

LATVIJAS UNIVERSITĀTES
RAKSTI

804. SĒJUMS

Filosofija

Cilvēks un patība — aktualitātes
un perspektīvas

SCIENTIFIC PAPERS
UNIVERSITY OF LATVIA

VOLUME 804

Philosophy

Man and the Self — Current Issues
and Perspectives

SCIENTIFIC PAPERS
UNIVERSITY OF LATVIA

VOLUME 804

Philosophy

Man and the Self – Current Issues
and Perspectives

UNIVERSITY OF LATVIA

LATVIJAS UNIVERSITĀTES
RAKSTI

804. SĒJUMS

Filosofija

Cilvēks un patība — aktualitātes
un perspektīvas

LATVIJAS UNIVERSITĀTE

Filosofija. LU Raksti. 804. sējums.

Galvenais redaktors prof. *Dr. phil.* **Andris Rubenis** (LMA, LU).

Sastādītājas: *Mg. phil.* Anna Kande, *Mg. phil.* Ieva Stūre-Stūriņa.

Rīga : Latvijas Universitāte, 2014. 96 lpp.

Numura tēma: "Cilvēks un patība – aktualitātes un perspektīvas"

Redakcijas kolēģija:

No Latvijas:

asoc. prof. *Dr. phil.* **Ella Buceniece** (FSI)

asoc. prof. *Dr. phil.* **Vsevolods Kačans** (LU)

prof. *Dr. habil. phil.* **Maija Kūle** (LU, FSI)

prof. *Dr. phil.* **Rihards Kūlis** (LU, FSI)

prof. *Dr. phil.* **Skaidrīte Lasmane** (LU)

asoc. prof. *Dr. phil.* **Aija Priedīte-Kleinhofa** (LU)

prof. *Dr. habil. phil.* **Māra Rubene** (LU, FSI)

asoc. prof. *Dr. phil.* **Vija Sīle** (LMA)

prof. *Dr. phil.* **Igors Šuvajevs** (LU, FSI)

No ārzemēm:

prof. *Dr. phil.* **Timo Airaksinens** (*Timo Airaksinen*, Somija)

prof. *Dr. phil.* **Alešs Erjavec** (*Aleš Erjavec*, Slovēnija)

prof. *Dr. phil.* **Gordons Greiems** (*Gordon Graham*, ASV)

prof. *Dr. phil.* **Ēriks Metjūss** (*Eric Matthews*, Lielbritānija)

Dr. phil. **Viljams Ņūtons-Smits** (*William Newton-Smith*, Lielbritānija)

asoc. prof. *Dr. phil.* **Arūns Sverdiols** (*Arunas Sverdiolas*, Lietuva)

Dr. habil. phil. **Vilhelms Šmids** (*Wilhelm Schmid*, Vācija)

Latviešu tekstu literārā redaktore **Ruta Puriņa**

Angļu tekstu literārā redaktore **Andra Damberga**

Maketētāja **Andra Liepiņa**

Visi rakstu krājumā ievietotie raksti ir recenzēti.

Pārpublicēšanas gadījumā nepieciešama Latvijas Universitātes atļauja.

Citējot atsauce uz izdevumu obligāta.

© Latvijas Universitāte, 2014

ISBN 978-9934-18-003-3

ISSN 1407-2157

Saturs/Contents

Alise Buligina

Apgaismība un kritika: brīvība publiskā prāta lietojumā
Imanuela Kanta filozofijā
*Enlightenment and Critique: the Freedom of the Public Use
of Reason in Immanuel Kant's Philosophy* 6

Lāsma Pirktiņa

Atklāsme un piesātinātais fenomens: Žana Lika Mariona
relīģijas filozofija un fenomenoloģija
*Revelation and the Saturated Phenomenon: Jean-Luc Marion's
Philosophy of Religion and Phenomenology* 16

Giulio Lo Bello

The Role of Philosophy in Psychiatry: for a Pluralistic
Approach to Mental Illness
*Filosofijas loma psihiatrijā – par plurālistisku pieeju garīgo
saslimšanu jautājumā* 33

Ieva Stūre-Stūriņa

Subjektēšana un Virs-Es pašsubjektēšana
Subjection and the Super-Ego Self-subjection 38

Anne Sauka

Miesas (ne)pierakstāmā vēsture
The (Un)writable History of the Carnal Body 48

Ekaterina Vasilieva

Interpretation of Texts within History of Political Philosophy:
Matter of Context
Tekstu interpretācija politiskās filozofijas vēsturē – konteksta problēma 56

Māra Rubene

Laiks autobiogrāfiskajā rakstībā: Virdžīnija Vulfa, Simona de Bovuāra
un Anna Brigadere
*Time in Autobiographic Writing: Virginia Woolf, Simone de Beauvoir
and Anna Brigadere* 63

Līva Vītola

R. Mairēdere: kultūra, civilizācija un dzimumu disbalanss
R. Mayreder: Culture, Civilization and Sexual Inequality 74

Signe Lipkina

Vadības un līderības koncepcijas kā metodoloģiskās analīzes priekšmets
Management and Leadership Concepts as the Objects of Methodological Analysis 87

Apgaismība un kritika: brīvība publiskā prāta lietojumā Imanuela Kanta filozofijā

Enlightenment and Critique: the Freedom of the Public Use of Reason in Immanuel Kant's Philosophy

Alise Buligina

Latvijas Universitāte
Vēstures un filozofijas fakultāte
Aspazijas bulv. 5, Rīga, LV-1050
E-pasts: alise.buligina@gmail.com

Šā raksta mērķis ir, izmantojot galvenokārt trīs Kanta tekstus – rakstu „Atbilde uz jautājumu: kas ir apgaismība?”, „Tīrā prāta kritikas” fragmentu no nodaļas „Transcendentālā metodes mācība” un rakstu „Ko nozīmē orientēties domāšanā?” –, noskaidrot, kāda nozīme Kanta filozofijā ir brīvībai publiski lietot savu prātu. Rakstā analizēts, kādā nozīmē rakstā „Atbilde uz jautājumu: kas ir apgaismība?” šī brīvība ir nosacījums apgaismības prasības *sapere aude!* izpildei. Tajā mēģināts parādīt, ka šis nosacījums, kas minētajā Kanta rakstā izprotams kā politisks nosacījums apgaismībai, „Tīrā prāta kritikas” fragmentā parādās kā līdzība, ar kuras palīdzību Kants skaidro prāta kritisku lietojumu. Rakstā atklājas, ka brīvība prāta publiskajā lietojumā ir nepieciešami saistīta ar domāšanas autonomijas principu.

Atslēgvārdi: apgaismība, kritika, prāts, brīvība, publisks, autonomija.

Šajā rakstā runāts par tēmu, kas ir būtiska Kanta filozofiskajā rakstā „Atbilde uz jautājumu: kas ir apgaismība?”. Šī tēma ir brīvība publiski lietot prātu. Šī brīvība Kantam šķiet svarīga apgaismības laikmeta skaidrojuma – tā ir nepieciešama, lai cilvēks spētu attīstīt spēju domāt patstāvīgi; tā, pēc Kanta domām, ir galvenā apgaismību raksturojošā iezīme. Rakstā mēģināts parādīt, ka Kanta aizstāvība brīvībai publiski lietot prātu nav nošķirta no viņa kritikas darbos paustā. Brīvība no autoritātes ir nepieciešama tāpēc, lai atbrīvotu vietu cilvēka spējai pakļauties tādām likumam, ko prāts dod pats sev. Rakstā parādīts, ka Kanta prāta publiskā lietojuma brīvības aizstāvība balstās uz viņa autonomijas izpratni.

Rakstu „Atbilde uz jautājumu: kas ir apgaismība?” varētu uzskatīt par piederīgu Kanta politiskajai un vēstures filozofijai. Tajā Kants pauž noteiktu izpratni par savu laiku, kas tiek dēvēts par apgaismības laikmetu. Tāpēc varētu rasties jautājums, kā šo rakstu var sasaitīt ar Kanta kritikās pausto, jo kritikas, šķiet, orientētas tieši uz ārpusvēsturisko – tīrā prāta iespēju atklāšanu un lietojuma robežu novilkšanu. Kā to mēģināts parādīt šajā rakstā, darbā „Atbilde uz jautājumu: kas ir apgaismība?” tomēr var redzēt iezīmes, kas raksturīgas Kanta kritiskajai filozofijai. Turklāt nevarētu teikt, ka arī savu kritikas projektu Kants pilnībā nošķirtu no

vēsturiskajiem apstākļiem. „Tīrā prāta kritikas” ievadā viņš raksta: „Mūsu laikmets ir īstais kritikas laikmets: visam tai jāpakļaujas. Reliģija sava svētuma un likumdošana sava diženuma dēļ palaiķam grib izvairīties no šādas kritikas. Bet tādā gadījumā tā modina pret sevi pamatotas aizdomas un nevar pretendēt uz to neviltoto cieņu, kādu prāts parāda tikai tam, kas var izturēt tā brīvo un atklāto pārbaudi.”¹ Šajā fragmentā Kants norāda uz īpašu vēsturisko situāciju, kura ir labvēlīga prāta kritikai. Turklāt tie priekšmeti, kuriem, pēc Kanta domām, ir īpaši vajadzīga kritika tieši tāpēc, ka tā varētu sastapties ar pretestību, ir reliģija un likumdošana. Līdzīgi rakstā „Atbilde uz jautājumu: kas ir apgaismība?” Kants norāda uz valsts un reliģijas autoritāti, kas kavē apgaismību. Nepievēršoties tik daudz Kanta minētajiem kritikas priekšmetiem, šajā rakstā mēģināts noskaidrot, kā Kants izprot un pamato nepieciešamību brīvi publiski lietot prātu.

Kanta raksts „Atbilde uz jautājumu: kas ir apgaismība?” publicēts 1784. gadā. Tajā filozofs reflektē par jautājumu, kas tajā laikā kļuvis tik aktuāls, apgaismības kustībai kļūstot pašrefleksīvai: kas ir apgaismība? Kanta atbilde ir slavena ar to, ka tajā nav likts uzsvars uz tajā laikā par tik raksturīgām uzskatītajām laikmeta iezīmēm – sociālo progresu vai zināšanu pieaugumu. Kants izvēlas daudz abstraktāku apgaismības raksturojumu, sakot: „Apgaismība ir iziešana no nepilngadības, kurā cilvēks atrodas savas vainas dēļ. Nepilngadība ir nespēja lietot savu sapratni bez cita vadības. Šī nepilngadība pastāv paša vainas dēļ, jo tās cēlonis ir nevis sapratnes trūkums, bet gan izšķiršanās un drosmes trūkums lietot sevi bez cita vadības. Sapere aude! Esi drosmīgs lietot paša sapratni – tāda, lūk, ir apgaismības devīze!”²

Kā saprast atziņu, ka cilvēks atrodas nepilngadības stāvoklī? Kants apgalvo, ka nepilngadība ir nespēja lietot savu sapratni bez cita vadības. Acīmredzot viņš šo stāvokli uzskata par problemātisku. Viņš runā par vainu, tādējādi paredzot cilvēka atbildību par stāvokli, kurš ir nevēlams. Turpinājumā Kants raksta: „Slinkums un glēvums ir tie cēloņi, kāpēc tik liela cilvēku daļa joprojām paliek nepilngadīga, lai gan daba tos jau sen atsvabinājusi no svešas vadības (*naturaliter maiorenes*).”³

Ko īsti Kants domā ar paša sapratnes izmantošanu bez cita vadības? Šajā rakstā to var nojaust, pievēršot uzmanību tam, kādus kavēkļus viņš identificē un kādi ir nosacījumi, lai cilvēks varētu iziet no nepilngadības stāvokļa un izmantot pats savu sapratni.

Runājot par kavēkļiem savas sapratnes izmantošanā, Kants min aizbildņus, kuri uzņēmušies domāšanu citu vietā. Viņš norāda, ka tas ir visai viegli stāvoklī, kad cilvēkus pārņēmis slinkums un glēvulība: „Ja man ir grāmata, kas man aizstāj sapratni, dvēseļu aprūpētājs, kas man aizstāj sirdsapziņu, ārsts, kas man noteic diētu, utt., tad jau man pašam nav ko pūlēties.”⁴ Acīmredzami, ka Kants šajā gadījumā kā pretstatu patstāvīgai domāšanai saprot pakļaušanos autoritātei, ar to domājot kādu, kas nosaka cilvēka uzskatus viņa vietā. Kā tas redzams turpmāk rakstā, par galvenajām autoritātēm viņš uzskata Baznīcas un valsts autoritāti; tie tad arī galvenokārt būtu aizbildņi, kuri kavē apgaismību.

Pievēršoties tiem nosacījumiem, ar kuriem ir iespējama apgaismība, Kants acīmredzot uzskata: lai gan izstrādāt sevi no nepilngadības ir grūti, tomēr, „veicot sava gara pašaprādi”⁵, tas ir katra cilvēka spēkos. „Šai apgaismībai nav vajadzīgs

nekas cits kā brīvība; turklāt visnekaitīgākā no visa, ko vien var saukt par brīvību, proti, visās lietās publiski izmantot savu prātu.”⁶

Kants nošķir prāta privāto lietojumu no publiskā un apgalvo, ka tieši publiskajam lietojumam, atšķirībā no privātā, ir jābūt brīvam. Privātais prāta lietojums tiek skaidrots šādi: „Par privātu es dēvēju to izmantošanu, ko cilvēks drīkst darīt ar savu prātu, atrodoties tam uzticētā civilā postenī vai amatā.”⁷ Kants norāda, ka šādam prāta lietojumam ir jābūt ierobežotam tāpēc, lai cilvēks varētu pildīt kādu funkciju kopības labā, kurai ir vajadzīga pakļaušanās. Kā norāda Kanta domas pētniece Katrīna Deligiorgi, kuras interešu lokā atrodas Kanta apgaismības izpratne, viņš izmanto nebūt ne pašsaprotamu skaidrojumu par to, kā atšķiras publiskais prāta lietojums no privātā. Privātais šajā gadījumā tiek saistīts ar piesaistītību kādai institūcijai, kuru cilvēks savā prāta izmantojumā pārstāv un tādējādi runā tās vārdā. Līdz ar to šis pretstats publiskajam prāta lietojumam nenozīmē tādu, kurā cilvēks pauž savus atsevišķa, it kā ārpus sabiedriskā stāvokļa esoša cilvēka viedokli. Deligiorgi uzskata, ka apzīmējums „privāts” te izmantots, atsaucoties uz latīņu *privus*, kas nozīmē ierobežojumu, stāvokli, kurā kaut kas ir atņemts.⁸ To varētu uzskatīt par ierobežojumu ņemt vērā tādus apsvērumus, kas neatbilst kādas institūcijas interesēm.

Savukārt prāta publisko lietojumu Kants raksturo tā: „Ar sava prāta publisku izmantošanu es saprotu tādu, kur kāds kā mācīts vīrs no tās visas publikas priekšā izveido lasītājpasauli.”⁹ Kā jau minēts, būtiskā atšķirība, uz kuru Kanta tekstā norāda Deligiorgi, ir tāda, ka prāta privātajā lietojumā cilvēks runā kāda cita, visbiežāk institūcijas, vārdā. Savukārt publiskajā lietojumā cilvēks runā savā vārdā, kas, kā norāda Deligiorgi, nenozīmē to pašu, ko paust cilvēka individuālo aizspriedumu ietekmētu viedokli. Tieši atbrīvotība no institūciju ierobežojumiem, pēc Kanta domām, ir nosacījums, lai cilvēks varētu runāt kā *mācīts vīrs*. Piemērā par garīdznieka pienākumu Kants saka: „Kā mācīts vīrs [*als Gelehrter*], kas rakstos runā ar īsteno publiku, proti, pasauli, tātad kā garīdznieks sava prāta publiskajā izmantošanā bauda neierobežotu brīvību, lai izmantotu pats savu prātu un runātu paša personas vārdā.”¹⁰ Šajā fragmentā parādās vēl viena prāta publiskā lietojuma iezīme – tajā tiek uzrunāta nevis kāda ierobežota cilvēku grupa, bet gan visa pasaule. Tātad prāta publisko lietojumu raksturo tas, ka tajā cilvēks, atbrīvots no institūciju ierobežojumiem, runā pats savā vārdā un tādējādi viņa publika paplašinās no kādas ierobežotas cilvēku grupas līdz visai pasaulei.

Kanta publiskā prāta lietojuma izklāsts varētu izpelnīties iebildumu par to, ka tas, šķiet, atbalsta pakļautību mācīto vīru, t. i., izglītoto, autoritātei, kā to Kantam pārmetis Johans Georgs Hāmanis. Neilgi pēc Kanta raksta publicēšanas Hāmanis vēstulē Kristianam Jākobam Krausam netieši paudis uzskatu, ka nepilngadības stāvoklī cilvēkus uztur tieši šādi apgaismotāji, uzmetoties par aizbildņiem neizglītotajai publikai un attaisnojot ierobežojumus rīkoties, kas patiesībā cilvēkus uztur nepilngadības stāvoklī.¹¹ Arī viena no zināmākajām Kanta filozofijas pētniecēm Onora O’Nīla, kuras pētniecisko interešu lokā atrodas galvenokārt Kanta praktiskā filozofija, norāda, ka Kanta teikto varētu interpretēt kā atbalstu „apgaismotam” despotismam.¹²

Šo iebildumu nevar īsi atspēkot, tomēr var norādīt uz interpretāciju, kas ļautu attaisnot nepieciešamību saistīt patstāvīgu domāšanu ar mācīta vīra kvalitāti. O'Nīla norāda, ka privātajā prāta lietojumā cilvēks vienmēr ir piesaistīts kādai lomai, kuras uzliktie pienākumi ierobežo viņa iespējas brīvi lietot prātu. Lai gan tajā pašā laikā O'Nīla apzinās šā apgalvojuma problemātiskumu, viņa tomēr norāda, ka diskusija, kas modelēta pēc akadēmiskas diskusijas parauga, varētu ļaut cilvēkam izteikties ārpus šīs lomas, iespējams, tāpēc, ka pati mācītā vīra „loma” paredz pēc iespējas pilnīgāk izmantot savu prātu. O'Nīla uzsver: rakstā „Atbilde uz jautājumu: kas ir apgaismība?” paustais liek domāt, ka katrs var ārpus savu pienākumu pildīšanas laika izteikties no cita skatpunkta, kā kosmopolītiskās sabiedrības loceklis, kurš uzrunā visu pasauli, nevis tikai kādu šauru grupu ar noteiktām interesēm un atzītām autoritātēm. Tādējādi mācītā vīra pienākums prāta publiskajā lietojumā nav norādīt citiem, kādi uzskati būtu jāpieņem, bet gan paust savas pārdomas, kas nav viņa civilo pienākumu ierobežotas, un rosināt domāt arī citus.¹³

Interesantas paralēles ar rakstu „Atbilde uz jautājumu: kas ir apgaismība?” var saskatīt „Tīrā prāta kritikas” otrajā daļā „Transcendentālā metodes mācība”, kurā Kants mēģina noteikt tīrā prāta pareizu filozofisko lietojumu. Kanta teorētiskās filozofijas pētnieks A. Mūrs piezīmē, ka, lai gan šajā fragmentā Kants tieši pievēršas transcendentālās metodes skaidrošanai, kas atradies daudzu pētnieku uzmanības lokā, tomēr šai darba daļai komentējošajā literatūrā pievērsts pārsteidzoši maz uzmanības. Par Kanta kritikas izpratni lielākoties spriests pēc „Tīrā prāta kritikas” pirmās daļas, kurā tā parādīta darbībā, bet mazāk pēc otrās daļas, kurā Kants to izklāsta teorētiski. Tomēr otrajā daļā paustajam ir vērts pievērst lielāku uzmanību.¹⁴

Nodaļā „Tīrā prāta disciplīna tā polemiskajā lietojumā” Kants runā par prātam nepieciešamo disciplīnu, kas ierobežo prātu, norādot uz tā robežām spekulatīvu jautājumu izziņā. Proti, norādot uz metafizisku apgalvojumu dogmatiskas pierādīšanas neiespējamību, viņš tāpat norāda uz to atspēkošanas neiespējamību. Varētu šķist, ka šī tēma ir visai attāla no raksta „Atbilde uz jautājumu: kas ir apgaismība?” tēmas. Tomēr tajā atrodams fragments, kas ir visai būtisks izpratnei par to, kā Kants izprot prāta kritiku, un var būt aktuāls arī rakstā par apgaismību pieteiktās patstāvīgas domāšanas skaidrojumam: „Visos savos pasākumos prātam sevi jāpaļauj kritikai, un ne ar kādiem aizliegumiem tas nevar kaitēt tās brīvībai, nenodarot postu sev pašam un nemodinot pret sevi nelāgas aizdomas. Šeit nav nekā tik svarīga derīguma ziņā, nav nekā tik svēta, kas drīkstētu izvairīties no šās pārbaudošās un pētošās analīzes, kura neatzīst nekādas autoritātes. Uz šo brīvību dibinās pati prāta eksistence, jo tam nav nekādas diktatoriskas varas un tā spriedums vienmēr nav nekas cits kā brīvu pilsoņu vienprātība, un jebkuram no tiem jābūt iespējai izteikt savas šaubas un pat bez kautrēšanās uzlikt savu veto.”¹⁵

Šajā fragmentā Kants mēģina izskaidrot kritikas novilktais robežas prātam, un tajā prāta funkcionēšana izklāstīta līdzībā ar valsts pārvaldes veidu. Šādas līdzības Kants izmanto jau „Tīrā prāta kritikas” ievadā, runājot par despotismu un anarhiju prāta lietojumā metafizikā un kā alternatīvu mēģinot iezīmēt kritikas ceļu.¹⁶ Kanta iezīmētais prāta kritikas modelis sasaucas ar rakstā „Atbilde uz jautājumu: kas ir apgaismība?” skaidroto nepieciešamo brīvību prāta publiskajā lietojumā. Arī „Tīrā

prāta kritikā” Kants norāda, ka nekādi apsvērumi par sabiedrisko kārtību nevar būt pietiekami, lai ierobežotu prāta brīvību, līdzīgi kā rakstā viņš norāda, ka ir jābūt tādai prāta lietojuma sfērai, kuru ierobežojumi neskar.

Šķiet, ka abu tekstu saistību varētu skaidrot šādi. Rakstā par apgaismību Kants runā par reāliem politiskiem nosacījumiem, kas nepieciešami, lai cilvēki varētu realizēt savu aicinājumu domāt patstāvīgi. Savukārt „Tīrā prāta kritikas” fragmentā viņš runā par prāta likumsakarībām un pareizu lietojumu. Jautājumu par to, kāds būtu labākais pārvaldes veids valstij, viņš pārnes uz prāta kritikas jomu, mēģinot noskaidrot, pēc kādiem likumiem prātam vajadzētu darboties. Tāda politiska parādība kā diktatoriska vara palīdz skaidrot domāšanas veidu, no kura, pēc Kanta domām, būtu jāatbrīvojas, pakļaujot to kritikai. Tā ir dogmatiska domāšana, kas balstās uz kādu pamatpremisu, kura tālāk vairs netiek izvērtēta. Turpretim pilsoņa iespēja izteikt savas šaubas atbilst prāta spējai apšaubīt tā iepriekšējos pieņēmumus un konstatēt iespējamās domāšanas nepilnības.

„Tīrā prāta kritikas” fragmentā Kants apraksta prāta kā kritiskas spējas tīrā lietojuma principus, nošķirot to no diktatoriskas varas. Šis apsvērumš šķiet interesants ar to, ka Kants, kurš prātu izprot kā likumdevēju un „augstāko tiesas iestādi visu strīdu [izspriešanai]”¹⁷, tātad kā tādu, kam ir zināma piespiedu vara, tomēr vēlas uzsvērt, ka tas nav diktatorisks, un prāta likumīgi izdarītajā spriedumā ietverta doma par pilsoņu vienprātību. Tas nozīmē, ka prāta spriedums ir tāds, līdz kuram jānonāk daudzu viedokļu sadursmē un kurā kaut kādā nozīmē ņemti vērā tie visi. Šķiet, ka Kanta minētais diktatoriskais prāts nozīmē tādu prātu, kas izdara spriedumu, ņemot vērā tikai vienu skatpunktu (gluži kā diktators realizē vienpersonisku varu), un šāds prāts, saskaņā ar Kanta teoriju, nav brīvs prāts; tas ir „Tīrā prāta kritikas” sākumā minētais despotiskais prāts, kas nav stājies tiesas priekšā.

Līdzīgi kā rakstā „Atbilde uz jautājumu: kas ir apgaismība?”, Kants te norāda uz nepieciešamību brīvi izteikties, netiekot apsūdzētam sabiedriskās kārtības apdraudējumā, jo vienīgi tā ir iespējama prāta paškritika. Turklāt „Tīrā prāta kritikā” aprakstītajā gadījumā, kurā nav spēkā rakstā „Atbilde uz jautājumu: kas ir apgaismība?” ieviestais privātā/publiskā prāta lietojuma nošķīrums un tāpēc prātu neierobežo nekādas autoritātes, katram pilsonim ir tiesības uzlikt savu veto.

Nepieciešamība brīvi diskutēt ir uzsvērtā arī rakstā „Ko nozīmē orientēties domāšanā?”, kurā Kanta pozīcija šķiet pat radikāla. Viņš saka, ka ar šādu aizliegumu tiek ierobežota ne vien cilvēka iespēja izteikties, bet pat spēja domāt: „[...] brīvībai domāt ir pretstatīts pilsoniskais spaidis. Tiesa, tiek runāts, ka brīvību runāt vai rakstīt augstākā vara gan varot atņemt, bet ne brīvību domāt. Taču cik daudz un cik pareizi mēs domātu, ja nedomātu kopībā ar citiem, kuriem pavēstām savas domas un kuri savas domas pavēsta mums! Līdz ar to pamatoti var teikt, ka tā ārējā vara, kas cilvēkiem atņem brīvību publiski pavēstīt savas domas, atņem tiem arī brīvību domāt – vienīgo dārgumu, kurš mums vēl paliek visu pilsonisko slogu [apstākļos] un ar kuru vienīgo, neraugoties uz visiem šī stāvokļa ļaunumiem, vēl ir rodams padoms.”¹⁸ Šis fragments šķiet kā papildinājums rakstā „Atbilde uz jautājumu: kas ir apgaismība?” paustajam uzskatam, ka brīvība publiski lietot prātu ir nosacījums tam, lai cilvēks varētu izkopt spēju domāt patstāvīgi; tajā skaidri norādīts, ka, pēc

Kanta domām, šīs spējas izkopšanai ir nepieciešams domāt kopā ar citiem. Skatot šo nosacījumu „Tīrā prāta kritikas” fragmenta kontekstā, šķiet, ka tas vēlreiz apliecina Kanta teikto, ka prāta eksistence balstās uz brīvību to lietot publiski.

Gan Deligiorgi, gan O’Nīla salīdzina Kanta izpratni par leģitīmu prāta izmantošanu ar Dekarta izpratni par metodi prāta vadīšanai, kura paredz norobežoties no visiem šaubīgajiem spriedumiem un tādā veidā balstīties vienīgi uz domāšanas procesa sniegtajām atziņām. Acīmredzami Kanta aprakstītais tūrais prāts darbojas citādāk, jo tas prasa iespēju diskutēt ar citiem pilnīgi tā izmantošanai. Kanta apsvērums par nepieciešamību publiski lietot prātu iezīmē atšķirību – Dekarta metode paredz pilnībā norobežoties no visiem šaubīgajiem uzskatiem, tajā skaitā citu viedokļiem, bet Kanta kritikas metode paredz tieši iespējami daudz uzskatu ņemšanu vērā gan ne tāpēc, lai uzskaitītu to dažādību, bet lai saprastu veidu, kā iespējams nonākt līdz to pieņemšanai. Pēc Kanta domām, lai cilvēks varētu domāt pats, viņam jāņem vērā tas, kā varētu domāt citi, turklāt nevis kāda noteikta grupa cilvēku, bet gan visi cilvēki.¹⁹ Turklāt tas nozīmē apsvērt nevis kādu reālu stāvokli, proti, kā cilvēki domā, bet gan iedomātu stāvokli – to, kā viņi *varētu* domāt.

Līdzīgi Hanna Ārente salīdzina Kanta izpratni par domāšanas procesu ar Platona aprakstīto priekšstatu par domāšanu kā sarunāšanos pašam ar sevi. Viņa norāda uz Kanta uzskatu papildinājumu: lai gan domāšana paliek atsevišķa cilvēka veikums, kam nepieciešama arī nošķirtība, tomēr, ja doma nav kaut kādā veidā izpaužama un ja nav pārbaudāma tās vispārnozīmība, pati domāšanas spēja izzūd. Šādi Ārente interpretē Kanta teikto „Tīrā prāta kritikā”, ka pati domāšanas spēja ir atkarīga no brīvības paust domas publiski. Viņa norāda, ka citās zinātnēs atziņu kritērijs ir to vispārīgā spēkā esamība, bet filozofijā šis kritērijs nedarbojas. Tā vietā idejai jāpiemīt izpaužamībai, par kuru Kants runā „Spriestspējas kritikā”.²⁰ Tajā Kants kā vienu no domāšanas maksimām min paplašināto domāšanu, kas paredz salīdzināt savu skatījumu nevis ar aktuālajiem, bet iespējamajiem citu cilvēku viedokļiem.²¹

Kanta izpratnes par brīvu prāta lietojumu apskats tomēr būtu nepilnīgs, ja netiktu pietiekami ņemts vērā, kā minēts jau iepriekš, ka prāts Kanta izpratnē ir likumdevējs un brīvība domāšanā nav iespējama bez likumības. Kā zināms, Kants savās kritikās mēģina noskaidrot tos domāšanas nosacījumus, kas ir vispārnozīmīgi un nepieciešami, un tie gan nodrošina, gan arī savā veidā ierobežo domāšanas brīvību. Minētajos darbos viņš gan mēģina norādīt, kā brīvība prāta lietojumā var palīdzēt atbrīvot no autoritātes, tomēr ne mazāk nevēlams ir patvaļīgs prāta lietojums. Jāņem vērā, ka domāšana, kas brīva no autoritātes, tomēr nekļūst patvaļīga – prāts Kantam ir likumdevēja spēja. Ir tomēr viena autoritāte, kuru Kants atzīst, proti, prāta paša autoritāte, kuru viņš pamato ar apgalvojumu, ka ir prāta iedibinātas pamatregulas, kuras neviens nevar apšaubīt.²² Tādējādi veidojas paradoksālā situācija, ka prātam, kurš neatzīst nekādas autoritātes, ir jābūt autoritātei pašam sev vai, izmantojot Kanta apzīmējumu, prātam jāstājas tiesas priekšā, kurā tiesnesis ir prāts pats.

Rakstā „Ko nozīmē orientēties domāšanā?” Kants saka: „Brīvība domāšanā nozīmē arī prāta pakļaušanu tikai tiem likumiem, *kurus tas dod pats sev*; un

tā pretstats ir prāta bezlikuma izmantošanas maksima (lai, kā iedomājas ģēnijs,²³ [šādi] redzētu tālāk nekā likumu ierobežojumā). Dabiski, ka sekas ir tādas: ja prāts nevēlas pakļauties pašizdotajiem likumiem, tam jālokās citu izdoto likumu jūgā, jo bez nekāda likuma pat vislielākā neļēdžība nevar ilgstoši spēlēt savu spēli. Tātad nenovēršamās bezlikumības (atbrīvošana no prāta ierobežojumiem), kas *pasludināta* domāšanā, sekas ir tādas, ka beigu beigās jāzaudē brīvība domāt, un vainojama ir nevis, piemēram, nelaime, bet gan patiesa augstprātība, ka brīvība vārda tiešā nozīmē tiek zaudēta aiz *vieglprātības*.²⁴

Atziņa, ka prāta pastāvēšana ir tik ļoti atkarīga no brīvības no autoritātēm, varētu radīt jautājumu par to, vai tādā gadījumā pašam prātam vispār ir kāda autoritāte, citiem vārdiem, vai ar tā palīdzību var nonākt pie kādiem secinājumiem. Onora O'Nīla jautā, vai no Kanta prāta apraksta nodaļā „Transcendentālā metodes mācība” kā tāda, kam nav diktatoriskas varas un kas drīzāk ir brīva pilsoņu vienprātība, galu galā nevar izdarīt secinājumu, ka jebkurš prāta lietojums beidzas pilnīgā atvērtībā bez jebkāda sprieduma.²⁵ Tāpat, lasot rakstu „Atbilde uz jautājumu: kas ir apgaismība?”, varētu rasties iespaids, ka tiek paskaidrots, no kādiem šķēršļiem ir jāatbrīvojas, lai runātu savā personā, bet netiek sniegts nekāds pozitīvs skaidrojums, ko tas varētu nozīmēt. O'Nīla norāda: ja prāta lietošanai būtu nepieciešama vienīgi neatkarība no jebkādām autoritātēm un izpaužamība, tā varētu būt arī pilnībā nestrukturēta un haotiska domāšana. Tā drīzāk līdzinātos rakstā „Ko nozīmē orientēties domāšanā?” aprakstītajam bezlikumības stāvoklim, kurā brīvība domāt tiek zaudēta.

Atsauce uz likumu, kuru prāts dod pats sev, rakstā „Ko nozīmē orientēties domāšanā?” varētu paskaidrot, kā Kanta aizstāvētajā prāta lietojuma brīvībā ienāk likumība. Šī atsauce ir skaidri atpazīstama no Kanta praktiskās filozofijas, tieši „Tikumumu metafizikas pamatojumā” pieteiktā autonomijas jēdziena, kurš raksturots kā „gribas īpašība, ar kuru tā pati sev (neatkarīgi no jebkādām īpašībām, kas piemīt gribas priekšmetiem) ir likums”.²⁶ Tā palīdz saskatīt, kā gan rakstā „Atbilde uz jautājumu: kas ir apgaismība?”, gan arī „Tīrā prāta kritikas” fragmentā ieskanas prasība pēc autonomijas domāšanā, kas ir tāda domāšana, kurā prāts noraida autoritātes piedāvātos likumus un pakļaujas tikai tādiem likumiem, kurus ir devis sev pats. Šī prasība redzama gan Kanta minētajā cilvēka aicinājumā domāt patstāvīgi („Atbilde uz jautājumu: kas ir apgaismība?”, „Ko nozīmē orientēties domāšanā?”), gan kritikas izklāstā („Tīrā prāta kritika”). Kā zināms, Kanta aprakstītais kategoriskais imperatīvs prasa rīkoties „tā, lai tavas gribas maksima vienlaikus varētu noderēt par vispārējās likumdošanas principu”²⁷, kā arī iepriekš minētais formulējums būtībā pauž to pašu – pakļauties tikai tādām likumiem, kuru griba dod pati sev. Kanta aprakstītā pašdomāšana, kā arī kritika tātad, šķiet, pauž to pašu principu, vienīgi te tas nav tik acīmredzami piesaistīts tieši praktiskajam. Tomēr, pievēršot uzmanību raksta „Atbilde uz jautājumu: kas ir apgaismība?” apgaismības formulējumam, proti, ka tā ir izešana no nepilngadības, kam vajadzīga drosme un izlēmība, jādomā, ka Kants novieto apgaismību praktiskajā sfērā. Domāt patstāvīgi un domāt kritiski nozīmē domāt autonomi, un tas nozīmē izvēlēties pakļauties likumam, ko prāts dod pats sev. Šis princips pauž prasību prāta lietojumā atbrīvoties no

autoritātēm, bet tajā pašā laikā pieņem prāta likumu, kas prasa domāt tā, lai principu, pēc kura tiek domāts, būtu iespējams (vai vismaz nebūtu neiespējams) pieņemt visiem. Šādā nozīmē Kantam domāt patstāvīgi nozīmē domāt kopā ar citiem.

Rakstā „Atbilde uz jautājumu: kas ir apgaismība?” un fragmentā „Tīrā prāta kritikā” Kants šo šķietami abstrakto prāta prasību skaidro no sabiedriska skatpunkta, tomēr tajā pašā laikā var sastapties ar tām pašām grūtībām, kas attiecas uz kategoriskā imperatīva formulējumiem morāles pamatojumam veltītajos darbos. Proti, likums ir tikai viens – domāt saskaņā ar tādu principu, kuru varētu pieņemt ikviens. Te piesaistītība kādai autoritātei vai privātām interesēm kļūst diktatoriska, un cilvēks, kas tām pakļauts, – nepilngadīgs. Tajā pašā laikā nebūt nav skaidrs, vai mēģinājumi domāt saskaņā ar principu, kas pieņemams ikvienam, sastopoties ar uzskatu dažādības iespējamību, galu galā nevarētu novest pie secinājuma, ka nekāda likuma, kas noteiktu domāšanu vienā, nevis citā virzienā, nemaz nav, jo šis formālais likums to nespēj izdarīt.

Kants acīmredzot neizdarīja šādu secinājumu. Viņš norāda, ka prāta spriedums ir brīva pilsoņu *vienprātība*, kas, šķiet, nozīmē, ka, pēc Kanta domām, brīvā prāta lietojumā cilvēkiem vajadzētu spēt nonākt pie līdzīgiem secinājumiem. To apliecina jau minētā „Tīrā prāta kritikas” fragmenta turpinājumā sniegtais Kanta skaidrojums par to, kāpēc brīvība paust atšķirīgus viedokļus un līdz ar to nevienprātība ir nepieciešama prāta kritiskam lietojumam: „Prātam pat vajadzīgs šāds strīds, un būtu vēlams, lai tas notiktu jo drīzāk un atklāti, ar neierobežotu brīvību. Tādējādi ātrāk attīstītos nobriedusi kritika, kurai parādoties visiem šiem strīdiem jāizzūd pašiem no sevis, jo strīdnieki atskārš savu apmātību un aizspriedumus, kas izraisījuši nevienprātību viņu starpā.”²⁸ Šis komentārs skaidri apliecina, ka, pēc Kanta domām, kritiskas domāšanas ceļā nevienprātībai būtu jāizzūd.

Tomēr Kanta teiktā kontekstā var nojaust, ka minētā vienprātība būtu drīzāk jāuztver kā ideja, nevis kā uz pieredzi balstīts pieņēmums. Jāņem vērā, ka nekāda pastāvoša vienprātība starp cilvēkiem nevar būt liecība, ka domāšanas process, ar kura palīdzību līdz tai nonāks, ir bijis kritisks. Šāds secinājums jāizdara, ņemot vērā to, ka Kants rakstā „Atbilde uz jautājumu: kas ir apgaismība?” uzskata par nepieļaujamu kādas šķietamas vienprātības dēļ nolemt kādu baznīcas simbolu par negrozāmu.²⁹ Pēc Kanta domām, šāda rīcība būtu apgaismības kavēšana nākamajām paaudzēm, kas varētu domāt un lemt citādi. Līdz ar to šķiet, ka „Tīrā prāta kritikā” minētā vienprātība būtu uzskatāma par ideju un, lai gan tā ir būtiska prāta kritiskam lietojumam, Kants nepiedāvā metodi, ar kuras palīdzību varētu līdz šādai nekļūdīgai vienprātībai nonākt. O’Nīla šādu domu pauž, apgalvojot, ka Kants prātu gan izprot kā likumdevēju, bet tas tomēr nav (lai gan šaurākā kontekstā arī tā) spēja veidot domāšanas algoritmus.³⁰ Drīzāk prāta kritisku lietojumu un līdz ar to arī domāšanas autonomiju raksturo mēģinājumi ņemt vērā ikvienu iespējamo skatpunktu un atturēties vadīt savu prātu saskaņā ar tādiem principiem, kurus citiem pieņemt būtu neiespējami. To arī nozīmē nepieciešamais domāšanas vispārīgums. Līdzīgi kā „Tīrā prāta kritikā” Kants runā par prāta eksistenci, kas dibinās uz brīvību diskutēt, tā raksta „Ko nozīmē orientēties domāšanā?” nobeigumā viņš šādu principu vispārīguma izvērtējumu sauc par prāta pašuztures maksimu un saista to ar apgaismību.³¹

Secinājums par Kanta prāta brīva publiska lietojuma nozīmi varētu būt šāds. Gan minētajos rakstos, gan „Tīrā prāta kritikas” fragmentā Kants savā veidā aizstāv brīvību publiski izmantot prātu. Rakstos viņš runā par konkrētu politisku nosacījumu, savukārt „Tīrā prāta kritikā” viņš skaidro tīrā prāta leģitīmu lietojumu ar līdzības palīdzību. Šajā rakstā atklājas, ka Kants mēģina atbrīvot cilvēka prātu no autoritātes kontroles, lai atbrīvotu iespēju to pakļaut paša dotam likumam. Atsauce uz pakļaušanos paša dotam likumam ļauj saskatīt publiska prāta lietojuma brīvības aizstāvības saistību ar Kanta autonomijas izpratni un līdz ar to arī morāles filozofiju. Brīvība publiski lietot prātu parādās kā nosacījums, lai cilvēks spētu izpildīt savu morālo pienākumu – pakļauties likumam, kuru dod paša prāts.

