tajā pašā laikā zinātnieki uzsver, ka sociālās grupas identitāte nav iedomājama bez distancēšanās no citu grupu identitātēm un kontaktu ierobežojumiem ar citām grupām, īpaši starp etniskajām grupām, kuras konkurē par resursiem un varu, deklarējot savas individuālās un kolektīvās tiesības.² Daži zinātnieki pat apgalvo, ka starpetniskā komunikācija dzēš robežas starp etnisko grupu identitātēm.³ Tomēr, kā parādīja Fredriks Barts (*Fredrik Barth*), šim procesam nav tik viennozīmīgs raksturs.⁴ Piemēram, Džordžs Mīds (*George Herbert Mead*) uzskatīja, ka komunikācija veido sociālās identitātes interaktīvo raksturu, apvienojot tajā mijiedarbības pušu identitāšu elementus.⁵ Alfrēds Šics (*Alfred Schütz*) redzēja cilvēka "dzīvespasaulē" citus interaktīvās ietekmes rezultātus.⁶ Tomēr ir atklāts jautājums par to, cik dziļi mijiedarbības procesā cilvēki pielāgojas citu cilvēku identitātes vērtībām un cik svarīga ir komunikācija ar citām grupām „savas” grupas identitātes pilnveidošanā.

Kā liecina starpetnisko kontaktu daudzveidīgā prakse, īpaši valstīs ar izteikti akcentētām atšķirībām starp etnonacionālo vairākumu un etniskajām minoritātēm, šo grupu kopējā komunikācijas telpa ir atkarīga no grupu identitāšu oficiālās un neoficiālās institucionalizācijas. Starpetniskās komunikācijas raksturu (tās dziļumu, savstarpējo attiecību daudzveidību, atražošanas pakāpi cilvēku dažādās paaudzēs utt.) ietekmē sabiedrībā izveidojies konsenss starp etniskajām grupām par svarīgākajām sociētālajām vērtībām (E. Dirkems, T. Pārsonss). Daudzietniskajās sabiedrībās šo sociētālo vērtību kopums ietver sevī ne tikai tās vērtības, kas ir kopējais ekonomiskās, sociālās un politiskās dzīves pamats un kurām pēc būtības nav etniskais raksturs, bet arī tās, kas nodrošina etnonacionālā vairākuma un etnisko minoritāšu identitāšu funkcionēšanu. Intensīva starpetniskā komunikācija liecina par konsensu starp etniskajām grupām jautājumā par šīm vērtībām. Tajā komunikācijā sociētālās institucionalizētās vērtības, kurām ir bezpersonisks raksturs, tiek īstenotas un pastiprinātas, mijiedarbojoties personiskajās attiecībās. Un otrādi, šādas vajadzības trūkums liecina ne tikai par sociālpsiholoģiskajām barjerām starp dažādu etnisko identitāšu nesējiem, bet arī par normatīvā vērtību konsensa vājumu etnisko grupu apziņā. Šajā kontekstā vairāki sociologi uzsver, ka ir bezjēdzīgi pētīt mūsdienu nācijas, vadoties tikai un vienīgi pēc 18.–19. gadsimta asimilatoriskā nacionālisma receptēm.⁷

Latvijas starpetniskās komunikācijas publiskās telpas parametrus oficiālajā līmenī nosaka likumdošana, kura ietver gan normas, kas aizsargā cilvēka universālās tiesības kopt savu etnisko identitāti, gan arī tās normas, kas reglamentē attiecības starp latviešiem un etniskajām minoritātēm kā sabiedrības grupām.⁸ Morāles normu vispārīga rakstura atzīšana un tādējādi –

¹ Kim Y.Y. From Ethnic to Interethnic. *The Case for Identity Adaptation and Transformation. Journal of Language and Social Psychology*, Vol. 2, No. 3, 2006, p. 284, 291.

² Jenkins R. *Social Identity*. (2-ded.). New York: Routledge, 2006, p. 5.

³ Hechter M. *Internal Colonialism. The Celtic Fringe in the British Development, 1536–1966*. London: Routledge & Kegan Paul, 1975, p. 22–34.

⁴ Barth F. *Ethnic Groups and Boundaries*. In: *Smith A.D. ed. Ethnicity*. Oxford: Oxford University Press, 1996, p. 75–82.

⁵ Mead G. H. *Internalizirovannye drugie i samost'.* Dobren'kov V. ed. *Zapadno-evropejskaya sociologia XIX veka*. Moscow: Mezhdunarodny institut biznesa i upravlenija, 1996, p. 222.

