

## *IDENTITĀTE UN ATŠKIRĪBA*

2009. GADA 13.- 20. NOVEMBRIS Nr. 44 (373) RIHARDS KŪLIS

Rihards Kūlis. Foto: Anda Krauze



*Teikt par divām lietām, ka tās ir identiskas, nozīmē pateikt kaut ko bezjēdzīgu, un teikt par vienu lietu, ka tā ir identiska pati sev – nepateikt vispār neko. /Ludvigs Vitgenšteins. Loģiski filosofisks traktāts, 5-5303/ Vārds „identitāte” ir viens no visbiežāk lietotajiem jēdzieniem 20. gs. psiholoģijā, etnogrāfijā un socioloģijā. Tam vajadzētu ieņemt būtisku vietu arī letonikas pētījumos. Ja par jēdziena funkcionālo nozīmīgumu un lietojuma pamatošību varētu spriest pēc tā izmantojuma biežuma, tad tas tā arī būtu. Arī latviešu pētnieciskajā literatūrā „identitāte” tiek piesaukta nemitīgi, turklāt tik dažādos kontekstos un attiecībās, ka brīžiem grūti noprast, kas ar šo vārdu domāts. Ņemot vērā letonikas pētījumu nozīmīgumu (to vidū īpaša vieta ierādīta “nacionālās identitātes” tēmai), svarīgi būtu noskaidrot šā jēdziena jēgpilna lietojuma ietvarus. Šim uzdevumam arī veltīts autora raksts. Cik man zināms, speciālu teorētisku apcerējumu par “identitāti” latviešu literatūrā nav. Arī šā darba uzdevums pirmām kārtām būtu sniegt nelielu ieskatu minētā jēdziena iespējamā saturiskā piepildījumā, atstājot tā vēsturisko analīzi un saturisko izvērsumu vēlākam laikam.*

Identitātes problēmu sakarā Latvijā visai populāra ir no angļu valodas tulkotā Entonija D. Smita grāmata *Nacionālā identitāte*. Diemžēl daudziem mūsdienu angļu autoriem īpaši nepiemīt vēlme un spēja domāt sistemātiski un stingrās kategorijās. Arī Smits pat īsti necenšas paskaidrot, kas domāts ar “nacionālo identitāti”. Tas gan nenozīmē, ka grāmata būtu neinteresanta – tajā var smelties zināšanas par nācijām, valsti, separātismu utt., atrast daudzko tādu, kas “izdaiļo inteliģenta cilvēka dvēseli”. Izteikumos par identitāti gan šajā darbā valda neiedomājams juceklis. Ieskatam neliels fragments no minētās grāmatas (E. D. Smits runā par ķēniņu Oidipu): “Oidipam, tāpat kā citiem, piemīt vesela virkne šādu funkcionālu identitāšu – viņš ir tēvs, vīrs, valdnieks, pat varonis. Šīs sabiedriskās funkcionālās lomas un kultūras kategorijas lielos vilcienos arī veido Oidipa individuālo identitāti; vismaz tā izskatās līdz brīdim, kad atklājas patiesība. Un tad viņa pasaule tiek apvērsta kājām gaisā, un nupat minētās valdnieka identitātes izrādās liekulīgas un neīstas.”<sup>1</sup>

Kā redzams, vienas rindkopas ietvaros “funkcionālās identitātes” vispirms pārvēršas par “sabiedriskām funkcionālām lomām un kultūras kategorijām”, tad šīs daudzās identitātes veido

kādu “individuālo identitāti”, visbeidzot izrādās, ka cilvēkam piemītošās identitātes var izrādīties “liekulīgas un neīstas”. Īsts identitāšu kaleidoskops un reizē to atainojumā cirka žongliera cienīga ekvilibristika. Gribētos vaicāt – kādas teorētiskas kvalitātes vēstījumam piešķir tas, ka sociālās lomas, cilvēciskās attiecības, kultūras kategorijas kādā brīdī tiek nosauktas par identitātēm. Grāmatas autors konsekventi runā par “daudzām un dažādām identitātēm”. Cik daudzām? Vai ir kāds principiāls ierobežojums, runājot par konkrētu cilvēku, sociālo grupu vai etnosu? Vai ir kāda cilvēciskās darbības forma, attiecību veids, kam nevarētu pievienot epitētu (redzams, ka te vairs nav runa par kategoriju) “identitāte”? Cik identitāšu piemīt, piemēram, pašam E. D. Smitam? Divas, trīs, trīsdesmit vai varbūt miljons identitāšu? Kā redzams, iezīmējas situācija, kas teorētiskā aspektā ir visai absurda.