ATSAUCES UN PIEZĪMES

- ¹ **Kants I.** *Tīrā prāta kritika*. Rīga: Zinātne, 2011, 18. lpp.
- ² **Kants I.** Atbilde uz jautājumu: kas ir apgaismība? // *Kas ir apgaismība?*, 15. lpp.
- ³ Turpat.
- ⁴ Turpat.
- ⁵ Turpat, 16. lpp.
- ⁶ Turpat, 16. lpp.
- ⁷ Turpat 17. lpp.
- ⁸ **Deligiorgi C.** *Kant and the Culture of Enlightenment*. Albany: State University of New York Press, 2005, p. 63.
- ⁹ **Kants I.** Atbilde uz jautājumu: kas ir apgaismība? // *Kas ir apgaismība?* 17. lpp.
- ¹⁰ Turpat, 18. lpp.
- ¹¹ **Hamann J. G.** Letter to Christian Jacob Kraus (18 December, 1784) // *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*. Schmidt J. (ed.) Berkley, Los Angeles, London: University of California Press, 1996, p. 146-147.
- ¹² **O’Neill O.** Enlightenment as Autonomy: Kant’s Vindication of Reason // *The Enlightenment and Its Shadows*. **Hulme P.** (ed.) London: Routledge, 1990, p. 195-196. Kanta apsvērumi par mācītā vīra stāvokli vairāk izvērsti viņa darbā „Fakultāšu strīds”, kas var pavērt interpretācijas iespējas apgaismībai veltītajam rakstam teiktajā.
- ¹³ Turpat.
- ¹⁴ **Moore A. W.** The Transcendental Doctrine of Method // **Guyer P.** (ed.) *The Cambridge Companion to Kant’s Critique of Pure Reason*, p. 311.
- ¹⁵ **Kants I.** *Tīrā prāta kritika*, 434.-435. lpp.
- ¹⁶ Turpat, 17. lpp.
- ¹⁷ Turpat, 435. lpp.
- ¹⁸ **Kants I.** Ko nozīmē orientēties domāšanā? // *Kas ir apgaismība?* 60. lpp.
- ¹⁹ **Deligiorgi C.** *Kant and The Culture of Enlightenment*, p. 62, **O’Neill O.** Enlightenment as Autonomy: Kant’s Vindication of Reason // *The Enlightenment and Its Shadows*, p. 190.
- ²⁰ **Arendt H.** *Kant’s Political Philosophy*. Chicago: The University Of Chicago Press, 1992, p. 40.
- ²¹ **Kants I.** *Spriestspējas kritika*. Rīga: Zvaigzne ABC, 109.-110. lpp.
- ²² **Kants I.** *Tīrā prāta kritika*, 441. lpp.
- ²³ Četrus gadus vēlāk „Spriestspējas kritikā” (1790) Kanta attieksme pret „ģēnija” domāšanas veidu nav tik negatīva. Kants vēl joprojām uzskata, ka domāšana nevar norisināties bez likumiem, bet norāda, ka ģēnijs tomēr savā domāšanā seko īpaša veida likumam – tādām, kuru nav iespējams skaidri formulēt. Līdzīgi ir ar spēli – „Spriestspējas kritikā” Kants spēli saista ar skaistuma pieredzi, kura arī ir kaut kādā mērā pakļauta prāta likumībai, lai

arī šie likumi nav atklājami. Šajā kontekstā spēle nav kaut kas tāds, no kā domāšanā būtu jāizvairās.

- ²⁴ **Kants I.** Ko nozīmē orientēties domāšanā? // *Kas ir apgaismība?* Tulk. **Šuvajevs I.** Rīga: Zvaigzne ABC, 2005, 61. lpp.
- ²⁵ **O'Neill O.** Enlightenment as Autonomy: Kant's Vindication of Reason // *The Enlightenment and Its Shadows*, p. 191.
- ²⁶ **Kant I.** *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2007, S. 76 [4:440].
- ²⁷ **Kants I.** Praktiskā prāta kritika // *Prolegomeni. Praktiskā prāta kritika*. Rīga: Zinātne, 2006, 187. lpp.
- ²⁸ **Kants I.** *Tīrā prāta kritika*, 439. lpp.
- ²⁹ **Kants I.** *Atbilde uz jautājumu: kas ir apgaismība?* 18. lpp.
- ³⁰ **O'Neill O.** Enlightenment as Autonomy: Kant's Vindication of Reason // *The Enlightenment and Its Shadows*, p. 197.
- ³¹ **Kants I.** *Ko nozīmē orientēties domāšanā?* 62. lpp.

Summary

The aim of the article is to clarify the significance of the freedom to use reason publicly in Kant's philosophy by comparing three of his texts: the articles „An Answer to the Question: What is Enlightenment?“, “What is orientation in thinking?” and a fragment from „The Critique of Pure Reason“. The current article provides an analysis of the significance that Kant attributes to the freedom of the public use of reason in the article „An Answer to the Question: What is Enlightenment?“ and seeks an answer, in what sense it is considered the condition to realize the demand of the Enlightenment: sapere aude! The author argues that this condition is a political condition in the essay „An Answer to the Question: What is Enlightenment?“ and present in „The Critique of Pure Reason“ as a simile, with which Kant explains the critique of reason. The article contains a discovery that Kant's defence of the freedom to use one's reason publicly can best understood in the context of his practical philosophy and that this freedom is necessary in accordance with the principle of autonomy.

Keywords: *Enlightenment, critique, reason, freedom, public, autonomy.*

Atklāsme un piesātinātais fenomens: Žana Lika Mariona reliģijas filosofija un fenomenoloģija

Revelation and the Saturated Phenomenon: Jean-Luc Marion's Philosophy of Religion and Phenomenology

Lāsma Pirktiņa

Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt

E-pasts: *lasma.pirtina@inbox.lv*

Žana Lika Mariona fenomenoloģija un reliģijas fenomenoloģija ir vienas no nozīmīgākajām un ietekmīgākajām mūsdienu filosofijā. Šis raksts ir mēģinājums parādīt Mariona filosofijas attīstību, sākot ar viņa pirmajiem teoloģiskajiem sacerējumiem, tad fenomenoloģiskajiem darbiem un, visbeidzot, viņa izveidotās dotības fenomenoloģijas izmantojumu dažādu tēmu aplūkojumā, piemēram, jautājumā par mīlestību. Šis raksts arī iepazīstina ar daudziem būtiskiem jēdzieniem (dotība, piesātinātais fenomens, pret-metode, trešā redukcija, pret-pieredze, *adonné*) un vairākām svarīgām Mariona filosofijas tēzēm.

Atslēgvārdi: Žans Liks Marions, dotība, piesātinātais fenomens, *adonné*, mīlestība.

Priekšvārds

Žana Lika Mariona (1946) fenomenoloģija un fenomenoloģiskā reliģijas filosofija ir viena no nozīmīgākajām un ietekmīgākajām mūsdienu filosofijā. Mariona vārds parādās kopā ar tādu izcilu filosofu vārdiem kā Emanuels Levins, Pols Rikērs, Žaks Deridā. Tomēr Marions nav sarakstījis tikai fenomenoloģiskus darbus – Francijā viņš vispirms kļuva pazīstams kā Dekarta pētnieks un vēl joprojām publicē darbus par viņa filosofiju¹. Citviet pasaulē Marions tika ievērots, pateicoties saviem teoloģiskajiem un fenomenoloģiskajiem rakstiem. Piemēram, Amerikā, kur Marions kopš 1994. gada ir Čikāgas Universitātes profesors *University of Chicago*, viņš kļuva pazīstams ar darbu *Dieu sans l'être* (1982), kas kā *God without Being* tika izdots 1991. gadā². Latvijā Mariona filosofijai ir pievērsusies Māra Grīnfelde, ar kuras doktora darbu „Absolūta fenomena iespējamība Žana Lika Mariona fenomenoloģijā” mēs drīz varēsīm iepazīties. Pagaidām ir pieejami vairāki viņas raksti par Marionu³.

Ja mēs īsumā gribētu raksturot Mariona filosofiju, tad varētu teikt, ka tās centrā ir jautājums par īpaša – „piesātinātā” – fenomena (*phénomène saturé*) iespējamību un īstenību. Runa ir par fenomenu, ko apziņa nekonstituē un nekad pilnībā nespēj aptvert un kas pats dod sevi apziņai, nesot līdzīgu savu „loģiku”. Šāda fenomena iespējamība nozīmētu, ka konstituējošais subjekts un jēdzienos domājošā racionalitāte pazaudētu savu varu un atbrīvotu vietu neatceļamām cilvēka attiecībām ar Citu (lai kas būtu šis Cits), kurš sevi dod kā piesātinātu fenomens. Šāda fenomena iespējamība Mariona fenomenoloģijā tiek parādīta ar „dotības” (*donation*)

koncepta palīdzību – dotība ir fenomens savā parādīšanās mirklī, pirms apziņa to ir pārņēmusi savā varā un „apstrādājusi”. Fenomenoloģijai – un tā ir Mariona tēze – ir jāredz, ka fenomenoloģijas atsegtās „lietas pašas” nav apziņas konstituēti fenomeni, bet gan fenomeni paši par sevi, kas sevi vispirms apziņai dod, lai tā varētu to iesavināt. Šī sākotnējā dotība, pie kā fenomenoloģijai ir jānonāk, ja tā seko pati saviem principiem, ir piesātinātais fenomens⁴. Taču Mariona filosofija nav tikai tukša teoretizēšana par šāda fenomena iespējamību – viņa darbi apliecina šādu tikšanos ar neaptveramo Cītu īstenību. Tas nozīmē: mēs tiekam vedināti saskatīt, ka ne viss, ko mēs dzīvē sastopam, ir skaidrs un nepārprotams, sagrābjams, paturams un manipulējams, paredzams, izraisāms un atkārtojams, domājams un saprotams. Varbūt, ka ikdienas dzīvē, zinātnē un tehnikas jomā mēs viegli varam apjēgt un kontrolēt lietas un notiekošo. Tomēr ir situācijas, kurās mums tiek pavērta cita pasaule – pasaule, kurā mēs neesam vieni paši, pasaule, kurā mūs uzrunā tādi piesātināti fenomeni kā reliģiskais, eksistenciālais, erotiskais, ētiskais, estētiskais u. c. Šādi fenomeni tiek mums dāvāti, tie nav mūsu varā.

Jautājumu par piesātināto fenomenu Marions uzdod teoloģisku motīvu vadīts. Viņš bez šaubām sākotnēji ir teologs un reliģijas filosofs. Arī Dekarta filosofijā viņu pirmām kārtām interesē teoloģijas problemātika⁵. Galvenais jautājums, kas virza Marionu viņa pirmajos darbos, ir šāds: *Kā mēs varam domāt Dievu, un kā mums viņš ir jādomā?* Un tikai vēlāk, cenšoties atbildēt uz šo jautājumu, Marions nonāk pie fenomenoloģijas, kas kā Mariona izveidotā „dotības fenomenoloģija” (*phénoménologie de la donation*) sniedz atbildi, ka Dieva atklāsme ir domājama kā sevi dodošs piesātināts fenomens⁶.

Tas, ka pie šādas atziņas fenomenoloģija nonāk teoloģisku motīvu vadīta, nenozīmē, ka tāpēc izplūst robežas starp fenomenoloģiju un teoloģiju vai ka fenomenoloģija pat sāk „kalpot” teoloģijai. Drīzāk reliģiskas pieredzes paver fenomenoloģijai jaunus pētījumu laukus un liek tai pārskatīt savas pamattēzes – kā tas arī ir noticis Mariona gadījumā.⁷ Fenomenoloģija savukārt dod iespēju noteikta veida pieredzes – piemēram, Dieva atklāsmi – saprast „racionāli”.

Šajā rakstā, balstoties uz vairākiem nozīmīgiem Mariona darbiem, es vēlētos sniegt īsu ieskatu viņa filosofijas „attīstībā”, pamatjēdzienos un pamatidejās.

Elks un ikona (distance un atrašanās)

*L'idole et la distance*⁸ – tā sauc vienu no agrīnajiem Mariona darbiem. Šis teoloģiski filosofiskais sacerējums tika publicēts 1977. gadā un dod mums pirmo ieskatu Mariona izmantotajā terminoloģijā un viņa domu gaitā.

Šajā darbā Marions apraksta divus veidus, kā dievišķais, kurš ir sevi manifestējis un kļuvis „redzams”, mums var eksistēt. Šie divi veidi ir „elks” (*idole*) un „ikona” (*icône*).

Elks un ikona tiek pretstatīti viens otram. Elka veidols, lai gan tas attēlo dievišķo, to tomēr nekad neaizsniedz un pat iznīcina. Bet ne jau tāpēc, ka tas vispār dievišķo attēlo, vai tāpēc, ka elks pats tiktu uzskatīts par dievu. Elka pielūdzējs neuzskata elku par īsto dievu⁹, bet viņš uzskata, ka viņa veidotais dieva attēls ir galējs dieva attēls, pēc kura dievs tālāk nav jāmeklē. Taču elks attēlo tikai cilvēka

izpratni par dievu. Šis pabeigtais un veidolā „iespiestais” dievs ir cilvēks pats. Elks ir spogulis (*miroir*), kurā cilvēks neredz Citu, bet tikai pats sevi¹⁰. Katra atšķirība starp cilvēku un dievišķo ir zudusi, atstatums (*écart, distance*) starp viņiem ir pilnībā sarucis, un dievišķais ir iznīcināts: „Elkā cilvēka pieredze par dievišķo ir pirms (*précède*) sejas, ko dievišķais tajā pieņem. Šajā gadījumā mēs dievišķajā pieredzam sevi. [...] Elka īpatnība tātad ir sekojošajā: dievišķais tajā ir fiksēts saskaņā ar pieredzi, kas ir cilvēkam [...]. [...] Tas [elks – L. P.] ir raksturojams tikai kā dieva pakļaušana cilvēka dievišķā pieredzes nosacījumiem, par kuru [elku – L. P.] nekas neliecina, ka tas nav autentisks. Cilvēka dievišķā pieredze ir pirms elka sejas. Elka seja, ko izgatavo cilvēks, ir pirms tā iedibināšanas no dieva puses. Bez šaubām, dievišķais elkā ieņem kāda dieva iedarbīgu seju. Bet šis dievs ieņem savu veidolu pēc skicēm, kuras mēs tam esam uzmetuši atbilstoši tam, kā mēs tiešām pieredzam dievišķo.”¹¹ Un tālāk mēs lasām: „Tas, ko elks faktiski pūlas iznīdēt, ir tieši dievišķā atstatums (*écart*) un atrašanās (*retrait*)¹² [...]. [...] Likvidējot dievišķā prombūtni, elks padara dievišķo pieejamu, nodrošina to un beigu beigās izkropļo. Tā nobeigums nāvējoši nobeidz dievišķo.”¹³

Pabeigtais un statiskais dieva attēls elka veidolā padara dievišķo par esošo (kaut arī par augstāko esošo), kas kā „lieta” starp citām lietām „bez atlikuma” iekļaujas cilvēka pasaulē, atbilst šai pasaulei¹⁴. Elks neved cilvēku ārpus šīs pasaules – viņš ir šīs pasaules daļa. Un cilvēks kā šīs pasaules turētājs konstituē, konstruē un manipulē dievišķo. Mariona izpratnē visa metafiziskā ontoteoloģija (t. sk. racionālā teoloģija)¹⁵ ir elkdievība, jo tā domā un pielūdz dievu, ko tā pati ir „izgrebusi” ar saviem cilvēciskajiem un ierobežotajiem jēdzieniem. Bet Dievs ir radikāli Cits un bezgalīgs¹⁶ un viņu nevar „iespiest” veidolā.¹⁷

Marions pārstāv pozīciju, ka Dievs ir radikāli Cits attiecībā pret pasauli. Arī tad, ja Dievs ienāk pasaulē, viņš paliek atstatu no tās. Šajā sakarā Kevins Harts runā par Mariona „dziļo teoloģisko vēlēšanos aizsargāt Dieva transcendenci jeb distanci no pasaules”.¹⁸ Šis atstatums „redzamajā” Dievā ir jāsaglabā. Redzamajā ir jāpaliek kaut kam no neredzamā. Veidolā ir jāpaliek kaut kam no tā, kas nav veidols, kas ir bezgalīgs. Šāda Dieva manifestācija pretstatā elkam ir ikona: „Elkam no pretējās puses atbild ikona. Kā ikonu dāvā tās seja? „Neredzamā Dieva ikonu” (Kol. 1:15), saka Svētais Pāvils par Kristu. Ne kāda Dieva figūru, kurš šajā figūrā pazaudētu savu neredzamību, lai kļūtu mums tuvs līdz pat familiaritātei, bet Tēva [figūru], kurš vēl jo vairāk izstāro noliktu un nereducējamu transcendenci, nekā viņš to [transcendenci] bez rezerves dod redzēšanai sava Dēla figūrā. Dēla redzamās sejas dziļums sniedz skatienam Tēva neredzamību kā tādu. Ikona nemanifestē nedz cilvēka seju, nedz dievišķā dabu, ko neviens nevarētu aplūkot, bet, kā ir sacījuši ikonas teologi, attiecību starp abiem hipostāzē, personā. Ikona slēpj un atsedz to, uz ko tā balstās: atstatumu tajā starp dievišķo un viņa dēla seju. Neredzamā redzamība, redzamība, kurā neredzamais kā tāds dod sevi redzēšanai, ikona pastiprina vienu caur otru. Atstatums, kas tos savāc kopā to pašā nereducējamībā, beigu beigās konstituē ikonas pamatu. *Distance* (*distance*), attiecībā uz kuru nav pirmām kārtām runa tik daudz par [tās] atcelšanu, cik par atzišanu, kļūst par vīzijas motīvu – par motīvu dubultā nozīmē: kā motivāciju un kā attēlojuma tēmu.”¹⁹ Un mēs

lasām tālāk: „Šo distanci, ko elks pūlas iznīdēt ar dieva, kurš ir uz visiem laikiem ievietots kādas sejas stingumā, pieejamības palīdzību. Šo distanci ikona aizsargā un uzsver kādas nepārspējamās un atvērtas figūras neredzamā dziļumā.”²⁰

Elks attēlo dievišķo un padara to par redzamu, t. i., ierobežotu esošo. Turpretī ikona saglabā sevi pāreju no tā, kas ir attēlots, uz neattēlojamo, no redzamā uz neredzamo, neizzināmo. Līdz ar šo pāreju tā saglabā atstatumu starp redzamo un neredzamo – atstatumu tik lielā mērā, ka neredzamais nekad netiek aizsniegts. Katru reizi, kad mēs caur tā redzamo manifestāciju cenšamies tam piekļūt tuvāk, tas atraujas un pazūd neizzināmajā. Dievišķais mums atklājas nevis konkrētā veidolā kā mūsu veidots elks, bet caur atstatumu kā pastāvīga atrašanās (*retrait*) no mūsu mēģinājumiem to sagrābt savā varā: „Dievišķā atrašanās (*retrait*) iespējams konstitūtu tā atklāsmes augstāko formu (*figure ultime*). Tas ir tas, ko mēs cenšamies aptvert ar vārdu „distance”.”²¹

Kā mēs vēlāk redzēsīm, ikonai ir zināma līdzība ar piesātināto fenomenu – tā dod vairāk nekā vienkārši objektu, esošo, ko var jēdzieniski izziņāt. Un šis „pār-mērs” (*surcroît*) ir pieredzamais, bet jēdzienos neizzināmais Cīts – viņa *donation*.

„bez esamības”

Grāmata *Dieu sans l'être*²² tiek publicēta 1982. gadā un turpina darbā *L'idole et la distance* iesākto – šeit tālāk tiek attīstīta doma par dievišķā pieredzamību elka veidolā un ikonā. Taču šī darba galvenā tēma – kā jau nosaukums mums liek nojaust – ir dievišķā „atbrīvošana” no esamības. Šīs problēmas iztīrājums tiek aizsākts jau darbā *L'idole et la distance*, jo šī tēma ir saistīta ar elka un ikonas konceptiem. Runa ir par to, ka mēģinājums izziņāt dievišķo ar esamības kategorijas palīdzību ved pie elka veidošanas un elkdievības. Jo attiecībā uz Dievu „[...] esamība pati funkcionē kā elks [...]”²³.

Bet kā Marions saprot „esamību”? Šim vārdam ir divas nozīmes. Vienā nozīmē tā ir metafiziskās ontoteoloģijas tradīcijā iedibinātā esošā esamība – esošā kā esošā vispārīgākā iezīme, tā eksistence. Otrā nozīmē tā ir Heidegera esamība – *Dasein* raksturojošā esamības saprašana²⁴.

Metafiziskās ontoteoloģijas esamības domāšanas centrā neatrodas esamība, bet gan esošais, kas ir. Un esošais ir pastāvīgi eksistējoša, atsevišķa un noteikta, pieejama un manipulējama „lieta” pasaulē (materiāli objekti, jēdzieni, idejas, pārdabiski spēki utt.). Tas, ka esošais ir (mēs varam to redzēt, dzirdēt, domāt, sapņot, just utt.), ka tas ir kaut kas (tas ir šī vai tā lieta, tas ir tikai izdomājums, tikai subjektīva sajūta utt.), ka tam var pieskarties, to var iedomāties, par to var runāt utt., – tas viss raksturo tā esamības veidu, tas ir tā esamība. Metafiziskā ontoteoloģija, bet īstenībā jau arī visa mūsu dzīve nepazīst citu esamību. Šajā iestādnē viss tiek skatīts kā esošais, viss tiek skatīts caur šādas esamības prizmu. Liekas, visam ir jāatbild uz jautājumu, vai tas ir, kā tas ir, kas tas ir, ko ar to var darīt, kam tas ir vajadzīgs utt.

Bet kas notiek, ja mēs sastopam kaut ko, kas neparādās kā esošais tā esamības veidā, kas – citiem vārdiem – nemanifestē sevi elka veidolā, bet ikonā, piemēram, Dievu? Tad mēs vairs nevaram izmantot esamības kategorijas, lai tam pietuvotos.

Pret-metode un trešā redukcija. Dotība un dotības ieloce.

Pret-pieredze un *adonné*

*Réduction et donation*³⁰ (1989) un *Étant donné*³¹ (1997) ir pirmie un vieni no svarīgākajiem Mariona fenomenoloģiskajiem sacerējumiem. Tie ieliek pamatus viņa dotības fenomenoloģijai. Šie darbi, no vienas puses, atbild uz teoloģisku jautājumu par to, kā var domāt Dieva atklāsmi. Bet, no otras puses, tie ir tīri fenomenoloģiski darbi, kas pārskata fenomenoloģijas – it īpaši Huserla un Heidegera fenomenoloģijas – pamatus un nekādā ziņā neaprobežojas tikai ar atklāsmes fenomena aplūkošanu³². Runa ir par teoloģiski motivētu³³, bet tīri fenomenoloģiski atrisinātu problēmu par to, kā var tikt domāta atklāsme: „Fenomenoloģija neizsakās par atklāsmes īstenību. Tā var atbildēt tikai uz šādu jautājumu: vai atklāsme pamatā ir *iespējama*? Nu, es domāju, ka var mēģināt fenomenoloģiju definēt tā, ka atklāsme kļūst iespējama un domājama. Lai to izdarītu, es konstruēju – un tā ir man hipotēze – tā saukto „piesātināto fenomenu”. [...] Mana hipotēze ir, ka atklāsme, fenomenoloģiski skatoties, piedāvā [tāda] fenomena veidu, kurā ir vairāk vērojuma nekā nozīmes.”³⁴

Pirms mēs pārejam pie idejas par piesātināto fenomenu, ir nepieciešams īsumā parādīt, kāda ir Mariona fenomenoloģija, ka tā var konstruēt un aprakstīt šādu fenomenu.

Līdzīgi kā Huserls un Heidegers arī Marions uzskata, ka pats būtiskākais fenomenoloģijā ir iespēja lietām parādīt sevi pašām, kādas tās ir. Tas tiek īstenots ar fenomenoloģiskās redukcijas palīdzību, kuras ietvaros visas mūsu pieredzes tiek definētas kā apziņai dotais (fenomeni). Šīs apziņas dotības tad tiek aprakstītas tieši tā, kā tās sevi parāda, neizdarot nekādus spriedumus par tām. Šo atturēšanos no sprieduma fenomenoloģijā dēvē par *epoché*. Ja, piemēram, man Dievs parādās kā eksistējošs, tad fenomenoloģiskā iestādnē man ir jāteic, ka šis fenomens ir ar īpašību „eksistējošs”. Bet tas nenozīmē, kas esmu spriedusi par tā īsteno eksistenci vai neeksistenci. Tāpat arī visi citi mani aizspriedumi un spriedumi netiek ņemti vērā, ļaujot fenomenam runāt pašam. Šo neņemšanu vērā fenomenoloģijā dēvē par „likšanu iekavās” (*Einklammerung*).³⁵

Fenomenoloģiskā redukcija, *epoché*, likšana iekavās principā ir metodiskas darbības, kuras veic fenomenologs. Taču, tā kā fenomenologs tikai līdz zināmam brīdim ir aktīvs, bet pēc tam pašīvi ieklausās fenomenā, kurš sevi rāda, kāds tas ir, tad Marions šo fenomenoloģisko redukciju (kopā ar *epoché* un likšanu iekavās) nodēvē par „pret-metodi”³⁶ (*contre-méthode*). Jo tā ir metode, kas tikai vienu mirkli ir metode un tad atsakās no aktīvas darbības un ļauj runāt fenomenam pašam.

Ar pret-metodi tiek iegūts apziņai dotais, un visam dotajam piemīt kopīga iezīme – dotība (*donation*). Bet kas ir dotība Mariona filosofijā? Lai izprastu dotību, ir jāņem vērā divi aspekti. Pirmkārt, dotība ir nevis dotā priekš apziņas, kas doto konstituē, „iezīme”, bet gan dotā, kas pats sevi dod apziņai, „iezīme” – dotā „iezīme”, pirms apziņa to ir pilnībā iesavinājusi. Otrkārt, metafiziskā iestādnē atbildi uz jautājumu par to, kas ir dotība, varētu dot pavisam vienkārši – dotība ir visa dotā kopīga īpašība, kas raksturo to, ka šis dotais ir dots vai tiek dots, vai dod pats sevi.

Taču Mariona gadījumā mums nav darīšana ar metafizisku iestādni. Nevar jautāt „Kas ir dotība?”, jo dotība nav kaut kas. Dotība var tikai sevi dot, tā nav nekāda lieta, ko var sagrābt, vai jēdziens, ko var domāt. Dotība ir fenomena parādīšanās, notikums, ar kuru fenomēns ierodas, process, kurā fenomēns pats sevi dod. Bet tā tomēr nav nekāda norise, ko var priekšstatīt vai domāt neatkarīgi no dotā. Ja tas tā būtu, mēs atkal atrastos metafizikas iestādņē. Mēs varētu teikt, ka fenomenam „piemīt” dotība kā notikums, ar ko tas ir nesaraujami saistīts – dotība ir „ielocīta” katrā dotajā, dotība ir „ieloce” (*pli*) dotajā, un, kad dotība ierodas, tad ieloce atritinās vaļā jeb – otrādi – ielocei atritinoties vaļā, dotais ierodas: „Tā [dotība – L. P.] neierodas no ārpuses kolonizēt dotā doto – tā ieraksta sevi tajā kā tā neatceļamu īpašību, ierašanās artikulāciju, kas ir neatdalāma no tā imanences sevī. [...] Dotais artikulē sevi atbilstoši dotībai – kas ir tā ierašanās, tad efekta radīšana – kas [dotība] to netrascendē, kas to nedeterminē no ārpuses, bet vienkārši atritina vaļā dotā kā dotā raksturiezīmi. [...] Dotais neatbrīvojas no dotības, un tas to [nemaz] nevar: tas ved pie tās atpakaļ, jo tas nāk no dotības, nes tās zīmi vai – drīzāk – ir identificējams ar to. Katrs dotais manifestē dotību, jo dotā notikšanas process to atritina vaļā. Dotība atveras kā dotā ieloce (*pli*): dotā dāvana, *ciktāl* tā dod sevi atbilstoši savam paša notikumam. Dotība, sevi atlokot vaļā, artikulē doto dāvanu (eventuāli bez sākotnes, ģeoneoloģijas, atkarības – tas ir mazsvarīgi) tās ierašanās procesā (ko eventuāli dāvana aizsedz vai kas ir aizturēts, vai vienkārši neizzināms – tas ir mazsvarīgi).”³⁷

Ir absolūti svarīgi saprast vienu lietu: dotība nav lieta, bet tā neatrodas arī jēdzienā „dotība”, ko mēs šeit pašlaik iztirzājam. Dotība notiek, kad kaut kas sevi dod šeit un tagad. Es minēšu piemēru: ko, piemēram, nozīmē saprast, kas ir meža zemeņu smarža? Vai tas nozīmē sniegt definīciju vai aprakstu? Vai tas nozīmē zināt meža zemeņu ķīmisko formulu vai par tām dzejot? Protams, ne. Saprast šo smaržu nozīmē to smaržot. Bet arī ne atcerēties smaržu, bet just to te un tagad. *Mēs nezīnām neko par šo smaržu, ja mēs to tagad nejutām* – arī tad ne, ja mēs kādreiz esam to jutuši un tagad šķietami atceramies, kā tas bija. Un tāpat ir ar dotību. Neeksistē kaut kāda dotība vispār, un tā neatrodas mūsu galvās, kad mēs par to domājam, – tā ir tikai savā konkrētībā, kad tā notiek. *Tā ir kāda fenomena atnākšana pie mums tajā momentā, kad tas notiek.* Dotība ir negaidīts siltas rokas pieskāriens nosalušām rokām.

Un tagad ir nepieciešams saprast vēl vienu lietu: dotais bez dotības ir kaut kas jau atvasināts. Priekšstats par meža zemeni vai meža zemeses jēdziens ir kaut kas izrauts ārā no dotības mirkļa un padarīts par statisku objektu, esošo, elku. Dotais nav pirmais, kas mūs sastop. Vispirms ir dotība.³⁸

Un tagad mēs varam saprast, kādā ziņā Marions kritizē Huserla (un līdzīgā veidā arī Heidegera) fenomenoloģiju. Huserla fenomenoloģiskā redukcija attiecas uz lietām, uz kurām ir vērsta mūsu intencionalitāte (zeme, kaķis, māja, skaitlis) un kuras intencionalitāte jau ir pārvērtusi par objektiem. Bet mums taču ir arī tādi pieredzējumi, kas nav objekti, kas vēl nav kļuvuši par mūsu objektiem. Šos pieredzējumus Huserla fenomenoloģija atstāj neaplūkotos. Arī Dieva atklāsme atrastos ārpus šādas fenomenoloģijas robežām – Huserla fenomenoloģija varētu pievērsties tikai

elkam. Marions uzskata, ka fenomenoloģijai, ja tā pretendē uz to, ka tās ietvaros lietas var parādīt sevi pašas, kādas tās ir, ir jāļauj parādīties visam, kas notiek, ne tikai objektiem. Tāpēc fenomenoloģijas robežas ir jāpaplašina. Šo robežu paplašināšana notiek ar fenomenoloģiskās redukcijas palīdzību. Marions pieprasa veikt redukciju, kas vestu tālāk par apziņas objektiem – pie dotības, kurā objekti tiek doti, pirms tie ir kļuvuši par objektiem. Šāda redukcija ir iespējama saskaņā ar fenomenoloģijas principu, ko Marions pirmo reizi formulē darbā *Réduction et donation*:

„Cik daudz redukcijas, tik daudz dotības.”³⁹

Šī redukcija tātad neapstātos pie objektiem, bet ļautu runāt arī fenomeniem, kas neuzrāda objekta pazīmes. Šo redukciju Marions nosauc par „trešo redukciju” (*la troisième réduction*)⁴⁰. Tā ir „trešā” redukcija pēc Huserla un Heidegera. Marions redz šādu kopsakaru: Huserls vērs savu fenomenoloģisko skatienu pamatā uz objektiem un redukcijas rezultātā aplūko tos kā apziņā konstituētus subjekta objektus. Heidegers savukārt redz visu doto kā esošo un apraksta to esamības pieredzes horizontā. Trešā redukcija redz nevis objektus un esošo, bet gan dotību, caur kuru objekti, esošais un arī tas, kas nekad nekļūs par objektu vai esošo, ienāk mūsu apziņas pasaulē.

Ja fenomenoloģija pretendē uz to, ka tās ietvaros lietām ir jāvar parādīt sevi pašām, kādas tās ir, tad fenomenoloģiskajai metodei ir jāklūst par pret-metodi, kas metodiski neuzspiež lietām savus aizspriedumus, bet ļaut tām runāt pašām. Bet gan Huserla, gan Heidegera fenomenoloģijā lietas nevar runāt pašas, jo jau iepriekš tiek pieņemts, ka viss dotais ir vai nu priekšmetisks, vai esošs. Kā tad ir ar lietām, kas nav objekti un esošais? Fenomenoloģija ir jāatbrīvo no šiem aizspriedumiem, no šiem ierobežojumiem, lai viss varētu parādīties tāds, kāds tas sevi dod. Un tas nozīmē to, ka fenomenoloģijai ir jāiet tik tālu, līdz tā redz dotību pašu. Dotība raksturo fenomenu, kāds tas ir, pirms subjektivitāte to ir apstrādājusi, nevis pēc tam, kad tas ir ticis pakļauts visiem iespējamajiem pieredzes un izziņas nosacījumiem un visdažādākajām pieredzes un izziņas kategorijām, piemēram, esamībai, priekšmetiskumam, būtībai, pamatam, cēlonim utt. Šāds „apstrādāts” objekts ir subjekta apstrādāts pieredzes objekts, bet ne „lieta pati” tās ierašanās brīdī. „Lieta pati” nepieder subjektam un līdz ar to nav tā pieredze, bet drīzāk tā „pret-pieredze” (*contre-expérience*): „[...] ja attiecībā uz piesātināto fenomenu šeit nav objekta pieredzes, tad atliek apsvērt, vai šeit nav ne-objekta pret-pieredzes. Pret-pieredze šeit nav tas pats, kas ne-pieredze, bet tāda fenomena pieredze, kas nav nedz aplūkojams, nedz saglabājams saskaņā ar objektitāti [un] kas tātad pretojas objektivācijas nosacījumiem. Pret-pieredze piedāvā tā pieredzi, kas nereducējami pretojas objektu pieredzes nosacījumiem.”⁴¹

Sastopoties ar pret-pieredzi, subjektivitāte un tās struktūra vairs nav šīs pieredzes nosacījums, kas šo pieredzi arī uzreiz ierobežo; Es vairs nav konstituēšanas aktīvais pats vai aktīvi izzinošais subjekts. Pret-pieredze nav viņa pieredze, tā stāv viņam pretī un dod sevi no sevis tā, ka Es kļūst par saņēmēju (*attributaire*), liecinieku (*témoin*), „sevi-veltījušo” (*adonné*)⁴²: „Fenomena „Pats” (*soi*) – ciktāl tas nostājas pret objektitāti –, atbilstoši piespiedu anamorfozei izšķiroši pārvērš *Es* par

liecinieku (*témoin*), jo tas vispirms pārveido nominatīvu (atkal subjektu tā, kā gramatika to paredz) par daudz sākotnējāku datīvu, kas nosauc (atkal gramatiski) tā saņēmēja „kam”. Ir skaidrs, ka šāds saņēmējs neseko pēc tā, ko metafizika saprot ar „subjektu”, jo viņš šeit atrodas tam frontāli pretējā pozīcijā.²⁴³

Es kā *adonné* ir tas, kurš saņem Citu. Bet, saņemot Citu, viņš saņem arī pats sevi. Bet ko šajā gadījumā nozīmē saņemt sevi? Tas nozīmē ļaut šim Citam sevī runāt, padarīt šo Citu par sevis daļu, kļūt pašam par Citu, veltot sevi citam. Metafiziski izsakoties, runa būtu par savas identitātes, savas dzīves mainīšanu, sastopot Citu, savas dzīves veltīšanu Citam, attiecībām ar šo Citu.

Nabadzīgi un piesātināti fenomeni. Piesātinātais fenomēns: vairāk vērojuma nekā nozīmes. Pārmērs. Nebeidzamā hermeneitika

Mariona izveidotā dotības fenomenoloģija parāda, ka apziņai dotais nedod sevi vispirms kā ierobežots objekts vai esošais – fenomēns, „atritinot” savu dotību, vispirms dod sevi kā bezgalīgu un absolūtu, neapjēdzamu un viņpus esamības „esošu”. Būt mirklī, kur meža zemeņu smarža mūs sasniedz, ir daudz kas vairāk nekā intencionāli pievērsties zemeņi vai smaržai, tas ir kaut kas cits nekā konstatēt, ka zeme un smarža ir, un nekādi apraksti (nedz jēdzieniski, nedz dzejiski) nespēj pat pietuvoties šī mirkļa dzīvīgumam un pilnībai. Šī dotība ir vieta, kurā mājo piesātinātais fenomēns. Precīzāk sakot: dotība ir piesātinātais fenomēns. Bet ko nozīmē „piesātinājums” (*saturation*)? Citiem vārdiem: ar ko fenomēns ir piesātināts?

Ir vairākas iespējas, kā piesātinātais fenomēns var tikt aprakstīts. Vieni no būtiskākajiem aprakstiem ir rodami darbā *Étant donné*: fenomēns ir piesātināts ar vērojumu⁴⁴, ar tik daudz vērojuma, ka tas vairs nevar piepildīt kādu konkrētu nozīmi, ar tik daudz vērojuma, ka neviens jēdziens nespēj vairs apzīmēt tā pilnumu.⁴⁵ Vērojums Marionam nav tas, kas ir dots ar sajūtu orgāniem (empīriski), kā tas ir Kantam, bet gan fenomēns dotības mirklī, pirms mēs esam definējuši to kā redzamu, neredzamu, sajūtamu utt. Fenomēns dotības mirklī tiek vērots, redzēts – arī zemeņu smarža, ja mēs atgriezāties pie mūsu piemēra, tiek vērota, lai cik tas dīvaini neizklausītos. Vērojums ir jebkāds pieredzējums vispār, absolūti jebkāds pieredzējums, pirms mēs esam sākuši iejaukties tā dotībā, pirms mēs esam sākuši to apjēgt, aprakstīt, izzināt.

Piesātinājums ir tātd saprotams šādi⁴⁶: sastopoties ar kādu fenomēnu, mēs atrodamiem noteiktā apziņas pārdzīvojumā, kas ir intencionāls pārdzīvojums. Pārdzīvojums, protams, ir kaut kas apziņai imanents. Bet šajā pārdzīvojumā ir dots arī konkrēts tās lietas vērojums, uz ko es esmu intencionāli vērsti. Šī lieta ir tas, ko filosofijā dēvē par nozīmi (*signification*), ko apzīmē jēdziens (*concept*). Ir tādi fenomeni, kuru gadījumā vērojums atbilst noteiktai nozīmei. Piemēram, galda gadījumā mūsu konkrētais un viennozīmīgais šī priekšmeta vērojums atbilst galdam kā konkrētam, noteiktam un ar vienkāršu jēdzienu apzīmējamam objektam. Īsi sakot: man ir pieredzējumā (vērojumā) dots fenomēns un es zinu, ka tas ir galds. Šādus fenomēnus, par kuriem mēs zinām, uz ko tie attiecas, Marions dēvē par „nabadzīgiem fenomeniem” (*phénomèn pauvre*)⁴⁷. Tie ir fenomeni, kuru gadījumā vērojums

dod kādu lietu, ko var apzīmēt ar jēdzienu, tātad kuru gadījumā vērojums atbilst kādai nozīmei.