⁶ Schütz A. *Izbrannoe: Mir, svetyaschiysya svetom*. Moscow: Rossiyskaya politicheskaya enciklopedia, 2003, p. 402–403, 802.

⁷ Smith A. D. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford, New York: Basil Blackwell, 1986, p. 149–150; Brubaker R.. *Nationalism Refrained. Nationhood and the National Question in the New Europe*. Cambridge University Press, 1996, p. 67–69; Deutsch K.W. *Tides among Nations*. New York: Free Press, 1979, p. 270–290.

⁸ Valsts valodas likums. <http://likumi.lv/doc.php?id=14740> Lasīts 2018. gada 13. janvārī; Latvijas Republikas Satversme. <http://likumi.lv/doc.php?id=57980> Lasīts 2018. gada 13. janvārī.

visu cilvēku kā morāles prasību objektu un subjektu vienlīdzības atzīšana – bija apgaismības laikmeta un īpaši – Imanuela Kanta ētikas nozīmīgākais nopelns.¹ 20.–21. gadsimta ētikā šī pieeja spilgti izpaužas Džona Rolza (*John Rawls*) teorijā. Viņš uzskatīja, ka orientācija uz šīm normām paredz, ka nav pieņemams pretnostatīt sabiedrības dzīves privāto un publisko telpu, kur dažādas sociālās grupas realizē savas kolektīvās identitātes, kā arī ranžēt šīs identitātes.² Šādai pieejai nevar nepiekrīst. Etnisko minoritāšu identitātes izslēgšana no publiskās telpas strauji mazina šīs identitātes atzīšanu kā sabiedrības vērtību. Tomēr lielai daļai morāles teorētiķu ir skeptiska attieksme pret iespējām īstenot morāles universālās normas komunikācijā starp dažādām sociālajām, tai skaitā arī etniskajām, grupām mūsdienu plurālistiskajā sabiedrībā. Alesders Makintairs (*Alasdair MacIntyre*), piemēram, norāda, ka sabiedrībā pastāv "taisnīguma konkurējošās koncepcijas".³ Tomēr arī šajā gadījumā plurālistiskā sabiedrībā ir jācieta atšķirības priekšstats par taisnīgumu. Praksē plurālistiskās demokrātijas principi jāapstiprina ar cieņu pret pilsoniskās sabiedrības dalībnieku dzīvesveidiem.⁴

19.–21. gadsimta politiskā ētika, filozofiskā un ētiskā doma saskaras ar nepārtrauktiem mēģinājumiem ierobežot morāles normu universālismu, jo tās saistās ar dažādu sociālo, politisko, ekonomisko grupu un grupējumu reālajām interesēm un uzvedības praksēm.⁵ Tomēr lielā uzticība morāles universālismam joprojām ir saglabāta. Dž. Rolzs uzskata, ka taisnīgumam un morālei ir iespējas regulēt cilvēku uzvedību, ja nostiprinās "sakārtota sabiedrība" (*well-ordered society*).⁶ Šo uzticēšanos veicina juridiskās līdztiesības stiprināšana un dažādu sabiedrības grupu tiesību būtiska paplašināšanās politiskajā, sociāli ekonomiskajā un garīgajā dzīvē. Ir skaidrs, ka morāles normu universālisma ierobežojums ar etnisko faktoru būtiski ierobežo etnisko minoritāšu identitātes atzīšanu par nacionālās identitātes leģitīmo formu.

Cilvēku neformālajās attiecībās starpetnisko komunikāciju ietekmē sociāli psiholoģiskā motivācija un morāles normas, kuras īstenojas attiecībās starp latviešiem un etnisko minoritāšu pārstāvjiem. Tomēr neoficiālā komunikācija ir atkarīga ne tikai no oficiāli pieņemtās etnisko grupu identitāšu strukturēšanas. Mūsdienu sabiedrībā funkcionē arī universālas morāles normas, kas paredz vienlīdzīgi vērtēt cilvēku rīcību ar atšķirīgām sociālajām un etniskajām identitātēm. Latvijas kontekstā, kur atšķirības starp latviešu un citu etnisko minoritāšu identitātēm ir akcentētas, strukturētas un subordinētas, ir ļoti svarīgi saprast, kādā veidā šīs atšķirības izpaužas starpetniskās komunikācijas esošajās praksēs.