Lai aina būtu pilnīgāka, iesaistīsim diskusijā vēl kādu autoru. Savā ļoti saturīgajā un interesantajā lekcijā Turu Universitātē 2009. gada 22. martā Igaunijas prezidents H. Ilvess saka: “Arī Somija pati ir parādījusi, kā identitāte var mainīties un kā to paši var mainīt. Vēl pirms gadiem 200 Somija, tāpat kā Norvēģija, bija Zviedrijas province. Kā Krievijas impērijas lielkņazu valsts, Somija ieguva pilnīgi jaunu identitāti un ne tikai somiem pašiem, bet arī priekš citiem”.<sup>2</sup> Visupirms gribētos jautāt: “Kas tā par identitāti, kas “pilnīgi” var mainīties”? Vai patiesi nacionālā teritorija, mainot politisko statusu, zaudējot vai iegūstot kādu daļu, pilnīgi maina savu identitāti? Vai šāds pieļāvums būtu attiecināms arī uz Latviju Abrenes zaudējuma sakarībā? Un kāpēc vispār šādos gadījumos vajadzētu piesaukt identitāti, ja būtībā runa ir par politiskā statusa, robežu maiņu, par situāciju, kuru labāk nekā ar visai aptuveno terminu “identitāte” varētu aprakstīt ar virkni precīzāku sociālo un politisko kategoriju palīdzību?

Ieklausoties sarunās par identitāti, pārskatot literatūru, nākas konstatēt, ka visai bieži (īpaši publicistikā) liela daļa filosofisku, politisku un socioloģisku jēdzienu tiek aizstāti ar vārdu “identitāte”. Tā vietā, lai runātu par sociālo, vai politisko statusu, sociālo lomu, cilvēciskajām attiecībām, izturēšanās īpatnībām, ieražām, īpašībām, savstarpēju kultūru bagātināšanos, ietekmēm un aizguvumiem, runā par identitātēm, turklāt daudzām. Viena no raksturīgākajām kļūmēm šādos gadījumos – aplūkojamā objekta kvalitatīvie un kvantitatīvie raksturojumi tiek padarīti par strukturāliem raksturojumiem.

Ar ko gan izskaidrojami šā “maģiskā” vārda neticamie panākumi? Un reizē – tā kā runa ir arī par latvisko identitāti –, kāpēc svešvārdam “identitāte” latviešu valodā joprojām nav rasts adekvāts aizstājējs?

Nemeklēsim šā vārda attālākās saknes un sākotnējās nozīmes. Mūsdienu teorētiskajā (un pseidoteorētiskajā) leksikā tas ienāk no angļu valodas (identity). Ar pārsteigumu jākonstatē, ka arī tajā vārda lietojums ir visai nenoteikts: personība, individualitāte, tāpatība, identitāte policijā, muitā utt., – piemēram, viņš nokrāsoja matus, uzaudzēja bārdu (t. i., mainīja savu identitāti) un aizbēga pāri robežai. Šķiet, ka tieši šī termina nenoteiktība liedz to vairāk vai mazāk viennozīmīgi pārtulkot latviešu valodā. Varētu atzīmēt, ka vārds “identitāte” nepavisam nav vienīgais vārds 20. gs. literatūrā, kas piedzīvo šādu negaidīti spožu karjeru. Līdzīgi veicies modes vārdam “diskurss”, kura masveida lietojumu veicinājuši M. Fuko literāri publicistiskie darbi. Pats Fuko šo vārdu lieto visai dažādās nozīmēs, turklāt nekad viņam nav izdevies precizēt (definēt) šā termina saturu. Raksturīgi, ka arī šajā gadījumā vārds paliek netulkots citās (arī latviešu) valodās. Vēl viens netulkojams vārds – “sekss”. Lietots nemitīgi, taču ikreiz, to dzirdot, jāpūlas aptvert, kas ar to konkrētajā gadījumā domāts.