Līdzās šādiem nabadzīgiem fenomeniem eksistē arī tādi, kuru gadījumā mēs ievērojam, ka mums ir pārdzīvojums un pārdzīvojumā ir dots kaut kā vērojums, uz ko mēs esam intencionāli vērsti, bet mēs nespējam noteikt konkrētu nozīmi. Vārdu sakot, mēs nezinām, ko mēs pieredzam, uz ko mēs esam vērsti. Šajā gadījumā starp vērojumu un nozīmi nepastāv atbilstība. Mums ir vērojums, bet nav skaidra nozīme, tāpēc arī nekāda jēdzieniska izziņa šeit nav iespējama. Pastāv gan šķietamība, ka vērojums attiecas uz kaut ko konkrētu, bet nekādi neizdodas šo kaut ko notvert – tas atraujas. Piemēri šādai situācijai nav tālu jāmeklē. Iedomāsimies, ka kāds vēlētos aprakstīt kādu garšu. Viņš būtu intencionāli vērsts uz šo garšu, bet nevarētu skaidri pateikt, ko tad viņš pieredz. Viņa apraksti būtu tikai aptuveni, izplūduši, nebeidzami, un beigās viņš vienalga teiktu, ka nevar neko aprakstīt, lai gan šis pieredzējums savā absolūtajā konkrētībā un evidencē viņam sevi dod. Viņam ir dots absolūtu piepildīts fenomens, bet viņš nespēj pateikt, kas tas ir. Citiem vārdiem, viņam ir dots vairāk, nekā viņš spēj pateikt – gluži kā gadījumā ar mūsu meža zemenēm, kur visa šī dotā situācija ir vairāk nekā vienkārši zemenes pieredzējums. Viņam tātad ir dots fenomens, kurā vērojuma ir vairāk nekā nozīmes, jēdziena. Tas ir piesātināts fenomens, kas ir piesātināts ar vērojuma pārmēru (*surcroît*).

Tomēr ir novērojams, ka, sastopoties ar piesātināto fenomenu, mēs cenšamies saprast, ar ko tad mums īsti ir darīšana. Taču mūsu apraksti nekad nebeidzas un nekad nevar beigties, jo meklētā nozīme nav nosakāma. Un tā ir nenosakāma, jo dotais nav nekāds objekts, ko subjekts konstituē, izzina un pakļauj sev⁴⁸. Citiem vārdiem, piesātinātais fenomens izraisa „nebeidzamu hermeneitiku” (*l’herméneutique à l’infini*). Par otru, mīlošo, cilvēku, par viņa seju, kas abi nenoliedzami ir piesātināti fenomeni, Marions savā darbā *Le Phénomène érotique* raksta: „Pa īstam lūkoties cita sejā, precīzāk – tā neaizvietojamā cita sejā, par kura mīlošo es sevi pasludinu, tas pieprasa no manis, ka es bez apstājas dodu jaunu nozīmi vērojumiem (*intuitions*), kas nepārtrauc mani sasniegt, [tas pieprasa] tātad, lai es sacītu visus vārdus un lietotu visus apzīmējumus, kādus vien es spētu mobilizēt, un pat izdomātu jaunus, lai tikai noslēgtu bezgalīgo interpretāciju. [...] Attiecībā uz vērojumiem, kurus viņa raisa mīļotais, mīlošajam ir jāizvērs hermeneitika, kam nav gala, saruna bez beigām; viņam vajag tātad nenoteiktu laiku, lai uzturētu savu runu bez nobeiguma. Mīlestība pieprasa mūžību, jo tā nekad nespēj beigt attiecībā uz sevi pašu izteikt vērojuma pārmēru (*excès*) pār nozīmi tajā. Es nezinu, kuru es mīlu citādi, kā vien pēdējā instancē – [un tas] ar eshatoloģiska uzmetuma mūžībā palīdzību, kura ir vienīgais viņa nebeidzamās erotiskās hermeneitikas nosacījums.”⁴⁹

Mīlestība

Marions ir teologs un fenomenologs. Taču tas vēl nepasaka visu par viņu. Kā raksta Harts: „Žans Liks Marions ir vispirms mīlestības filozofs [...]”⁵⁰

Jau viņa darbs *Dieu sans l'être* ir darbs par mīlestību – par Dievu bez esamības kā sevi dodošu mīlestību. Šim teoloģiskajam sacerējumam ir fenomenoloģisks

turpinājums – *Le Phénomène érotique* (2003). Par šī darba nozīmīgumu Marions raksta: „Šī grāmata mani nav likusi mierā kopš *L'Idole et la distance* iznākšanas 1977. gadā. Visas tās grāmatas, ko es esmu publicējis pēc tam, nes, atklāti vai slēpti, sevī šo nemieru. It īpaši *Prolégomènes à la charité* tika publicēti 1986. gadā tikai tādēļ, lai apliecinātu, ka es neesmu atsacījies no šī projekta, tomēr [arī] kavējoties to novest līdz galam. Visas [šīs grāmatas], it īpaši pēdējās trīs⁵¹, bija tikpat kā soļi ceļā uz jautājumu par erotisko fenomenu.”⁵² Un šīs grāmatas priekšvārds pasaka arī vēl, ka „Pētījumam tāpat ir erotiskais fenomens jāapraksta tā savējā horizonta ietvaros – *mīlestības bez esamības* [horizonta ietvaros]”⁵³.

Mēs tagad zinām, ko nozīmē aprakstīt fenomenu „tā savējā horizonta ietvaros”. Tas nozīmē bez nekādiem priekšnosacījumiem ļaut runāt fenomena dotībai – it īpaši bez tādiem priekšnosacījumiem, kas noteic, ka dotajam ir jāuzrāda kaut kāds esamības statuss („eksistējošs”, „uztverams”, „iedomāts” utt.) un ka to ir jāvar identificēt kā kaut ko. Un mēs tagad arī zinām, ko nozīmē „bez esamības”. Tas nozīmē, ka jautājums par esamību, vienalga kādā formā tas arī tiktu uzdots, nedrīkst izšķirt jautājumu par fenomenu pašu, kāds tas sevi dod.

Kā mēs redzējām, Mariona fenomenoloģija cenšas metodiski atbrīvot dotību no objektitātes un esamības ierobežojumiem. Bet Marionu kā mīlestības filosofu interesē pavisam cita problēma: runa ir ne tik daudz par to, kā mēs varam atbrīvot piesātināto fenomenu, cik par to, kā piesātinātais fenomens var atbrīvot mūs – atbrīvot mūs no esamības niecības (*vanité*). Darbā *Dieu sans l'être* tiek parādīts, kā līdz ar Dieva atklāsmi kļūst redzama arī pasaules, t. i., esamības, niecība.⁵⁴ Šeit esamība netiek domāta nedz metafiziski, nedz Heidegera filosofijas horizontā, bet gan kā cilvēciskā eksistence, kā visas pasaules ar cilvēku tajā eksistence. Šī eksistence ir niecība, bet Dievs, atklājot šo niecību, paver cilvēkam arī horizontu, kurā dzīvojošajiem spēj pārvarēt šo niecību. Dievs atbrīvo cilvēku no eksistenciālām mokām⁵⁵.

Darbs *Le Phénomène érotique* ir sacerējums par to, kā mīlestība mūs atbrīvo no esamības niecības. Tā atver mums citu horizontu, kurā jautājumi par eksistenci, neeksistenci, būtību, pamatu un pamatojumu vairs nešķiet svarīgi. Šajā darbā Marions vispirms apraksta situāciju, kāda daudziem no mums mūsdienās ir pazīstama. Runa ir par iespēju sasniegt drošticamas zināšanas, pēdējo patiesību, par iespēju dot neapgāžamu pamatojumu. Cilvēka dzīvei ir nepieciešamas drošticamas patiesības par lietām, dabas likumsakarībām, par to, kas ir labi, kas ir slikti, par dzīves jēgu utt. Problēma ir tā, ka šādas patiesības iegūt nav iespējams – visu ir iespējams apšaubīt. Varbūt, ka mēs pietuvojamiem šādām patiesībām attiecībā pret vienkāršiem objektiem, bet, ja runa ir par cilvēku, tad šeit vispār trūkst atbildes⁵⁶. Un šī iestādne nav izziņas teorijas iestādne, kas apgalvotu, ka absolūtu patiesību iegūt nav iespējams, ka attiecībā uz noteiktiem komplikētiem pētījuma objektiem visus tā aspektus nekad pilnībā nav iespējams izziņāt utt. Nē, mums šeit ir darīšana ar eksistenciālu pieredzi, kura izjūt pasaules, esamības niecību.

Kas var glābt cilvēku, kurš nonācis šādā eksistenciālā situācijā. Marions saka: atbilde uz jautājumu „Vai mani [kāds] mīl?”⁵⁷. Bez mīlestības nav iespējams izturēt esamības niecību: „*Es turpretī, es varu būt tikai sākotnēji saskaņā ar iespēju, tāpat saskaņā ar radikālu iespēju – iespēju, ka kāds mani mīl vai ka mani varētu mīlēt.*

[..] es nespētu eksistēt, nedz arī akceptēt izciest eksistenci bez vismaz atvērtas iespējas, ka vienā vai otrā reizē kāds mani mīlētu. Esamība priekš manis nozīmē neko mazāk kā „tikt-mīlētam”. [..] Kāpēc es tātd varu akceptēt eksistenci tikai ar stingru nosacījumu, ka mani mīl? Tāpēc, ka savā esamībā es niecības triecienam varu pretoties tikai ar šīs mīlestības vai vismaz tās iespējas palīdzību.”⁵⁸

Mīlestība ir vienīgā, kas var glābt no esamības niecības, t. i., no neziņas, bezjēdzības, bezcerības un nāves. Bet kā? Ne jau tā, ka viņa dotu zināšanu, jēgu, cerību un dzīvi, bet tā, ka viņa padara niecību niecīgu – mīlestība padara jautājumus par esamību nesvarīgus. Bet kā viņa to spēj? Tā, ka viņa pati ir bez esamības. Un viņa ir bez esamības kā piesātināts fenomens. Piesātinātais fenomens, nākdams pats no sevis, tātd nākdams no Citurienes, paver citu pasauli – pasauli, kuras priekšā mūsu pasaules niecība kļūst pati par niecību. Bērna piedzimšana arī ir piesātināts fenomens. Kurš gan, ieraugot tikko piedzimušu bērnu, domā par „svarīgu” e-vēstuli, uz kuru vēl jāatbild, par veikalu, kur nopirkt lētākas mēbeles, par to, ka politiķi ir korumpēti, daudzas dzīvnieku sugas ir apdraudētas un ka filosofijas vēstures pētniecība vēl joprojām nav pareizi sapratusi Aristoteli? Tas ir niecība. Bet kāds – pilnīgi pamatoti – varētu teikt, ka arī bērnu laišana pasaulē ir niecība. Tas ir pareizi, – bet tikai tad, ja to aplūko kā faktu šajā esamībā un nevis kā piesātināta fenomena atnākšanu. Bērns kā objekts, ko pēta un par ko spriedelē, ir niecība. Bet, ja mēs spējam bērnu neobjektīvizēt un mums tiek dāvāts mirklis (vai mirkļi), kuros bērns parādās kā piesātināts fenomens, tad jautājums par bērnu bezjēdzīgumu vai jēdzīgumu kļūst absolūti nesvarīgs – mēs esam ārā no diskusijas, kas spriedelē „kas?”, „ko?”, „kāpēc?”.

Bet atgriezīsimies pie mīlestības kā piesātināta fenomena. Kādā veidā mīlestība atbrīvo mūs no esamības un padara niecību niecīgu? Atslēgvārdi atbildei ir „saņemt sevi” (*se recevoir*) un „individuācija” (*individuation*)⁵⁹. Kā jau mēs zinām, piesātinātais fenomens padara aktīvo subjektu par *adonné*, kurš vienlaikus saņem ne tikai doto, bet arī pats sevi. Saņemt sevi nozīmē, ka Cits, Cituriene: „[..] sākotnēji nosaka *to*, *kas* es esmu, nosakot *to*, *priekš kura* (vai priekš kā) es esmu. Sekojoši esamība man nozīmē esamību saskaņā ar Citurienes (*l'ailleurs*) ierašanos, esamību attiecībā pret un attiecībā ar to, kas neesmu es – vienalga kas tas būtu.”⁶⁰ Sastopoties ar erotisko fenomenu, t. i., cilvēku, ar kuru mani vieno mīlestība, es „definēju” sevi kā tādu, kuru ir skārusi mīlestība, kurš sevi velta mīlestībai. Bet tas vēl nav viss. Tas, ko es iegūstu mīlestībā, ir mana absolūti viskonkrētākā individualitāte, mana „ipseitāte” (*ipséité*). „Saņemt sevi” mīlestībā nozīmē tikt individuētam – individuētam līdz pat miesai⁶¹. Tas ir ļoti svarīgs punkts: erotiskais fenomens uzrāda mani nevis kā domājošu būtni (kādas argumentācijas izklāsts uzrunātu mani tāpat kā jebkuru citu, kā racionālu būtni), morāles objektu (mani nedrīkst nogalināt tāpat kā jebkuru citu)⁶², *Dasein* (mēs visi esam)⁶³ u. tml., bet uzrāda mani līdz pat katram manas miesas stūrītim, jo „es esmu mana miesa”⁶⁴. Un manu miesu un līdz ar to manu ipseitāti man var dot tikai cits, ar ko mani vieno mīlestība⁶⁵. Tikai mīlestībā ir iespējams patiesi saņemt sevi un tikt individuētam⁶⁶.

Bet varētu jautāt: kāds sakars tam, ka es tieku individuēts, ar glābšanu no esamības niecības? Šo kopsakaru, visticamāk, nav iespējams izskaidrot, bet tikai fenomenoloģiski aprakstīt. Runa ir par to, ka uz mani vērsts mīlošs skatiens (lai gan

nav runa tikai par „redzēšanu”), kas redz un grib redzēt visu, kas es esmu, padara esamību niecīgu un tās niecību niecīgu. Es tad eksistēju kādā citā dimensijā – bez esamības. Tas, kurš ir mīlestībā, tam esamība vairs nav vajadzīga.

Žans Liks Marions pašlaik

Mariona filosofijas tēmu spektrs ir ļoti plašs. Mēs varam šeit minēt, pirmkārt, viņa pētījumus un interpretācijas filosofijas un teoloģijas vēsturē – viņa darbus par Dekartu, baznīcas tēvu un Dionīsijs Aeropagīta domu izklāstus, kas atrodami daudzos viņa darbos, un arī viņa grāmatu par Svēto Augustīnu – *Au lieu de soi, l'approche de saint Augustin*⁶⁷ (2008). Otrkārt, mēs varam lasīt viņa paša teoloģiskos sacerējumus, it īpaši *L'Idole et la distance* (1977) un *Dieu sans l'être* (1982), kas ar konceptu – „elks”, „ikona”, „bez esamības”, „mīlestība” – palīdzību cenšas aprakstīt Dieva pieredzi. Šeit piederas Mariona ontoteoloģijas, kas, pēc Mariona domām, ir elkdievības paveids, kritika un tāpat arī jautājums par Dieva un esamības attiecībām, kura ietvaros Marions lasa un interpretē Heidegera filosofiju. Marions ir daudz pievērsies arī „negatīvajai teoloģijai”. Par šo tēmu savā laikā bija sīva diskusija starp Marionu un Deridā. Treškārt, mēs sastopam Mariona fenomenoloģiskos darbus, no kuriem galvenais ir *Étant donné* (1997). Šajā darbā, iztīrājot Huserla un Heidegera fenomenoloģiju, Marions izveido savu dotības fenomenoloģiju un apraksta „piesātināto fenomenu”, kas nav reducējams uz objektu, bet dod vairāk vērojuma nekā nozīmes. Daudzi vēlākie Mariona darbi ir veltīti fenomenoloģijas problemātikai – īpaši jāmin *De surcroît* (2001) un *Figures de phénoménologie. Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida*⁶⁸ (2012). Ceturtkārt, Marions ir pievērsies mūsdienās ļoti populārai tēmai – dāvājumam (*don, gift, Gabe*). Viņš ir devis (un vēl joprojām dod) lielu ieguldījumu šīs tēmas iztīrājumā, pamatojoties uz savu dotības fenomenoloģiju. Arī šajā sakarā notika interesanta diskusija starp Deridā un Marionu par „tīrā dāvājuma” konceptu. Piektkārt, Marions raksta par mākslu – darbos *La Croisée du visible*⁶⁹ (1991) un *Courbet ou la peinture à l'œil*⁷⁰ (2014). Māksla nenoliedzami ir viena no vietām, kurā mājo piesātināti fenomeni. Un māksla ir viena no jomām, kurā var izmantot dotības fenomenoloģijas atziņas. Un, visbeidzot, Marions ir mīlestības filozofs. Viņš nesludina vispārīgu visu mīlestību pret visiem – mīlestība ir tur, kur mēs katrs nonākam pie sevis līdz pat savai miesai, bet tas ir iespējams tikai erotiskā mīlestībā. Interesantākais ir tas, ka Marions uzskata: tieši ar tādu – erotisku – mīlestību mīl Dievs katru no mums. Pašlaik Marions ir pievērsies hermeneitikas problemātikai⁷¹.

Pēc dotības fenomenoloģijas iedibināšanas darbā *Étant donné* Marions izmanto iegūtās atziņas un atkal pievērsas arī teoloģiskiem jautājumiem – ir iznākušas vairākas grāmatas, piemēram, *Le Visible et le révélé*⁷² (2005) un *Le croire pour le voir*⁷³ (2010). Arī Svēto Augustīnu viņš interpretē ar savas fenomenoloģijas starpniecību. Kopumā varētu teikt, ka Mariona dotības fenomenoloģija un viņa fenomenoloģiskie darbi par teoloģiskām tēmām mums vispār palīdz saprast, kas ar mums notiek, kad mūsu pasaulē iebrūk Cits – vai tas būtu Dievs, mīlestība vai jebkurš cits īpašs pieredzējums.

Pateicība

Liels paldies profesoram Valteram Šveidleram (*Schweidler*) no *Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt* par mana doktora darba vadīšanu un atbalstu šī raksta tapšanā. Izsaku pateicību *Hanns-Seidel-Stiftung* par finansiālo atbalstu manam doktora darbam, kura laikā ir tapis šis raksts.

ATSAUCES UN PIEZĪMES

- ¹ Mariona disertācija ir veltīta Dekartam: *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les Regulae* (tā tika aizstāvēta 1974. gadā un publicēta 1975. gadā). Pēc disertācijas seko šādi darbi par Dekarta filosofiju: *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles, fondement* (1981), *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théologie cartésienne* (1986), *Questions cartésiennes I. Méthode et métaphysique* (1991), *Questions cartésiennes II. L'ego et Dieu* (1996) un, visbeidzot, *Sur la pensée passive de Descartes* (2013).
- ² Angļu valodā Mariona darbi par Dekartu tika publicēti tikai vēlāk – kad viņš jau bija kļuvis pazīstams ar saviem teoloģiski filosofiskajiem un fenomenoloģiskajiem sacerējumiem.
- ³ **Grünfelde M.** Absolūts fenomens kā fenomenoloģiska tēma Ž. L. Mariona filozofijā // *LU Raksti*, 765. sēj. *Filosofija*. Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 2011, 97.-112. lpp.; **Grünfelde M.** Transcendences izpratne un tās nozīme Ž. L. Mariona fenomenoloģijas kontekstā // *Reliģiski-filozofiski raksti XIV*. Rīga: FSI, 2011, 7.-30. lpp.; **Grünfelde M.** Absolūts fenomens kā interpretācijas nosacījums Ž. L. Mariona fenomenoloģijā // *LU Raksti*, 777. sēj. *Filosofija*. Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 2012, 7.-18. lpp.; **Grünfelde M.** Is the Phenomenon of Revelation Possible? An Evaluation of Jean-Luc Marion's Response. *Reliģiski-filozofiski raksti XVI*. Rīga: FSI, 2013, 111.-130. lpp.
- ⁴ Ir diezgan pārdoši apgalvot, ka dotība ir tas pats, kas piesātinātais fenomens. Mēs šādu apgalvojumu neatrastu Mariona tekstos, kuros abi šie jēdzieni parādās dažādos kontekstos. Vārds „dotība” parādās tur, kur ir runa par formāliem fenomenoloģijas principiem, un šajā kontekstā tā ir fenomens tā parādīšanās brīdī. Bet par piesātināto fenomenu ir runa tad, kad tiek analizēti konkrēti fenomenu piemēri. Tomēr fenomenoloģiskajā īstenībā tas ir viens un tas pats. Un to pierāda Mariona tēze (šajā rakstā tā diemžēl netiek aplūkota), ka ikviens fenomens ir piesātināts, ja to reducē uz tā dotību: **Marion J.-L.** La banalité de la saturation // *Marion J.-L. Le visible et le révélé*. Paris: Cerf, 2005, p. 143-182.
- ⁵ Sk., piemēram, Kevina Harta ievadu grāmatai: **Marion J.-L.** *The Essential Writings*. Ed. by K. Hart. New York: Fordham University Press, 2013, p. 17, 20.
- ⁶ Precīzāk izsakoties, Dieva atklāsme Marionam ir piesātināts fenomens otrajā pakāpē – tāds, kura piesātinājums ir vēlreiz piesātināts (**Marion J.-L.** *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: P. U. F., 1997, p. 327), bet šī raksta kontekstā tam nav lielas nozīmes.
- ⁷ Kopš Dominika Žaniko 1991. gadā iznākušās grāmatas (**Janicauds D.** *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*. Paris: Édition de l'Éclat, 1991) ir aizsākusies plaša diskusija par fenomenoloģijas un teoloģijas attiecībām, kurā ir iesaistīts arī Marions. Šajā sakarā ir radies milzums daudz literatūras. Es šeit nosaukšu tikai dažas grāmatas un atsevišķus rakstus, kas ir veltīti šai problemātikai: sākotnēji vācu valodā publicēts Mariona raksts – **Marion, J.-L.** Aspekte der Religionsphilosophie: Grund, Horizont, Offenbarung // *Religionsphilosophie heute. Chancen und Bedeutung in Philosophie und Theologie*. Hrsg. von A. Halder und Th. Broch. Düsseldorf: Patmos, 1988, S. 84-103; **Courtine J.-F.** (Ed.) *Phénoménologie et théologie*. Paris: Fleurus-Mame, 1992; **Janicauds D.** *La Phénoménologie éclatée*. Paris: Édition de l'Éclat, 1998; **Caputo J. D. and Scanlon M. J.** (Ed.)

God, the Gift, and Postmodernism. Indiana University Press, 1999; **Staudigl M.** Phänomenologie der Religion oder „theologische Wende“? Zur Problematik der methodischen „Integrität“ radikalierter Phänomenologie // *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologie der Religion*, I, 2001, S. 44-63; **Faulconer J. E.** (Ed.) *Transcendence in Philosophy and Religion*. Indiana University Press, 2003; **Candler P. M.** and **Cunningham C.** (Ed.) *Transcendence and Phenomenology*. SCM Press, 2008; **Benson B. E.** and **Wirzba N.** (Ed.) *Words of Life: New Theological Turns in French Phenomenology*. Fordham University Press, 2010.

Grūnfeldes raksts „Absolūts fenomens kā fenomenoloģiska tēma” ir veltīts Mariona un Marlēnas Zaraderes (*Zarader*) diskusijai par to, cik lielā mērā Mariona fenomenoloģija vēl ir fenomenoloģija pēc tam, kad tā ir mēģinājusi aprakstīt piesātināto fenomenu, piemēram, Dieva atklāsmi. Bet šis raksts dod ieskatu arī visā šajā diskusijā par mūsdienu fenomenoloģijas un teoloģijas attiecībām.

⁸ To varētu latviski tulkot kā „Elks un distance”. Tomēr būtu jāpārdomā vārda *idole* tulkojums Mariona filosofijas kontekstā, jo *idole* nav vienmēr saprotams kā pielūdzams dievības tēls, bet bieži arī neitrālāk – kā veidols, kaut kas, kam ir konkrētas aprises.

⁹ **Marion J.-L.** *L'idole et la distance*. Paris: Grasset, 1977, p. 22.

¹⁰ *Ibid.*, p. 25.

¹¹ *Ibid.*, p. 22f.

¹² Būtu svarīgi atrast vārdam *retrait* atbilstošu un vienotu tulkojumu latviešu valodā, jo šeit ir runa par domu, kas, izteikta dažādos vārdos, bieži parādās mūsdienu filosofijā. Piemēram, Heidegera gadījumā runa ir par *Entzug*. Es pagaidām tulkoju *retrait* kā ‘atraušānās’ – tas nozīmē, ka kaut kāds dotais, lai gan sevi dod (mēs pieredzam tā klātbūtni), nedod sevi pilnībā, neļauj sevi izzināt un saprast. Tas nedodas rokās, bet uzreiz izraujas, līdzko mēs ar savu domāšanu to cenšamies sagrābt. Šo doto tā tad raksturo atraušānās – atraušānās no mums ir tā eksistences veids. Un tomēr pēc atraušānās tas atkal pietuvojas, lai atkal atrautu sevi nost no mums. Mums šeit ir darīšana ar pastāvīgu kustību abos virzienos, kas nekad nesastingst.

¹³ *Ibid.*, p. 24.

¹⁴ *Ibid.*, p. 22f.

¹⁵ Jēdzienu „ontoteoloģija” Marions pārņem no Heidegera.

¹⁶ Marionam Dievs pirmām kārtām ir bezgalīgs. Par to vairāk var lasīt Harta ievadā: *The Essential Writings*, p. 17ff. Šeit mēs varam atcerēties, ka arī Levina filosofijā transcendentais ir bezgalīgs. Sk., piemēram, viņa darbu *Totalité et infini* (1961) – „Totalitāte un bezgalīgais”. Ko šeit vispār nozīmē „bezgalīgs”, tas protams būtu vēl jānoskaidro.

¹⁷ *L'idole et la distance*, p. 27ff.

¹⁸ *The Essential Writings*, p. 21.

¹⁹ *L'Idole et la distance*, p. 25f.

²⁰ *Ibid.*, p. 26.

²¹ *Ibid.*, p. 114. Sk. arī manu 11. piezīmi.

²² „Dievs bez esamības”. Šajā sakarā mēs atkal varam atcerēties Levinu, kuram arī transcendence tiek nošķirta no esamības un atrodas viņpus tās – „Citādāk nekā esamība jeb viņpus būtības” (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974)).

²³ **Marion J.-L.** *Dieu sans l'être*. Paris: Quadrige/PUF, 2^e éd., 1991, p. 11.

²⁴ Šis divas nozīmes Marions nosauc *Dieu sans l'être* angļu tulkojuma priekšvārdā: **Marion J.-L.** *God Without Being*. University of Chicago Press, 1991, p. xxii.

²⁵ *Dieu sans l'être*, p. 11.

²⁶ Nosvītrots vārds „Dievs” nozīmē Marionam, ka par Dievu netiek runāts kā par kādu esošo, kas tiek apzīmēts ar noteiktu vārdu, kas to raksturo, bet gan par kaut ko pilnīgi neizdibināmu.

²⁷ *Ibid.*, p. 73ff.

- ²⁸ Šī intervija notika 1997. gada 13. jūnijā Parīzē, kur ar Marionu sarunājās *Bonner Dogmatisches Oberseminar*. Marions ir autorizējis šo interviju, un tā ir publicēta: **Marion J.-L.** Auf der Suche nach einer neuen Phänomenologie. Erstes Gespräch mit Jean-Luc Marion in Paris // *Ruf und Gabe. Zum Verhältnis von Phänomenologie und Theologie*. Autoren: J.-L. Marion und J. Wohlmuth, hrsg. vom Professorenkollegium der Bonner Katholisch-Theologischen Fakultät. Bonn: Norbert M. Borengässer, 2000, S. 35-52.
- ²⁹ *Erstes Gespräch*, S. 39f.
- ³⁰ „Redukcija un dotība”.
- ³¹ To varētu tulkot kā „Esot dotam” vai „Būt dotam”.
- ³² Sk. *ibid.*, S. 42.
- ³³ Es šeit apgalvoju, ka Mariona fenomenoloģija ir teoloģiski motivēta. Marions gan pats uzskata, ka „fenomenoloģijas transformācijai nav teoloģiska motīva”, ka „fenomenoloģijas transformāciju pieprasa pati fenomenoloģija” (*ibid.*, S. 47).
- ³⁴ *Ibid.*, S. 41.
- ³⁵ *Étant donné*, p. 14ff.
- ³⁶ *Ibid.*, p. 10.
- ³⁷ *Étant donné*, p. 95f.
- ³⁸ Sk.: **Marion J.-L.** L'autre philosophie première et la question de la donation // *Le statut contemporain de la philosophie première*. Sous la dir. de Ph. Capelle. Centenaire de la Faculté de Philosophie, Institut Catholique de Paris. Paris: Beauchesne, 1996, p. 29-50.
- ³⁹ *Réduction et donation*, p. 303.
- ⁴⁰ *Étant donné*, p. 79.
- ⁴¹ *Ibid.*, p. 300f.
- ⁴² *Adonné* ir Mariona jaunieviesums. Tā kā pagaidām nav šī vārda vienota tulkojuma, tad es dotu šeit priekšroku atstāt *adonné*.
- ⁴³ *Ibid.*, p. 344.
- ⁴⁴ Marions šeit izmanto filosofijā iesakņotu jēdzienu *Intuition*. Mariona gadījumā šis ir vācu vārda *Anschauung* tulkojums franču valodā. *Anschauung*, kā zināms, arī ir filosofijas termins, atrodams, piemēram, Kanta filosofijā. Tā kā Marions, definējot piesātināto fenomenu kā tādu, kurā ir vairāk vērojuma nekā nozīmēs, atsaucas uz Kantu, tad es šeit piedāvāju sekot Riharda Kūļa *Anschauung* tulkojumam – ‘vērojums’. Tomēr Marions atsaucas arī uz Huserlu, kura filosofijā ir rodami abi vārdi – gan *Anschauung*, gan *Intuition*. *Anschauung*, tāpat kā Kanta gadījumā, arī Huserlam ir empīriskā pieredze, bet *Intuition* ir kādas lietas būtības vērojums apziņas imanencē. Abi vārdi franču valodā tiek tulkoti ar vienu vārdu *intuition*. Varētu jautāt, vai Marions šeit tomēr nedomā *Intuition*. Bet acīmredzot ne, jo viņš atsaucas uz Huserla *Logische Untersuchungen*, kur ir runa par *Anschauung* un *Bedeutung* attiecībām. Līdz ar to *intuition* ir tulkojams kā ‘vērojums’. Šajā sakarā sk. *Étant donné*, p. 265ff.
- ⁴⁵ *Ibid.*, p. 278f.
- ⁴⁶ Tālākajā tekstā es cenšos īsi izklāstīt Mariona argumentāciju, kas rodama darbā *Le phénomène érotique* („Erotikas fenomens”): **Marion J.-L.** *Le phénomène érotique*. Paris: Grasset, 2003, p. 152ff.
- ⁴⁷ *Étant donné*, p. 309ff.
- ⁴⁸ *Le phénomène érotique*, p. 156 ff., 163ff.
- ⁴⁹ *Ibid.*, p. 324. Par piesātinātā fenomena hermeneitikas attiecībām sk. arī Grūnfeldes rakstu „Absolūts fenomens kā interpretācijas nosacījums Ž. L. Mariona fenomenoloģijā”.
- ⁵⁰ *The Essential Writings*, p. 359.
- ⁵¹ Marions, iespējams, šeit domā savu „trilōģiju”: *Réduction et donation* (1989), *Étant donné* (1997) un *De surcroît* (es piedāvātu to tulkot kā „Pār mēru”) (2001). *Réduction et donation* gan šeit hronoloģiski neiederas, jo laikā starp šo darbu un *Étant donné* Marions ir sarakstījis vēl citus, bet šie ir tie trīs darbi, kas iedibina dotības fenomenoloģiju un apraksta piesātināto fenomenu.

⁵² *Le phénomène érotique*, p. 22f.

⁵³ *Ibid.*, p. 16.

⁵⁴ *Dieu sans l'être*, p. 171ff. Marions šeit atsaucas uz Salamana Mācītāja grāmatu: „„Ak niecību niecība!” saka mācītājs. „Ak niecību niecība! Viss ir niecība!”” (Sal. māc. 1:2.)

⁵⁵ *Dieu sans l'être*, p. 178, 182, 187f.

⁵⁶ *Le phénomène érotique*, p. 33ff.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 38.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 40.

⁵⁹ Uz to Marions norāda kādā intervijā Bonnā 1998. gadā: **Marion J.-L.** Ruf und Gabe als formale Bestimmungen der Subjektivität: Zweites Gespräch mit Jean-Luc Marion in Bonn // *Ruf und Gabe. Zum Verhältnis von Phänomenologie und Theologie*. Autoren: J.-L. Marion und J. Wohlmuth, hrsg. vom Professorenkollegium der Bonner Katholisch-Theologischen Fakultät. Bonn: Norbert M. Borengässer, 2000, S. 60.

⁶⁰ *Le phénomène érotique*, p. 45.

⁶¹ *Ibid.*, p. 181.

⁶² Šti ir Levinam veltīta kritika. Marions norāda, ka Levinam attiecības starp Es un Tu ir tikai ētiskas un nevis mīlestības – tas nozīmē, ka Es neredz Tu kā konkrētu individu, bet tikai kā jebkuru citu cilvēku, pret kuru Es morāli attiecas. Es var teikt, ka viņš Tu mīl, bet tā ir vispārīga mīlestība, ar kādu var „mīlēt” jebkuru cilvēku. Tātad tā, pēc Mariona domām, vispār nav mīlestība. Levinam tādā nozīmē nav mīlestības filosofijas, un Marions to uztver kā šīs filosofijas trūkumu. Sk.: *Le phénomène érotique*, p. 198ff., p. 259. Sk. arī: *Zweites Gespräch*, S. 60.

⁶³ Šeit Marions kritizē Heidegera uzskatu, ka caur esamības pieredzi mēs kļūstam mēs paši – absolūtas individualitātes. Marions domā, ka esamības pieredze – lai arī tā skar mūs katru pašu personīgi – mūs uzrunā tikai kā esošo starp citiem esošajiem. Tāda veidā es varu uzzināt, ka es esmu, bet ne to, kas es esmu. Sk.: *Le phénomène érotique*, p. 300f.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 178.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 191, 195, 199.

⁶⁶ Sk.: *Erstes Gespräch*, S. 44f.

⁶⁷ „Sevis paša vietā: tuvojoties Svētajam Augustīnam”.

⁶⁸ „Fenomenoloģijas figūras. Huserls, Heidegers, Levins, Anrī, Deridā”.

⁶⁹ „Šķērsojot redzamo”.

⁷⁰ „Kurbē jeb glezniecība ar acīm”.

⁷¹ Par šo norādi es pateicos Tomasam Alferi (*Alferi*) – vienam no labākajiem Mariona filosofijas pazinējiem Vācijā un *Étant donné* tulkotājam vācu valodā.

⁷² „Redzamais un atklātais”.

⁷³ „Ticēt, lai redzētu”.

Summary

Jean-Luc Marion's phenomenology and phenomenology of religion is one of the most significant and influential directions in the contemporary philosophy. The current paper attempts to show the development of Marion's philosophy starting from his early theological treatises, followed by his phenomenological works, and finally the application of the phenomenology of givenness developed by him and attributed to several topics in philosophy, for example, the question of love. The paper provides an introduction to many central concepts (givenness, saturated phenomenon, counter-method, third reduction, counter-experience, adonné) and several important theses of Marion's philosophy.

Keywords: *Jean-Luc Marion, givenness, saturated phenomenon, adonné, love.*

The Role of Philosophy in Psychiatry: for a Pluralistic Approach to Mental Illness

Filosofijas loma psihiatrijā – par plurālistisku pieeju garīgo saslimšanu jautājumā

Giulio Lo Bello

Latvijas Universitāte
Vēstures un filozofijas fakultāte
Aspazijas bulv. 5, Rīga, LV-1050
E-pasts: giulio.lobello@gmail.com

The research focuses on the current influences and relations between philosophy and psychiatry. The research analyses the state of psychiatry, stressing the positive and negative aspects of the recent achievements both in theoretical and practical fields. The analysis underlines the role of philosophy from a recent past until today. The paper investigates the emergence of philosophy as a fundamental discipline in defining the conceptual and methodological issues used in psychiatry.

Keywords: psychiatry, mental illness, philosophy of medicine, biopsychosocial method.

The relation between philosophy and psychiatry has experienced many changes through the time. The analysis of these connections could bring about the understanding why this interaction is an extremely important aspect to improve the actual state of mental illnesses' treatment.

The last decade has represented an extremely rich evolution of this relation.¹ Philosophy has always walked alongside medicine, the most visible results have been obtained in ethical fields by transforming the relations between doctors and patients, defending human and civil rights, forcing medicine to rethink its attitude towards the subjects of its care.

Currently psychiatry is on the verge of a crisis, whose importance can be compared to the one, which occurred during the 1970s and questioned the very existence of madness and therefore the value of a discipline like psychiatry.² Existentialism and Hermeneutics played a role in the development of alternative or complementary interpretations of the mental illnesses, operating jointly with other fields like medical anthropology, sociology, psychoanalysis. They reshaped the practice of mental assistance as well the ethical codes and, in some cases, for example, Italy, also the legislation.³ The involvement of other disciplines often turned out to be mandatory to develop effective treatments.

The actual situation is the result of many factors; the most influent ones can be observed in the partial failure of biological reductionism and in the critics to the biopsychosocial method. The first lacked in providing the physical origin of the mental illnesses and their location in the brain cellular system, while the second is showing too generic formulation unable to usefully integrate the different positions coming from sociology and psychology. These positions have played the leading roles for almost 30 years but currently an increasing number of professionals require a change of paradigm.

The biological explanation is tied to a positivistic idea of scientific progress which through the research and technical improvements will reveal the “biological marks” of mental disturbances. The 20th century experienced the greatest achievement in this field, especially the advances in neuroscience which present deep philosophical implications. The concept of mind-brain duality is an actual matter of investigation. Extended investigations in neural systems provoke questions in philosophy, for example, the need to seek explanation as to how to link and define the concepts like personal identity or the interaction between minds. Phenomenology and philosophy of mind cooperate in exploring this particular field while philosophy generally assumes the task defined, as follows: “...giving us a more complete picture of the conceptual structure of psychiatry shows that our subject, far from being scientifically deficient, is simply a good deal more *difficult* than other areas of healthcare”.⁴

The biopsychosocial model raised as the attempt to formulate a holistic system including the results obtained in other disciplines, however, “although it has played an important role in combatting psychiatric dogmatism it has devolved into mere eclecticism”.⁵ This model was meant to be an alternative to the biologically oriented research focusing on the pharmacological therapy instead of a social intervention. The model aimed to develop and apply a holistic view, but its structure did not formulate solid guidelines for the practitioners. The result is an excessive freedom in setting the priorities and choosing the dominant aspects of the model. The risk of being blocked by too many possible interpretations is always present in such a complex system with an extremely negative side effect on the patients, treatments and the everyday medical practice.

The possible alternative to the biopsychosocial model points to a less reductionist theory, at the same time balancing the problems of a too loose diagnostic system. This search for a solution brings us back to an eminent intellectual in the fields of medicine and philosophy – Karl Jaspers. 2013 was the centenary of Jaspers’ main work “General Psychopathology”⁶, the text that founded the so-called method-based psychiatry. The differences between the biopsychosocial model and the method-based psychiatry are accurately described by doctor Ghaemi. He states that “for eclecticism, any theory is potentially correct but no theory definitely so; method-based psychiatry maintains that only one theory is correct, but it is not the same one for all parts of psychiatry”.⁷ Different methods should be applied one after another or in combination where roles are clearly defined. The choice of a method has to be justified by the evidence of its positive results, and not on the

basis of a personal preference. Jaspers was not the only philosopher interested in psychiatry, he was one of the most important psychiatrists of the last century, who sought philosophy as a tool for a better understanding of the causes of the mental disturbances.

The field of psychiatry has been one of the most debated and controversial one, a unique case among all the medical areas. The analysis of Michel Foucault, presented in the “Madness and Civilization”⁸ as well as in the “Birth of Clinic”⁹ described how this process took place throughout the course of history. The contrasts are not over yet and a vivid and positive debate accompanies each new discovery, often rising critics and questioning psychiatry’s work.

I consider this philosophical effort toward clarity fully complying with psychiatric condition. Even assuming that in a distant future the technological improvement will allow us to completely understand the complexity of brain and its functions,¹⁰ we shall still have to deal with the minds and with the patients behind them.