Latvijas zinātnē nav daudz darbu, kas sniedz atbildi uz jautājumu par institucionalizēto etnokultūru atšķirību atražojošo raksturu starpetniskās komunikācijas līmenī. Tomēr no dažiem socioloģiskajiem pētījumiem var secināt, ka latviešu un etnisko minoritāšu identitāšu strukturēšana un subordinēšana var radīt etniskās robežas starp šīm grupām. Piemēram, 21. gadsimta pirmajā desmitgadē sociologi minēja šādu sociālpsiholoģisku fenomenu kā "kolektīvās etniskās bailes", kādas latviešu vidē ir izteiktākas nekā starp etnisko minoritāšu pārstāvjiem. Tika norādīts, ka neuzticības līmenis pret citu etnisko grupu pārstāvjiem vairāk vērojams latviešos nekā etniskajās minoritātēs. Daži pētnieki uzskata, ka starpetniskajā komunikācijā cilvēku orientācija uz savas etniskās grupas vērtībām ir nozīmīgāka nekā orientācija uz liberālajām vērtībām. Turklāt sociologi konstatē latviešu un krieviski runājošo

¹ Kants I. Praktiskā prāta kritika. – Rīga: Zvaigzne, 1988.

² Rawls, 2005, p. 513, 521–523, 527.

³ Macintyre A. Posle dobrodeteli. Issledovania teorii morali. Moscow: Akademicheski proekt, 2000., 342–343.

⁴ Höffe O. Spravedlivost?. Moscow: Praxis, 2007, p. 39, 140.

⁵ Cortese A.J. Ethics: the Restructuring of Moral Theory. New York: SUNY Press, 1990, p. 61.

⁶ Rawls, 2005, p. 453.

iedzīvotāju kopīgās etnopolitiskās orientācijas attieksmē pret galvenajām demokrātiskajām vērtībām, pret vienotās integrētas sabiedrības ideju, kas ir raksturīga latviešu un krievu lielākajai daļai. Līdzīga situācija attieksmē pret citu etnisko grupu pārstāvjiem ir vērojama arī tolerances līmenī.¹

Taču sociologi konstatē arī lielas atšķirības latviešu un etnisko minoritāšu vērtīborientācijā par etnisko minoritāšu valodu lomu publiskajā telpā Latvijā, latviešu un krievu tautas vēsturi, izglītības politiku minoritāšu mācību iestādēs, etnisko minoritāšu interešu ievērošanu politiskajā dzīvē u. tml. Daži sociologi konstatē arī latviešu jaunatnes negatīvo attieksmi pret krievvalodīgajiem.² Daļa sociologu atzīst, ka pastāv rasisma elementi attiecībās starp etniskajām grupām. Skaidrs, ka atšķirības jautājumā par Latvijas sabiedrības sociētālajām vērtībām latviešu un etnisko minoritāšu apziņā veido starpetniskās komunikācijas svarīgākos parametrus arī neformālajā vidē. Turklāt sociologi vērsa uzmanību uz to, ka Latvijas iedzīvotāju apziņā ir vērojama neatbilstība starp kultūras daudzveidības augstākajām vērtībām un izteiktu tieksmi izolēties no dažām etniskām un reliģiskām grupām sabiedrībā.³ Latvijas likumdošana institucionālā liberālās līdztiesības principus attieksmē pret cilvēkiem ar dažādu etnisko identitāti. Tāpēc ir ļoti svarīgi saprast, kādi principi starpetniskajā komunikācijā ir svarīgāki – etnisko grupu identitāšu subordinācija vai liberālās vērtības, kuras atzīst cilvēku līdztiesību neatkarīgi no viņu etniskās identitātes.

¹ Golubeva M., Ījabs I. Konsolidējot pilsoniskās sabiedrības dienaskārtību. Proaktīvs pētījums par latviešu un krievu pamatvalodas NVO sadarbības spējām. Rīga: Sabiedriskās politikas centrs Providus, 2009, 1.–2., 13. lpp.

² Rungule R., Koroļeva I., Sniķere S., Trapenciere I., Trapencieris M., Aleksandrov A., Kārkliņa I. Jauniešu identitātes veidošanās un līdzdalība. *Pētījuma pārskats*. Rīga: LU FSI, 2005, 24., 47. lpp.

³ Osis J., Ose L. *Pētījumos balstītas stratēģijas tolerances veicināšanai*. Rīga: Dialogi.lv, 2006, 6., 37.–57., 83., 86. lpp.