Vai iepriekš sacītais nozīmē, ka raksta autors identitātes problēmu uzskatītu par pseidoproblēmu? Nepavisam nē! Tomēr būtu nepieciešams noskaidrot (arī latviskās identitātes izpētes sakarībā), kādi būtiski jautājumi slēpjas aiz visai amorfās pārsapņemas par dažnedažādajām identitātēm.

Identitātes problēma teorētiskā aspektā tiek pieteikta 20. gs. otrajā pusē kā Es-identitāte Erika H. Eriksona psiholoģiskajos apcerējumos. Nevarētu teikt, ka Eriksons ļoti pūlētos definēt identitātes jēdzienu vai noteikt tā lietojuma robežas. Tomēr šīs robežas viņa darbos iezīmējas visai skaidri. Eriksonam šis jēdziens būtiski saistīts ar personības teoriju, attīstības psiholoģiju, un nepārprotami tam piemīt arī klīniskas teorijas elementa raksturs. Bieži viņš vārdam “identitāte” pievieno apzīmējumu – “psihosociāla”. Eriksons cenšas atklāt saiknes starp Es, dzīves pieredzi un sociālo situāciju. Tas neizbēgami viņa pētījumiem piešķir vēsturiskuma dimensiju. Autors neapšaubāmi ir saistīts ar Amerikas pēckara gadu realitātēm, tās garīgās dzīves īpatnībām un intelektuālo modi. Freida laikā tik populārās “histērijas” vietu steidz ieņemt personas “identitātes krīzes” jēdziens. Apziņas sašķeltība tās galējās formās nepārprotami ir klīniska problēma. Taču aizvien vairāk sašķeltās, fragmentārās apziņas simptomi sevi piesaka arī ikdienas pasaulē, radot atsvešinātības izjūtu, jēgas zuduma problēmas. Nav pārsteidzoši, ka šādos apstākļos saasinās jautājums par personības vienotību, kas Eriksona darbos atspoguļojas kā personas identitātes problēma. Eriksons jautā par personas kodolu, par šās personas integrējošajām aktivitātēm, kas nodrošina dzīves kontinuitāti un rezultātā arī jēgas vienību. Šādā kontekstā jēdziena “identitāte” lietojums ir jēgpilns un saprotams, skaidrs kļūst arī psihoanalītiķa uzdevums – palīdzēt novērst identitātes (personas vienības) krīzi.

Eriksona pētnieciskās intereses visupirms vērstas uz Es-identitāti, personālo pieredzi, taču viņš meklē ceļus arī uz kolektīvo identitāti, kaut šiem meklējumiem trūkst pārliecinoša pamatojuma. Nav šaubu, ka Eriksona pētījumi sekmē jēdziena “identitāte” popularitāti. Taču savā uzvaras gājienā tas drīz vien iziet ārpus psiholoģijas un psihoanalīzes ietvariem, gūstot plašu lietojumu visdažādākajās nozarēs: psiholoģijā, filosofijā, socioloģijā, etnogrāfijā, literatūrā, politikas zinātnēs utt. Ar ko šādus panākumus varētu izskaidrot? Pēc šā raksta autora domām, viens no cēloņiem varētu būt klasiskās filosofijas un racionalitātes normu ietekmes mazināšanās Rietumu kultūrā vispār. Racionālas analīzes vietā daudzos gadījumos tiek likta postmodernisma kultūrai raksturīgā metaforās un individuālā redzējumā pausta aptuvenība. Tā vietā, lai veiktu stingri strukturētu sociālo lomu, sabiedriskās un individuālās apziņas analīzi, var taču patērēt par daudzām un dažādām – turklāt mūžam mainīgām – identitātēm.