The role of philosophy in the past was more concerned with developing a theoretical structure, a justification to psychiatric theories of mind and sickness but actually, this duty ceased to be the only one. Philosophy is not providing just a frame wherein to assemble a puzzle that would include all the items provided by the applied science. Instead, it adds interpretation keys to both theories and practices. In fact, one of the most appreciated aspects of the cooperation with the philosophers is their ability to constantly remind the importance of the human aspect, even by balancing the theoretical abstractions in which the psychiatrists admit being involved. In the description of doctor Fulford this idea is represented through a metaphor: “Philosophy is an important aspect in psychiatry for much the same reason that it is important in theoretical physics. Both disciplines demand clear thinking about concepts as well as sophisticated scientific instruments for gathering data”.¹¹

As mentioned before, the actual situation brings under examination the concepts psychiatry has been using as well as the categories applied. One of the major and most influent institutions, the American Psychiatric Association, also testifies as to the need for a revision of the theoretical structure. The APA anticipated the final edition of the DSM 5 with a “research agenda”¹² where, even if labeled as “issues of basic nomenclature”, we can find conceptual matters regarding the definition of mental disorder, illness and disease. The idea of introducing a debate on these topics is based on doctor Kupfer’s assumption that “progress in the science of psychiatry requires as yet unknown paradigm shift”.¹³ The guidelines of this new paradigm lie in the current discussion surrounding the mental health practice, however, as Allen Frances, Chairperson of the DSM-IV Task Force, wrote, “it is one thing to recognize the importance of conceptual difficulties in psychiatry, it is quite another to do something about them”.¹⁴

Example of such a new and promising evolution could be the Maudsley philosophy group¹⁵ which perfectly shows the ideal picture of the current situation. The group organizes regular seminars at the Maudsley Hospital, which is the

largest mental health teaching hospital in Great Britain. Dr. Gareth Owen considers that “psychiatry crosses domains, so it is important that the people who do it can cross domains as well. Our aim with the seminar is to provide a kind of third space outside academic psychiatry or clinical practice or academic philosophy.”¹⁶ This space is building a bridge by putting in communication professionals from different fields of specialization sharing the interest in development of a better treatment, as well as finding theoretical and practical steps for its implementation. These aspects, which were undervalued and unconsidered until the late 1970s, are now turning to be a part of the shared space, where the psychiatrists and philosophers meet and debate.

One of the results of interaction between these two disciplines is the creation of a new model linking values with evidence, called ‘values-based practice’ (VBP). It became a specific tool for using science in a more patient-centered way. The VBP has been created in order to deal with practical cases where values are involved, establishing a possible contrast, and therefore requiring the professional’s ability to evaluate and judge the best option to adopt. The VBP has highlighted the importance of recognizing the way the values are implied in the diagnosis by involving a multidisciplinary team uniting experts in medicine, philosophy and psychology.

We must consider that today the multidisciplinary teams of this type are a part of common practice in the Western medicine. The previous critics of the biopsychosocial model are directly affecting the work of these groups. It is not a rejection of the model, which, in more senses than one is a positive example of cooperation between different disciplines, but a constructive critic of its weak points and the proposal for a future development. The presence of various experts with a range of different skills allow to cover many aspects and to create a comprehensive diagnosis. A.Colombo has come to a conclusion that “such difficulties in multidisciplinary team working are often driven by unrecognised differences in models of disorder”,¹⁷ when investigating the application of philosophical concepts of mental disorders and empirical methods from social sciences.

Conclusion

The paper describes the state of art within the relations between philosophy and psychiatry. The research shows a complex reality where different and sometimes even contrasting positions are facing each other. Philosophy is determinant to overcome the actual crisis, rethink psychiatric concepts, to avoid a dogmatic involution and maintain a balance of different perspectives.

At the same time, philosophy is an instrument to raise the medical professionals’ awareness regarding the necessity for patient-centered treatment by switching the focus from theories to the subjects of the treatments, and protecting the civil and human rights of the patients.

The result of these activities is closely linked to questioning the applied methodologies and the obtained results, thus leading to critical evaluation and making psychiatry conscious of its strengths and weakness.

ENDNOTES

- ¹ **Fulford K. W. M., Thornton T., Graham G.** *Oxford Textbook of Philosophy and Psychiatry*. Oxford University Press, UK, 2007.
- ² **Szasz T.** *The myth of Mental Illness*. Harper & Row, New York, 1974.
- ³ **Basaglia F.** *Che cos'è la psichiatria?* Einaudi, Torino, 1973.
- ⁴ **Fulford K. W. M., Stanghellini G., Broome M.** *What can philosophy do for psychiatry?* *World Psychiatry*, Oct. 2004, 3(3), p. 130-135.
- ⁵ **Ghaemi N.** *The Biopsychosocial model in psychiatry: A Critique*. *Existenz*, Spring 2011, p. 4.
- ⁶ **Jaspers K.** *General Psychopathology*, Vol. 1 & 2, translated by J. Hoenig and Marian W. Hamilton. Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 1997.
- ⁷ **Ghaemi N.**, *ibid.*
- ⁸ **Foucault M.** *Madness and Civilization*. Tavistock Ed., London, 1965.
- ⁹ **Foucault M.** *The Birth of Clinic*. Tavistock Ed., London, 1973.
- ¹⁰ **Frances A.** Preface. In: Sadler J. Z., *Philosophical perspectives on psychiatric diagnostic classification*. Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1994, p. VII.
- ¹¹ **Fulford K. W. M., Stanghellini G., Broome M.**, *ibid.*, p. 132.
- ¹² **Kupfer et al.** *A Research Agenda for DSM V*. American Psychiatric Publishing, Arlington VA, 2002.
- ¹³ **Kupfer et al.**, *ibid.*
- ¹⁴ **Frances A.** Preface. In: Sadler J. Z. *Philosophical perspectives on psychiatric diagnostic classification*. Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1994, p. VII.
- ¹⁵ Available: <http://www.maudsleyphilosophygroup.org/> [last viewed 18.03.2015].
- ¹⁶ **Owen G.** *When Philosophy meets Psychiatry*. Interview published on The New York Times, August 11 2013.
- ¹⁷ **Fulford K. W. M., Stanghellini G., Broome M.**, *ibid.*, p. 132.

Kopsavilkums

Rakstā aplūkotas aktuālās problēmas filosofijas un psihiatrijas attiecībās. Pētījumā analizēts psihiatrijas stāvoklis mūsdienās, akcentējot nesenāko teorētisko un praktisko nozares atklājumu pozitīvos un negatīvos aspektus, un šajā analīzē atklājas filosofijas loma psihiatrijā nesenā pagātnē un mūsdienās. Pētījumā īpaša uzmanība pievērsta tam, kā filosofija parādās kā nozīmīga nozare psihiatrijā būtisku konceptuālo un metodoloģisko problēmu formulēšanā.

Atslēgvārdi: psihiatrija, garīgās saslimšanas, medicīnas filosofija, biopsihosociālā metode.

Subjektēšana un Virs-Es pašsubjektēšana *Subjection and the Super-Ego Self-subjection*

Ieva Stūre-Stūriņa

Latvijas Universitāte
Vēstures un filozofijas fakultāte
Aspazijas bulv. 5, Rīga, LV-1050
E-pasts: ieva.sture.sturina@gmail.com

Rakstā subjekta hermeneitikas kontekstā problematizēta subjekta konstitūēšana. Subjektivitātes problemātikā izmantotas Fuko izstrādnes par subjekta konstitūēšanu un Freida izstrādnes par nāves dziņu un Virs-Es. Šāda pieeja ļauj līdzās subjektēšanai ieviest pašsubjektēšanu. Subjektēšanas (*assujettissement*) process tiek salīdzināts ar nāves dziņas – agresijas un destrukcijas – izpausmēm. Rakstā mēģināts atbildēt uz jautājumu: kāpēc indivīds atzīst, identificējas ar konstitūēto subjektu? Subjektivitātes konstitūēšanas process ir gan ārējs, gan iekšējs. Subjektēšanai ir gan pozitīvs, gan negatīvs aspekts. Pašsubjektēšana ir iekšējās varas attiecības starp Virs-Es normas varu un Es. Subjektēšana rakstā tiek saistīta ar nāves dziņu. Virs-Es ir disciplinārās mikrovaras imanentais tradīcijas nesējs, kas uzliek Es normas. Virs-Es pakļauj Es saskaņā ar normām.

Atslēgvārdi: Fuko, Freids, subjekta konstitūēšana, (paš)subjektēšana, Virs-Es un Es, disciplinārā vara.

Subjekta konstitūēšanās ir aktuāls filosofisks un ētisks jautājums, ko var pētīt ar Freida un Fuko izstrādņu mijiedarbību un starpniecību. Fuko savās izstrādēs ir pievērsies tam, kā disciplinārā normas vara rada pakļautos indivīdus, tomēr viņa pieeja neizskaidro, kāpēc indivīds pakļaujas disciplinārajām praksēm, atzīstot sevi par konstitūēto subjektu. Subjektēšana ir indivīda veidošana par subjektu – subjekta konstitūēšana. Fuko izstrādnes par subjekta konstitūēšanu savienojot ar Freida izstrādņēm par nāves dziņu un ar to saistīto Virs-Es izvērsumu, iespējams pavērt jaunu perspektīvu subjekta konstitūēšanas izpratnei. Šāda pieeja ļauj līdzās subjektēšanai ieviest pašsubjektēšanu (proti, Virs-Es Es subjektēšanu) jeb paša, patības nozīmē – (*iekšēju*) pakļaušanos.

Raksta mērķis ir parādīt to, ka subjektivitātes procesu var aplūkot nevis kā divējādu subjekta konstitūēšanu, bet gan vismaz divpusēju procesu. Divējāds process paredz, ka subjektivitātes procesā subjekts var konstitūēties

- 1) vai nu dominēšanas tehnoloģiju subjektēšanas rezultātā,
- 2) vai arī patības attiecībās ar sevi pašu.

Izmantojot gan Freida izstrādnes par nāves dziņu un Virs-Es veidojumu, gan Fuko izstrādnes par subjekta konstitūēšanu, var apgalvot, ka subjekta konstitūēšanās ir vismaz divpusējs process, kas ietver mijiedarbību starp

- 1) subjektēšanu no ārpuses, kas nepieciešami saistīta ar
- 2) Virs-Es pašsubjektēšanu – pakļaujot sevi, kādu paša vai Es daļu saskaņā ar iekšķīgotajām normām vai atzīstot, pieņemot sevi par no ārpuses konstituēto subjektu,
- 3) patīga subjekta veidošanu kā pašpārvaldīšanu, kas ietver dažādas patības tehnikas. Subjekta konstituēšanā pirmais un otrais aspekts kopā veido pirmo pusi un trešais aspekts – otro pusi subjekta konstituēšanā, tomēr tas nenozīmē, ka nebūtu iespējams arī daudzpusējs process. Turklāt svarīgi ņemt vērā, ka subjektivitātes procesā var veidoties dažādi subjekti un subjekts nav identisks ar patību.

Fuko lekciju cikls „Subjekta hermeneitika” un pēdējās dzīves laikā publicētās grāmatas: trīs „Seksualitātes vēstures” sējumi (proti, „Zinātgrība” un, konkrētāk, „Baudu lietojums”, un „Pašrūpe”) pavēra jaunas perspektīvas, lai runātu par subjektivitāti un ētiku, parādot iespēju subjektam konstituēties par pašnoteicošu morālu subjektu prestatā subjektētajam subjektam, kas, piemēram, parādās darbā „Uzraudzīt un sodīt” kā padevīgais ķermenis un pašuzraugošā dvēsele vai pirmajā „Seksualitātes vēstures” sējumā „Zinātgrība” kā varas-zināšanu objekts, kura dzīvība ir dažādi izmantojams resurss. Fuko izstrādnes varētu izšķirt divas subjektivitātes problemātikas – subjektēšanu un pašrūpes prakses. Iespējams apgalvot, ka līdz lekciju ciklam „Subjekta hermeneitika” var runāt par Fuko darbiem, kas attiecas uz subjektēšanas problemātiku, ko turpina izstrādnes par subjektivitātes procesu – pašrūpi, patības attiecībām ar sevi pašu, analizējot vēsturiski dažādas patības tehnikas un pieredzes formas. Līdz ar to iespējams arī apgalvot, ka disciplinārās varas studijās ir ietverts subjekts, kas parādās kā zināšanu un dominēšanas objekts, taču līdz ar subjekta ģeneoloģijas studijām Fuko uzsver mijiedarbību starp dominēšanas tehnoloģijām un patības tehnoloģijām subjekta konstituēšanā.

Fuko norāda, ka „nepieciešams atbrīvoties no konstituējošā subjekta, atbrīvoties no paša subjekta, t. i., nonākt pie vēsturiskās analīzes, kas var izskaidrot subjekta konstitūciju vēsturiskā saistībā”¹.

Tieši tāpēc Fuko interesē problemātiku ģeneoloģija, taču ar uzsvāru uz „tagadni”, proti, kā veidojušies nosacījumi, kā varas attiecības īstenojas un kāpēc mēs par sevi domājam tā, kā domājam, vai kāpēc, piemēram, par anormālo domājam tā, kā domājam. Fuko interesē, „kādas ir attieksmes pret sevi formas un modalitātes, ar kuru palīdzību indivīds konstituējas un *atzīst* sevi kā subjektu”². Kāpēc viņš sevi atzīst par subjektu? Tātad svarīga ir ne tikai konstituēšana, bet arī atzīšana. Tā kā pats par subjektu nevar kļūt tikai ār pasaules subjektēšanas dēļ, tad atzīšana, atzīšanās arī nosaka subjekta konstituēšanu. Taču sevis atzīšanas par subjektu aspektam Fuko tieši nepievēršas. Šo jautājumu var aplūkot, izmantojot Freida izstrādnes par Virs-Es.

Ko tad Fuko saprot ar subjektu³? Rakstā „Subjekts un vara” Fuko norāda, ka jēdzienam „subjekts” ir divas nozīmes. Pirmā – ‘kāda kontroles un atkarības subjekts’ (principā subjekts ir „kā” subjekts – objektivizējot pakļauts); otrā – ‘ar sirdsapziņu vai ar pašzināšanu (varētu teikt – pašinterpretāciju) saistīts ar savu identitāti’⁴.

Pirmā subjekta nozīme norāda uz subjektēšanu, otrā – uz patības attiecībām ar sevi pašu. Otrā izpratne tiek izvērsta kā subjekta hermeneitika. Abas nozīmes saglabā subjekta pamatnozīmi, kas balstās uz varas attiecību formu, kas pakļauj un subjektē gan ārēji, gan iekšēji, piemēram, psihiski kā pašidentitātes konstituēšana.

Subjektivitātes process un subjektēšana

Jēdzienu *assujettissement* Fuko izvērš „Seksualitātes vēstures” pirmajā sējumā „Zinātgrība” (*La Volonté de savoir*, 1976), taču arī pirms šī darba tas parādās, tas ir senāks par subjektivitātes jēdzienu. Subjektivitātes process ir subjekta hermeneitika, ko Fuko izvērš lekciju ciklā „Subjekta hermeneitika” un „Seksualitātes vēstures” pēdējos divos sējumos – „Baudu lietojums” un „Pašrūpe”. Subjekta hermeneitika ir subjekta konstituēšanās process, kas ietver gan subjektēšanu, gan patības attiecības ar sevi pašu. Konstituēšanā subjekts tiek veidots. Subjekta hermeneitikā svarīgas ir gan dominēšanas, gan patības tehnoloģijas. Dominēšanas tehnoloģijas attiecas uz subjektēšanas problemātiku.

Jēdziens *assujettissement* ir grūti tulkojams. Franču valodā darbības vārda ne-noieksme *assujettir* (‘subjektēt, pakļaut’), kas burtiski nozīmē padarīt kādu par subjektu, pakļaut, novietot vai palikt apakšā, padarīt atbildīgu, tiek tulkota angļu valodā kā *subjectivation*, *subjection*, *subjugation*, *subordination*, *submission*. Vārds *assujettissement* latviešu valodā varētu nozīmēt ‘subjektēšana’ jeb ‘pakļaušana’. Darbā „Zinātgrība” I. Auziņas tulkojumā tas tiek atveidots kā ‘pakļaušana’, ‘apspiešana’. Taču, lai dažādotu varas attiecību aprakstus, varētu lietot arī tādus jēdzienus kā padotība, padevību, atkarība, paļāvība, atbildība u. c., kas iekļaujas subjektēšanas nozīmē.

Jēdziens *assujettissement* ietver gan negatīvu, gan pozitīvu aspektu saistībā ar varu. Pirmajā gadījumā *assujettissement* attiecas uz normas varas attiecībās subjektēto indivīdu pakļaušanu, padevību, paļāvību, piespiešanu, subjektēšanu caur individualizēšanu zināšanu-varas mehānismos utt. Līdztekus pozitīvi – pirmkārt, kas ļauj būt konkrētā subjekta pozīcijā vai sniedz kādas iespējas, piemēram, identifikācijām, minoritāšu vienotības *apziņai*, otrkārt, arī pašrūpē pašveidošanās ir pakļaušana, sevis pārvaldīšana. Tāpēc šāds nošķīrums ir diskutabls. Drīzāk negatīvas ir sekas – sociālas vai juridiskas, kas izriet no subjekta konstituēšanas, piemēram, ārprātīgo izolēšana u. c. Gadījumos, kad par subjektu padara, negatīvā aspektā – sākotnēji no ārpuses saskaņā ar disciplinārās varas mehānismiem, indivīda tapšana par subjektu ir pasīva, proti, subjektēšanas procesā *pats* ir pasīvs, lai gan arī pasivitāte kā pozīcija paredz konstituētā iekšķīgošanu vai pieņemšanu, atzīšanu. Ārpasaules subjektēšanu nomaina vai turpina pašsubjektēšana. Iespējams arī apgalvot, ka pasivitāte kā pozīcija ir subjektēšanas procesā radīta. Subjektēšana jeb pasīva subjekta radīšana ir varas attiecību rezultāts. Lielākoties ar subjektēšanu saprot konstituēšanu par subjektu negatīvā nozīmē, kas paredz pakļaušanu, izolēšanu, marginalizēšanu, anormalizēšanu, taču pats subjektēšanas process nav nedz pozitīvs, nedz negatīvs. Subjektivizācijas prakses ir pakļautas arī juridiskām formām, t. i., kurās morāles subjekts ir saistīts ar kādu likumu vai likumu kopumu, kam

viņam jāpakļaujas, kas viņu padara par sodāmu. Likuma varas priekšā konstituētais subjekts ir pakļautais un tas, kurš paklausa.

Subjektivitātes process ir subjekta konstituēšanās, kas pakļaujot subjektē. Konstituēšanās procesā subjekts tiek veidots. Dažādos subjektivitātes procesos var veidoties dažādi subjekti. Subjekts nav identisks ar individu, identitāti vai patību. Patība var ietvert dažādus subjektus. Subjekts vienmēr ir pakļautais. 'Pakļauts' nav viennozīmīgi negatīvs predikāts, arī patības tehnikās ir runa par pašpārvaldīšanu, sevis disciplinēšanu. Tāpēc, manuprāt, Fuko izstrādnes nav pārrāvuma, jo nevar saprast pašrūpi bez subjektēšanas. Pirmkārt, jo paštapšanā ir *jāmirst* no ārpuses subjektētajam subjektam, kas var izpausties arī kā iekšķīgoti, pakļaujošo normu apzināšana, proti, pašrūpe ietver formulu „izzini pats sevi” jeb pašizzīņu, – tā ir subjekta nāve, proti, zināšanu varas subjekta – objektivizētā indivīda pakļaujošā priekšstata nāve, otrkārt (un tomēr), subjektēšana iekļaujas paštapšanā – pašsubjektēšana kā pašpārvaldīšana. Morāles subjekta pašizveidē „indivīds norobežo to *sevis paša daļu*, kas ir šīs morāles prakses objekts, nosaka viņa pozīciju attiecībā pret ieteikumu, kam viņš seko, fiksē sev noteiktu esības veidu, kas ir pilnvērtīgs kā viņa paša morālais piepildījums; lai to izdarītu, viņš iedarbojas pats uz sevi, ķeras pie sevis *iepaizīšanas, kontrolēšanas, pārbaudīšanas, pilnveidošanas, pārveidošanas*”⁵. Ir runa par dažādām patības tehnikām. Tādējādi subjekta veidošana ir pakļaušana – gan kā konstituētais, no ārpuses vai saskaņā ar iekšķīgotajām normām, gan kā konstitutīvais – patības attiecībās ar sevi pašu, taču šie procesi savstarpēji mijiedarbojas.

Subjekts nav identisks ar patību. Subjektivitātes process, no vienas puses, ir patības attiecības ar sevi pašu, bet, no otras puses, subjektēšana – pakļauta subjekta konstituēšana varas attiecībās, taču arī patības attiecības ar sevi pašu ietver subjektēšanu (tikai *iekšēju*). Iespējams apgalvot, ka subjektivitātes procesā – patības attiecībās ar sevi pašu un indivīda un varas nesēju attiecībās – veidojas subjekts. Subjekta konstituēšana ietver gan patības attiecības ar sevi pašu, gan ārējās varas attiecības, piemēram, indivīda un disciplinārās varas attiecības. Tādējādi subjektivitātes process ir vismaz divpusējs. Abās īstenojas varas attiecību forma. Subjektivitāte, patība ir plašāks jēdziens par subjektu un ietver dažādos konstituētos subjektus jeb subjektivitātes pozīcijas. Tomēr subjektu bieži identificē ar pašu indivīdu vai indivīds identificējas ar konstituēto subjektu. Patības attiecības ar sevi ir pēdējais *solis* subjektivitātes procesā. Arī pašrūpe ietver subjektēšanu – pozitīvajā aspektā. Fuko runā par pašrūpi gan kā Rietumu kultūras tradīciju kopš antīkajiem laikiem, gan par pašrūpi kā „notikumu domā” – refleksiju, kas konstituē subjektu, proti, patības attiecības ar sevi pašu, kurās patība ir vienlaikus subjekts un objekts. Tomēr arī subjektēšana savā pamatnozīmē – kā subjekta konstituēšana – nav nekas negatīvs.

Negatīvā aspektā subjekta konstituēšanā svarīgas ir Fuko izstrādnes par normas varu. Dažkārt indivīda kalpošana valstij ir dzīve, darbs, radīšana, patērēšana un dažkārt – nāve⁶, un dažkārt – anormālums. Normas vara īstenojas caur indivīdiem, kurus tā ir radījusi, kā norāda Fuko, „indivīds, bez šaubām, ir fiktīvs sabiedrības „ideoloģiskās” izrādes atoms, taču viņš ir arī realitāte, ko radījusi šīs varas

specifiskā tehnoloģija, kuru sauc par disciplīnu”⁷. Varētu teikt, ka līdz subjektivitātes pagriezienam subjekts ir ficija, ko rada (pasivitātes aspektā nav runa par mijiedarbību starp patības un dominēšanas tehnoloģijām) varas attiecībās. Disciplinārā vara rada subjektu, pakļaujot to ar tādu mehānismu palīdzību kā eksaminēšana, uzraudzīšana, aizliegšana, ierobežošana, izolēšana utt., taču varas mehānismi nav tikai negatīvi, vara vienlaikus ir produktīva – tā rada subjektus. Hierarhiskās disciplīnas mērķis ir padevīgais, vienlaikus pakļautais un derīgais subjekts, t. i., lai indivīdi visi līdzinātos cits citam, būtu padevīgi un pildītu savus pienākumus, un ievērotu disciplīnu visās darbībās, galu galā pašdisciplinētos (salīdzinot ar Freida izstrādņēm, var teikt, ka Virs-Es funkcionē kā panoptikons). Disciplinārie aparāti hierarhiskos „labos” un „sliktos” subjektus salīdzina un klasificē vienus attiecībā pret otriem. „Labais” subjekts ir padevīgais un derīgais, taču nozīme ir relatīva. Līdz ar pieņemto „normu” var klasificēt normālos un anormālos subjektus. Individualizētais un objektivizētais indivīds tiek konstitūts par subjektu saskaņā ar normas varas paraugu.

Subjektu nevarētu radīt no ārpuses pēc parauga, ja tas nepakļautos. Varas attiecībās ir svarīgs rīcības subjekts, proti, tāds, kas pakļaušanos īsteno un apliecina dažādās sociālās, disciplinārās praksēs. Tas nozīmē, ka indivīds var paklausīt, piemēram, baiļu dēļ, taču ir nevis *iekšēji*, bet gan tikai *ārēji* subjektēts. Līdz ar to svarīgs ir baiļu aspekts, kas drīzāk paredz paklausību, nevis konstitūēšanos. Bailes var būt dažādas – gan reālas, gan iekšējas bailes, kas var nebūt saistītas ar reālo, bet kas var būt tādas, kuru baiļu iemeslam (arī nemotivētām, bez acīmredzama iemesla) tic. Piemēram, Freida psihoanalīzē aplūkotās „sirdsapziņas” bailes. Varētu teikt, ka subjekta pozīcija kādā rīcības sfērā ir noteikta, taču ir iespējamās citas subjekta pozīcijas, kas viena otru neizslēdz. Subjektivitātes procesa nepatīgā nozīme ir kļūšana par subjektu *assujettissement* negatīvajā nozīmē, proti, kā normas varai pakļauto. Dažādas normas un pieņemtās vērtības, priekšstatus var iekšķīgot subjektivitātes procesā subjekta konstitūcijā. Tādējādi svarīgi ir ne tikai tas, kādus mehānismus izmanto disciplinārā vara, lai pakļautu indivīdus, bet arī tas, kādi procesi pašā, patībā vai psihiskajā nosaka to, kāpēc pats pakļaujas vai atzīst subjekta pozīciju.

No normas varas subjektēšanas pie pašsubjektēšanas

Vara ir attiecības starp „pakļautajiem” un „pakļāvējspēkiem”, kā tos nosauc Fuko⁸, turklāt pats cilvēks zināmā mērā ir sev valdnieks un pārvaldāmais⁹, līdz ar to iekļaujas patības tehnoloģijās. Tāpēc šajā raksta sadaļā pievērsīsimies otrajai subjekta izpratnei, proti, subjektam, kas saistīts ar sirdsapziņu un pašzināšanu par savu identitāti. Fuko parāda, kā normas vara rada pakļautos indivīdus, bet Fuko pieeja neizskaidro, *kāpēc* indivīds tomēr pakļaujas disciplinārajām praksēm, atzīstot konstitūēto subjektu, tāpēc subjektivitātes problemātikā perspektīvi izmantot gan Fuko izstrādnes, gan Freida izstrādnes par nāves dziņu un Virs-Es veidojumu, jo tās ļauj veidot jaunas perspektīvas subjektēšanas, subjekta konstitūēšanas problemātikai.

Saskaņā ar Freidu var interpretēt, ka indivīds pakļaujas un tiek pakļauts ar nāves dziņas divām izpausmēm – agresiju un destrukciju¹⁰. Nāves dziņa izpaužas kā agresija un destrukcija, kas var būt vērsta gan uz ārpusaules objektiem, gan uz Es kā objektu, gan pret kādu Es daļu. Var runāt par Es arī patības nozīmē, proti, Es kā pats. Nāves dziņas divas izpausmes, kas savijušās ar dzīves dziņām, ir sadisms un mazohisms. Nāves dziņas saistība ar varas attiecībām parādās mazohisma un sadisma fenomenā. Sadismā – griba pakļaut (griba pēc varas¹¹) un mazohismā kā griba pakļauties. Vara realizējas tikai attiecībās – nāves dziņas mazohisma un sadisma savstarpējā pārmaiņā, proti, starp pakļauto un pakļaujošo. Vara realizējas mijiedarbībā starp pakļauto un pakļaujošo, proti, pakļaušanu atzīst, balsta paši pakļautie. Subjekts vienmēr ir pakļautais.

Kāpēc indivīds atzīst konstituēto subjekta pozīciju vai kāpēc paklausa? Par subjektu nevar konstituēt tikai no ārpusē, tāpēc ir svarīgas patības (var interpretēt arī kā psihes, apziņas vai apzinātā, neapzinātā, vai Es un Virs-Es) attiecības ar sevi pašu. Patība ir plašāks jēdziens, jo ietver ne tikai mentālo, bet arī ķermenisko, taču patības attiecības ar sevi pašu ir psihiskas, pašrefleksijas *notikums domā*. Subjekta pozīcija ir jāpieņem, jāatzīst, proti, indivīdam ir sevi, precīzāk – sava daļa, lai gan bieži identificējot ar paša patību, jāatzīst esam par subjektu. Svarīgs ir neapzinātā moments, jo subjekta pozīcijas pieņemšanai var būt neapzināta motivācija, proti, arī Virs-Es nav pilnīgi apzināts. Tādējādi svarīgs ir jautājums: kāpēc indivīds atzīst, identificējas ar konstituēto subjektu?

Saskaņā ar Freidu¹² iespējams teikt, ka varas attiecības pastāv pašā psihiskajā, proti, pirmās varas attiecības, no kurām veidojas arī Virs-Es, ir starp vecākiem un bērnu. Saskaņā ar Fuko vara ir tas, kura apspiež un aizliedz un kuras instruments ir „nē”. Lai kāda būtu varas nesēja izpausme, piemēram, valdnieks vai tēvs, to ietekmi var raksturot kā pakļaušanu. Identificēšanās¹³ rezultātā ar vecākiem Virs-Es ir Es pārdzīvoto attiecību, attieksmju, savaldīšanas, pārvaras, pakļaušanas u. c. uzņemšana sevī. Virs-Es saglabā iekšējīgo personu *it kā* būtisko raksturojumu: spēku, stingrību un noslieci uz uzraudzīšanu un sodīšanu. Svarīgas ir nevis reālās attiecības, bet gan to pārdzīvojums. Identificēšanos var pielīdzināt arī lomām starp pakļaujošo, vecākpāri, un pakļauto – bērnu. Identificējoties uzņem sevī pakļaujošo. Virs-Es un Es attiecību spriedzē runa vienmēr ir par atteikšanos no agresijas apmierināšanas ārpusaulē, proti, naidīgums, agresivitāte, pakļaušana, pārvaldīšana – tās visas ir nāves dziņas izpausmes. Freids norāda, ka „sākotnējā Virs-Es stingrība nav – vai nav tik lielā mērā – tāda, kādu no tā [t. i., objekta] piedzīvoja vai tam piedēvēja, tā [t. i., stingrība] pārstāv paša agresiju pret to”¹⁴. Iespējams apgalvot, ka Virs-Es izcelsme ir cieši saistīta ar nāves dziņas izpausmēm, un tāpēc Virs-Es izmanto nāves dziņas enerģiju. Tas arī izskaidrotu to, kāpēc Virs-Es ir uzņēmis tikai vecāku stingrumu, uzraudzīšanu, nosodīšanu, nevis mīlestības izpausmes, precīzāk – nevis vecāku, bet paša agresiju pret vecākpāri. Freids norāda: „Pirmo reizi iekļaujot Virs-Es, šīs instances izveidei, protams, ir izmantota tā agresijas daļa pret vecākiem, kurai bērns savas mīlestības fiksācijas dēļ, kā arī ārēju grūtību dēļ nespēja nodrošināt atslogojumu uz āru, un tāpēc Virs-Es stingrībai nav nepieciešams tieši atbilst audzināšanas stingrībai.”¹⁵ Mīlestības fiksācijas dēļ pret vecākiem, kas

bērnam kavējuši pirmos seksuālos apmierinājumus, šī atsacījuma rezultātā aktualizējas, pārklājot dzīves dziņas nolūkus, arī agresija pret tiem. Tomēr ambivalences dēļ, t. i., vienlaicīgas naida un mīlestības izjūtas pret vienu un to pašu personu, pret tiem agresija netika realizēta vai tika ierobežota, vai nespēcības dēļ neguva apmierinājumu. Bērns, atsakoties no agresijas apmierināšanas pret autoritāti, piemēram, tēvu, ar identificēšanās palīdzību uzņem sevī šo autoritāti, kas iemiesojas kā Virs-Es, tādējādi uzņemot arī pret autoritāti vērsto agresiju. Virs-Es pārņem pakļaujošo funkciju. Paša agresiju, proti, primāro mazohismu, kas tika vērsta uz āru kā agresija, taču nerealizēta vai ierobežota atgriezās atpakaļ, kļūstot par sekundāro mazohismu. Tādējādi Virs-Es ir atgriezeniski uzņēmis paša vērsto agresiju pret ārpusauli, proti, agresiju, kas neapmierināta vēršas atpakaļ no ārpusaules pret paša Es kā objektu un tiek uzņemta Virs-Es veidojumā kā sadisms. Ārpusaules objekts tiek nomainīts pret paša Es. Katra jauna atteikšanās stiprina Virs-Es stingrību un kāpina tā pretenzijas. Katrs neīstenots agresijas apmierinājums, kuru pārņem Virs-Es, atgriežas un vēršas pret Es veidojumu kā Virs-Es sadisms, kāpina paša Es destrukciju, veidojoties mazohistiskajam Es. Pats Es ir nevis primāri mazohistisks, bet tas kļūst *īsteni* mazohistisks tikai sekundārā mazohisma gadījumā. Tādējādi Virs-Es subjektē, pakļauj Es ar to pašu agresiju, ko tas vērta vai gribēja vērst pret ārpusauli. Es kļūst mazohistisks un Virs-Es pakļauts.

Freids norāda, ka „bērna Virs-Es īstenībā tiek veidots nevis pēc vecāku, bet gan vecvecāku Virs-Es parauga; piepildās ar to pašu saturu, kļūst par tradīcijas, par visu noturīgo vērtējumu, kas šādā veidā turpinājušās cauri paaudzēm, nesēju”¹⁶. Attīstības gaitā Virs-Es uzņem arī to personu ietekmi, kuras ir nostājušās vecāku vietā, – audzinātāju, skolotāju, ideālo paraugu ietekmi, tādējādi aizvien vairāk attālinoties no vecākiem, t. i., Virs-Es kļūst bezpersonisks. Es veidojumā pirmie iekšīgie objekti paši bija tradīciju un morālo vērtību nesēji, tāpēc aiz vecākiem ir *vecvecāki*, proti, „Virs-Es ideoloģijās turpina dzīvot pagātne”¹⁷, t. i., arī vecāki ir morāles, priekšrakstu, zināšanu varas *kā audzināt* nesēji. Tāpēc var runāt par kultūras, sociālas grupas utt. Virs-Es. Saskaņā ar Fuko, pirmkārt, „Ar „morāli” saprotot vērtību un rīcības noteikumu kopumu, ko indivīdiem un grupām piedāvā ar dažādu preskriptīvu mehānismu, piemēram, ģimenes, audzināšanas institūciju, baznīcu utt. starpniecību”, un, otrkārt, „ar vārdu morāle saprotot arī indivīdu reālo uzvedību, to attiecības ar noteikumiem un vērtībām, kas viņiem tikušas piedāvātas: tādējādi tiek atzīmēts veids, kādā viņi vairāk vai mazāk pilnīgi *pakļaujas* kādam uzvedības principam, kādā viņi *paklausa* vai pretojas kādam aizliegumam vai priekšrakstam, kādā ņem vai neņem vērā kādu vērtību kopumu”¹⁸. Virs-Es ir disciplinārās mikrovaras imanentais tradīcijas nesējs, kas uzliek Es normas, ar kurām to samēro, un tiekšanās tās realizēt ir vienlaikus subjekta pozīcijas atzīšana. Virs-Es pauž morāli, normas, bet līdz ar to stingrību un nežēlību attiecībā uz Es darbībām, ja tas neatbilst paraugam. Disciplinārie mehānismi rezultējas pašuzraudzībā. Normas vara rada pakļauto subjektu, kas ārējo pakļautību vēlāk iekšīgo, t. i., uzņem Virs-Es veidojumā, pakļaujot Es. Taču iespējama ir arī citādāka interpretācija, proti, subjekts pakļaujas disciplinārai varai, jo jau iekšēji Es ir pakļauts Virs-Es, kas paredzētu iekšējo procesu projekciju uz āru. Virs-Es īsteno

pašsubjektēšanu. Pakļautais subjekts jeb mazohistiskais Es ir Virs-Es radīts, konstitūēts saskaņā ar normām.

Taču atklāts ir jautājums, vai subjekts veidojas, pirmkārt, saskaņā jau ar iekšķīgotajām normām, kas īsteno subjektēšanu Virs-Es vadībā, vai, otrkārt, ārpusaules subjektēšana ir iespējama tikai tāpēc, ka jau psihiski pastāv Virs-Es un Es varas attiecības, vai, treškārt, abi procesi mijiedarbojas – *vēsturiski*¹⁹ otrais ir veidojies no pirmā, proti, pirmāk kādas rīcības aizliegums ir nācis no *ārpusēs*, vai, ceturkārt, indivīds ārējo pakļautību iekšķīgo, t. i., uzņem Virs-Es veidojumā²⁰, proti, ārpusaules subjektēšanu turpina Virs-Es, taču pēdējais aspekts būtu saistīts atkal ar jautājumu, kāpēc atzīst, pieņem, uzņem ārējo pakļautību, subjekta pozīciju.

Freids norāda, ka „vecāku ietekme pārvalda bērnu ar mīlestības pierādījumu aiztaupīšanu un sodīšanas draudiem, kas bērnam pierāda mīlestības zaudēšanu un no kā jābaidās pašiem par sevi”²¹. Tādējādi Virs-Es draud ar mīlestības zaudēšanu, ja Es tam nepaklausīs. Jāpieņem, ka „būt mīlētam” ir spēcīga Es vēlme un mīlestības zaudējuma iespējamība izraisa bailes. Secīgi Virs-Es sirdsapziņas rašanos var aprakstīt šādi: „vispirms – atteikšanās no dziņām dēļ bailēm no ārējas autoritātes, no tās izriet bailes no mīlestības zaudēšanas, mīlestība aizsargā no šīs soda agresijas, tad seko iekšējās autoritātes ierīkošana, atteikšanās no dziņām dēļ tās, dēļ sirdsapziņas bailēm”²². Sirdsapziņa ir Virs-Es funkcija. Jebkura atteikšanās no dziņām, stiprina sirdsapziņu. Bailēs zaudēt mīlestību cilvēks ierobežo un savaldā savas tieksmes pēc seksuālā spiediena vai agresijas atslogošanas, apmierināšanas. Bailes zaudēt mīlestību ir sociālas, tās ietver gribu tikt pieņemtam, atzītam, iespējams, norādīt arī uz apspiešanas hipotēzi šādā aspektā. Es dzīvojot nozīmē to pašu, ko justies (Virs-Es) mīlētam, aizsargātam, kas saistīts seno Es bezpalīdzību un vēlmi pēc vecāku aizsardzības un gādības. Bailes būt nemīlētam ir pamats arī vainas izjūtai. Vainas izjūta var rasties, piemēram, par nepieņemamām vēlmēm vai neatbilstību paraugam. Vainas izjūtas rašanās jau liecina par pieņemto, iekšķīgto *iemeslu*, piemēram, nepieņemamu, aizliegtu vēlmju pastāvēšanu, par ko vainīgs. Virs-Es manifestē sevi kā vainas izjūta, precīzāk – kā kritika, jo vainas izjūta ir Es uztvērums, atbildot uz Virs-Es kritiku vai nosodījumu²³, ka Es neatbilst ideāls Es, kas ir iekšķīgots paraugs, kurš atbilst normai. Vainas izjūtai ir divi avoti: bailes no autoritātes, kas spiež atteikties no dziņu apmierināšanas, un pēc autoritātes iekšķīgošanas bailes no Virs-Es, kas atpazīst nepieņemamo un grib sodīt. Vainas izjūta pauž nepieņemamo, neatbilstību paraugiem, normām, ideālveidojumiem. Tur, kur ir vainas izjūta, var izjust arī bailes no Virs-Es, bailes kaut ko pazaudēt – zaudēt objekta mīlestību. (Sociālās) mīlestības dēļ Es ir pakļāvīgs. Tādējādi subjekts, kas ir ar sirdsapziņu saistīts ar identitāti, ir sākotnēji autoratīvi pakļauts, līdz ar katru ārēju ierobežojumu, atteikšanos kāpina sirdsapziņas stingrību – pašsubjektējas.

ATSAUCES UN PIEZĪMES

¹ **Fuko M.** Patiesība un Vara // Fuko M. *Patiesība. Vara. Patība*. Tulk. Šmite A. Rīga: Spektrs, 1995, 22. lpp.