Varētu domāt, ka dabisks rezultāts “identitāšu vairošanai” ir jebkuras identitātes noliegums vispār, saskatot Es-identitātes (arī kolektīvās identitātes) koncepcijās totalitāras važas. Pēc vairāku mūsdienu autoru domām, postmodernā laika decentrētais subjekts, viņa pasaules redzējums nekādi nav savienojams ar jebkādam identitātes teorijām<sup>3</sup>, jo “īsta demokrātija” paredz, ka cilvēku nesaista nekas; jebkurā brīdī es varu būt kas cits – kas vien es vēlētos būt. Gribētos cerēt, ka līdz tik radikālai decentrācijai mūsdienu Rietumu cilvēku lielākā daļa gan vēl nav nonākusi. Eriksons šādā gadījumā droši vien fiksētu kolektīvu šizofrēniju. Tostarp sarunas par identitāti turpinās ar nerimstošu aktivitāti. Un neatkarīgi no tā, cik veiksmīgi vai neveiksmīgi tās norit, jākonstatē, ka aiz tām slēpjas reālas un nozīmīgas problēmas. Ir jāfiksē šīs problēmas, jāiezīmē kodols, kuram adekvāts būtu jēdziens “identitāte”.

Saruna par objektu īpašībām, sociālajām lomām nekādā gadījumā nevarētu būt saruna par identitāti. Šādā gadījumā identitātes jēdzienam tiktu laupīta tā orientācija, kas iezīmējas jau Eriksona pētījumos, proti, šā jēdziena teorētiskais mērķis – fiksēt to, kas vienu objektu principiāli padara atšķirīgu no cita, pat ja šā mērķa īstenošanai termins “identitāte” nebūtu īsti adekvāts.

Identitāti būtu jāmeklē kā to, kas nosaka atsevišķas īpašības, nevis jāreducē uz kādām specifiskām īpašībām vai to kopu. Izteikums “daudzas identitātes” pēc savas loģikas būtībā pielīdzināms izteikumam “apaļš kvadrāts”. Šķiet, uz to norāda arī raksta sākumā liktais L. Vitgenšteina izteikums. Tiesa, arī norādes par lietas identitāti sev pašai ir visai apšaubāmas. Viss pasaulē – it īpaši sociālajā – ir mainīgs. Idents pats sev (arī nosacīti) varētu būt, piemēram, akmens, idents, “pabeigts”, runājot par cilvēku, ir vienīgi līķis.

Kā jau noskaidrojām, Eriksona psihoanalītiskajā Es-psiholoģijā identitātes jēdziens izteic personas vienību. Šādā nozīmē tam, protams, nevar apšaubīt jēgpilnu lietojumu. Ienākot citās jomās, identitātes jēdziens bieži zaudē jebkurus lietojuma ierobežojumus, un līdz ar to arī lietojuma jēgu – ikvienam objektam, cilvēciskās darbības laukam, attiecībām var pievienot vārdu “identitāte”. Taču iezīmējas arī problēmu loks, kuru izpētē identitātes jautājums gūst īpašu dominantu, kam pakārtojas daudzu citu problēmu analīze. Runa pirmām kārtām ir par tādām realitātēm kā dzimumu identitāte, nacionālā identitāte, kultūras identitāte, sociālā, reliģiskā identitāte un vairākas citas cilvēciskās eksistences formas. Kā redzams, arī šādā gadījumā runa ir par vairākām identitātēm, jo jebkurš cilvēks pārstāv dzimuma, sociālos, kultūras u. c. aspektus. Tomēr, vai tas ir neizbēgami – aplūkot cilvēku, sabiedrību vai sociālo grupu kā identitāšu summu? Identitāte taču piemīt cilvēkam, kas pārstāv reliģiju, kultūru, nevis reliģijai vai kultūrai kā tādai. Tātad varbūt ir iespējams jautāt par cilvēka vai sabiedrības identitāti, nevis identitātēm, kas veido “priekšmetu” – cilvēku vai sabiedrību. Un ko gan mēs visupirms vēlamies noskaidrot, vaicājot par identitāti. Šķiet, nemaldīšos, ja teikšu – aplūkojamā priekšmeta savdabību, t. i. savu, tikai tam piemītošo dabu. Šādā gadījumā nejauksim identitāti kā “savu dabu” ar priekšmeta īpašībām vai īpašību summu. Varbūt materiāla objekta būtību nosaka īpašību kopums. Taču cilvēka gadījumā – un te būtu jārunā par subjektu, nevis objektu – “sava daba” (nav runa par nemainīgu būtību) nosaka arī attiecību un īpašību specifiku. Eriksonu tātad viņa psihoanalītiķa darbībā interesē psihes “veselums, personas vienība”. Risinot kultūras vai nacionālās identitātes problēmas, mēs visupirms varētu jautāt par “savadību, savu dabu” kā veselumu. Iespējams, šajā terminā arī būtu rasts angļiskā “identity” latvisks tulkojums – “savadība”.

Varbūt, ka situācijā, kad bieži vien aktīvi tiek noliegta jebkuras identitātes iespējamība, doma par “vienu identitāti” (savadību) varētu šķist vairāk nekā dīvainā. Vai tā nav laika garam neadekvāta atgriešanās pie “tautas dvēseles”, Herdera filosofijas un Apgaismības ideāliem? Uz to gan varētu atbildēt: “Labāk viena, nekā nekāda cilvēciskā identitāte”. Turklāt varētu minēt daudzus jaunāko laiku pētniekus, kuru apcerējumi vedina domāt par tautas vai personas “savu dabu” (identitāti); te varētu atcerēties kaut vai E. Kasīreru, E. Huserlu, M. Granē, K. Levī-Strosu un daudzus citus autorus.

Pēc manām domām, jēdziens “nacionālā identitāte” būtībā sakrīt ar jēdzienu “kultūra” vai “kultūras identitāte”. Šajā kultūras identitātē sakņojas arī tas, ko bieži aplūko kā sociālo vai dzimuma identitāti. Vairojot identitātes, bieži vien mēdz runāt arī par ģimenes tēva, kartupeļu stādītāja vai, pieņemsim, sēņotāja identitāti. Protams, arī šādām darbībām – tāpat kā jebkurai citai – patiesi piemīt sava daba. Taču tās specifiku nosaka primārā, universālā savdabība.

“Sava daba ir kultūra”. Sekojot M. Vēbera, K. Ģirca tradīcijai, kultūru varētu interpretēt kā “cilvēka austu nozīmju tīklu” (K. Ģircs), universālu veselumu, jēgas vienību, kas katram reģionam, vēsturiskajam laikmetam, etnosam piešķir neatkārtojamību (savadību), tādējādi padarot to par “kolektīvu personību”. Akcentējot šo veseluma, jēgas vienības aspektu, kultūru varētu interpretēt kā cilvēcības formu, eksistences veidu un tehnoloģiju, kas realizējas noteiktās mentalitātes formās, eksistenciālajos arhetipos, t. i. pašos vispārīgākajos mitoloģiskajos motīvos, primārajās priekšstatu shēmās, kas ir pamatā jebkurai konkrētai kultūrai, un, visbeidzot, visā to lietu un parādību kopumā, ko varētu saukt par cilvēcisko pasauli.

Tātad mēs varētu aplūkot etnosu kā “kolektīvu personību”. Šādai personībai neapšaubāmi piemīt “sava daba”. Kā atklāt šo dabu, pamatelementus, kas veido tās struktūru? Būtu jāsaprot (arī latviskās identitātes pētniekiem), ka jautājums piesaka nozīmīgu, ārkārtīgi sarežģītu un plaši sazarotu teorētisko problēmu loku. To risinājumam pievērsušies daudzi 20. gs. filosofi (V. Diltejs, E. Huserls, M. Vēbers, E. Kasīrers, M. Granē, R. Kozeleks (Kosellek), K. Ģircs un daudzi citi fundamentālu apcerējumu autori); kultūru savdabības izpēte, izpētes iespējamības un

adekvātuma problēma nonākusi vairāku mūsdienu filosofisko virzienu uzmanības centrā (fenomenoloģija, filosofiskā hermeneitika, struktūrantropoloģija). Gribētos piebilst, ka minētie pētījumi, pēc manām domām, visai minimāli apgūti un diskutēti Latvijas intelektuālajā vidē.