² **Fuko M.** *Seksuālītātes vēsture I. Baudu lietojums*. Tulk. Auziņa I. Rīga: Zvaigzne ABC, 2002, 9. lpp., izcēlums mans.

- ³ Subjekta jēdziens, kas attiecas uz subjekta hermeneitiku, Fuko lekcijās parādās samērā vēlu, sākot ar lekciju cikliem (1981. un 1982. gadā *Collège de France*) „Subjektivitāte un patiesība” (*Subjectivité et vérité*) un „Subjekta hermeneitika” (*L’Herméneutique du sujet*), un pēdējos divos „Seksualitātes vēstures” sējumos „Baudu lietojums” (*L’Usage des plaisirs*, 1984) un „Pašrūpe” (*Le Souci de soi*, 1984), kur Fuko skaidri un atkārtoti lieto vārdu „subjekts” attiecībā uz patības tehnikām. Pirms tā saucamā subjektivitātes pagrieziena subjekta jēdziens (lielākoties pamīši lietots ar dvēseli, cilvēku, individu) ir objektivizācijas un subjektēšanas rezultāts.
- ⁴ **Foucault M.** *The Subject and Power*. Available: <http://foucault.info/documents/foucault.power.en.html>
- ⁵ **Fuko M.** *Seksualitātes vēsture I. Baudu lietojums*, 24. lpp. izcēlums mans.
- ⁶ **Fuko M.** Individū politiskā tehnoloģija // **Fuko M.** *Patiesība. Vara. Patība*. Tulk. Šuvajeva A. Rīga: Spektrs, 1995, 74. lpp.
- ⁷ **Fuko M.** *Uzraudzīt un sodīt*. Tulk. Geile-Sīpolniece I. Rīga: Omnia Mea, 2001, 177. lpp.
- ⁸ **Fuko M.** Vara, tiesības, patiesība // **Fuko M.** *Patiesība. Vara. Patība*. Tulk. Šmite A. Rīga: Spektrs, 1995, 47. lpp.
- ⁹ **Fuko M.** *Seksualitātes vēsture I. Pašrūpe*. Tulk. Auziņa I. Rīga: Zvaigzne ABC, 2003, 70. lpp.
- ¹⁰ Freids nāves dziņas – agresijas un destrukcijas – jēdziena lietojumā nav konsekvents. Ar agresiju apzīmēju agresiju pret ārēju objektu, bet ar destrukciju – agresiju pret Es kā objektu, tā daļu vai patības nozīmē – Es kā pats.
- ¹¹ Freids nāves dziņas skaidrojumā atsaucas uz varasgribas (*Wille zur Macht*) konceptu, kas jau sastopams Nīčes darbos un ko izstrādājis A. Ādlera darbā „Par neirotisko raksturu” (*Über den nervösen Charakter*, 1912).
- ¹² Protams, ka arī Freida izstrādājumā var pārmest disciplinārās varas eksāmena individualizējošos mehānismus.
- ¹³ Identificēšanās divas nozīmes: būt kā X; iegūt X sev, to iekšķīgi. Līdz ar identificēšanos notiek arī objekta deseksualizēšana. Virs-Es deseksualizācija ir arī iemesls tam, ka tas pārņem nevis mīlestības izpausmes, bet tikai vecākvaras ierobežojumus, aizliegumus un vēršas pret Es ar agresiju.
- ¹⁴ **Freids Z.** *Īgnums kultūrā*. Tulk. Šuvajevs I. Rīga: Zvaigzne ABC, 2000, 92. lpp.
- ¹⁵ **Freids Z.** *Ievadlekcijas psihoanalīzē*. Tulk. Šuvajevs I. Rīga: Zvaigzne ABC, 2007, 410. lpp.
- ¹⁶ **Freids Z.** *Ievadlekcijas psihoanalīzē*, 381. lpp.
- ¹⁷ Turpat.
- ¹⁸ **Fuko M.** *Seksualitātes vēsture I. Baudu lietojums*, 22. lpp., izcēlums mans.
- ¹⁹ Sk. **Freids Z.** *Totēms un tabu*. Tulk. Brice S. Rīga: Minerva, 1995. Aizlieguma saistība ar tabu. „Tabu ir mūžveci aizliegumi, kuri reiz kādai pirmatnējo cilvēku paaudzei uzspiesti no ārpuses, kas tātad nozīmē arī – šai paaudzei to iestāstījusi iepriekšējā. Šie aizliegumi ir attiekušies uz darbībām, uz kurām ir pastāvējusi spēcīga nosliece.” Šos aizliegumus tradicionāli ir likusi vecāku un sabiedrības autoritāte. Taču Freids izvērta hipotēzi, ka „var būt, ka vēl vēlākajās struktūrās tie „organizējušies” kā daļa no psihiskā mantojuma. Vai šādas „iedzimtās idejas” pastāv, vai tabu fiksāciju tās veikušas vienas vai sadarbībā ar audzināšanu” (46. lpp.), proti, ir runa par filoģenētisko mantojumu.
- ²⁰ Tādējādi nāktos pieņemt, ka Virs-Es veidošanās nav pabeigts process indivīda attīstībā līdz ar Oidipa nogrimšanu, bet gan turpinātu veidoties. Taču būtu iespējams arī skatīties no Es veidojuma veidošanās perspektīvas, proti, ka vēlāk iekšķīgotie objekti, piemēram, kāda grupa, identificējas ar valdnieku, līderi, savā Es veidojumā.
- ²¹ **Freids Z.** *Ievadlekcijas psihoanalīzē*, 382. lpp.
- ²² **Freids Z.** *Īgnums kultūrā*. Tulk. Šuvajevs I. Rīga: Zvaigzne ABC, 2000, 91. lpp., izcēlums oriģinālā.

- ²³ **Freud S.** The Ego and The Id // Freud S. *The Essentials of Psycho-analysis*. Transl. By Strachey J. Ed. by Freud A. London: Vintage Books, 2005, p. 473.

Summary

The article considers the problematic of the subject's constitution in the context of the subject hermeneutics. The problematization of subjectivity is based on Foucault's approach to the constitution of subject and Freud's theory of the death drive and the Super-Ego. These theoretical considerations allow the author of this article to introduce self-subjection beside the concept of subjection. The process of subjection ('Assujettissement') is compared with the expressions of the death drive – aggression and destruction. The paper seeks an answer to the question – why does the individual acknowledge the constituted subject and identify with it? The process of the constitution of subjectivity is both external and internal. Subjection has both positive and negative aspects. Self-subjection is the inner power relationship between the Super-Ego's power of the norm and the Ego. The article discusses subjection in connection with the death drive. The Super-Ego is the immanent tradition bearer of the disciplinary micropower, which applies norms to the Ego. The Super-Ego subjects the Ego in accordance to the norms.

Keywords: *Foucault, Freud, constitution of subject, (self) subjection, Super-ego and Ego, disciplinary power.*

Miesas (ne)pierakstāmā vēsture

The (Un)writable History of the Carnal Body

Anne Sauka

Latvijas Universitāte
Vēstures un filozofijas fakultāte
Aspazijas bulv. 5, Rīga, LV-1050
E-pasts: *anne.sauka@gmail.com*

Šī raksta mērķis ir pozicionēt miesiskās patības genealoģiju ķermeņa filosofiskās pētniecības kontekstā, kā arī iezīmēt būtiskākās problēmas, ar ko filosofija sastopas miesiskās patības izpētē. Rakstā iezīmēta ķermeņa filosofiskās pētniecības vēsture un dažādas pieejas ķermeņa kā nozīmīga filosofijas priekšmeta pētniecībā 20. un 21. gadsimtā, plašāk pievērsoties konstruktīvisma pieejai un miesas fenomenoloģijai, kā arī to teorētiskajām grūtībām. Raksts piedāvā genealoģisku miesiskās patības izpēti pieeju kā potenciālu šo grūtību risinājuma veidu.

Atslēgvārdi: miesa, ķermenis, vēsturiskums, konstruktīvisms, miesas fenomenoloģija, genealoģija, Fuko.

20. gadsimtā¹ vēstures un filosofijas zinātnē aktualitāti gūst cilvēka ķermenis – tas iespējams, tikai pateicoties izpratnes izmaiņām, kas lauž iepriekšējo priekšstatu par ķermeni kā dabaszinātņu un humanitāro zinātņu robežjēdzienu². Tikai šim priekšstatam mainoties, kļūst iespējama vēsturiska ķermeņa izpratne. Tas tāpēc, ka, pastāvot priekšstatam par ķermeņa jēdzienu kā dabaszinātņu un humanitāro zinātņu robežjēdzienu, uz ķermeni nevarēja attiecināt vēsturiskumu. Protams, varētu rakstīt darbus par to, kā mainījies izpratne par ķermeni, taču tie būtu tikai pārskati par zinātnes atklājumu vēsturi, nevis pētījumi par ķermeņa vēsturiskumu, jo ķermeņa izpratnes izmaiņas cieši korelētu ar zinātnes izpratnes izmaiņām, kas līdz ar to paredz priekšstatu, kur

- 1) ķermenis ir statisks, mainās tikai apgūtais zināšanu daudzums par to;
- 2) ķermenis var tikt pēfīts tikai kā objektīva realitāte, tātad iespējama pareiza un nepareiza tā izpratne;
- 3) vēsturiskā izpratne par ķermeni nepieciešami ir nepareiza, un par pareizu aizvien tiek uzskatīta aktuālā ķermeņa izpratne.

Tomass Lakvērs darbā „Orgasms, paaudze un reproduktīvās bioloģijas politika”³ par ķermeņa vēsturisko inscenējumu raksta: „Tā vietā, lai zinātnes atklājumu rezultātā veidotos jauni ķermeņa attēlošanas un interpretēšanas veidi, manuprāt, bija jauni attēlošanas un pat sociālās realitātes konstituēšanas ceļi.”⁴ Viņš argumentē, ka bieži vien transformācijas priekšstatos par ķermeni un ķermenisko prakšu izmaiņas notiek, pirms tam ir izveidojies zinātnisks pamats, un tikai pēc tam, kad sabiedrībā ir radies pieprasījums pēc noteiktas ķermeņa izpratnes, to mēģina

pamatot arī zinātniski. Līdzīgs priekšspriedums ir pamatā arī citu autoru, kas pēta ķermeņa vēsturiskumu, darbos, un tas ļauj pievērsties ķermeņa vēsturiskajai un filosofiskajai dimensijai, proti, analizēt diskursus, kas ir pamatā tādai vai citādai laikmetiskai ķermeņa izpratnei, inscenējumam un praksēm.

Īpaši nozīmīgi tas ir modernās un mūsdienu ķermeņa izpratnes kontekstā, kur zinātnes un priekšstatu robežas bieži ir neskaidas. Ķermenis zaudē dabas objekta statusu, kļūst tematizējams, un dabaszinātne līdz ar tās priekšstatu par ķermeni var tikt analizēta kā diskurss, kas zināmā mērā veido valdošos priekšstatus par ķermenisko. Šī atziņa ir ļoti nozīmīga ne tikai ķermeņa vēstures izpētē, bet arī raksturojot cilvēka situāciju pasaulē kopumā – tā parādās jau Maksa Vēbera darbos, savukārt tās pretinieks (un vienlaikus arī viens no vēsturiskuma pamatlicējiem) ir Karls Markss, kurš, apvēršot idejas un matērijas attiecības, postulē bāzi (sociālekonomiskās attiecības u. tml.) kā primāru virsbūvei (filosofiskajām, garīgajām struktūrām u. tml.). Viņa idejas sniedz pamatu vēsturiskai parādību izpētei, bet tai pašā laikā tām jāpārdzīvo transformācija, kuras rezultāts ir sava veida sintēze – diskursu analīze⁵, jo, lai arī daudzos gadījumos ķermeņa vēsturiskajā izpratnē primārā loma ir kāda ideāltipa iestrādnei sabiedrībā, jebkuram diskursam piemīt dualitāte – tas ir iedarbīgs un tajā pašā laikā tas tiek „darbināts”, turklāt tā „darbinātāji” ir visdažādākie sociālekonomiskie, idejiskie, politiskie u. c. faktori. Tātad, lai veidotos ķermeņa vēsturiskuma izpēte, ir pietiekami parādīt, ka ne vienmēr ķermeņa izpratnes veidošanā zinātniskie priekšstati ir primārie, taču tajā pašā laikā nav iespējams un vajadzīgs izslēgt to nozīmi.

Filips Zarazins rakstā „Attēlojot ķermeni”. Ķermeņa vēsture starp konstruktīvismu, politiku un „pieredzi”⁶ norāda uz grūtībām, ar ko ķermeņa vēstures tematizēšana saskaras, izšķirot vairākas tai raksturīgās pieejas. Viena no pazīstamākajām pieejām ķermeņa tematizēšanā ir Mišela Fuko pārstāvētais konstruktīvisms, kam raksturīga ķermeņa pilnīga vēsturiskošana – proti, ķermenis no vēstures un dabas robežjēdziena pārtop vēsturiskā konceptā, kam neatbilst neviens konkrēts dabas ķermenis objektīvajā realitātē, t. i., ķermenis „izšķīst” vēsturē. Šī metode gan ļauj analizēt ķermeņa izpratnes transformācijas, bet tai ir arī savi trūkumi. Zarazins raksta: „Ķermenis nav pats sev identiska bioloģiska *ens naturale*, kas tātad nozīmē, ka miesas hermeneitikai trūkst pirms jebkura diskursa fiksējams izejas punkts.”⁷ Tātad nekļūst skaidrs, kas ir šis vēsturiski mainīgais „priekšmets”, jo to nav iespējams fiksēt. Zarazins savu viedokli balsta uz Mišela Fuko teikto rakstā „Nīče, ģenealogija, vēsture”⁸, kur Fuko norāda, ka nekas cilvēkā (arī ķermenis) nav tik stingri noteikts (*fixe*), lai spētu saprast citus cilvēkus.⁹ Viena no galvenajām problēmām, ko šāds konstruktīvisms, pēc Zarazina domām, rada, ir cita atpazīšanas un saprašanas neiespējamība, proti, viņaprāt, nav iespējams iedomāties, ka gadījumā, ja tiešām nekas nebūtu fiksēts (noteikts) un ķermeņi tik tiešām būtu pilnīgi atšķirīgi, vispār būtu iespējama jebkāda mēs-būšana, pat ja tā pastāv kā imaginārs priekšstats¹⁰.

Tātad ķermeņa tematizēšanai filosofijā ir bijušas vairākas fāzes, kas kopumā atbilst arī filosofijas vispārējai vēsturiskās attīstības gaitai. Proti, duālisma paradigmas ietvaros, kas Rietumu filosofijas vēsturē atbilst arī laikam, kad filosofijai ir

svarīgi meklēt vienīgo patiesību un pamatot cilvēka racionalitāti, ķermenis galvenokārt kalpo kā robežjēdziens, kas nošķir cilvēka dabu no tā vēstures un tād arī dabaszinātnes no humanitārajām zinātnēm.¹¹ Šādā formā ķermenis tiek aplūkots, jau sākot ar jaunlaikiem, kad svarīga nozīme filosofijā ir mehāniskai pasaules ainai un kad līdz ar to kļūst svarīgi izprast cilvēka un dabas attiecības gan vispārīgākā (cilvēks–pasaule) kontekstā, gan arī individuālā (apziņa–ķermenis) ietvarā un pozicionēt dabu kā dvēseli ierobežojošu faktoru, tā stiprinot duālisma diskursu. Šo ķermeņa izpratnes aplūkojuma veidu vēl vairāk pastiprina apgaismības laikmeta mēģinājumi saprast cilvēciskās brīvības sfēru, pretstatot garīgo brīvību dabiskajai „dzīvnieciskajai” pastāvēšanai, kā arī pozitīvisma centieni zinātniski atsegt universālu un objektīvu patiesību.

Ap 20. gadsimta vidu šī situācija mainās – filosofija atkāpjas no objektīvās realitātes izpētes sfēras, uzsverot subjektivitāti, vēsturiskumu un „es” nepastāvēību, un līdz ar to arī ķermenis iegūst vēsturiskumu. Nozīmīgākais šī virziena pārstāvis ir Mišels Fuko. Pazīstama ir viņa tēze, kas pausta darba „Lietu kārtība” (1966) nobeigumā: „Ja šie sakārtojumi pazustu, kā tie parādījās, ja kāds notikums [...] liktu tiem sabrukt, kā 18. gadsimta beigās izzuda klasiskās domas pamati, tad droši var apgalvot, ka cilvēks izzustu kā portrets, kas zīmēts smiltīs jūras krastā.”¹² Šis atzinums atklāj diskursa „izšķīšanu” vēsturē, līdz ar to iezīmējot arī ķermeņa vēsturiskuma konceptuālo formu, kas nepakļaujas fiksējamībai, kāda iepriekš piemītusi ķermenim kā dabas un kultūras robežjēdzienam. Fenomenoloģija savukārt tikmēr ir subjektīvā, pirmsvēsturiskā ķermeņa meklējumos, pieredzes jēdziena ietvarā. Fenomenoloģijas un poststrukturālisma pieeja sākotnēji šķiet nesavienojamas, jo, lai arī Edmunds Huserls konceptualizē „komunikatīvās appasaules”¹³ jēdzienu, kas ir nepieciešams intersubjektivitātes iespējas pamatošanā, dzīvespasaules horizonts un „komunikatīvā appasaule” joprojām ir ārpus vēsturiskas parādības pamatā, un pat tur, kur vēsturiskums parādās (piemēram, Heidegera „dzirdes” un „redzes” kultūras kontekstā), tas netiek stingri piesaistīts ķermeņa vai miesas jēdzienam. Līdz ar to neveidojas tieša saikne ar poststrukturālisma pieeju, kas varētu piešķirt konstruktīvajam ķermeņa vēsturiskumam ontoloģisku pamatu un fiksējamību. Taču šādas saiknes iespējamība tomēr pastāv kaut vai tāpēc, ka, lai arī fenomenoloģijā ķermenis savā ziņā iezīmē robežu *starp* dabu un kultūru¹⁴, tas vairs nav robežjēdziens tādā nozīmē, kā tas ir iepriekš, proti, tā nav robeža, kur humanitārajām zinātnēm „jāapstājas”, problematizēta tiek pati šī cilvēka būtiskā *starp*būšana, dispozīcija *starp* dabu un kultūru, kā arī tās subjektīvā pieredze¹⁵. Tieši šī iezīme ļauj fenomenoloģijai postulēt nosacītu ķermeņa fiksējamību, kas tai pašā laikā pozicionējas cilvēka *nenoteiktības* ietvarā.

Paralēli tam, ka kontinentālā filosofija pievēršas ķermeņa problēmai, aizvien lielāku nozīmi ķermenim iegūst arī analītiskās filosofijas tradīcijā duālisma kritikas ietvaros. Šeit norisinās vēsturiskai ķermeņa analīzei pretējs process – Fuko un citu autoru, kas turpina viņa pētniecības līniju, filosofijā ķermenim pozicionējas kultūras jēdziena robežās, bet analītiskajā filosofijā kultūras sfēru tiek mēģināts ietvert objektīvās zinātnes jēdzienos, izmantojot redukcionisma pieeju. Proti, tiek atcelts duālisms, nevis pārvarot to (kā tas būs miesas fenomenoloģijas kontekstā)¹⁶, bet

reducējot subjektu kā objektīvās dabas sastāvdaļu. Ķermenis šajās koncepcijās fiksējams, taču, šķiet, ārpus ķermeniskā nekas nepastāv un arī pats ķermeniskais ir fragmentarizēts, līdz ar to jebkura subjekta vienība ir ilūzija. Cilvēks tā kopumā tiek ķermenizēts un vēsturiskais – objektivizēts. Tātad (vispārīgā nozīmē), konstruktīvisms dabu attēlo kā vēsturisku (individualizējamu, subjektīvu, diskursīvu), bet analītiskajā tradīcijā vēsture iegūst dabiskumu (determinismu, objektivitāti un fiksējamību).

Visbeidzot fenomenoloģijā ir attīstījusies miesas fenomenoloģijas pozīcija, kas, atzīstot duālisma atcēlumu un fokusu no apziņas pārvirzot uz miesu (atpakaļ pie miesas), tomēr saglabājot miesas konkrētību un subjektivitāti un tādā veidā pretojoties analītiskās filosofijas redukcioniskajai pieejai, šķiet, pieļauj dažādo ķermeņa tematizēšanas pieeju apvienošanas iespējas. Fenomenoloģijā risināt ķermeņa tēmu uzsāk jau fenomenoloģijas pamatlicējs Edmunds Huserls, un īpašu uzmanību tai velta Moriss Merlo-Pontī, kura filosofijā ķermenis gūst centrālu lomu. Taču, lai būtu iespējama ķermeņa vēsturiskuma fiksēšana, jāizveidojas miesas fenomenoloģijai, kurā notiek fokusa pārvirze „no apziņas – pie miesas”. Proti, miesas/ķermeņa nošķirums, kura filosofisko pamatu iestrādā jau Frīdrihs Nīče, piedāvā veidu, kā apvienot fenomenoloģisko un poststrukturālo pozīciju ķermeņa tematizēšanā, pārceļot cilvēka būtību miesas ietvaros un tādā veidā risinot gan intersubjektivitātes problēmu, gan arī ķermeņa vēsturiskuma problēmu. Mūsdienās miesas fenomenoloģijas virziena spilgtākie pārstāvji ir vācu filosofi Gernots Bēme un Bernhards Valdenfelzs.

Miesas jēdziens tātad nebūt nav jauns variants ķermeņa kā robežjēdziena starp dabaszinātnēm un humanitārajām zinātnēm ieviešanā. Miesa pastāv ārpus zinātnes diskursa, kas savā pārvaldībā pārņēmis un objektivizējis ķermeni, miesa ir subjektīva, tai piemīt subjekta konkrētība, un tomēr tā atrodas pirms es-apziņas, tā ir vienmēr pirmsesoša, taču nekad nepastāv bez tās, jo es-apziņa savā ziņā ir tās nepieciešamais blakusprodukts. Nīčes darbos miesa atklājas kā liels prāts līdzās mazajam prātam jeb apziņai¹⁷.

Gernots Bēme postulē šādu *miesas* jēdziena definīciju: „Miesa ir daba, kas esam mēs pašī”¹⁸, pretstatot šai definīcijai izpratni par ķermeni kā par to, kas ir (vai ko iztēlojamies kā esošu) mūsu īpašumā. Tātad *miesas* un *ķermeņa* pretstats šajā gadījumā saprotams kā nošķirums starp „*miesisko* būšanu” (*Leibsein*)¹⁹ un „*ķermeni* kā piederošo” (*Körper haben*)²⁰. Miesa, kā tas, kas esi tu pats, sniedz pirmsdiskursīvu pamatu ķermeņa vēstures izveidei, ļaujot pierakstīt ķermenim (kā savā ziņā es-apziņas projekcijai) to, kas saistāms ar ķermeniskā diskursīvo raksturu. Tā šī skatījuma prizma ļauj aplūkot miesas, ķermeņa un es-apziņas attiecības kā tādas, kurās miesa ir primārā cilvēka būtība, savukārt es-apziņa darbojas kā miesas korelāts jeb instruments, kura ģenēze miesā to atsveinājusi no miesas, līdz ar to ļaujot es-apziņai saprast miesisko tikai caur ķermeņa projekciju.

Taču šis nošķirums un no tā izrietošās sekas paver ne tikai jaunas iespējas, bet arī papildu grūtības:

1. Miesas fenomenoloģija tiecas aprakstīt it kā „nepierakstāmo”, jo miesiskā jutoņa, lai arī vienmēr klātesoša, „izvairās” no apraksta. Citiem vārdiem,

kas ir izmērāms, ir arī iegūstams īpašumā, un privatizēta miesa ir ķermenis – *es-apziņai* piederošais un tātad var tikt aplūkots no ķermeņa vēsturiskuma vai ķermeņa dabaszinātniskās izpratnes skatpunkta²¹. Turklāt miesisko brīžiem var tikai nojaust, bet tā ir nojauta, kas liecina par nepārtrauktu klātbūšanu, kas vienmēr ir jau klātesoša, bet neparādās kā kaut kas atsevišķs tieši tāpēc, ka nav reducējama ne uz ko atsevišķojamu. Te svarīgi ir atzīmēt, ka miesiskais telpiski neatbilst ķermeniskajam, arī domājot ķermeni, kas pazīstams dabaszinātnēm, jo miesai piemīt telpiska un laiciska nenoteiktība. Cilvēks ir it kā „izkaisīts” miesā – apmēram tā, kā tad, kad niez kāja, pēc brīža vairs nav nosakāms, kur tieši niez – t. i., būt miesai savā ziņā ir kā niezēt visur un nekur, tāpēc saskarsme ar to vislabākā ir pirms domāšanas, ļaujot rokai pašai kasīt neiesaistoties.

Hermanis Šmits gan par šīm grūtībām trāpīgi atzīmē: „Tiešas miesas fenomenoloģijas ceļā stājas nevis būtiskas izteiksmes grūtības, bet gan par saprātu lepno filosofu negribēšana.”²²

2. Arī miesai ir sava vēsture. Proti, miesa nes sevī zīmes, ko tajā ierakstījusi cilvēces vēsture, un šīs zīmes nav izprotamas tikai kā diskursa atstātās pēdas, jo tās sniedzas pār ķermeņa izpratni pašā cilvēka būtībā kā skulptora kalts, veidojot to.

Abas šīs problēmas Mišels Fuko patiesībā jau uzrunā pieminētajā esejā „Nīče, ģeoneoloģija, vēsture”, kur, analizējot jēdzienu *Herkunft* un *Ursprung* lietojumu Nīčes darbos, viņš nonāk pie secinājumiem, kas attiecināti uz ģeoneoloģiskās metodes lietojumu un zināmā mērā liek pamatus miesas ģeoneoloģijai, proti, skatījuma veidam, kas apvienotu konstruktīvisma un miesas fenomenoloģijas pieeju. Viņš gan tik tiešām it kā norāda uz ķermeņa nefiksējamību, un tas, kā uzskata Zarazins, liecina par iespējamu paradoksu (kā vispār iespējams „es” un „mēs” nošķīrums, ja nav iespējama ķermeņu salīdzināšana?), taču daudz svarīgāk Fuko šai rakstā ir norādīt uz ģeoneoloģijas īpašo metodi ķermeņa vēstures izpētē.

Fuko raksta: „Ģeoneoloģija neatgādina sugas evolūciju un neiezīmē cilvēces likteni. Tieši pretēji, sekot izcelsmes sarežģītajai gaitai nozīmē uzturēt garāmejošas norises tām piemērotā izkliedētībā; tas nozīmē identificēt nejaušības, sīkās nobīdes – vai gluži otrādi, radikālās pārmaiņas – kļūdas, nepareizu novērtējumu un nepilnīgus aprēķinus, kas radīja šīs lietas, kas turpina pastāvēt un ir mums nozīmīgas [...]” Proti, viņa mērķis ir parādīt, ka miesiskā pētniecībā ir jāmēģina nevis konceptualizēt lineāru attīstības vai regresa līniju, bet gan izsekot sarežģītajai miesas vēstures takai. Tātad nav jāpieņem, ka ķermenis ir caur un caur nenoteikts, drīzāk ir runa par to, ka pašos pamatos miesai ir raksturīga nenoteiktība, kas nepakļaujas, „izšķīst”, sastopoties ar pierasto, racionalizējošo analīzi, kas miesas netveramībai vēlas piešķirt nemainīgu izcelsmes (laika dimensijā) vai uzbūves (telpiskā dimensijā) struktūru.

Tātad, lai pārvarētu 20. gadsimtā šķietami notikušo ķermeņa „izšķīšanu” vēsturē, taču tai pašā laikā neatceltu ķermeņa vēsturiskumu, miesas fenomenoloģijas un ķermeņa vēsturiskas izpratnes aplūkojuma veidus varētu apvienot miesiskās patības ģeoneoloģijā.

Uz to vedina arī Fuko: „Ķermenis – un viss, kas to aizskar: diēta, klimats un augsne – tā ir *Herkunft* mājvieta. Ķermenis manifestē pagātnes pieredzes stigmatas, kā arī rada iekāres, vājības un kļūdas.”²³ Svarīgi atzīmēt, ka Fuko vēl patiesi neizšķir miesas un ķermeņa jēdzienu un viņa tekstā nav konceptualizēta miesas ģeonealģija, un tomēr, lai saprastu Fuko šķietamo „radikalitāti”, jāņem vērā iepriekš teiktais, ka miesa ir subjektīva, tā vienmēr ir konkrēta miesa, tajā pašā laikā esot vispārējs cilvēka pastāvēšanas princips – līdz ar to tas, ka miesas ģeonealģija netiecas atklāt kādu vienotu racionalitāti, kas būtu pamatā miesas vēsturiskajai izcelsmei, nebūt nav pretrunā ar tās mērķi pēc iespējas precīzāk attēlot miesiskās patības ģeonealģiju, t. i., miesa vislabāk atklājas detaļās, nevis mēģinājumos to racionalizēt, gluži tāpat kā arī tās izcelsmi un vēsturi veido sīkas detaļas, pārvirzes un iespaidi, nevis loģiski lineāras (vai kā citādi virzītas) attīstības attēlošanas mēģinājumi.

Iepriekš minētās divas grūtības, tematizējot ķermeni caur miesas/ķermeņa nošķirumu, tādad it kā atrisina viena otru – miesas koncepts atklāj miesas vēstures iespējamību, kas savukārt atrisina miesas nenoteiktības problēmu, norādot uz nenoteiktību kā vienu no miesiskā priekšnoteikumiem arī ģeonealģiski²⁴, tādad parādot to nevis kā apraksta problēmu, bet savā ziņā ka eksistenciālu neizbēgamību (un teorētiskā kontekstā vedinot pie miesiskās patības ģeonealģijas). Miesai tādad piemīt neaprašāmība, bet šī neaprašāmība, iespējams, ir tā pati, kas ir pamatā jebkuriem cilvēka mēģinājumiem izpētīt, saprast un aprakstīt pasauli. Tādad tas ir neaprašāmais un nenoteiktais, kam piemīt eksistenciāla vērtība, jo tas būtiski nosaka ikkatru un ir pamatā jebkurai cilvēciskai darbībai, domai un teiktajam. Tas ir neaprašāmais, par ko tomēr iespējams kaut ko pateikt, un šis kaut kas var izrādīties nozīmīga noteiksme visam tam, kas aprakstam pakļaujas, piemēram, ķermeņa inscenējuma vēsturei.

Nobeigumā, atgriežoties pie Hermaņa Šmita minētās lepnības, var formulēt jautājumu – varbūt patiesi filosofi līdz šim lielākoties ir bijuši pārāk lepmi par savu saprātu, lai ļautu tam „izkust” miesiskās būšanas nenoteiktībā, vai arī gluži otrādi – bijībā pret miesas nepielūdzamo klātbūšanu nav uzdrošinājušies runāt par neaprašāmo?

ATSAUCES UN PIEZĪMES

¹ Iestrādnes tam veidojas jau no 19. gadsimta. **Sarasin Ph.** „Mapping the body”. *Körpergeschichte zwischen Konstruktivismus, Politik und „Erfahrung”* // Sarasin Ph. *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2003, S. 100-121.

² Ibid.

³ **Laqueur Th.** *Orgasm, Generation and Politics of Reproductive Biology* // *The Making of the Modern Body. Sexuality and Society in the Nineteenth Century*. Ed. by Laqueur Th., Gallagher Ca., Los Angeles: University of California Press, Ltd., 1987, p. 1-41.

⁴ „Instead of being consequence of increased scientific knowledge, new ways of representing and of interpreting the body were rather, suggest, new ways of representing and indeed of constituting social realities.” Ibid., p. 4.

- ⁵ Proti, šai ziņā veidojas ironiska situācija, kurā Karls Markss postulē antitēzi ideālismam, savukārt ideālisma un materiālisma sintēzē veidojas diskursu analīze.
- ⁶ **Sarasin Ph.** „Mapping the body”. Körpergeschichte zwischen Konstruktivismus, Politik und „Erfahrung” // Sarasin Ph. *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2003, S. 100-121.
- ⁷ „Der Körper ist kein mit sich selbst identisches biologisches *ens naturale*, das bedeutet, mit anderen Worten, dass ein vor aller Diskursivität fixierbarer Ausgangspunkt für eine Hermeneutik des Leibes fehlt.” // **Sarasin Ph.** „Mapping the body”. Körpergeschichte zwischen Konstruktivismus, Politik und „Erfahrung” // Sarasin Ph. *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2003, S. 110.
- ⁸ **Foucault M.** Nietzsche, Genealogy, History // *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, edited by D. F. Bouchard. Ithaca: Cornell University press, 1977.
- ⁹ Ibid.
- ¹⁰ **Sarasin Ph.** „Mapping the body”. Körpergeschichte zwischen Konstruktivismus, Politik und „Erfahrung” // Sarasin Ph. *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2003, S. 111.
- ¹¹ Ibid.
- ¹² “If those arrangements were to disappear as they appeared, if some event [...] – were to cause them to crumble, as the ground of Classical thought did, at the end of the eighteenth century, then one can certainly wager that man would be erased, like a face drawn in sand at the edge of the sea.” // **Foucault M.** *The Order of Things. An Archeology of the Human Sciences*. London: Routledge Classics, 1989, p. 422.
- ¹³ **Huserls E.** Garīgās pasaules konstituēšana // *Fenomenoloģija*. Tulk. R. Kūlis, A. Dāboliņš. Rīga: AGB, 2002.
- ¹⁴ **Waldenfels B.** *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, hg. von Regula Giuliani. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2000, S. 246-260.
- ¹⁵ Sk. 1. nodaļas sākumā, kur jau apspriests, ka cilvēka „daba” nav objektīvā daba, tāpēc pozīcija „starp” un „dabiskā” jēdziens kopumā nav objektīvās zinātnes.
- ¹⁶ Plašāk par šo tēmu – apakšnodaļā „Miesiskās patības eksistenciālie aspekti”.
- ¹⁷ „Der Leib ist eine grosse Vernunft, eine Vielheit mit Einem Sinne, ein Krieg und ein Frieden, eine Heerde und ein Hirt. Werkzeug deines Leibes ist auch deine kleine Vernunft, mein Bruder, die du „Geist” nennest, ein kleines Werk- und Spiezeug deiner grossen Vernunft.” // **Nietzsche F.** *KSA*, 1999. Bd. 4, S. 39.
- ¹⁸ **Böhme G.** *Ethik leiblicher Existenz: Über unseren moralischen Umgang mit der eigenen Natur*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2008, S. 156.
- ¹⁹ **Böhme G.** *Leibsein als Aufgabe: Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht*. Kusterdingen: Die Graue Edition, 2003, S. 63-72.
- ²⁰ Ibid., S. 25-29.
- ²¹ **Schmitz H.** *Der Leib*. Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co, 2011, S. 173.
- ²² „Was den Weg zur direkten Phänomenologie des Leibes versperrt, ist nicht eine grundsätzliche Schwierigkeit des Redens, sondern der Unwille der vernunftstolzen Philosophen.” // **Schmitz, H.** *Der Leib*. Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co, 2011, S. 173.
- ²³ **Foucault M.** Nietzsche, Genealogy, History // *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, edited by D. F. Bouchard. Ithaca: Cornell University press, 1977.
- ²⁴ Par miesas „nenoteikto” pirmsākumu plašāk var izlasīt jau minētajā Fuko rakstā „Nīče, ģenealoģija, vēsture”, kā arī F. Nīčes darbā „Morāles ģenealoģija”. Sk. **Foucault M.** Nietzsche, Genealogy, History // *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, edited by D. F. Bouchard. Ithaca: Cornell University press, 1977, un **Nīče F. V.** *Par morāles ciltsrakstiem*. Rīga: AGB, 2005, 272. lpp.

Summary

The aim of this article is to position the genealogy of the carnal body within the context of the philosophical research of the body, as well as to outline the essential problems that philosophy faces in the research of the carnal self. The article outlines the history of the research of body in philosophy and provides an overview of the different approaches to the body as a central subject of philosophy in the 20th and 21st centuries, focusing on constructivism and the lived-body phenomenology, as well as the main theoretical difficulties of these approaches. The article also proposes the genealogy of the carnal self as a potential theoretical approach in overcoming these difficulties.

Keywords: *Carnal body, body, historicity, constructivism, phenomenology of the lived-body, genealogy, Foucault.*

Interpretation of Texts within History of Political Philosophy: Matter of Context

Tekstu interpretācija politiskās filozofijas vēsturē – konteksta problēma

Ekaterina Vasilieva

National Research University “Higher School of Economics” (Moscow, Russia)

Political Science Department

E-pasts: *ekaterinavasilieva15@gmail.com*

The article examines the problem of context in analysis of politico-philosophical texts. The attention is focused on the comparison of arguments advanced by supporters and opponents of the contextual analysis. The one side is represented by the so-called Cambridge School of contextual analysis while their opponents at the time are Leo Strauss and his followers. Comparison of approaches allows us to reformulate the problem of context as a question concerning the relationship between the author of the text and its interpreter. Each of the considered approaches gives a priority either to one or to another party of this discussion. However, the moment of the very meeting of the author and the interpreter remains unclear.

Keywords: political philosophy, contextual analysis, Leo Strauss, Cambridge contextualists, interpretation, context, methodology.

The problem of context remains one of the most difficult and perplexing for historians of political thought. The question here is whether we should take into account the context in which the analyzed text was written or whether it can be ignored. The next step to consider is, if we need to study the context, then to what extent should it be done? Should the context be the pivotal element for understanding of the text – and in this case we are to recognize that the text lacks the sense without the context, – or could it remain only an instrument for a more thorough comprehension of the text’s inner content?

All these questions will be considered in this article through the analysis and comparison of argumentation provided by two methodological approaches that have already become classic in the history of political philosophy. Particular attention will be devoted to the so-called Cambridge school of contextual analysis. On the other hand, we will examine the arguments of Leo Strauss, a historian of political philosophy who defended the placement of the context into the subordinated position with regard to the textual content and philosophical truths included into the text.

The main aim of the current article is to draft the spectrum of methodological and epistemological issues brought about by the problem of context. The special

consideration will be given to the roles of author and of interpreter that are implied in each of the approaches.

First of all, it should be noted that the problem of context raises a plentitude of deeper questions connected with some epistemological issues. For instance, it is unclear whether the text itself is a part of the historical context in which it has been produced, or a philosophical text independent from historical conditions and containing some universal meanings. Even if we choose the second position we have to ask ourselves if the consciousness of the author or of the philosopher is determined by historical conditions, and if it is, then to what extent.

All these moments bring us to the crucial question of how politico-philosophical texts of the past may be read today by modern political theorists. Should we take such treatises as parts of historical context and hence explore this context in order to understand correctly the content of the text? However, if that is the case, what will be the difference between our study and the work of a historian or a historian of ideas? Should we choose an alternative path and consider, whether it is necessary to focus on the modern relevance of the categories that have been elaborated in a philosophical text written in a different historical era? In this case, are we not deluded in such a way that we read in the text what we want to read ignoring what the author himself meant in reality?

In order to resolve all these issues, we turn to the arguments of supporters and opponents of the contextual analysis. We are going to examine the arguments of both sides to understand whether there is a truly sharp conflict between the contextual analysis and the one delivered from the history of creation of the text, and whether the political theory holds opportunities to overcome this methodological division.

Contextual Analysis

We will commence with consideration of methodological arguments of contextualists.

The so-called Cambridge School of contextual analysis has a significant role in distribution and recognition within the political theory of the late 20th century. This approach is usually bound to the names of Quentin Skinner, John Dunn and John Pocock. Firstly, we need to show a brief previous history of Cambridge contextual approach that allows explaining how the issue of context as such has been raised.

Cambridge contextualists' predecessor and teacher was the historian Peter Laslett. He adhered to the position of radical empiricism in relation to history, including the history of ideas. Thus, in historical research he assigned the key role to the actual data. In 1960, Laslett prepared a critical re-edition of "Two Treatises on Government" by John Locke.¹ He used historical data, diaries and Locke's personal correspondence as well as marginal notes in the books of Locke's library as a basis for his own analysis. This allowed Laslett to assess the work of Locke in a radically new perspective. Namely, before Laslett it was believed that "Two Treatises on Government" defended the Glorious Revolution in England, because

the book was published in 1689, a year after the coup d'état occurred. Meanwhile, Laslett showed that the most of the "Second Treatise" in which Locke advocated the possibility of a rebellion, was created in 1679-1680. This led Laslett to the conclusion that Locke did not defend the revolution that occurred, but called for it providing the justification for permissibility of its implementation.²

Laslett's re-edition of "Two Treatises on Government" became a clear proof of the thesis that the appropriate understanding of the ideas of political philosophy required not just a careful work with the text, but also a scrupulous reconstruction of historical context based on the available empirical evidence connected with the author of the text.