Teorētisku risinājumu vietā bieži ir stājies poētiskā valodā tērpts ideoloģizēts vēstījums. Šķiet, spožākais paraugs latviešu literatūrā šajā ziņā ir publicistes un dzīvesmākslinieces Zentas Mauriņas devums. Baltās drānās tērtā Lielā Baltā Māte piedāvā savu viedo redzējumu. Varam to pieņemt vai nepieņemt. Ne vismazākā problēma nav vēstījuma adekvātums, apgalvojumu verificējamība. Pēdējā laikā ar līdzīgiem vēstījumiem izcēlies cienījamais režisors Jānis Streičs, runājot par latgaliskās identitātes specifiku.<sup>4</sup> Brīžiem gribētos viņa teiktajam noticēt, tomēr, neatkarīgi no tā, vai autoram ir taisnība, vai nav, galvenā problēma paliek – kā individuālus vērojumus, šķitumu pacelt teorētiskas izpētes līmenī.

Piedāvājumu, kā to vajadzētu darīt, ir ārkārtīgi daudz. Par to liecina kaut vai jaunākā literatūra. Piemēram var minēt gan ne tik jauno, tomēr joprojām respektēto Levī- Strosa struktūrantropoloģiju. Levī-Stross ar panākumiem izmanto struktūrantropoloģiju etnogrāfiskos pētījumos, tā rezultātā etnogrāfija (kā etnosu apraksts) tiek pārvērsta etnoloģijā (zinātnē par etnosiem, kuras uzmanības centrā ir to savdabība). Etnogrāfisku problēmu risinājums gūst filosofisku un kulturoloģisku raksturu. Levī-Strosa uzskatu pamatā ir atziņa, ka jebkura kultūra sakņojas valodā, – kultūra eksistē valodā, valoda ir kultūras noslēpums. Kultūrai kā valodai piemīt simbolisks raksturs, visi tās fenomeni visupirms ir zīmes, bet to kopums – zīmju sistēma.

Levī-Strosa struktūrantropoloģijā būtiska ir atziņa, ka cilvēka dzīvē (garīgumā) svarīga vieta ir neapzinātajam, – jebkuras kultūras un tās produkta pamatā ir kāda neapzināta struktūra, kura galarezultātā arī nosaka jebkuru cilvēciskā gara aktivitātes formu. Turklāt viņš jautā ne tikai par neapzināto atsevišķa cilvēka dzīvē, bet arī par to, kas slēpjas aiz objektivizētās etnosa kultūras (objekti paši par sevi nav kultūra) – dejām, rituāla utt., kāda ir tā jēga. Parasti šī jēga slēpta ne tikai no neatkarīga novērotāja, bet arī no paša etnosa pārstāvja.

Levī-Strosa strukturālistiskā metodoloģija ir cieši savienota ar vēsturisku pieeju, kas nav raksturīgi tradicionālajai etnogrāfiskajai pieejai. Viņš cenšas izprast tās iekšējās attiecības, kas raksturīgas konkrētai kultūrai, atklāt kultūras kā veseluma struktūru. Tas būtībā padara viņa pētījumus par “kultūrantropoloģiju”.

Īpašu uzmanību šī antropoloģija pievērš valodiskajam materiālam, bet valoda tiek izprasta ļoti plašā nozīmē. Jebkuru kultūras fenomenu var aplūkot kā valodu. Levī- Strosa pētījumos vienotā veselumā savienojas valodas analīze, psiholoģiskie pētījumi, etnoloģija, veidojot strukturālo antropoloģiju.

Nacionālās savdabības (identitātes) izpētes aspektā svarīgākais ir tas, ka, pēc filosofa domām, cilvēciskā gara pamatstruktūras var būt noteicošas attiecībā pret kultūras izpausmēm. Levī-Stross ir pārliecināts, ka ir iespējama kultūru pētnieciska rekonstrukcija, jo kultūra, etniskā savdabība iestrāvo jebkurā lietā un parādībā, kurā tā realizējas. Kultūras struktūras izpēte, tās elementu saistības interpretācija tādējādi būtu kultūras – nacionālās savdabības – teorētiskās rekonstrukcijas uzdevums.

Līdzās struktūrantropoloģijai kā teorētisku atbalsta punktu – arī latviskās nacionālās savdabības – izpētei varētu minēt E. Kasīrera, K. G. Junga un franču Annāļu skolas atziņas sakņotu simbolisko un arhetipisko kultūras formu teoriju. Tādā gadījumā uzmanība visupirms tiktu pievērsta telpas un laika redzējuma un izpratnes īpatnībām, mikro un makropasaules attiecībām, kā arī katras kultūras specifiskajām pamatkategorijām un arheformām. Svarīgs teorētiskais balsts varētu būt arī vācu filosofa R. Kozeleka (Koselleck) iedibinātā “jēdzienu vēstures” koncepcija, kas pēdējos gadu desmitos gūst aizvien lielāku atzinību<sup>5</sup>.

Nozīmīgu vietu nacionālās savdabības izpētē ieņem valodas analīze. Esamība dzīvo valodā, valoda ir esamības mītne, taču svarīgi būtu izprast šās mītnes konstrukciju, tās stiprību – varbūt kādi tās elementi ir ietrunējuši un nomaināmi, kādi, savukārt, īpaši kopjami un saudzējami.

Daudz diskutēti ir jautājumi par kultūras struktūru noturību, t. i. par identitāti un atšķirību, arī par attiecībām starp kolektīvo un personālo identitāti. Nav šaubu, ka kultūras pamatformas – arī valoda – ir pakļautas laika ritumam, organiski saistītas ar sociālo situāciju. Dažas kultūrformas, ja tās laidušas dziļas saknes etnosa dzīvē, var caurvīt gadu tūkstošus, citas savu mūžu mēro gadsimtos, dodot vietu jaunām, cilvēcisko centieniem un eksperimentu rezultātā izaugušām formām.

Ir svarīgi saprast, ka kultūra var pastāvēt tikai kā nacionāla kultūra (tā tas vismaz līdz šim ir bijis) un nav pamata liberālajam mītam par vispārcilvēcisku kultūru. Protams, jebkurā kultūrā pastāv vispārcilvēciski elementi.

Risinot kolektīvās un personālās savdabības problēmu, pētnieki bieži vien par reālu sliecas atzīt tikai atsevišķai personai piederīgu identitāti. Jebkura kolektīvās identitātes forma tādā gadījumā tiek vērtēta kā metafora, ideoloģisks konstrukts, kam pirmām kārtām varētu būt manipulējoši regulatīva funkcija. Vācu autors R. Kreckels (R. Kreckel) raksta: “Tikai indivīdi var izveidot identitāti. Grupas to nevar. Arī sabiedrībām (vai “nācijām”) nepiemīt nekāda īpaša identitāte.”<sup>6</sup> Tādēļ, pēc viņa domām, būtu jānoraida jebkādas sarunas par kolektīvu identitāti kā “ideoloģiski aizdomīgas”.