During the time of his studies, Skinner was very impressed by Laslett's research. He began to work, applying similar methods to writings of Thomas Hobbes. However, apart from Laslett's positivist empiricism, Skinner uses other theoretical assumptions to examine the context in which politico-philosophical texts were written. In particular, Skinner distinguishes two types of textual meaning. The first one is a semantic meaning that we can immediately read in the text without any supplementary procedures of hermeneutics. This meaning could be achieved due to our knowledge of semantics of the words and grammatical structures. Nevertheless, this type of meaning could not provide the interpreter with any additional clues. The second meaning of the text described by Skinner is what, namely, the author wanted to say in this particular text.³ Thus, according to Skinner's approach, the meaning of the text that we can read directly is not identical to what the author meant by his words at the moment of writing them.

Skinner gives several arguments in favor of such division. Firstly, the meanings of words change over time, and those meanings of certain words that we acknowledge today often do not correspond with the meaning of the same words in the period of creation of the text.⁴ Secondly, Skinner bases on the theory of speech acts proposed by analytical philosopher John Austin. According to this theory, there are speech acts that may be called illocutionary. Such speech acts are placed in certain conditions and pursue a certain goal: questioning, impulsion, etc. Thus, Skinner argues that, in order to understand the text correctly, it is necessary to reconstruct the illocutionary intentions of the author. However, such intentions could not be reconstructed without studying the context in which the author lived and worked.⁵

Skinner assigns the pivotal role in studying of historical circumstances of creation of the text to the social and political context. This is the main difference between Skinner and John Pocock, the other representative of Cambridge School of contextual analysis. It should be noted that Skinner paid much greater attention to theoretical and methodological elaboration and justification of his research than others who belong to the same methodological school. Therefore, contrary to other researchers whose names are usually connected with Cambridge school, Skinner has spelled out the methodological basis for the greater part of his works, especially early ones. Nevertheless, in Pocock's papers we also find arguments concerning his methods.

Consequently, the main difference between Pocock and Skinner refers to their consideration of what may be examined as a context itself. Skinner mainly emphasizes the fact that the text is an expression of the speech act of the author, who acted and pursued some goals based on certain circumstances actual for him. On the contrary, Pocock's articles refer us to the language or to the linguistic dimension of the context. He believes that the author's thought as well as all of his speech acts and intentions are determined by language. For this reason we can properly understand what the author said only if we have an idea about the state of the language at the time when the text has been created.⁶ This approach to the understanding of context brings Pocock together with structuralism.

It should be noted that contextualists excoriate those approaches that focus on the study of textual content. The so-called "eternal" truths and questions that the researchers working in the mainstream of classical political philosophy sought to find in the text, are the main object for contextualists' theoretical attacks. Skinner argues that we cannot understand the text while we ignore the illocutionary intentions that the author has pursued by his writing. In other words, according to Skinner, any author, who creates a particular text, sought to address specific issues prompted by historical situation or context in which he lived.⁷ From this perspective he criticizes the approaches that are disposed to consider all the works of one author as a whole coherent system. According to Skinner, different works of the same author are incoherent implementations of different speech acts, which have at their basis different illocutionary intentions. That is the reason why it is impossible to discover any stable connection among the different ideas of one author.

Pocock develops similar critical arguments against classical history of political philosophy. He is consistent with the position that the author of the text cannot speculate at the abstraction level of "eternal truths". On the contrary, from the perspective of Pocock, historical and, above all, linguistic contexts determine the level of abstraction at which we can talk and communicate. Pocock also rejects arguments about the integrity of one author's works because they contradict the principle of language determination: author cannot present a coherent doctrine in a few separate works, since he is able to speak and to think only in the framework provided by language at any given time.

Presentation of the basic arguments of contextualists makes it clear that their methodological findings focus on the figure of the author of the text (whether he is implementing a speech act pursuing his own illocutionary intentions, or all his intentions are determined by the structure of language). It is worth noting that the problem of the context arises due to the emphasis on the author: the socio-political context sends certain challenges to the author who responds to them in the text, or linguistic context limits the framework of meanings in which the author may write.

It is easy to assume that Cambridge contextualists are criticized mainly from the standpoint of the interpreter. The main argument of this criticism can be reduced to the assertion that the understanding of what was actually meant by the author cannot be the main interest of analysis in the scope of contemporary

political theory. In contrast, such analysis examines the texts of the past in order to clearly understand the current political situation.⁸ Thus, the methodology proposed by contextualists is primarily the methodology for historical research. The methodology of this type may help political theorist only marginally, because understanding of historical context does not bring us closer to comprehension of political reality. Additionally, the methodology of contextualists, which is strictly oriented towards empiricism, creates a number of practical difficulties for researchers. For example, it makes impossible to compare the meanings of the same categories used by different authors because the text is densely inscribed in the context of its creation, and has no independent meaning outside of this context. Therefore, we can compare just contexts but not the texts as such. Furthermore, the comparison of contexts does not allow the comparison of categories. Besides, this approach creates a problem for perception of secondary literature and the existing interpretations of classical texts. We can say that rigid adherence to contextual analysis requires “confrontation” between the interpreter and the author, in which the clear predominance is given to the author.

Thus, we can assume that contextual analysis focusing on empiricism concedes a separation of the “correct” interpretations, which properly examine the context, from the “incorrect” ones, which ignore the context or are wrong about it. Nevertheless, Skinner himself recognizes that the process of interpretation is endless.⁹ In addition, we are faced with another problem: how to interpret the context? If the context helps us to understand what the author had in mind while he was creating the text, how can we understand and reconstruct the context as such? An easy answer appears: from facts, remaining records and notes, etc. But the fact itself, embodied in a document or in narrative, or shown through an artifact, does not say anything by itself. In order it to speak, it requires someone who is able to hear its speech, for the fact is being read – it needs a reader. Therefore, we are faced with the importance of considering the figure of the interpreter, – if Laslett has read Locke’s notes on the margins of books in his library in a certain way, it does not mean that a different reader would have read them the same way.

We can formulate a preliminary conclusion that the key elements of contextual analysis are the author, the interpreter, the text and its context. We may concentrate on the problem of the relationship of the author and the historical context of his life and try to determine how this relationship is reflected in the extant text. However, such formulation of the problem, as we consider by the example of Cambridge contextualists, may deserve reproach for the loss of connection with the situation relevant to the contemporary research. Hence, we can conclude that the problem of context obscures the fundamental relation between the author and the interpreter. This relation is very intense: trying to understand the author, the interpreter risks to “dissolve” himself in that author, or, on the contrary, emphasizing the immediate relevance of the text, the interpreter may lose the connection with the author.

Moreover, the dispute about the context has such deep epistemological foundations that it is relevant not just for humanities or social sciences, but also for the art. The most striking example is the dispute of classical music performers

who prefer the authentic musical instruments with adherents of modern ones: the first group claims that the modern orchestra does not have a capability to play music written by the composers of the past in authentic manner, as it was heard by these composers themselves at the time, while their opponents object, that the imperfection of authentic instruments could not reveal the full depth of the musical content.

Leo Strauss' methodology of history of political philosophy

After a brief review of the key arguments characteristic to the contextual methodological approach within the history of political thought, we should also look at the opposing theoretical position. Leo Strauss, one of the German philosophers, who emigrated to the U.S. after the Nazis came to power, is the most outstanding representative of this approach.

Strauss was an opponent of the historicist approach to the study of philosophy, because, in his opinion, historicism was equivalent to relativism.¹⁰ Subsequently, from the standpoint of Strauss, when considering works of political philosophers as a part of historical and cultural context, we lose something more substantial in comparison with what we gain – namely, we deprive the philosopher of the quest for truth, independent of any context, inherent in him as a philosopher. In this case, the historian of philosophy ceases to be a philosopher.¹¹

Unlike contextualists, Strauss was convinced of the existence of eternal truths and eternal problems, and therefore saw an ideal political philosophy in the works of the ancient classics. Meanwhile, we cannot assert that Strauss completely ignored the context. In his studies Strauss appealed to the historical conditions in which the texts which he analyzed were created and to the general philosophical tradition to which they could be assigned. It is important to emphasize that Straussian contextual analysis always has a subordinate character in relation to purely textual analysis. It can be asserted that this was Strauss' concession to historicism of his time because he proceeded from the idea of a profound crisis of contemporary European civilization, which becomes apparent in the reign of historicist and relativistic positions. Thus, according to this logic, the works of the more modern authors require a more historicist manner of the study¹².

Despite the fact that Straussian approach focuses on identifying unfading issues and eternal truths, it has its limitations. The most significant one is the critical attitude toward the modern liberal society. This indirectly implies that the philosophical studies of Strauss do not consider only fundamental questions and the most general answers to them, but they also take into account a specific context, namely, the context of modern Western liberal society. Thus, we should concede that at least the interpreter is dependent on historical reality. How in this case could he read the texts of the past impartially, especially if he has no contact with their contexts? This approach requires quite a great care in order not to introduce into the ancient texts of political philosophy the content that has not been written therein.

Conclusion

As a result of this brief overview, we can conclude that the main problem hidden in the dispute about the context, is the “meeting” between the author of the text and the interpreter. How is it possible to ensure that the author’s thought would not be “mutilated” and his plan at his own time would be completely understood, but at the same time the interpreter would not be left feeling like he had just visited the museum of paleontological antiquities?

The questions of context – whether to consider it, what role should it play, etc. – are not just methodological issues. At the same time, the question of how can a person understand the text is already of a more general epistemological character. The answer to this last question requires a more fundamental study.

Methodological approaches discussed in this article have already become classics in political theory, particularly the part that binds itself to research of the matters pertaining to history of political thought. Each of them has its capabilities as well as its limitations. Nevertheless, none of them puts into the question the very moment of “meeting” of the author and the interpreter, shifting accents, dependently on the chosen theoretical positions, subordinating one to the other, but not examining the nature of relationships between them.

ATSAUCES UN PIEZĪMES

¹ **Laslett P.** *John Lock's Two Treatises of Government: A Critical Edition with an Introduction and Apparatus Criticus.* Cambridge, 1960.

² *Ibid.*, p. 61.

³ **Skinner Q.** *Visions of Politics*, Vol. 1. NY., 2002, p. 77.

⁴ **Скиннер К.** Язык и политические изменения // *Логос*, № 3, 2005, с. 143-152.

⁵ **Skinner Q.** *Visions of Politics*, Vol. 1. NY., 2002, p. 104.

⁶ **Pocock J. G. A.** *Politics, Language and Time.* L., 1972, p. 25.

⁷ **Skinner Q.** *Ibid.*, p. 93-94.

⁸ **Bevir M.** The Contextual Approach // *The Oxford Handbook of the History of Political Philosophy.* Oxford, 2011, p. 19.

⁹ **Skinner Q.** *Ibid.*, p. 50.

¹⁰ **Tarcov N., Pangle T. L.** Epilogue: Leo Strauss and the History of Political Philosophy // **Strauss L., Cropsey J.** *History of Political Philosophy.* Chicago, 1987, p. 913.

¹¹ **Руткевич А. М.** Политическая философия Лео Штрауса // *Руткевич А. М. Консерваторы 20 века.* М., 2006, с. 168.

¹² **Tarcov N., Pangle T. L.** *Ibid.*, p. 913-914.

Kopsavilkums

Raksts analizē konteksta problēmu politiski filosofisko tekstu analizē, pārsvarā pievērsoties konteksta analīzes atbalstītāju un tās pretinieku argumentācijas salīdzinājumam. Konteksta analīzes atbalstītāju argumentāciju rakstā pārstāv tā sauktās Kembridžas skolas konteksta analīze, savukārt konteksta analīzes kritika aplūkota caur Leo Štrausa un viņa sekotāju skatījuma prizmu. Šo pieeju salīdzinājums ļauj pārformulēt konteksta problēmu, aplūkojot to teksta autora un tā interpretētāja attiecību ietvarā. Rakstā minētās pieejas aizvien vienu no šo attiecību dalībniekiem izvirza kā prioritāru, savukārt autora un interpretētāja satikšanās brīdis arvien paliek neskaidrs.

Atslēgvārdi: politiskā filosofija, konteksta analīze, Leo Štrauss, Kembridžas kontekstuālisti, interpretācija, konteksts, metodoloģija.

**Laiks autobiogrāfiskajā rakstībā: Virdžīnija Vulfa,
Simona de Bovuāra un Anna Brigadere**
*Time in Autobiographic Writing: Virginia Woolf, Simone
de Beauvoir and Anna Brigadere*

Māra Rubene

Latvijas Universitāte
Vēstures un filozofijas fakultāte
Aspazijas bulv. 5, Rīga, LV-1050
E-pasts: mara.rubene@lu.lv

Laicisko attiecību, laika dažādo noteiksmju ievēšana autobiogrāfiskajā prozā un līdz ar to konvenciju transformācija un literārās rakstības telpas femīnā iekarošana tiek eksperimentāli apgūta 20. gadsimta modernisma literatūrā. Ar to mēs iepazīstam autobiogrāfisku varoni, „fikciju”, kas ļauj izsekot bērnības laikam un tam gramatiskajam tagadnes laikam, kurā piedzimst savam laikam rakstošā identitāte. Vēlme būt, ko asi pārdzīvo ik bērns, sastatāma ar rakstnieces ikdienišķo ikdienas nebūšanu, ko papildina iztēle, izbrīns, citlaika iespējamības apziņa. Laiks un pretlaiks, traumas laiks, kas jāizlīdzina, jānoraksta nost, mātes un tēva laiks, upura jeb izslēgšanas laiks un iepretim iztēles laiks, tagadniskās klātbūtnes autofikcija un autorportrets ir izceļami no Virdžīnijas Vulfas, Simonas de Bovuāras, tiklab arī no Annas Brigaderes darbiem, ar ko rakstnieces ir modernitātes un modernisma dzimšanas laikabiedres un iniciētājas.

Atslēgvārdi: tagadne, pagātne, nākotne, atziņas mirklis, bērnības laiks.

Rakstnieces autobiogrāfiskā ierakstīšanās rakstniecības vēsturē ir attiecināma uz to laika posmu, kad modernā atkāpšanās no ierastajām pagātnes tradīcijām ir kļuvusi pašsaprotamāka, pieļaujama un pat vēlamāka. Tomēr šī ienākšana kultūras telpā nav nedz viegla, nedz vienkārša. Diskusija par to, kas ir modernisms un kādas tieši ir tā attiecības ar laiku, un vai varam runāt par kādām kopsakarībām tajā, kā tās ir atklātas un parādās literārajos darbos, ir plašāka pētnieciskā uzdevuma ziņā. Šajā rakstā pievērsīsim uzmanību vien iespējamām analogijām, atsevišķiem sasaukšanās, sabalsošanās momentiem, neizvirzot sistemātiskākus mērķus laika jēdziena sarežģītības apgūšanai autobiogrāfiskajos romānos vai citas līdzīgas ievirzes sacerējumos.

„Bet lai gan mēs lūkojāmies nākotnē, mēs pilnīgi bijām pagātnes varā,”¹ rakstīja Virdžīnija Vulfa (1882–1941) nepabeigtajā autobiogrāfijā „Pagātnes skice”. Šāda atziņa, šķiet, nav sveša arī divām citām citā laikā un citā zemē dzīvojošām rakstniecēm, proti, Simonai de Bovuārai (1908–1986) un Annai Brigaderei (1861–1933), kuras līdzīgi Virdžīnijai Vulfai ir veltījušas ievērojamu uzmanību pārdomām par

bērnību un tās vietu dzīves kopējā satvarā, rakstot autobiogrāfiski ievirzītus literāros darbus, atmiņas par bērnību un pieredzēto. Lai gan savveida mode uz bērnības atmiņām un autobiogrāfiskiem romāniem tiek datēta ar 20. gadsimta 70. gadiem², šo rakstnieču ieguldījums autobiogrāfiskās rakstības kodu pārformulēšanā ir vērtējams kā principiāli būtisks, jo atbilstīgi ienesis tajā sievišķo skatu punktu. Sava laika pieraksts, tradīcijas nastas atzīšana, vēstures jēgas izjūta, ikdienas estētika, t. i., pagātnes, nākotnes, tagadnes saistība, ir uzdevums, ko vienlīdz risinājušas gan Virdžīnija Vulfa, gan Anna Brigadere, gan Simona de Bovuāra. Lai gan katra šos uzdevumus ir risinājusi atšķirīgi, t. i., atbilstīgi ģimenei, kurā piedzimusi, kultūrai, kurā izaugusi, laikmetam un laikam, kurā ierakstījusies, – bērnības atmiņu laiks, dienas piepildījuma izpratne, kā arī sievietes rakstnieces uzdevums tad arī ļauj vilkt paralēles starp robežām, kuras ir tikušas iezīmētas viņu darbos dabas un kultūras temporalitātes pozicionējumā, pārvarot sievietes ikdienas ikdienišķumu. Neraugoties uz visai principiālajām atšķirībām starp visām trim rakstniecēm, kopīgais tām, šķiet, ir – pār viņām krītošā ēna. Simona de Bovuāra, kura ir jaunākā un, iespējams, visražīgākā autobiogrāfiskās prozas jomā, atrodas Žana Pola Sartra autoritātes ēnā, kuras likumsakarīga lokalizācija ir tā, ka Sartra autobiogrāfiskais darbs „Vārdi”³ latviski ir tulkots, kamēr neviens no Bovuāras autobiogrāfiskajiem sava laika pierakstiem – nav. Virdžīnija Vulfai, savukārt, līdzī nāk, kā raksta Ausma Cimdiņa, „ar seksualitāti saistīto jautājumu aktualizācija”, kas aizēno (un, iespējams, ne bez šādas ieceres) viņas centienus „runāt par sievietes atsvešināto tēlu patriarhālajā kultūrā kopumā, bet arī par gadsimtiem ilgi „norūditām un nocietinātām” maskulinizētām teikumu konstrukcijām un citām maskulinizētām literārām formām, kas pret dabiskas sievietes rokrakstam”⁴. Līdzīgi tam, kā modernismam ir plaša amplitūda laika attiecību aprakstos, tā arī rakstnieču attiecībās ar laikmetu un to dokumentēšanā tiek saklausīta gan protesta un patstāvības spītīgā balss, gan vismaz ārēja lojalitāte un galveno vērtību mātīšļa pārstāvēšana. Tomēr nekas neglābj tos, kas ēnā, ja viņi pieder tiem, kam mazākas tiesības uz balsi kopējā balsu forumā. Līdzīgi Torila Muā⁵ izsakās par Henriku Ibsenu, proti, lai gan viņš teātra jomā bija pielīdzināms Šekspīram, akadēmiskā vide viņu ignorēja; to pašu ēnu redzam klājamies arī pār Brigaderi un viņas darbiem, t. i., intelektuāļu vidū viņa nerada pienācīgu atbalsi⁶.

Lai gan biogrāfijas vēsturiskās saknes iesniedzas tālā senatnē, biogrāfijas un autobiogrāfijas rakstniecība konvencionāli ir balstīta vispirms uz valdnieku, ievērojamu un sabiedrībā pazīstamu grieķu un romiešu dzīves aprakstiem, kuri pirmām kārtām parādās bērū runas un varas vīra piemiņai velīta sacerējuma veidā. Moderno autobiogrāfiju datē ar Žana Žaka Ruso „Atzīšanos”⁷, kas nomaina eksaltētās apoloģijas, svinīgās runas un pat „grēksūdzes”, ar stāstu par kaislīgiem patiesības meklējumiem laiciskajā dzīvē. Sartrs ar to saistījis franču revolūcijas laika norises izraisītās izmaiņas, kad cilvēks, kam „nav nekā rokā, nav nekā kabatā”, ķeras pie tādas dzīves kopējo pamatu pārdomāšanas, kurai tiek pakļauta ikkatra sociālās dzīves joma, prasot pilnveidot morāli, attīstīt kultūru, izmainīt sabiedrību. Savukārt Vulfa atzīmē, ka sievietes nav uzrakstījušas tādu autobiogrāfiju, kurā līdzīgi Ruso pasacītu patiesību par pārdzīvoto, atklājot arī savas būtības intīmi aizsegtākās

izpausmes. Bovuāra, it kā atbildot uz šo Vulfas uzrādījumu, raksta: „Es pateikšu kāpēc pēc „Jaunās nopietnās meitenes atmiņām” izlēmu turpināt savu autobiogrāfiju. [...] Vecuma nespēka vienaldzība, apskaidrota vai nožēlojama, mani jau kavēja saprast to, ko vēlējos notvert: šo mirkli, kur vēl pie saulrietā kvēlošas pagātnes apvāršņa kavējās noriets. Es gribēju, lai manā stāstā cirkulē manas asinis; es gribēju mesties tajā, dzīvot vēl un uzdot sev jautājumu, pirms visi tie kļūst lieki. Varbūt tas bija pārāk agri, bet rīt tas noteikti būtu par vēlu.”⁸ Bovuāra, būdama viena no pazīstamākajām feminisma teorētiķēm, gan teorētiskajos, gan savos literārajos sacerējumos ir pievērsusies tā iztaujāšanai, kas tiek uzskatīts par pašsaprotamu un dabisku. Tomēr vai biogrāfiskajos un autobiogrāfiskajos romānos ir kas dabisks un pašsaprotams? Inta Ezergaile, norādot uz spriedzi starp „haotisko un sakārtoto”, domā, ka neviens no paņēmieniem nepaglabā no nepārvaramās tieksmes izdomāt: „Aizvien ir kāds gala punkts, kas sagroza atlasī un uzsvarus, notikumiem atmiņās piešķirot veidolu.”⁹ Tomēr par tādu sagrozīšanu ir jāpateicas ne tikai atsevišķajai atmiņai, rakstnieces atmiņai, bet arī laika un uz to attiecināmo attiecību, nākotnes, pagātnes, tagadnes noteiksmju pieņemto skaidrojumu konvencijām, kas pašas kļuvušas par pārdomu un izvērtējuma tēmu samērā nesēn¹⁰. Hojs uzdod jautājumu „Varbūt mēs Prusta vai Nīčes manierē varam nonākt līdz saskaņai ar laiku, pārradot arvien no jauna savas dzīves un pārvēršot tās literatūrā?”, taču, kas ir vēl vairāk, viņš piedāvā laiciskuma (*temporality*) vēsturi, kurā izseko laiciskuma ģenēzei, ko raksturo kā „vienlīdz objektīvu un subjektīvu”¹¹. Brigaderes triloģijas „Dievs. Daba. Darbs” (1926), „Skarbos vējos” (1930), „Akmens sprostā” (1933) galvenās varones Anneles gaitas tiek izsekotas no viņas četrpadsmit gadu vecumam. Autore, atceroties savu bērnību, tām pievērsusies pēc sešdesmit gadu nosvīnēšanas. Šajā ziņā zīmīgs ir epigrāfs, ko Brigadere ir likusi triloģijas ievadā. Tajā drīzāk saskatāms nevis laika laiciskuma apliecinājums, bet gan poētisks ārpuslaika pieļāvums. Viņa citē Rabindranatu Tagori: „Dzejniek, nāk vakars, un tavi mati top sirmi”; „Tas neko daudz nenozīmē, ka mani mati top sirmi. / Arvien es esmu tik jauns vai arī tik vecs kā visjaunākais vai arī visvecākais šai ciemā.”¹² Bovuāras autobiogrāfiskajos sacerējumos varam atrast laika attiecības, kuras tuvākas laiciskuma jēdzienam, bet Brigaderes modernisms ir tāds modernisms, kam vēl raksturīga „izvairīšanās” no tiešas ielūkošanās laika dinamiskajās attiecībās. Iespējams, ka tā vēl skatāma kā tāla platoniskā nojēguma „laiks kā mūžības kustīgais tēls” atblāzma. Brigadere raksta: „Annele sēd sētsvidū uz zaļi samtaina mauriņa un brīnās. Cik augstu te izliecies tas debesu loks! Tik dziļš un zils. Gala nevar saredzēt ne vienā pusē, ne otrā. Tais Avotos gan laikam ir tas pasaules vidus!

Un kas par brīnumu! Nemaz nemana, cik viegli aiziet diena. Tikai pret vakaru viņa paliek smaga kā grozs, kas pielasīts skaistu, raibu puķu. Nu būtu laiks, nu varētu no salasītām sākt pīt vainadziņu, bet acis miga ciet. [...] Bet rītā bij atkal cits grozs un citas puķes.”¹³

1771. gadā publicējot „Tīrā prāta kritiku”, Imanuels Kants tai liek epigrāfu, citējot Verulāmas Bēkona darba „Dižā atjaunošana. Priekšvārds” fragmentu: „Par sevi mēs klusējam; taču attiecībā uz priekšmetu, par kuru būs runa, mēs gribam, lai cilvēki to pieņem nevis kā viedokli, bet darbu un ir pārliecināti par to, ka šeit tiek

likti pamati nevis kādai nebūt sektai vai teorijai, bet cilvēciskā labumam un pašcieņai.”¹⁴ Ruso autobiogrāfiskais darbs „Atzīšanās”, kas tiek publicēts gadus desmit vēlāk, jau pēc viņa nāves, iedibina tādas attiecības starp autoru un lasītāju, kurās „patiesības teikšana par sevi pašu” iegūst citu statusu, aizsākot žanru, kurā vēstījuma par dzīvi laikā tā dažādajās izpausmēs lemts kļūt visai populāram.

Autobiogrāfija ir bijusi viena no visnozīmīgākajiem feminisma diskusiju krustpunktiem, pateicoties tās tiešajām saistībām un attiecībām ar subjekta, identitātes, stāsta jēdzienu. Tieši pievēršanās autobiogrāfiskajai rakstībai un tās eksperimentiem ar laika pagātnes, tagadnes un nākotnes noteiksmēm paver citu jaunu skatu uz ierastajām konvencijām. Barbara Džonsone apgalvo: „Tikai tāpēc, ka identitātes ir fikcijas, nenozīmē, ka tām nav vai tām nevar būt reālas vēsturiskas ietekmes.”¹⁵

Tāpat mūsdienās biogrāfijas kopējā literatūras korpusā ieņem visai ievērojamu vietu. Līdzās tām čakli tiek pieņemta arī autobiogrāfiskā rakstība, kas aptver gan autobiogrāfijas, gan dienasgrāmatas, gan visdažādākās atmiņas, kalendāras piezīmes, literārus pašportretus, tāpat arī vēstules un tamlīdzīgas rakstības veidus, kuros atrodam kādas dzīves ierakstu vēstures laikā un tā valodisko kodu pierakstu. Protams, ka, atskatoties uz šī žanra vēsturi kopā ar Virdžīniju Vulfu, tā vien gribas apgalvot, ka „gandrīz jebkura biogrāfija, ko mēs lasām par deviņpadsmitā gadsimta redzamākajiem vīriem, aprobežojoties tikai ar šo ne visai tālo un pilnībā dokumentēto gadsimtu, ir lielākoties saistīta ar karu”. Arī darbā „Sava istaba” (1929) Vulfa norāda uz to, ka mēs dzīvojam (vīriešu) apsēstības ar sevi, t. i., biogrāfijas, laikmetā. Biogrāfijas un autobiogrāfijas nereti uzrāda zināmu egocentrismu, apsēstību ar sevi, narcisismu. Šādu atziņu izteikuši atsevišķi kritiķi, lasot Sartra sarakstītās Bodlēra, Flobēra, Ženē „biogrāfijas”, par kurām tiek teikts, ka tajās drīzāk sastopams un atpazīstams rakstītājā ir Sartrs pats, nevis tās personas, kam veltīts biogrāfiskais apcerējums. Pēc kā tiecas lasītājs, kāri pievērsdamies tieši šim literārās jaunrades paveidam, grūti pateikt. Tomēr mēs redzam, ka „autora” persona ir nonākusi mūsdienu rakstnieku un domātāju uzmanības laukā. Mišels Fuko esejā „Kas ir autors?” (1969) norāda, ka „privātai vēstulei ir jābūt parakstītai, taču tai nav autora”. Autora teksts ir „citādi” uzrakstīts teksts. Fikcijai jeb radošai iztēlei un dokumentēšanai ir atšķirīgas pozīcijas attiecībā pret laiku, laiciskumu un tādām tā noteiksmēm kā pagātne, tagadne, nākotne. Filips Ležēns (*Lejeune*), mēģinot piedāvāt tuvāku skaidrojumu tam, kas attiecināms uz autobiogrāfisko rakstību un kas no tās nošķirams, runā par „autobiogrāfisko paktu”¹⁶. Pēc Ležēna domām, Bovuāras „Jaunās paklausīgās meitas atmiņas” šim autobiogrāfiskajam paktam nepakļaujas un tomēr ir uzskatāmas par piederīgām autobiogrāfiskajai prozai. Savukārt Ursula Tida, atsaucoties uz Lē Kvinbiju un citiem, vairāk izceļ „atmiņu” pretstatu „autobiogrāfijai” Bovuāras pirmā autobiogrāfiski ievirzītā sacerējuma vērtējumā. Bovuāras „Paklausīgās meitas atmiņas” sākas ar tādiem kā divu fotogrāfiju valodiskiem aprakstiem.

Atmiņas fotogrāfijas tiek pārstāvētas kā statiskā laika simboli un *status quo*, no kā Bovuāra vēlas izbēgt, izveidojot sevi par savu nākotni lemjošu intelektuāli un rakstnieci. Taču līdz tam ceļš nav vienkāršs. Analizējot Bovuāras rakstības un identitātes tapināšanu „Atmiņās”, Ursula Tida norāda uz ironiju kā paņēmienu,

kad „Atmiņu patība tiek konstruēta, pretojoties buržuāziskajam individuālismam un pašanalīzei autobiogrāfijā ..”¹⁷.

Bērnība kā īpašs laika stāvoklis, kurš ļauj pievērst uzmanību pārejošajam, izaugsmo pagātnes un nākotnes perspektīvas – kļūst par sevišķi saistošu rakstnieciskās iedvesmas jomu un atklājas gan autobiogrāfiskajā, gan biogrāfiskajā prozā. Bērnības apraksti, kam raksturīgi sapņi, ieceres, visbiežāk – dzīve grāmatu pasaulē, taču arī pāri darījumi un gaišas apņemšanās, spēlē visai ievērojamu lomu sieviešu rakstniecībā. Džinnija, Annele, Simona, Bille u. c. ir šādu stāstu par bērnību varones. Lai gan šiem stāstiem par bērnību ir atšķirīgi ietvari, atšķirīgas fikcijas un dokumenta attiecības, tomēr aprakstītās pieredzes pakļaujas noteiktam vēsturiski un kulturāli iezīmētam laika kodam, norādot uz noteiktu pagātni, nākotni, tagadni. Visos trijos bērnības aprakstos iekļaujas attiecības ar tuvākajiem (māti, tēvu, māsa, brāļiem), apkārtnes un dabas izzināšana, gan vieni, gan otra liek domāt par mīlestību. Tad tiek aprakstītas attiecības ar citiem, un vispirms tie ir vienaudži, kas norāda uz līdzīgo vai atšķirīgo „tajā pašā laikā”, uz vienlaikus topošo patību. Tāds ir Simonas un Zazas attiecību stāsts, kur Simona apraksta ģimenē pavadīto laiku kā „mirušo laiku”, kurā viņai jāpakļaujas konvencijām, kuru melīgā iedaba tai šķiet nepieņemama, un draudzeni Zazu, kurai kā bērnam it kā ir dota lielāka brīvība, līdz tā tiek atņemta, pakļaujot buržuāziskās ģimenes pieņemtajām konvencijām¹⁸. Kādā no esejām Brigadere norāda, ka bērna „attiecības pret visu noslēpumaino ir daudz svarīgākas nekā pieaugušajiem, kas jau paguvuši notrulināt savu fantāziju un traucas no iespaida uz iespaidu”¹⁹.

Virdžīnija Vulfa kritiski pievērsusies dzīves rakstībai jeb jo īpaši sievietes dzīves attēlojumam literatūrā. Modernisma ievirzes rakstniece no sievietes skatu punkta pārskatījusi tradicionālo subjekta jēdzienu. Virdžīnija Vulfa ir Nacionālās biogrāfijas vārdnīcas izdevēja sera Leslija Stīvena (*Sir Leslie Stephen*) meita. Arī viņas vectēvs Džeimss Stefens 19. gs. 20. gados ir sarakstījis atmiņas, kuras adresētas viņu bērnu vajadzībām. Virdžīnija Vulfa zaudē māti trīspadsmit gadu vecumā. Tēvs viņas piemiņai veltī grāmatu „Mauzoleja grāmata” kā „nelielu dārgumu tam laikam, kad pats kļušus tikai par atmiņām”. „Mauzoleja grāmata” atklāj, kā ģimene turpina dzīvot pēc mātes nāves, nosakot un uzturot spēkā privātuma robežas. Lai arī šī grāmata ir adresēta bērniem un domāta tam, lai atgādinātu par māti, tēvs ne tikai izceļ mātes sievišķos tikumus, bet arī jauši vai nejauši pats ir šī stāsta centrā.

Autobiogrāfiskajā sacerējumā „Pagātnes skice” Vulfa apraksta atbrīvošanos no traumas, kuru ir izraisījusi vecāku nāve, rakstniecībā (*fictionality writing*). Tā, piemēram, romāna „Uz bāku” rakstīšanas gaitā viņa atrod, ka ir pārstājusi būt apsēsta ar savu māti. Viņa raksta: „Es vairs nedzirdu viņas balsi; es vairs viņu neredzu. Pieņemmu, ka izdarīju savā labā to, ko psihoanalītiķi izdara savu pacientu labā. Es izpaudu kādas ļoti ilgi un dziļi justas emocijas. Un, tās izsakot, es tās izskaidroju un ļāvu tām iet atdusēties.”²⁰ Līdzīgs ieraksts atrodams arī Vulfas dienasgrāmatā, proti, „Esmu bijusi neveselīgi pārņemta ar abiem [tēvu un māti]”; un rakstniecība ir bijusi nepieciešama, lai atšķirtu sevi, taptu par patstāvīgu laikā patību.

Vulfas neatlaidīgā atgriešanās pie rakstniecības kā nepieciešamības atklāj, ka viņas modernismam raksturīgajā rakstniecības izpratnē rakstības laiks ir sevis

apzināšanās laiks, kurā modernā moments, proti, jaunais, tiek paplašināts, izvērsts un pat iedzīvināts, pateicoties tā pretstatīšanai pagājībai un tiešamībai. Vulfa līdzīgi citiem modernisma pārstāvjiem attīsta tādu rakstību, kam ir būtiska saasināta laika izjūta, kurā pagātne atminēta nākotnes vēlmes kā vēlmes nākotnes izvērsumā ar centieniem iemiesot, ne vien dzēst pagātnei atšķirīgā tagadnes klātbūtībā. Šāds juteklisks pagātnes spiediens uz tagadni atrodams gan Vulfas autobiogrāfiskajā rakstībā, viņas atmiņās, gan arī viņas romānos. Viņa raksta: „Pagātne atgriežas tikai tad, kad tagadne rit tik gludi, it kā tā būtu dziļas upes plūstošā virsma. Tad cauri virsmai var saskatīt dzelmi. Tie brīži man nes vienu no lielākajiem apmierinājumiem, ne tāpēc, ka domāju par pagātnei; bet tajos brīžos es vispilnīgāk dzīvoju tagadnē. Jo, ja tagadni balsta pagātne, tad ir tūkstošreiz dziļāka par tagadni, kad tā piespiežas tik tuvu, ka neko citu nejūti, kad kamera netiek tālāk par aci. Taču, lai izjustu pagātnei slīdam pāri pagātnes dzelmei, vajadzīgs miers. Tagadnei jābūt gludai, ierastai.”²¹

Vai rakstniecībai pirmām kārtām būtu jāpievērš uzmanība politiskajām aktualitātēm un sociālajām vajadzībām, jeb vai tajā vietā viņai vajag slīpēt literāro metodi un formu? Vai viņai labāk censties ievērot tradicionālās literatūras jēdziena nosacījumus un prasības vai, gluži pretēji, nostāties sievietes vajadzību pusē un piekopt mazāk ievēribas cienīgas literatūras formas? Virdžīnijai Vulfai un Annai Brigaderei – rakstniecēm, kuras spējušas ieņemt nozīmīgu vietu 20. gadsimta sākuma literatūras vēsturē. Negribu meklēt atbildi uz jautājumu par to, vai starp abām rakstniecēm ir vairāk kopīgā vai atšķirīgā. Abām viņām nākas tā vai citādi atbildēt uz jautājumiem par to, kā skata attiecības starp savas dzīves laiku, rakstniecības laiku un vēstures laiku – skarbo 20. gadsimta pirmo trešdaļu, kurā uz neatgriešanos zūd *belle époque* pasaule un Pirmā pasaules kara norisēs un Otrā pasaules kara ēnā dzimst cita; pārmaiņas piedzīvo reālisms, pamazām atdodot vietu modernismam.

Pagātne kā pagātne var atrast saistību ar tagadni tikai kā atkārtojums vai uzņēmīgā atmiņas, kuras sagrauj laika lineāro plūdumu un piesaka daudz sarežģītāku laiciskumu. Atcerēties – tas nenozīmē atgūt kaut ko iepriekš zaudētu, atrast saiti tajā notikumam ķēdē, kura, liekas, ir sairusi. Esejā „Pagātnes skice” Vulfa parāda, ka autobiogrāfijas kā žanra „kļūmes” ir skaidrojamas ar to, ka tās nespēj atrast pareizo attiecību starp personālo un subjektīvo. Ja atmiņas uzrāda notikumu un „tā, kas noticis”, saistību, tad ārpusē ir palikusi persona, ar kuru tās lietas notikušas. Vulfa ir rakstījusi: „Te nu es nonāku pie viena no memuāru autoru grūtībām – viena no tiem iemesliem, kuru dēļ, kaut arī es tik daudzus izlasu, daudzi ir neizdevušies. Tajos izlaista pieredzošā persona. Tie saka: „Lūk, kas notika”, taču nepasaka, kāds bija tas cilvēks, ar kuru tas notika. Un notikumiem ir niecīga nozīme, ja vispirms nezinām, ar ko tie notika.”²²

Pagātne, kas tad kā aizmigusi guļ latentā subjektā un tad, šķiet, nāk no ārienes tai dzīves pieredzei kā acumirkļīgs un vardarbīgs šoks, liekot retrospektīvi savākt kopā sevi un liecības par dzīvi. Ruso pretendēja uz to, ka viņa autobiogrāfiskais darbs „Atzīšanās” ir caurspīdīgs, ka viņš ir kā atvērta grāmata, kurā var lasīt un kura saka tikai patiesību un vēlreiz patiesību, bet Vulfa uzrāda drīzāk autobiogrāfiskās rakstības (tiklab, kā arī femīnās rakstības) problēmmzonas. Esejā „Pagātnes

skice” Vulfa tēlo to, kā pagātnes aprakstīšana reizē rada atveseļošanās iespēju un sākumu tam, ko viņa apzīmē ar „reālo”. Vulfa raksta par „esības momentiem”, kurus viņa izjūt kā šoku, kā āmura sitienu, kas izceļ īpašos mirkļus ārpus ierastajam, un kurus iezīmē vai nu šausmas, vai estētiski jutekliska pozitīva intensitāte, „kas ir vai var kļūt par kādas kārtības atklāsmi, kas ir zīme tam, ka aiz parādībām ir kāda reāla lieta; un es piešķiru tai realitāti, ietērpjot vārdos. Tikai ietērpjot vārdos, es piešķiru tai veselumu; šis veselums nozīmē, ka tā ir zaudējusi tās spēku ievainot mani; tā sniedz man, varbūt tāpēc, ka rakstot es atbrīvojos no sāpēm, lielu baudu salikt kopā atdalīto. Varbūt šī ir spēcīgākā labpatika, ko pazīstu. Tā ir aizgrābtība, kurā rakstot nonāku, kad, šķiet, atklāju to, kas un kam pieder”²³.