Protams, “kolektīva identitāte” ir sava veida teorētisks konstrukts. Tomēr jāatceras, ka jebkurš atsevišķs indivīds pasaulē tiek iemests, viņam neprasot, kurā vietā un laikā viņš vislabāk būtu ar mieru ierasties. Viņš nonāk pasaulē, kura jau ir strukturēta, kurā eksistences nosacījumus veido ne tikai tūkstoši un vēlreiz tūkstoši cilvēcisko attiecību, bet arī noturīgas pasaules redzējuma formas, rituālās darbības un ētiskās normas. Šīs struktūras kā apziņas realitāte mīt lielākās daļas indivīdu galvās, un tieši tāpēc ir pamats tās dēvēt par kolektīvās apziņas formām. Levī-Stross šīs struktūras brīžiem dēvē par represīvām struktūrām. Daļēji tam varētu piekrist. Tomēr jāatzīst, ka tām nepiemīt tikai represīvs raksturs. Tās sabiedrībai var kalpot arī par rīku, kaut ko līdzīgu pasaules saprašanas un apguves instrumentiem. Tie ir ne tikai represīvi, bet arī konstruktīvi attiecībā pret mūsu iespējām noteiktā veidā just, domāt, rīkoties, tās ir noturīgas pieredzes formas, kuras noteiktā vēsturiskās attīstības periodā paliek relatīvi nemainīgas. Kā tādas tās kļūst par instrumentiem, mehānismiem cilvēcības fenomena uzturēšanai, komunikācijas pastāvēšanai. Šīs pieredzes formas tradīciju veidolā varētu kalpot arī par specifisku aizsargvalni pret dažādu veidu totalitārismiem. Jāsaprot, ka totalitārisms ne vienmēr nozīmē vadonību vai vienas personas neierobežotu diktatūru. Mūsdienu globalizētajā pasaulē totalitārisma drīzāk raksturo neierobežotas iespējas manipulēt ar cilvēku, ar sabiedrisko domu kopumā, orientējot to kādai interešu grupai vēlāmā virzienā. Šādos gadījumos “sava daba” tiek uzlūkota kā traucējoša un nevajadzīga, to labāk būtu izšķīdināt neskaitāmās “identitātēs”, tādējādi “sadrupinot” cilvēku kā personību, atomizējot sabiedrību, iznīcinot etnosu kā veselumu. Šādām manipulācijām ceļā var stāties tikai ilgstošā laika periodā krāta vēsturiskā un ētiskā pieredze, tradīcija (sava daba), kura regulē cilvēcisko rīcību un piedāvā tai stingrus atskaites punktus.

Tāpat kolektīvā identitāte (grupas, etnosa), savdabība nav fikcija, bet gan realitāte, ko apliecina neskaitāmi pētījumi. Tomēr kolektīvā savdabība veidojas tikai atsevišķu reālu personu darbības rezultātā. Tikai šī darbība arī var mainīt kolektīvās savdabības struktūru. Tādēļ ir pamats runāt arī par “personālo identitāti”. Nereti atsevišķa indivīda vai grupas uzskati un pieredze var veidot krasu diferenci ar pastāvošajām identitātes formām. Tādēļ pēdējos gadu desmitos kulturoloģiskajā literatūrā liela uzmanība tiek pievērsta marginālajām grupām un personībām. Populāri kļuvuši pētījumi tā saucamās “mikrovēstures” jomā, kas, cenšoties izvairīties no poētiskām fantāzijām vai ideoloģiskām konstrukcijām un nepakļaujoties iesīkstējušiem

interpretatīviem šabloniem, izvirza uzdevumu rekonstruēt dzīvi tās pārsteidzošajā daudzveidībā, atainojot arī necilus tās fragmentus.

Teorētiski pamatota, pasaules pieredzē sakņota nacionālās savdabības (gan atsevišķu personu, gan kopības aspektā) izpēte ir arī viens no galvenajiem letonikas uzdevumiem.

Rihards Kūlis

1 Entonijs D. Smits. Nacionālā identitāte. Rīga: AGB. 1997, 12. lpp.

2 Tulk. Juris Putriņš.

3 Skat. Jürgen Straub. Identitätstheorie im Übergang? Über Identitätsforschung, den Begriff der Identität und die zunehmende Beachtung des Nicht-Identischen in subjekttheoretischen Diskursen, izdevumā: Sozialwissenschaftliche Literatur Rundschau 14 (1991), 61. lpp.

4 Jānis Streičs. Nacionālais raksturs. Zinātnes Vēstnesis, 2008, 18. II, 3. III.

5 Skat. R. Kosellek. Begriffsgeschichten, Suhrkamp, Berlin, 2006

6 Reinhard Kreckel. Soziale Integration und nationale Identität, izdevumā: Berliner Journal für Soziologie 4 (1994), 14. lpp.