Kad Vulfa nonāk līdz to dienu aprakstam, kas tieši seko viņas mātes nāvei, viņa atceras aizgrābtības pieredzi. Viņa noliek līdzās zaudējuma šausmīgo traumu un diža skaistuma pieredzi. Tas atrodams pašas gājiena aprakstā uz Pedingtonas staciju pretim brālim Tobijam. Tajā lasām:

„Saule rietēja, un lielais stikla kupols stacijas galā liesmoja kā ugunīs. Tas spīdēja dzeltens un sarkans, un dzelzs sijas meta uz tā rakstus. Es gāju pa peronu, sajūsmā vērdamās uz šīm krāšņajām krāsu liesmām, un vilciens lēnām, tvaiku mezdams, ienāca stacijā. Tās atstāja uz mani iespaidu un mani pacilāja. Tās bija tik plašas un tik ugunīgi sarkanas. Šīs krāšņās gaismas liesmas bija tik izteikts pretstats apēnotajām un aizslēgotajām Haidparkgeitas istabām. Tās arī pastiprināja atklāsmi, ka mātes mirusi; man pēkšņi saasinājās uztvere, it kā liesmojošs stikls būtu pārklāts pāri kaut kam apēnotam un snaudošam.”²⁴

Vulfas darba interpretētāji šajā aprakstā ir saskatījuši atsauci uz Pirmo vēstuli korintiešiem 13:11-12: „Kad biju mazs bērns, es runāju kā bērns, es domāju kā bērns, es spriedu kā bērns, kad kļuvi vīrs, es atmetu bērna dabu. Mēs tagad redzam neskaidri, kā raudzīdamies atspulgā, bet tad vaigu vaigā; tagad es atzīstu daļēji, bet tad atzīšu pilnīgi, kā pats esmu atzīts.”²⁵ Pēkšņā iepriekš nemeklētā brieduma sašņiegšanā Vulfa saista matēriju un atmiņas matēriju – mātes jautājumu un atmiņas maternālo materiālu, kad jaunā Virdžīnija Stefena iegūst piekļuvi dziļas izgaismošanās (ekspozīcijas) atklāsmes vīzijai. Citviet Vulfa runā par esamības mirkļiem, kuri tiek pretstatīti tai nebūtībai, kas raksturo ikdienišķo, kura neļauj izjust veselu vienotību, kopumu jeb noslēpumu.

Vulfas esamības mirkļi aprakstāmi kā emocionāli trieciēni, kuri ir pielīdzināmi fiziskam šokam, kas caursit ierasto uztvērumu plūsmu. Šāds šoks izsit cauri ikdienas nebūtības „vatei”, lai pieļautu mirkli apgaismības (iluminācijas), kurā pēkšņi apzināties savu „ontoloģiju”. Līdzīgus aprakstus atrodam arī citu autoru izteikumos, kas runā par „ieskatīšanos lietu dzīvē” kā mirkli, kurā mēs pēkšņi zinām un saprotam, kas mēs esam. Ar šādiem mirkļiem šoks pārvērš Vulfu, kura uzsver šoka raisīto iespēju un ar to saista rakstību, pēc pašas atzinuma, par rakstnieci. Tas liek uzdrošināties, atmodina vēlmi meklēt izskaidrojumu tam. Tāds trieciēns, tāds pārrāvums (trūce) prasās tapt izteikts vārdos, lai to reāli atgūtu un atrastu veselumā²⁶. Atmiņas materiāls un rakstniecības (rakstības) materiāls līdz ar to izrādās viens un tas pats pavediens. Šie „šokējošie trieciēni” atstāj iezīmes gan laikā, gan atmiņā un prasa izskaidrojumu un vienkārši aptvērumu rakstā vai stāstā, lai izlīdzinātos ar to

negaidīto iejaukšanos. Rakstība, rakstniecība ir atbilde uz esamības izaicinājumu. Savukārt esamības pieredzējums visspēcīgāk izjūtams epifāniskā laika īslaicīgumā. Atmiņas atgūšanu Vulfa saista gan ar pagātnes nepārtrauktību, gan ar pagātnes pārtrauktību.

Deridā, norādot uz Prustu, atgādina, ka atmiņa Prustam ir tālu no tā, lai būtu absolūta un nepārtraukta, ir saraustīta un pārtraukta. Mūsu atmiņas nav pakļautas mūsu kontrolei. Mēs atceramies tikai to, ko mūsu atmiņas, darbojoties savā ziņā, izceļ – to, kas būtu jāsaglabā.

Vēsture nekad nav definitīvi vai galīgi zināma, tāpēc ir spējīga uz nemītīgu izmaiņu; jo vairāk ir atmiņu, jo vairāk nonāk apziņā, jo atšķirīgāka ir doma par pagātni un tagadni. Velkot ar atpakaļejošu datumu paralēles ar autoru, kurš plaši pazīstams ar „autora nāves” pieteikumu un tuvību atšķirības domāšanai, atzīmēsim: Rolāns Barts to, ko viņš uzskata par būtības subjektu, kura dzīles to vien gaida, lai tiktu atklātas, attiecina uz ideoloģiju, saista ar ilūziju, kurai ir nepieļaujami ļauties. Tās konstrukcijas ir jāatklāj un nav jānaturalizē. Par savu darbu „Rolāns Barts par Rolānu Bartu” viņš raksta: „Šī grāmata nav „atzīšanās” grāmata; ne tāpēc, ka tā būtu nepatiesa, bet gan tāpēc, ka mums šodien ir no vakardienas atšķirīgas zināšanas; šīs zināšanas rezumējot, nozīmē: tas ko rakstu par sevi, nekad nav pēdējais vārds: jo „patiesāks” es esmu, jo esmu daudzveidīgāk interpretējams salīdzinājumā ar citiem piemēriem, bet nevis raugoties no veco autoru skatu punkta, kuri ticēja, ka tiem tiek prasīts pakļauties tikai vienam likumam: īstumam.”²⁷ Barts uzskata: subjekts nevar nedz satvert pagātni, atjaunojot to līdzīgi piemineklim, nedz arī sasniegt kādu ideālu nākotnes transcendenci. No Barta skatu punkta nepastāv tāda starojoša vienotības vieta, kurā subjekts varētu savākt sevi ārpus tam diskursam, kurā viņš sevi konstruē un dekonstruē.

„Atšķirība” ir termins, kas tiek izmantots, lai ar to aizstātu dzimumspecifisku identitāti kā kaut ko iedzimtu, kas raksturīgs cilvēka iedabai. Tā vietā tiek attīstīta izpratne par to, kā līdzās laiciskajiem un spatiālajiem nosacījumiem valodā tiek producētas „maskulīnā” un „femīnā” nozīmes. Turklāt līdzīgi tam, kā dažādās temporālās formas tiek iekļautas laika filozofijā, valodā femīnais tiek ietilpināts maskulīni „universālajā”. Atšķirīgi sievišķais valodā tiek darināts prombūtnes vai plaisas terminos, kas var kļūt par graujošu telpu.

Esejā „Pagātnes skice” Vulfa uzver, ka atmiņas (reizēm viņa runā par „pagātnes ainām”) „nepārdzīvotu tik daudzus drupinošus gadus, ja tās nebūtu veidotas no kaut kā nepārejoša: tas ir viņu „realitātes” pierādījums”. Vulfa mēģina piešķirt materialitāti notikumu netaustāmībai, un atmiņa ir tā, kas veicina šo notikumu pārveidošanu ilgstošā pastāvēšanā.

Pagātni Vulfa skata tās fizikālā iedabā; tā, viņasprāt, ir realitāte, kas turpina pastāvēt. Tāpēc Vulfa grib iet vēl tālāk un atrast atbildi uz jautājumu „No kā tā ir veidota?”. Pagātne šādā aspektā ir reizē gan taustāma, pieejama un bezgalīgi vēlama – nekad pilnībā nezudis priekšmets/objekts, kas padodas drīzāk svinēšanai, nevis sērošanai. Kā atgūstams apsolījums, kas tad piešķir tai tīro klātbūtni.

Pagātnes laiks pats neizbālē un neuzplaiksni, kā to dara atmiņa, bet, līdzīgi jebkurai atomiskai apakšstrukturai, ir veidots no substancionālas matērijas, kas

nevar tikt nedz radīta, tātad nedz sagrauta. Lai atgūtu atmiņas matēriju, mums ir vienkārši (no jauna) jāatklāj emocijas pareizās „pēdas, lai no jauna izveidotu saiti ar pagātņi un apzinātu tagadnē”. Telpiskā nozīmē pagātne ir izplesta aiz mums loģiskā secībā: kā avēnija, pa kuru esam atnākuši. Arī romānā „Orlando” Vulfa ir izmantojusi avēnijas metaforu, lai ar to raksturotu pašas es ceļojumu savā pagātnē. Vulfai gan ir arī kāda tehnoloģiska ideja par to, ka, viņasprāt, nākotnes tehnoloģijas saīsinās attālumu jeb distanci ne tikai starp vietām, kā to jau pašlaik dara auto, lidmašīna, telefons, radio, bet arī starp laikiem.

„Ne sievietei vai sievietes pēdas (pieraksts) .. Atskaitot māti .. Viss atgriežas pie viņas, sākot ar pašu dzīvi. Māte turpina dzīvot ar nosacījumu – būt tur pamatā.”²⁸ Pateicoties mātei, rodas jauna dzīvība; viņa ir māte – zeme; viņa ir daba. Viņa ir dibenplāns, pamats un mēle, kura raisa valodu, un tomēr viņa nevar nedz rakstīt, nedz runāt. Sieviete neatstāj pēdas, izņemot māti, bet māte ir mēma.

Deridā pievērš uzmanību autobiogrāfijām, kurās, balstoties uz Nīčes darbā „Mūsu izglītības institūtu nākotnē” piedāvāto nošķirumu starp mātes valodas dzīvo ķermeni, pret kuru studējošajam ir savi pienākumi, un mirušo tēva valodu, attīsta valodas atdzimšanas (revitalizācijas) ideju, kas virzās starp dabisko, dzīvo mātes valodu un formālo tēva valodu. Deridā autobiogrāfija ir tikai viņa dzīves un tās, kas devusi tam dzīvību, pēdas; līdzīgi asins traipiem uz dvieļa vai nogrieztai ādai, vārdi uz papīra lapas ir ķermeniskās dzīves pārpalikums. Rolāna Barta „Sēru dienasgrāmatā” atrodam ierakstu: „Šonakt murgs par mammu, viņa nomaldījies. Esmu satriekts, tuvu asarām.”²⁹

Autobiogrāfija ir balstīta uz atcerēm, tās uzdevums ir piešķirt dzīvību dzīves stāstam, dāvāt vārdus mēmajai mēlei, izraut ķermeni nāvei. Deridā autobiogrāfija ir saistīta ar femīno, kad sērošana pēc mātes ir veids, kādā viņš saglabā un atrod mātes ķermeni savā rakstībā. Femīno Deridā tāpat kā Barts saista ar mātišķo (maternālo), turklāt maternālajam ir ievērojama loma likuma uzturēšanā un kultūras kultivēšanā³⁰. Taču, ja esamība ir vienmēr jau ietverta intervālā un tādā veidā atradusi temporalitāti, tad nav tādas pagātnes, absolūtas, atraisītas pagātnes, kas būtu bijusi iepriekš, agrāk, līdzīgi tam, kā nekā nav. Tāda pagātne nav priekšstatāma, prezentējama, jo, prezentējot lietas, tās jau ir vienmēr bijušas un palikušas laikā. „Vai mans pulkstenis būtu apstājies? Nē. Taču nešķiet, ka rādītāji virzītos uz priekšu. Neskatīties uz tiem! Domāt par kaut ko citu, vienalga, par ko: par šo nodzīvoto dienu, kas, par spīti gaidīšanas bažām, ir mierīga un parasta.”³¹

Rakstniecība nebūt neierobežo sievieti ar iekšējo pasauli, tā ir lauks un laiks, kurā viņa iekļaujas publiskās diskusijās. Esejas „Sava istaba” nodaļā „Sieviete un literatūra” Vulfa norādījusi uz sievietes vēsturisko izslēgšanu no ieraksta domēna. Viņa raksta: „Mēs nezinām neko par viņām, izņemot viņu vārdus un viņu laulību datumus, un viņu dzemdēto bērnu skaitu.”³² Pret tādiem sabiedrības ierobežojumiem, kuri slāpējuši un slāpē nevajadzīgi bērna dabu un brīvību pakļauj ierobežojumiem, kuri ir netaisni un senili, savos autobiogrāfiskajos sacerējumos liecina Vulfā, Brigadere, Bovuāra. Bērns asi izjūt kodu un konvenciju liekulīgo raksturu; par izmaiņām, kurām būtu jāienāk biogrāfiskajā rakstībā, runā rakstnieces, reizē izceļot to lomu, kas atvēlēta mātei. Vulfa raksta: „... Ja ļaušu prātam vaļu, kādas

gan juceklīgas atmiņas par māti es atsaukšu; bet tās visas ir par viņu kāda sabiedrībā; kādu ielenkumā; vispārinātu viņu; izkļiedētu, visuresošu; viņu kā šīs liksmās pasaules radītāju, kas tik jautri griezās manas bērnības vidū.³³ Ne pagātne, bet nākotne ir Bovuāras jautājuma dzīvei un rakstniecībai centrā: „Durvis atvērsies lēnām, un es ieraudzīšu, kas ir aiz tām. Tā ir nākotne. Nākotnes durvis atvērsies. Lēnām. Nesatricināmi. Es esmu uz sliekšņa. Ir tikai šīs durvis un tas, kas uzglūn aiz tām. Man ir bail. Un es nevaru nevienu saukt palīgā.”³⁴ Ne varoņa un ne varoņa nāves laiks ir rakstnieču biogrāfiskās, autobiogrāfiskās prozas centrā, tajā uzvaru aprakstu vietā ir ienākušas mātes un bērna attiecības, bērnības laiks, pasivitātes joma, kas izjūt sabiedrības spiedienu un tomēr ir dabai tuvāka. Ne bērnam vien, bet meitenei par laikā novilkto un novelkamo robežu ir savs stāsts. To noslēgsim, atgādinot par Brigaderes aprakstīto Anneli: „Mātes vārdi vēl skanēja ausīs. „Neturi baiļu.” Un uzreiz viņa zināja, ka tikai šie vārdi jau visu laiku viņai bij bijuši ausīs. Nevis Mildas šņākšana. „Neturi baiļu, neturi baiļu!” Tie vien visu laiku.

Kādēļ māte bij teikusi: neturi baiļu. Kas tad bij bailes? Par tām nemaz tak nebij ne domāts, ne runāts.³⁵

Atšķirības, ko stāstā par dzīvi ienes laika mirkļa pārdzīvojums un tā apraksts, ienākot rakstniecībā Brigaderei, Bovuārai, Vulfai, ir ieguvušas citas nokrāsas un nianšes.

ATSAUCES UN PIEZĪMES

- ¹ **Vulfa V.** *Esības mirkli: autobiogrāfiski raksti*. No angļu val. tulk. Ingūna Beķere. Rīga: Atēna, 2008.
- ² **Douglas K.** *Contesting Childhood. Autobiography, Trauma, and Memory*. New Brunswick, New Jersey, and London: Rutgers University Press, 2010; **Gardner J.** *Biography's biography, 1972–2007 // Biography 31. 1*, Winter 2008.
- ³ **Sartrs Z. P.** *Vārdi*. Rīga: Daugava, 2001.
- ⁴ **Cimdiņa A.** *Teksts un klātbūtne*. Rīga: Jumava, 2000, 70. lpp.
- ⁵ **Moi T.** *Henrik Ibsen and the Birth of Modernism. Art, Theater, Philosophy*. Oxford University Press, 2006, p. 17.
- ⁶ **Krūmiņa-Koņkova S. A.** *Brigadere // Ideju vēsture Latvijā. Jaunā strāva – 20. gs. sākums, II daļa. Antoloģija*. 2006, 253 lpp.; **Meshkova S.** (2003) Two mothers of Latvian literature: Aspazija and Anna Brigadere // *Journal of Baltic Studies*, Vol. 34, Issue 3.
- ⁷ **Rousseau J. J.** (1852–1853) *Les Confessions: une moi en quête de vérité // Oeuvres Complètes de J. J. Rousseau, édité par A. Houssiaux*, Paris. [Ruso autobiogrāfija tiek uzskatīta par sekulārās tradīcijas iedibinātāju, tās autors ir rakstnieks. Bērnības stāvoklis tajā tiek aprakstīts kā nevainības laiks. Ruso autobiogrāfiskajā sacerējumā „Atzīšanās” apraksta savas dzīves pirmos piecdesmit trīs gadus. Darbs nāk klajā pēc nāves 1782.–1789. gadā.]
- ⁸ **Beauvoir S.** *La force des choses I*. Gallimard, 1963, p. 7.
- ⁹ **Ezergaile E.** *Raksti. Sievišķais/vīrišķais un feminisms*. Rīga: Zinātne, 2011, 258. lpp.
- ¹⁰ **Hoy C. D.** *The Time of Our Lives: A Critical History of Temporality*. Cambridge, Massachusetts, London, England: The MIT Press, 2009.
- ¹¹ *Ibid*, p. XV.
- ¹² **Brigadere A.** *Trilōģija. Grāmata jauniem un veciem*. Rīga: Liesma, 1973.
- ¹³ Turpat, 44. lpp.
- ¹⁴ **Kants I.** *Tirā prāta kritika*. No vācu valodas tulk. R. Kūlis. Rīga: Zinātne, 2011, B II.

- ¹⁵ **Johnson B.** *The Wake of Deconstruction*. Cambridge, Massachusetts: Wiley-Blackwell, 1994, p. 72.
- ¹⁶ **Lejeune P.** *La pacte autobiographique*. Seuil, 1996.
- ¹⁷ **Tidd U.** *Simone de Beauvoir; Gender and Testimony*. London and New York, Routledge, 2004, p. 115.
- ¹⁸ **Beauvoir S. de** *Mémoires d'une jeune fille rangée*. Gallimard, 1958.
- ¹⁹ **Brigadere A.** *Triloģija. Grāmata jauniem un veciem*. Rīga: Liesma, 1973, 259. lpp.
- ²⁰ **Vulfa V.** *Pagātnes skice*. 2008, 129. lpp.
- ²¹ Turpat, 147. lpp.
- ²² Turpat, 112. lpp.
- ²³ **Vulfa V.** *Esības mirklī: autobiogrāfiski raksti*. Rīga: Atēna, 2008.
- ²⁴ **Vulfa V.** *Pagātnes skice*, 141. lpp.
- ²⁵ *Jaunā Derība*. Rīga: Latvijas Bībeles biedrība, 2007.
- ²⁶ **Vulfa V.** *Esības mirklī: autobiogrāfiski raksti*. Rīga: Atēna, 2008.
- ²⁷ *Roland Barthes par Roland Barthes*. Éditions du Seuil, Paris, 1975.
- ²⁸ **Derrida J.** *De la Grammatologie*. Editions de Minuit, 1997.
- ²⁹ **Barts R.** *Sēru dienasgrāmata, 1977. gada 26. oktobris – 1979. gada 15. septembris*. LMC, 2010, 115. lpp.
- ³⁰ **Anderson L.** *Autobiography*. Routledge, 2011, p. 105.
- ³¹ **Bovuāra S. de.** *Klusēšanas laiks // Bovuāra S. de. Uz sliekšņa*. Rīga: Daugava, 2004, 7. lpp.
- ³² **Vulfa V.** *Sava istaba*. No angļu val. tulk. Silvija Brice. Rīga: Atēna, 2002.
- ³³ **Vulfa V.** *Pagātnes skice*, 132. lpp.
- ³⁴ **Bovuāra S. de.** *Uz sliekšņa*. Rīga: Daugava, 2004, 232. lpp.
- ³⁵ **Brigadere A.** *Triloģija. Grāmata jauniem un veciem*. Rīga: Liesma, 1973, 399. lpp.

Summary

Description of temporal relations, different temporal positions in autobiographical prose brings us toward transformation of literary conventions and introducing various modes of experimental writing, including female authors in the 20th century's literary modernism. That enables us to learn more about autobiographic "heroines", "fiction" that allows to disclose childhood temporality together with the birth of female writer's destiny. Desire to be, bitterly felt by child, is analogical to the writer's desire to reach the presence through other time consciousness. Time and counter-time, traumatic, shock time, time of mother and father and time of child, time of imagination all these different "images of time" we can find in the autobiographic writing of Virginia Woolf, Anna Brigadere and Simone de Beauvoir. All of them are giving their testimonies to the birth of modern society and modern literature with its richer and more complex notion of temporality.

Keywords: *present, past, future, moment of being, childhood.*

R. Mairēdere: kultūra, civilizācija un dzimumu disbalanss

R. Mayreder: Culture, Civilization and Sexual Inequality

Līva Vītola

Latvijas Universitāte
Vēstures un filozofijas fakultāte
Aspazijas bulv. 5, Rīga, LV-1050
E-pasts: liva.vitola@gmail.com

Šajā rakstā aplūkots 19. un 20. gadsimta mijas Vīnes intelektuāles R. Mairēderes (*Roza Obermayer Mayreder*, 1858–1938) vēstījums dzimuma problemātikas diskursā un analizēti nojēgumi *kultūra* un *civilizācija*, kurus viņas teorijā dēvē par fundamentāliem un kuru sākotne tiek atvedināta no konceptiem *sievišķais* un *vīrišķais*, tādējādi rodot ceļu pie dzimumu disbalansa projekcijas un ilustrējot fenomenu, ko varam saukt, lietojot Z. Freida terminoloģiju, par *īgnumu* kultūrā. Tāpat rakstā tiek ieskicēta filosofes personība laikmeta kontekstā un sniegti būtiskākie viņas dzīvesgājuma pieturas punkti.

Atslēgvārdi: Roza Mairēdere, *fin-de-siècle Vienna*, kultūra, civilizācija, to nošķirums, īgnums kultūrā, dzimumu disbalanss, sievišķais, vīrišķais.

Ievads

1990. gadā Aleksandra Puškina muzejā filosofs Merabs Mamardašvili lasa lekciju „Vīne 20. gadsimta rītausmā”¹ par civilizācijas trausluma pieredzi 19. gadsimta beigū un 20. gadsimta sākuma historiosofiskajā telpā. Šīs lekcijas vēstījums pamatā attiecas uz gadu simtu mijas norišu un turpmāk sekojošo cilvēces traģisko notikumu pieredzes nenoslēdzamību, „aplamu, bezgalīgu, velnišķīgu atkārtojumu cilpu”², par kuru mūs tika brīdinājuši izcilie³ austrieši un mācīja gadu simtu mijas Vīne, kurā: „[...] savijušies pavedieni, kuri mums ir interesanti, tāpēc, ka tie atveidojas šodien mūsu pieredzē, mūsu attiekmē pret pasauli un pašiem pret sevi, tie uzskatāmi par mūsu komponentēm tādā mērā, kādā mēs izšķiramies būt, un tādā mērā, kādā mūsos ir godkāre eksistēt, vai būt, un tajā skaitā dzīvot savu dzīvi, nevis svešu [...]”⁴.

M. Mamardašvili, runājot par L. Vitgenšteinu, E. Huserlu, Z. Freidu, R. Mūzilu, F. Kafku, A. Šēnbergu un citiem, cenšas vērst mūsu uzmanību uz to, ka ir jāgūst pieredze un jāslēdz norēķins, lai vairs nebūtu aplamu atkārtojumu cilvēces hronoloģiskajā uzskaitījumā. Par vienu no šādiem atkārtojumiem varam dēvēt arī atbilžu meklēšanu sievietes problemātikas ietvaros – lai gan gadu simtu mijas Vīnē ir iespēja ieraudzīt noteikta tipa skatījumus un kontekstus, tomēr neesam tos sadzirdējuši – gluži tāpat kā, saskaņā ar M. Mamardašvili, nesadzirdējām „Vīnes brīdinājumu” saistībā ar 20. gadsimta pamatpieredzi.⁵ Šajā ziņā mēs joprojām atrodamies tajā pašā vēsturiskajā punktā, kurā atradās gadu simtu mijas Vīnes intelektuāli.

Vēsturiskais laiks nesakrīt ar hronoloģisko: „[...] tas, kas hronoloģiskajā laika līnijā ir izstiepts vairāku gadu desmitu garumā un liekas mums jau sen pagājis, īstenībā notiek tieši šobrīd [...]”⁶, līdz ar to var teikt, ka mēs risinām tās pašas filosofiskās un eksistenciālās problēmas, kuras risināja cilvēki gadu simtu mijā Vīnē. Šo problēmu risināšana un pieredzes gūšana, lai tiktu slēgts tik nepieciešamais eksistenciālais norēķins, joprojām ir nozīmīga.

Kā viena no tām ir minama dzimumu problemātika, kam austriešu filosofe R. Mairēdere ir veltījusi visu savu darba mūžu. Viņa līdzās citiem iepriekš minētajiem intelektuāļiem ir viena no *fin-de-siècle Vienna* nozīmīgākajām personām, kuras devums un atzinumi problemātikas risināšanā ir nepelnīti *aizmirsti, neizjusti* un līdz ar to – *neņemti vērā*,⁷ liekot atkal un atkal atgriezties pie noteiktu jautājumu risināšanas, bet tā arī nespējot, kā teiktu M. Mamardašvili, mest pabeigtības gaismas staru pār notiekošo.⁸ Autore apraksta dzimumu disbalansu, kas veidojas no nošķirtuma pēc dzimumu determinācijām un var tikt skatīts arī kā tāds, kas rada *neapmierinātību* kultūrā. Šo *neapmierinātību*⁹ var skaidrot, piemēram, ar Z. Freida idejisko kontekstu par *īgnumu* kultūrā un cieši saistīt ar priekšstatu par cilvēka laimi.

Lai formulētu cēloņus līdzsvara zudumam starp *sievišķo* un *vīrišķo* un paša līdzsvara balansa raksturu, R. Mairēdere izmanto priekšstatus par kultūru un civilizāciju, kas caur saaudumu ar konceptiem *sievišķais/vīrišķais* ļauj pakļaut tos izvērtējumam. Jāņem vērā, ka, saskaņā ar Mairēderes domām, ir jābūt balansam vai tas jāatjauno starp dzimumiem, proti, vai nu tas ir kaut kas dabisks un kultūras priekšstati ir viens no balansa novirzes cēloņiem, vai arī balanss ir kas mākslīgs, proti, *ideālas* sabiedrības funkcionēšanas garants. Atbilde uz šo jautājumu šajā rakstā gan netiks izvēsta.

Varētu teikt, ka filosofe ir tādas izrādes režisore, kurā kultūrai un civilizācijai liek iemiesot *sievišķo* un *vīrišķo*, atainojot savstarpējo saspēli un konfliktu, darbojoties ar priekšstatiem par to nošķirtību, konfliktēšanu un, galu galā, – pretstatīšanu. Šādu analogiju izvēle nav pārsteidzoša, ņemot vērā R. Mairēderes interesi par kultūrfilosofiju un mūža laikā veiktās teorētiskās izstrādes šajā laukā.

Jāatceras, ka M. Mamardašvili saka: esamība vai eksistēšana nav garantēta tāpēc, ka nepastāv kāds *mehānisms*, kas drošticami reproducētu esamību.¹⁰ Tāpat var teikt, ka nepastāv arī kāds *mehānisms* vai metafizisks nosacījums, kas atšķirtu ikvienu vīrieti no ikvienas sievietes.¹¹ R. Mairēdere par nepamatotiem un nepilnīgiem uzskata argumentus saistībā ar dzimuma bioloģizēšanu – viņa nepieņem uzskatu par nošķirtuma *vīrišķais/sievišķais* balstīšanu uz argumentu par *dabisko, dabas noteikto, liktenīgo anatomiju*. Dihotomija nav pakļaujama interpretācijai, ja, izmantojot *bioloģiskā dzimuma* pamatojumu, kas par pamatu iezīmē organisma primāro un sekundāro dzimumpazīmju atšķirību un to noteiksmes, mēģina aprakstīt *sociālo dzimumumu, dzimti*.

R. Mairēdere *fin-de-siècle Vienna*

Gadu simtu mijas Vīnes intelektuāle Roza Mairēdere piedāvā vienu no dzimtes diskursa aspektu skatījuma un izpratnes veidiem. Kultūrfilosofo, rakstniece un

māksliniece, kuras profesionālās darbības laiks ir 20. gadsimta pirmā puse, precīzāk, sākot no paša gadu simta sākuma līdz 30. gadu beigām, ir arī miera aktīvistē, ar feminisma problemātiku saistīta žurnāla redaktore, lektore un viena no nozīmīgākajām Eiropas feministiskā diskursa pētniecēm un teorētiķēm. Viņa tiek gan dēvēta par vienu no agrīnajām austriešu feminisma klasiķēm, gan pieskaitīta pie kultūrfeminisma pētniecības lauka pārstāvjiem.

Tā kā pašmāju zinātniskajos rakstos R. Mairēderes personības un ideju aplūkojumu nav, noderētu īss ieskats būtiskāko filosofes dzīves gājuma pieturas punktu aprakstā. Autore biogrāfijas pētniecībā novērtējamu ieguldījumu sniegusi literatūrfilosofo un dzimtes diskursa pētniece Sūzena Hokreitere (*Susanne Hochreiter*), kura ieskatu austriešu filosofes biogrāfijas līkločos devusi, piemēram, R. Mairēderes eseju krājuma „Kultūra un civilizācija” 2008. gada izdevuma pēcvārdā.¹²

R. Mairēdere dzimusi labi situētā ģimenē, abi vecāki bijuši izglītoti, tomēr nekad nav izvēršusi jēlcādu kritiku par pastāvošajām dzimumu lomām sabiedrībā, tie pieņēmuši tās kā pašsaprotamas un tādā pasaules uzskatā arī audzinājuši savus bērnus. Lai arī tēvs – liberālas ievirzes politikas piekritējs un cilvēks, kas dzīvē vietu iekarojis paša spēkiem, – ļoti vēlējis, lai viņa dēli un meitas saņemtu labāko iespējamo izglītību, viņa izpratne par to, kādas prasmes un zināšanas nepieciešamas sievietei, tātad arī paša meitām, aprobežojusies ar gleznošanas un klavierspēles stundām, līdz ar to var teikt, ka izglītības pieejamība Rozai tikusi ierobežota. Vēlāk gan viņai radās iespēja apgūt latīņu un grieķu valodu mācību stundās, kuras sākotnēji bija paredzētas tikai viņas brālim, bet vēl pēcāk – apmeklēt meiteņu apmācības institūciju, kam gan bija niecīgs intelektuālais devums, gandrīz viss tika apgūts pašmācības ceļā. Sešpadsmit gadu vecumā Rozas interesi raisīja A. Šopenhauera un F. Nīčes darbi un viņa aizrāvās ar R. Vāgnera daiļradi. Šajā laikā meitene jau bija iepazinusies ar J. V. Gētes un F. Šillera tekstiem. Lai gan viņa vēlējās paust sevi rakstniecībā, tomēr šāda nodarbe, atšķirībā, piemēram, no mūzikas un gleznošanas, nebija pieņemta kā atbilstīga Rozas sociālajai kārtai un tika novērtēta kā neatbilstīga sievietes vajadzībām. Tāpēc tas radīja risku zaudēt vienu no nozīmīgākajām tālaika sievietes dzīves iespējām – iziet par sievu pie piemērota un sociālai kārtai atbilstīga vīra.

1881. gadā Roza apprecas ar arhitektu Karlu Mairēderu (*Karl Mayreder*), laulība ir diezgan izdevusies, R. Mairēdere idealizē to kā divu brīvu un vienlīdzīgu dvēseļu absolūtu harmoniju. Kā inteligentai un progresīvi domājošai sievietei, dzimumu līdztiesības ideju atbalstītājai un patriarhāla tēva meitai, kuram nerūpēja sieviešu tiesības, laulība viņai sniedza nebijušu piepildījumu dzīvē. Tādēļ arī vīra slimība un nāve tik ļoti satric filosofu, ka viņa savā dienasgrāmatā raksta: viņas dzīve ir izpostīta.¹³

No 19. gadsimta 90. gadu sākuma R. Mairēdere iesaistās sabiedriskās sieviešu kustībās – 10 gadus viņa ieņem Austrijas visradikālākās feministu organizācijas – Vīnes sieviešu biedrības¹⁴ – viceprezidentes amatu, savukārt 1919. gadā R. Mairēderi ieceļ par priekšsēdētāju Starptautiskajā sieviešu savienībā par mieru un brīvību.¹⁵ 1894. gadā filosofe pirmo reizi uzstājas ar publisku runu, tā veltīta prostitūcijas problemātikai. 1899. gadā tiek izdots pirmais tālaika nozīmīgākais feminisma

problemātikai veltītais žurnāla *Dokumente der Frauen* numurs – R. Mairēdere ir šī izdevuma iedibinātāja. 1903. gadā viņa pārstāj piedalīties Vīnes sieviešu biedrības oficiālajās aktivitātēs un velta laiku pētniecībai un rakstīšanai. 1928. gadā R. Mairēdere saņem Vīnes goda pilsoņa statusu.

Kā vēsta S. Hokreitere¹⁶, lai arī vīra nāve jaunā gadsimta sākumā sagādā filosofei dziļas ciešanas, Pirmais pasaules karš viņu šausmina. Ne tik daudz personīgi zaudējumi, cik būšana par liecinieci tam, kā brūk kultūra un pietuvojas šķietami savam noslēgumam. R. Mairēdere nespēja izprast un pieņemt daudzu līdzcilvēku eiforiju par karu, it īpaši apzinoties modernās kara tehnikas un līdzekļu neredzēti (ne)cilvēcīgās brutalitātes sekas.

Turpinot rakstīt un publicēt, R. Mairēdere pierādīja sev un apkārtējiem, ka nepadosies un nepakļausies destruktīvām domām un spēkiem. Lai arī Pirmais pasaules karš filosofē bija sējis fundamentālas šaubas par to, vai cilvēce vispār spēj radīt un attīstīt humānu, cilvēcisku kultūru, tomēr viņa vēl joprojām ticēja intelektuālā diskursa un politiskās apņemšanās nepieciešamībai.¹⁷

Aplūkojot R. Mairēderes darbus, līdzās sonetiem, dienasgrāmatām, prozai, vēstulēm, novelēm, lekcijām un tulkojumiem izceļami ir divi fundamentālākie teksti – eseju krājumi, kuros koncentrēti ir apkopota autore izvirzītā un apcerētā problemātika, idejas un konceptu risinājumi. Pirmais krājums ar nosaukumu „Par sievišķības kritiku” (*Zur Kritik der Weiblichkeit*)¹⁸ izdots 1905. gadā. Otrs eseju krājums „Dzimums un kultūra” (*Geschlecht und Kultur*),¹⁹ kas publicēts 1923. gadā, ir apkopojuma pirmās daļas turpinājums. Atšķirībā no pirmā eseju krājuma, kas piedzīvoja drīzu²⁰ popularitāti gan autore dzimtenē, gan ārvalstīs un līdz ar to arī tulkojumus svešvalodās, otrs krājums pirmo reizi tulkots (angļu valodā) tikai 2009. gadā.²¹

Abu eseju krājumu centrālā tematika ir gan abstrakciju *sievišķais* un *vīrišķais* izpratne, to kultūrvēsturiskais fons, gan ar dzimti saistītās sociālkulturālās izpausmes, piemēram, prostitūcija un laulība, kā arī mīlestība, seksualitāte, *mātišķums*, *tēvišķums* u. c. Filofofe, atkāpjoties no sava laikmeta uzliktajiem ierobežojumiem, skata jautājumus par sievieti un vīrieti citā gaismā. Eseju krājumos tiek caurlūkoti tie raksturlielumi, kas ierasti nosaka izpratni par dzimumu – autore plašā rāmējumā uzdod jautājumus: kā tiek tverts un projicēts *sievišķais* un sieviete, kas tā dabiski vai sociālu apstākļu (piemēram, audzināšanas) rezultātā patiesībā ir un kam tai būtu jābūt?²²

Lai meklētu *sievišķības* un *vīrišķības* izpratnes iespējas, R. Mairēdere pieskaras arī jautājumiem par erotiku, ķermeņa jautājumam, duālam dzimumam un jautājumiem par klasisko feministisko kustību teoriju maldīšanos uzskatā par sieviešu kā vienotas homogēnas grupas uztveri, dubultstandartiem, diskrimināciju, sociālās vides un izglītības nozīmi u. c.

R. Mairēdere vērtē dzimumnošķirumu kultūrantropoloģiskā un kultūrfilosofiskā rāmējumā, izskatot gan sava laikmeta, gan senāku domātāju un zinātnes pārstāvju argumentāciju. Esejās ar dažādu priekšstatu izvērsumu tiek savīti Eiropas vēstures notikumi gan nozīmīgu rakstnieku, piemēram, J. V. Gētes un F. V. Šellinga, literārajā mantojumā, gan neparastā skatījumā atkal aktualizējot tekstus un to

fragmentus no Platona un Augustīna līdz A. Šopenhaueram un J. G. Fihtem. Viņa tāpat arī izvērš katoliskās un protestantiskās Baznīcas mantojuma kritiku, analizējot diskrimināciju un dubultstandartos uzskatos par sievieti, un praksē tā izpaužas, piemēram, laulības institūcijā. Darbā „Par sievišķības kritiku” skaidri redzams, ka autore izprot laikmeta psiholoģijas, sociālo un dabaszinātņu argumentu nepilnības saistībā ar dzimuma *bioloģizēšanu*,²³ kā arī nepieciešamību pēc izpratnes maiņas, lai nonāktu pie skaidra un praktiski lietojama nojēguma par dzimumnošķirumu.

Par *sievišķo* un *vīrišķo* kultūrā un civilizācijā

Nojēgumu *kultūras sievišķā sākotne* un *civilizācijas vīrišķā iedaba* (at)šifrēšana ieņem nozīmīgu vietu gan pašas R. Mairēderes pētnieciskajos meklējumos, gan arī viņas tekstuālā korpusa izpratnē – to nošķirums, izrietējums un attiecības, manuprāt, veido fundamentu, uz kura pēcāk ir risināmi pārējie autores naratīvā rodamie un problemātikai saistošie koncepti un atslēgvārdi.

Abu konceptu, to attiecību un izrietējumu skaidrošanai šajā rakstā tiek izmantotas divas R. Mairēderes esejas no 1923. gadā pirmo reizi publicētā krājuma „Dzimums un kultūra” (*Gender and Culture*) – „Par kultūru vispārīgi” (*On Culture in General*) un „Civilizācija un dzimums” (*Civilization and Gender*). Abi eseju nosaukumi vērš uzmanību uz saikļa „un” lietojumu, proti, vai ir runa par pretnostatījumu kaut kādā ziņā vai arī divu nozīmīgu jēdzienu sasaistījumu. Otrās eses virsraksts jau ir uzskatāms par problematizējamu tieši nojēgumu *civilizācija* un *dzimums* korelācijas un sakarības ziņā, tomēr, kādēļ ir izvēlēts tieši šāds uzsvars, autore neskaidro, atstājot gan šo uzdevumu, gan pašu tā pamanīšanu lasītāja ziņā.

Kultūras un *civilizācijas* izpratnes meklējumos R. Mairēdere aplūko dažādu intelektuāļu, filosofu, piemēram, K. Joela, F. K. Brentāno, F. Nīčes, J. V. Gētes u. c., skatījumus, tomēr nevienā brīdī neprecizē, kāpēc izvēlas tieši šos autorus. Filofofe neaprobežojas ar kādu iepriekš dotu definējumu, bet gan risina savu skatījumu uz abiem šiem konceptiem. Var pieņemt, ka viņas izvēli ietekmē vēlme rast savam skatījumam vai nu apstipriņošas tēzes un nojēgumu skaidrojums, komentārus, vai tieši pretēji – disonējošus, lai specifiski uzsvērtu savu uzskatu īpatnību. Izsekot šo personāliju atziņām un R. Mairēderes domu gaitai par tām ir nozīmīgi, tomēr šai rakstā skaidrības labad būtu vērtīgi izmantot konkrētus, nosacīti galīgus formulējumus, kurus varētu uzskatīt par autores apcerējumu summu, nevis sekot aicinājumam iedziļināties konkrēto nojēgumu etimoloģiskajās formās,²⁴ ar kuru palīdzību varētu izgaismot to funkcionalitāti.

Pirmkārt, jāsaprot, ka *kultūra* un *civilizācija* šajā gadījumā drīzāk ir abstrakcijas, abstraktas parādības, tāpat kā *sievišķais*, *vīrišķais* un pat *sieviete*, *vīrietis*. Tās darbojas kā pamatkategorijas, virzītājspēks, kas ļauj strukturēt un sakārtot, nevis fundamentalizēt kādas par individuālām dēvējamas formas un kas ļauj izveidot sintētisku skatījumu, kam būtu pa spēkam apvienot, tvert tās kopumā. Tāpat arī nekā tāda kā disbalansa paša par sevi nav, tas ir kulturālsociāli noteikts un atrodas nepieciešamā sasaistē ar laikmetīgo faktoru – disbalanss dzimumu attiecībās 20. gadsimta sākumā.

Otrkārt, 20. gadsimta *rītausmas* radikālais jauninājums visā teorētiskās domāšanas stilā – domas jeb teorētiskais darbs kā nosacījumu radīšana, kuri inducētu jaunas, apzinātas pieredzes rašanos²⁵, – ir attiecināms arī uz R. Mairēderi: koncepti tiek aprakstīti teorijā, kas piemērota specifiskam gadījumam, tomēr tā joprojām ir teorija, nevis empīrija, tātad – nevis vienkāršs apraksts. E. Kasīrers raksta, ka līdz ar jaunlaikiem cilvēka dabas vienotība kļūst ārkārtīgi apšaubāma – katrs domātājs sniedz savu īpašu priekšstatu par cilvēka dabu, to piedāvātajā empīrisko faktu skaidrojumā jau no pirmsākuma tiek ievīts kāds patvaļīgs pieņēmums, un, teorijai attīstoties, šis patvaļīgums izpaužas arvien klajāk, tādējādi zaudējot „[...] intelektuālo kodolu, sākas pilnīga domāšanas anarhija”²⁶. Uzskatiem un teorijām vairs nav atskaites, stabilas autoritātes,²⁷ vispārējas orientācijas, kas spēj sev pakārtot visas atšķirības, tādējādi nespējot apvienot vai unificēt visus atsevišķos aspektus un perspektīvas, tās kļūst par Prokrusta gultu un par dominējošo izvirza *personisko* faktoru, citādi sakot, pētnieka *temperamentu*.²⁸ Skatot R. Mairēderes esejas, var novērot, ka trūkst konkrēta autora pamatojuma par to, kāpēc viņa atlasa un izmanto tieši to autoru darbus, uz kuriem atsaucas.

Sākotnējais abu jēdzienu *kultūra* un *civilizācija* apskats ir nevis mērķis, bet līdzeklis, lai parādītu šo nojēgumu attiecības, kas atainojas *sievišķā* un *vīrišķā* izpratnē. R. Mairēdere savij *kultūras* konceptu un tā raksturu ar *sievišķo* iedabu, sākotni; savukārt *civilizāciju* – ar *vīrišķo*. Tādējādi interpretācijas ir skatāmas kā palīgs problemātikas izpratnei, ko reiz aizsāka Z. Freids darbā „Īgnums kultūrā”, proti, par neapmierinātību, par *īgnumu* kultūrā, saistot šo jautājumu ar R. Mairēderes izpratni par disbalansu kultūrā.

R. Mairēdere mēģina, kā teiktu E. Kasīrers, atgriezties pie to kopējā pirmsākuma²⁹, lai atrastu tos pirmelementus, caur kuru skaidrojumu varētu paskaidrot savu redzējumu. Tomēr jāsaprot, ka R. Mairēderei nav vēlmes vēsturiski vai kultūrvēsturiski skatīt kādas konkrētas individuālas pirmatnējās sabiedrības formas un, izveidojot to pazīmju summu, secināt, kurā hronoloģiskās laika līnijas brīdī dzimumu balanss tiek satricināts. Drīzāk tas ir mēģinājums tvērt cilvēka rīcības pamatnosacījumus kādā noteiktā *organizācijā* un *sistematizācijā* un parādīt dzimumu līdzdalības nevienlīdzību tradīcijas vai prakses izveidē: „Viss cilvēka veikums rodas noteiktos vēsturiskos un socioloģiskos apstākļos. Šie īpašie apstākļi nekādi nebūtu izprotami, ja nebūtu zināmi vispārējie cilvēka darbības strukturālie pamatprincipi.”³⁰

Tātad īsumā raksturojot, R. Mairēdere *kultūru* skata kā dzīves formu un tās kārtības nosacījumus, kas, iedzīvinot konkrētas vērtības, veido cilvēka dzīvi, savukārt *civilizācijas* jēdziena aprakstu tā saskata saistībā ar tā specifiski tehnisko raksturu. Civilizāciju varētu definēt kā sabiedrības nosacījumu vai stāvokli, kurā augsti attīstīta dabas pārvaldība ir lietota, lai padarītu cilvēka dzīves pamatu vienkāršāku abējādi – gan praktiskā ziņā, gan ideālos. Atšķirībā no *kultūras* jēdziena, filozofe *civilizācijas* skaidrojumā ietverto dabas pakļaušanu saista ar tehniskā progresa dominanti un dzīves mehanizāciju.³¹

Kultūra un *civilizācija* ir nevis identī, bet gan divi atsevišķi jēdzieni, turklāt tie nav arī pretstati. Un nevar runāt par dzimtes un sugas attiecībām jēdzieniski, jo

nav runa par to, ka *kultūra* būtu plašāks nojēgums nekā *civilizācija*. Var teikt, ka tā sākotnēji idejiski ir atvasināta no *kultūras*, tomēr, tā kā satur būtisko priekšstatu par *mehānisko* un *strukturējošo*, tā ir skatāma kā patstāvīgs nojēgums un nav identificējama ar *kultūru*. *Kultūras* un *civilizācijas* idejas nevar pakārtot vienai normai, tādēļ skatījuma veids, tverot tās kā identiskas, ir maldīgs. Autore mēģina parādīt, ka tie ir saistīti koncepti, proti, ka *kultūra* ir *civilizācijas* pamatā, tomēr nevis tāpēc, lai uzsvērtu sievišķā primaritāti, bet lai nonāktu pie (*dis*)balansa jēdziena.

Saskaņā ar filosofes domām civilizācijas tehnoloģiskā aspekta izcelsmes pamatā ir tādi arodi, kuru izveides pirmsākumos rodams *sievišķs* raksturs, – pirmās kopienai nozīmīgo un nepieciešamo daiļamatniecības jeb *tehnisko* darbu darītājas, *tehniķes* (podnieces, audējas, lauksaimnieces jeb agrikultūras uzturētājas u. c.) un arī kultūras dzīves aizsākumu realizētājas (ar šīm sfērām saistīto jauninājumu un jaunizgudrojumu ieviešējas) esot bijušas sievietes.³² R. Mairēdere neprecizē, ka izmanto tehnoloģiju pamatnozīmi *techne* (τέχνη), tomēr, ja izmanto, tad notiek nozīmju pārvirze, jo, atšķirībā no tā, ko tehnoloģiju laikmetā saprot ar tehnisko, filosofes aprakstītajā laikā to varētu dēvēt par prasmēm kopt, iekopt, pārvaldīt, radīt u. c. Tāpat tehnisko kompetenci varam skatīt kā dabas stihiju savaldīšanu un izmantošanu, kas ir neatņemama nepieciešamība jebkuras kultūras izveidei un attīstībai. Tomēr tās pašas prasmes, kas sagatavo augsni kultūrai un tās izaugsmei, attiecīgos apstākļos kļūst tai par draudu. Nonākot konflikta attiecībās ar civilizāciju un piekāpjoties tai, *kultūra* top par varas spēļu lauku, no dzīvi formējoša spēka kļūstot par neko vairāk kā līdzekli: „[...] kultūras liktenis kļūst identisks sievietes liktenim.”³³ Piemēram, tradīciju saglabāšana mūsdienās ir populārs publisks diskurss, taču nevis tāpēc, lai attīstītu un uzturētu pašu kultūru, bet gan tādēļ, lai šo saglabāto kultūru izmantotu par līdzekli dažādu civilizācijas nosprausto mērķu sasniegšanai, piemēram, konkurencei, varas pozīciju iegūšanai un saglabāšanai u. c. Tas ir saistīts ar jautājumu par civilizācijas mērķi, tomēr R. Mairēdere to neproblematizē.

Civilizācijas vīrišķais raksturs šajā kontekstā ir vērtējams kā progresējoša prasība pēc pastāvīgas līdzdalības tehnoloģiskajās iesaistēs, kuras sieviete bioloģiskās determinācijas dēļ *it kā* nevar realizēt vienlīdzīgi; šis raksturs sekmē sievišķā objektivēšanu un tādējādi – līdzsvara saglabāšanas kontekstā – ir vērtējams kā naidīgs spēks. Saskaņā ar R. Mairēderes domām dzimumu nevienlīdzības saknes ir meklējamas bioloģiski un anatomiski atšķirīgajos uzdevumos saistībā ar pēcnācēju radīšanu, tās smagums ir disproporcionāli uzvelts vienam dzimumam, bet otrs nav nekā bioloģiski determinēts pret saviem pēcnācējiem, izņemot pašu radīšanas aktu. Sieviete ir bērna iznēsātāja, tādēļ gribot negribot viņa mātes lomu pilda vismaz deviņus mēnešus, turpretī vīrietis, tēvs kā līdzdalībnieks tiek uztverts tikai pašā ieņemšanas brīdī.

Autores piedāvātais skatījums ļauj secināt, ka divi nojēgumi – *mātišķums* un *tēvišķums* – ir pamatu pamats kulturāli determinētām dzimumu attiecībām.³⁴ Tie, tāpat kā *sievišķais* un *vīrišķais*, ir abstrakcijas, kas cieši saistītas ar dzimumu bioloģisko nošķirumu.

Visprimitīvākajā kultūras līmenī vīrišķā *tēvišķības* apziņa ir ierobežota un neatīstīta, tai nav nekādas citas piesaistes pēcnācējiem, kā vien iepriekš minētā

līdzdalība radīšanā. Attīstītākā kultūras līmenī vīriešu dzimuma iesaistītība rūpēs par pēcnācējiem iezīmējas ar vīrieša paša atbildības atzinumu – par bērnu kā sevis radītu un līdz ar to arī sev piederošu. Taču *tēvišķība* nav bioloģiski nosacīta, jo, pirmkārt, vīrietim tas ir izvēles jautājums, vai atzīt bērnu par pēcnācēju, un, otrkārt, tas saistīts ar sociālo un tiesisko lomu, piemēram, mantojuma nodošanu. Te iezīmējas īpašuma un tā pārvaldītāja izjūta, kas pieprasa pēcnācēju nodrošināt, bet pilnīgi citādā veidā nekā sievietei. No vēstures zinām, ka dažādos laikmetos ciešā saistībā ar dzimtas turpināšanas aspektiem liela nozīme ir bijusi tam, cik bērns ir *likumīgs*, tāpēc novērojams, ka nebija pieņemami atzīt par līdztiesīgiem ārpus laulības dzimušos.

Mātišķuma izvērsumam esejā R. Mairēdere padziļināti nepievēršas, bet ieskatu šajā nojēgumā varētu raisīt Z. Freids, kurš, definējot cilvēku kopdzīves pamatojumu, raksta, ka „[...] mīlestības spēku vīrietis negrib atraut no seksuālā objekta sievietē, savukārt sievietē – no sev nošķirtās daļas bērņā”.³⁵

Tomēr diskutabli ir tas, vai pastāv *iedzimtas*, bioloģiski noteiktas rūpes par pēcnācējiem un kāpēc tās nepieciešami būtu jāsaista tikai ar *sievišķo*. Nominālistiski tas būtu definīcijas jautājums. Tiek diskursīvi apgalvots, ka sievietēm ir iedzimta vēlme vai pat vajadzība rūpēties par saviem bērniem, bet attiecībā uz vīriešiem tas tā apgalvots netiek. Šajā sakarā jāņem vērā arī dubultmorāle, piemēram, tai pievēršies arī Z. Freids rakstā „„Kulturālā” seksuālā morāle un mūsdienu nervozitāte”, norādot uz vīriešu privilēģēto statusu šajā jautājumā.³⁶ Viņš secina, ka vīrieša seksuālā apmierinājuma meklējumiem ārpus laulības „kulturāli” tiek *pievērtas acis*.

Izvēles izjūta ietver brīvību, kas, sociālkulturāli saistīta dzimumā, vienmēr tikusi uzskatīta par *vīrišķā* priekšrocību un ir atraisījusi iespējas tam izpausties dažādās jomās, savukārt sievišķais ir sasaistīts ar radīšanas un rūpju funkciju. Šo brīvību kaut kādā mērā var ierobežot tradīcijas vai, piemēram, reliģiski un/vai morāles impulsi, bet, tiklīdz šīs ierobežojošās saites atslābst, brīvība tiek atgūta, līdz nesot, pēc R. Mairēderes domām, vīrišķā dzimuma iedabas lielāko trūkumu – pārmērību jeb *hybris*³⁷. Pārmērība tādā ziņā, ka pāri viduvējam, tādējādi varētu secināt, ka filosofe netieši atsauca uz Aristoteļa vai Protagora mērenības doktrīnu „Cilvēks ir pats sev lietu mērs”. Taču saistībā ar nekontrolējamu³⁸ tehnoloģiju pieaugumu civilizācijas kontekstā drīzāk var runāt par samērības trūkumu.

Mērenība tiek saistīta ar *atturību* un *sievišķo*,³⁹ tās trūkums izpaužas nepieciešamībā nemitīgi censties sasniegt dažādus aizvien jaunus un mainīgus mērķus. Šis nojēgums cieši saattiecināts ar *hybris* jēdzienu un ir skatāms gan civilizācijas kontekstā, gan runājot par *vīrišķo* – tā ir gan izpaušme, gan rezultāts kulturāli noteiktam *vīrišķā* raksturojumam, turklāt šī izpaušme ir pastiprināta saskaņā ar *radīšanas pārpilnību*, kas ir bijusi iespējama attiecībā uz vīrieša izbaudīto brīvību. R. Mairēderes lietotais jēdziens *hybris* ir tverams arī kā modernās civilizācijas fundamentāla iezīme. Tas apzīmē pārspīlētu lepnumu un sevis novērtējumu, pašpārliecinātību, kas rodas, zaudējot saskarsmi ar realitāti; šis nojēgums vienmēr ir saistīts ar varas apziņu un pārmērīgu racionalitātes pārvērtēšanu. Gan *vīrietis*, gan *sieviete* savā ziņā ir abstrakcija, varētu teikt, ka gan mērenība sevī, gan *hybris* ir korelatīvi saistīti, piemēram, K. G. Junga izstrādātajos par *animus* un *anima* arhetipiem⁴⁰ vīrieša un sievietes psihē.

Disbalanss: neapmierinātība jeb nīgrums kultūrā

Runājot par 20. gadsimta Vīnes *rītausmu* un tajā tapušajiem skatījuma veidiem, jāņem vērā ideju un izstrādņu laikmetīgais konteksts. Manuprāt, R. Mairēdes izstrādes par dzimuma disbalansu kultūrā un civilizācijā var saistīt ar Z. Freida darbu „Īgnums kultūrā”, kurš tiek izdots 1929. gadā. Lai gan R. Mairēdes eseja, kas veltīta dzimumam un civilizācijai, tiek izdota jau 1923. gadā, problemātika par dzimuma nošķirumu var tikt skatīta kā viena no atbildēm uz Z. Freida uzdoto jautājumu: kas rada īgnumu, neapmierinātību kultūrā? Filosofes sniegtā atbilde īsumā ir šāda: *nīgrums* kultūrā izriet no dzimumu disbalansa, kura cēlonis ir neapmierinātība ar bioloģisko dzimumu nošķirumu, tā pienesumu, izvērsumu un raisītajām sekām sabiedrībā.

Manuprāt, ir jāizvirza hipotēze: ja abstraktais dzimumu nošķirums, kas balstīts uz bioloģiskiem apsvērumiem, tiktu atcelts vai pārvarēts, tad tiktu, piemēram, novērsta arī neapmierinātība kultūrā, jo nošķirums rada ne tikai privilēģijas un tiesības vai, tieši pretēji, – ierobežojumus, bet arī vairākus jautājumus, piemēram, par atbildību: attiecībā pret sievietēm uzspiestu, attiecībā pret vīriešiem – izvēlētu. Tādējādi dzimumu nošķirumu var sasaistīt arī ar ētiku.⁴¹ Atbildībai piemīt ambivalents raksturs – no vienas puses, vīrietis ir radītājs, pārvaldnieks, no otras puses, neapmierinātība ar tehnoloģijas progresu viņu pašu padara par zobratu „tehnoloģijas mašīnā”. Tāpēc var teikt, ka *vīrišķais raksturs* ne vien rada privilēģijas, bet arī uzliek atbildību, kas saistīta ar šīm privilēģijām. Piemēram, diskursā vīrietis ir ģimenes galva, tomēr tas nav nekādi bioloģiski noteikts, ka viņš vispār vēlas šo funkciju pildīt. Lai gan izņēmums no likuma neatceļ šo diskursu, arī sieviete varētu būt ne tikai noteicēja pār pavardu, bet arī ģimenes galva, tādējādi pildot vīrišķo funkciju (vīrišķo nesaistot ar *dzimumisko*). Var pamanīt pārvirzi, kas iezīmējas no dabas procesu pārvaldīšanas uz valsts un sevis pārvaldīšanu. Pēdējās divas ir savstarpēji saistītas, jo nevar būt labs valdnieks un valdīt pār citiem, ja nevalda pār sevi. Vīrietim ir jāvalda pār sevi, lai pārvaldītu gan ģimenes dzīvi, gan sievieti, tāpat arī sievietei pārvaldāmās loma nav nekas pašsaprotams un ir jāapgūst. Pievienojas jau iepriekš aprakstītais uzsvars uz vīrišķo raksturu, izpausmi pārvaldīt dabu un noteikt kārtību kultūrā un abu dzimumu lomu tajā – *kultūra* kļūst par *varu*, taču tā *kultūras* izpratne, kas ir unificēta ar *civilizāciju*.

Otrais jautājums ir cieši saistīts ar laimi. Runājot vispārēji par civilizācijas un kultūras nošķirumu un konfliktu, R. Mairēdere aktualizē jautājumu arī par dzīves jēgu. Viņasprāt, kādreiz uz to atbildēt bija reliģijas uzdevums, bet, tās lomai mazinoties, gan ticība, gan atbildes, ko tā piedāvāja, zaudēja savu sākotnējo nozīmi. Pēc filosofes domām, laicīgajai dzīvei būtu jābūt tādai, kurā tiek meklēta esamības nozīme, kultūrai aizstājot reliģiju un esot spēkam šeit un tagad. Tomēr augstāka mērķa apziņā izsīkst mūsu eksistence un cilvēks atpauš, ieslodzīts modernās civilizācijas noteiktās vērtībās, un nespēj identificēt dzīves mērķi ārpus tām. Ja dzīves jēgas diskurss tiek saistīts ar laimi vai laimīgo būšanu, raksta R. Mairēdere, civilizācija nerisina šos jautājumus, jo tas nav tās uzdevums⁴² – civilizācijas problemātikā nav laimes kategoriju pretstatā kultūrai.

Saskaņā ar Z. Freida domām mūsu ciešanas rada trīs avoti: dabas pārspēks, mūsu paša ķermeņa nespēcība un to institūciju nepilnīgums, kuras regulē cilvēku attiecības ģimenē, valstī vai sabiedrībā. Pirmo divu sūrumu varam mazināt, bet ne novērst, jo pilnīga dabas pārvaldība nav iespējama, tāpat cilvēks un tā ķermenis ir bijis un vienmēr būs galīgs un pārejošs. Savukārt sociālo ciešanu avota sākotne ir mūsu pašu psihiskais iekārtojums, un tas, būdams saistīts ar dabas spēku, kas nav pārvaldāms pilnībā, novēršanai padodas vissliktāk. M. Mamardašvili raksta par nozīmīgu opozīciju – kultūras, vēstures vai prāta (kā vienuma) jeb neorganiskā, mākslīgā attiecības ar stihiju jeb organisko; viņaprāt, vēsture, kultūra un doma ir nedabīgi veidojumi, kas balstīti *brīvībā*. *Brīvība* ir *mākslīga* parādība, jo *dabai* jeb *stihiskajam* tā ir sveša, dabīgi brīvības mehānismi ir neiespējami.⁴³ Saskaņā ar M. Mamardašvili domām cilvēks kā brīvās, neorganiskās jeb mākslīgās izcelsmes būtne ar savu psihi un ķermeni kā sabiedrisku kolektivitāti joprojām turpina būt dabisko procesu sastāvdaļa un pastāv gan dabas, stihijas, gan brīvības pasaulē. Šis brīvības punkts paredz darbu ar sevi, piepūli, kas īsteno vardarbību pret dabu jeb stihisko mūsos, kas ir kultūras jeb vispārējas attīstības piepūle, kā raksta Z. Freids. Tieši viņš ir tas, kurš izstrādā psihoanalīzi, kultūrvēsturisku fenomenu, lai problematizētu attiecības starp organisko un kulturālo jeb brīvību.

Viņaprāt, visu trīs ciešanu avotu matrica ir indivīda un kultūras mijiedarbība – tā pati gan raisa postu, gan sniedz ieročus aizsardzībai pret tās draudiem. Neapmierinātība ar kultūras stāvokli ir augsne, kurā rodas nosodījums vai vilšanās. Tehnoloģiskā progresa un mehanizācijas raisītais jauniegūtais telpas un laika izmantojums nav palielinājis cilvēkā patiku un apmierinājumu, ko tas gaida no dzīves, un nav padarījis to laimīgāku. Tas paredz nevis to, ka civilizācijas progress laimes kategorijas kontekstā ir nevērtīgs, bet gan to, ka augsta dabas pārvaldība nav vienīgais kultūras centienu mērķis un cilvēka laimes nosacījums.⁴⁴ Atgriešanos pie laimes iespējām varētu risināt ar noteiktu prasību atcelšanu vai samazināšanu, jo cilvēks nespēj izturēt atsacījuma apmērus, ko tam, kalpojot saviem kulturālajiem ideāliem, uzliek sabiedrība.⁴⁵ Tomēr šāda izpratne īsti neiegulst pašreizējā civilizācijas attīstības kontekstā, līdz ar to tā pārvēršas par vilšanos.

R. Mairēdere norāda uz to, ka kādā brīdī tiek mēģināts identificēt kultūru ar civilizāciju.⁴⁶ Tādā ziņā arī kultūra, tāpat kā civilizācija, iegulst *vīrišķā* pārziņā. R. Mairēdere atsaucas uz sava laika saukli „Viss ir vīrieša darbs!”, konkrēti nenorādot autoru, un pati precizē, ka visa modernā civilizācija ir vīrieša darbs.⁴⁷ Varētu teikt, ka ne tikai darbs, bet tā visa ir vīrieša radīta. Līdz ar pašā kultūrā iezīmēto vīrišķo dominanti vēl vairāk pastiprinās pamatā tikai vīrietim pieejamā iespēja darboties civilizācijas attīstības un progresa radīšanā. Šī divu dzimumu nevienlīdzīgā līdzdalība civilizācijas veidošanā raisa disbalansu un īgnumu kultūrā – abi dzimumi nelīdzdarbojas līdzsvaroti, vienlīdzīgi, un šās novirzes pamatā saredzams pārmērīgais racionalitātes un tehniskā progresa pārvērtējums.

Saskaņā ar R. Mairēderes domām, lai atjaunotu balansu kultūrā, ir nepieciešami cilvēki, kas izmainīs situāciju abstrakciju līmenī. Filosofo šajā sakarībā runā par dižgariem jeb lielajām dvēselēm⁴⁸. Viņa saskata nepieciešamību pēc indivīdiem ar spēcīgu raksturu, kas ne tikai aptvertu lietu dabu, to attiecību un laikmeta norises,

bet arī būtu spējīgi rīkoties, lai mainītu kārtību, praksi jeb tradīciju. Visplašākajā nozīmē tos varētu arī dēvēt par sava veida *skolotājiem*. Pēc filosofes uzskatiem, kā skolotājus sevi vēsturē jau ir parādījuši, piemēram, J. F. Gēte un F. Nīče, kas ir no vareno raksturu cilvēkiem, kuru konstatējums un refleksija par norisēm sabiedrībā rezultējās reakcijā, nevis tikai pasīvē novērtējumā. Tie ir cilvēki, kuri palīdz apzināt pieredzi, lai izvairītos no aplamajiem atkātojumiem un, kā teiktu M. Mamardašvili, ļautu kultūrai piedzīvot atdzimšanu no pagātnes drupām.⁴⁹ Dižgaru jeb lielo individualitāšu kā vienojošā trūkums kultūrā, saskaņā ar R. Mairēderes domām, ir cieši saistīts ar stagnējošo, kad visu savu iespējamību izsmelšana noved pie nemanāmas kultūras lejupslīdes un norieta, atstājot vietu civilizācijas varas pozīciju iespēlēm.

Saskaņā ar R. Mairēderes domām ar laiku dzimumu nevienlīdzības pozīcijas nemazinās, jo tās ir kulturāli un sociāli noteiktas, varētu teikt – laikmetīgas. 20. gadsimts ir tehnoloģiju laikmets, tas palielina dzimumu disbalansu, bet tas nebūt nenozīmē, ka tas ir turpinājies pieaugt līdz mūsdienām – 21. gadsimta sievietei nebūt nav tā pati, kas 20. gadsimta sievietei gan tiesiski, gan kulturāli.

Nobeigums

Tā kā dzimumu disbalansa problemātika ir aptverta daļēji un tikai ieskicēta šajā nelielajā izklāstā, manuprāt, nav iespējams sniegt visaptverošus epiloga cieniņus slēdzienus. Tomēr, protams, ir fiksējams vismaz pāris secinājumus.

Pirmkārt, atskatoties uz raksta sākumā minēto autorei paņēmienu apceri un tās lietojuma kritiku, jāsecina, ka R. Mairēdere abstrakciju *sievišķais* un *vīrišķais* atveidājumus no nojēgumiem *kultūra* un *civilizācija* veido, ne visai skrupulozi iedziļinoties izmantoto jēdzienu definīcijās un pamatojuma izvērsumā, kā arī nesasaistot savu domas virzību ar jau kādu pastāvošu tradīciju vai nosacījumiem. E. Kasīrs šādu stratēģiju uzskata par patvaļu un anarhismu, savukārt M. Mamardašvili saskata tajā iespēju inducēt jaunas apzinātas pieredzes rašanos.⁵⁰ Vienlaikus R. Mairēdere izvēlēta metode ļauj skatīt problēmas nozīmīgās nišas citā griezumā. Jāpiekrīt M. Mamardašvili, ka tas var kalpot par skatījuma veidu, kam būtu pa spēkam radīt jaunu apziņas pieredzi, sniedzot ieguldījumu eksistenciālas problēmas risināšanā.

Otrkārt, lai gan kultūrai ir novērojama *sievišķa* sākotne, no tā neizriet, ka pati kultūra ir definējama kā tikai sievišķa; bioloģiskā dzimumu determinācija; jau kultūras ietvaros raisās dzimumu balansa traucējumi, pieaugot līdz ar *vīrišķi* tehniskā progresa un mehanizācijas aizvien lielāku iesaisti. Ar bioloģisko un anatomisko atšķirību noteiksmi pašā kultūrā iezīmējas *vīrišķā* dominante, kuru vēl vairāk pastiprina pamatā tikai vīrietim pieejamā iespēja darboties civilizācijas attīstības un progresa radīšanā. Kultūra ir *sievišķi* aizsākta, bet *vīrišķi* valdīta dzīves forma, un tā sekmē nevienlīdzību, bet neraisa to tādos apmēros kā vēlāk, kad attīstības procesā ir iesaistījusies tehniskā progresa dominante. Arī E. Kasīrs, lai gan nenošķir kultūru un civilizāciju tā, kā to dara R. Mairēdere, bet gan runā tikai par kultūras fenomenu un cilvēci kopumā, iezīmējot komplicēto koncepta raksturu, raksta:

„Pieredzē neizdodas sameklēt tādas darbības, kas veidotu harmonisku kultūras pasauli; drīzāk otrādi, mūždien notiek dažādu pretrunīgu spēku cīņa.”⁵¹

ATSAUCES UN PIEZĪMES

- ¹ **Mamardašvili M.** Vīne XX gadsimta rītausmā // *Sevis virspusē, lasot Mamardašvili. Starptautiskas zinātniskas konferences „Mamardašvili lasījumi 2010” materiāli.* Rīga: Parrhesia, FSI, 2010, 141.-155. lpp.
- ² Turpat, 151. lpp.
- ³ Turpat, 143. lpp.
- ⁴ Turpat, 142. lpp.
- ⁵ **Mamardašvili M.** Vīne XX gadsimta rītausmā // *Sevis virspusē, lasot Mamardašvili. Starptautiskas zinātniskas konferences „Mamardašvili lasījumi 2010” materiāli.* Rīga: Parrhesia, FSI, 2010, 142. lpp.
- ⁶ Turpat.
- ⁷ Krājuma *Gender and Culture* 2008. gada izdevuma pēcvardā literatūrfilosofo un dzimtes diskursa pētniece Sūzena Hokreitere (*Susanne Hochreiter*) bilst, ka R. Mairēderes darbi kontekstā ar sieviešu kustību Austrijā bijuši gandrīz pilnībā aizmirsti līdz pat 20. gadsimta 80. gadiem (Mayreder R. *Gender and Culture.* California: Ariadne Press, 2009, p. 252).
- ⁸ **Mamardašvili M.** Vīne XX gadsimta rītausmā // *Sevis virspusē, lasot Mamardašvili. Starptautiskas zinātniskas konferences „Mamardašvili lasījumi 2010” materiāli.* Rīga: Parrhesia, FSI, 2010, 151. lpp.
- ⁹ Šajā tekstā *īgnums, naidīgums un nīgrums* kultūrā lietoti kā sinonīmi.
- ¹⁰ **Mamardašvili M.** Vīne XX gadsimta rītausmā // *Sevis virspusē, lasot Mamardašvili. Starptautiskas zinātniskas konferences „Mamardašvili lasījumi 2010” materiāli.* Rīga: Parrhesia, FSI, 2010, 143. lpp.
- ¹¹ **Maireder R.** *A Survey of the Woman Problem.* London: William Heinemann, 1913, p. 3.
- ¹² **Mayreder R.** *Gender and Culture.* California: Ariadne Press, 2009, p. 249-257.
- ¹³ **Shmölzer H.** *Rosa Mayreder: Ein Leben zwischen Utopie und Wirklichkeit.* Wien: Promedia, 2002, S. 188.
- ¹⁴ General Austrian Women's Association / Allgemeiner Österreichischer Frauenverein.
- ¹⁵ International Women's League for Peace and Liberty / Internationale Frauenliga für Frieden und Freiheit (IFFF).
- ¹⁶ **Mayreder R.** *Gender and Culture.* California: Ariadne Press, 2009, p. 249-257.
- ¹⁷ Ibid.
- ¹⁸ **Mayreder R.** *Zur Kritik der Weiblichkeit.* Jena und Leipzig: Eugen Diederichs, 1905.
- ¹⁹ **Mayreder R.** *Geschlecht und Kultur.* Jena und Leipzig: Eugen Diederichs, 1923.
- ²⁰ **Mayreder R.** *A Survey of the Woman Problem.* New York: Hyperion Press, 1912.
- ²¹ **Mayreder R.** *Gender and Culture.* United States: Ariadne Press, 2009.
- ²² **Mayreder R.** *A Survey of the Woman Problem.* London: William Heinemann, 1913, p. 9.
- ²³ R. Mairēdere nepieņem uzskatu par nošķiruma *vīrišķais* un *sievišķais* pamatošanu ar argumentu par dabisko, dabas noteikto.
- ²⁴ **Mayreder R.** *Gender and Culture.* California: Ariadne Press, 2009, p. 6; piemēram, civilizācijas koncepta atveidējums no jēdziena *civis* iepretī kultūrai, kas varētu izrietēt no *colere* vai *agricultura*.
- ²⁵ **Mamardašvili M.** Vīne XX gadsimta rītausmā // *Sevis virspusē, lasot Mamardašvili. Starptautiskas zinātniskas konferences „Mamardašvili lasījumi 2010” materiāli.* Rīga: Parrhesia, FSI, 2010, 154. lpp.
- ²⁶ **Kasīrs E.** *Apcerējums par cilvēku.* Rīga: Inteleks, 1997, 32. lpp.
- ²⁷ „[...] indivīds joprojām ir abstrakta figūra [...] divdzimumu modeļa iestrāde ļauj sievietei būt vienlīdzīgai ar vīrieti (resp., faktiski iestrādāt to, ka sieviete ir cilvēks), bet kam trūkst

- viendzimuma modeļa regulatīvā pamatojuma”. Šuvajevs I. *Laimi un baudu meklējot // Īgnums kultūrā*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2000, 125. lpp.
- ²⁸ Kasīrers E. *Apcerējums par cilvēku*. Rīga: Intelektis, 1997, 32.-33. lpp.
- ²⁹ Turpat, 75. lpp.
- ³⁰ Turpat, 76. lpp.
- ³¹ Mayreder R. *Gender and culture*. California: Ariadne Press, 2009, p. 8.
- ³² Ibid., p. 21.
- ³³ Ibid.
- ³⁴ Mayreder R. *Gender and Culture*. California: Ariadne Press, 2009, p. 22.
- ³⁵ Freids Z. *Īgnums kultūrā*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2000, 65. lpp.
- ³⁶ Freids Z. „Kulturālā” seksuālā morāle un mūsdienu nervozitāte // *Bērnusit*. Rīga: Zvaigzne ABC, 71.-91. lpp.
- ³⁷ Mayreder R. *Gender and Culture*. California: Ariadne Press, 2009, p. 23.
- ³⁸ Ibid., p. 5, 8, 19, 24. Pēdējo gadsimtu tehnoloģiskā attīstība, saskaņā ar R. Mairēderi, nosaka cilvēces traģisko likteni – mēs esam pakļauti tam civilizācijas progresam, ko paši esam radījuši, jo tikai limitēti esam spējīgi paredzēt sevis veidotā rezultātus. Līdz ar to no mūsu rokām zūd arī kontrole pār sekām. Turklāt civilizācijas tehniskais raksturs rada tādu iluzoru triumfa un piepildījuma izjūtu. Pašapmāns un maldī par to, ka esam kaut kā liela un nozīmīga radītāji, noved pie tā, ka pārvērtējam tehniskos sasniegumus, kas veido mūsu moderno dzīvi. Tas dara mūs aklus pret destruktīvām sekām, kuras agri vai vēlū parāda savu nekontrolējamo iedabu.
- ³⁹ Ibid., p. 25.
- ⁴⁰ *anima* – psihe un sievišķā arhetips vīrieša bezapziņā, *animus* – vīrišķais dvēseles tēls sievietē vai sievietes bezapziņas logosa princips.
- ⁴¹ Principā tās jau ir korelatīvi saistītas, jo var teikt, ka vīrietis ir morāles subjekts – lai par tādu kļūtu, ir nepieciešama izvēles kategorija.
- ⁴² Mayreder R. *Gender and Culture*. California: Ariadne Press, 2009, p. 4, 19.
- ⁴³ Mamardašvili M. Vīne XX gadsimta rītausmā // *Sevis virspusē, lasot Mamardašvili. Starptautiskas zinātniskas konferences „Mamardašvili lasījumi 2010” materiāli*. Rīga: Parrhesia, FSI, 2010, 145. lpp.
- ⁴⁴ Freids Z. *Īgnums kultūrā*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2000, 53. lpp.
- ⁴⁵ Turpat, 52. lpp.
- ⁴⁶ Mayreder R. *Gender and Culture*. California: Ariadne Press, 2009, p. 27.
- ⁴⁷ Ibid., p. 20.
- ⁴⁸ Ibid., p. 13.
- ⁴⁹ Mamardašvili M. Vīne XX gadsimta rītausmā // *Sevis virspusē, lasot Mamardašvili. Starptautiskas zinātniskas konferences „Mamardašvili lasījumi 2010” materiāli*. Rīga: Parrhesia, FSI, 2010, 150. lpp.
- ⁵⁰ Turpat, 153.-154. lpp.
- ⁵¹ Kasīrers E. *Apcerējums par cilvēku*. Rīga: Intelektis, 1997, 77. lpp.

Summary

This article explores R. Mayreder's contribution to the problem of sex and gender and examines the notions of culture and civilization, which are fundamental components of her theory. These notions are derived from the concepts of femininity and masculinity, thus constituting a theoretical framework for the projection of the sexual inequality and illustrating the phenomena, which in the terminology of S. Freud is conceptualized as 'discontent' in civilization. The article also positions the fin-de-siècle Vienna intellectual Rosa Mayreder within the cultural context of the period, and provides a short biographical outline of her life.

Keywords: Rosa Mayreder, fin-de-siècle Vienna, culture, civilization and its discontents, sexual inequality, femininity, masculinity.

Vadības un līderības koncepcijas kā metodoloģiskās analīzes priekšmets

Management and Leadership Concepts as the Objects of Methodological Analysis

Signe Lipkina

Latvijas Universitāte
Vēstures un filozofijas fakultāte
Aspazijas bulv. 5, Rīga, LV-1050
E-pasts: signe.lipkina@gmail.com

*History of science without philosophy of science is blind,
Philosophy of science without history or science is empty.*

Norwood Russel Hanson

Zinātnes filozofi savos pētījumos cenšas izprast zinātnes likumsakarības, tās attīstību. Filozofi piedāvājuši dažādus modeļus, taču tie visi veidoti, balstoties uz pētījumiem par dabaszinātnēm. Lai analizētu sociālās zinātnes, jāņem vērā to specifika. Šajā rakstā tiek aplūkots analīzes modelis, ar kura palīdzību analizēt sociālās zinātnes, konkrētāk, vadības un līderības koncepcijas. Piedāvātais modelis zinātņi skata kā tīklveida vairāklīmeņu struktūru, kuras kontinuitāti nodrošina institūcijas, bet spēcīgi ietekmē pasauluzskats.

Atslēgvārdi: sociālo zinātņu filozofija, metodoloģiskā analīze, vadība, līderība, izpētes tradīcija.

Rakstā autore aplūkos līderības un vadības koncepcijas no specifiska skatu punkta – kā filozofiskās analīzes priekšmetu. Lai to varētu izdarīt, nepieciešams iezīmēt arī filozofiskās analīzes modeli, kas būtu vispiemērotākais tieši šo divu koncepciju analīzē (lai kaut ko izmērītu, svarīgi izvēlēties pareizo mērinstrumentu). Dažādi priekšstati par to, kādas likumsakarības darbojas zinātnē, kā funkcionē zinātne, bijuši jau izsenis, taču zinātnes filozofija kā nozare izveidojusies 19. gadsimta otrajā pusē. Kopš šīs nozares rašanās izstrādāti dažādi modeļi, ar kuru palīdzību skaidrot zināšanu rašanos zinātnē. Sākotnēji šie modeļi bija kumulatīvi – valdīja uzskats, ka zināšanas tiek krātas (nevis nomainītas), turklāt novērojumos gūtās atziņas nav atkarīgas no sākotnējiem teorētiskiem priekšstatiem. Taču ar laiku šie priekšstati attīstījās, jau 20. gadsimtā filozofiem kļuva skaidrs, ka pētnieku iepriekšējai pieredzei ir būtiska nozīme, nosakot, kas ir zinātnisks fakts, un interpretējot to. Tomasa Kūna darbs „Zinātnisko revolūciju struktūra” kalpoja par

atspēriena punktu jaunam pavērsienam zinātnes filozofijā – nekumulatīvistiskiem modeļiem jeb priekšstatam, ka zināšanas netiek krātas un papildinātas, bet gan vecās zināšanas tiek nomainītas ar jaunām¹. Šis raksts iezīmēs metodoloģisko modeli, ar kura palīdzību analizēt vadības un līderības koncepcijas.

Metodoloģiskās analīzes modelis

Metodoloģiskā jeb filozofiskā analīze ir analīze, ar kuras palīdzību noskaidro kādas nozares, teorijas utt. galvenos pamatpieņēmumus, procedūras. Zinātnes filozofija nodarbojas ar centieniem izprast zinātnes pamatus, metodes, zinātnes ietekmi un saistību ar citām jomām. Taču jau Platona dialogos atklājas viena no filozofijas pirmajām un ietekmīgākajām metodēm – sokrātiskā metode. Kopš tiem laikiem metodoloģija ir attīstījusies un izmainījusies, taču būtība – noskaidrot galvenos principus un to attiecības – joprojām ir šo metožu mērķis². Dažādas filozofiskas metodes (no kurām izriet metodoloģiskā analīze) ir tās, kas veido atšķirīgu izpratni par kādas nozares pamatpieņēmumiem, tādēļ adekvātas metodoloģijas (kura ļauj izcelt katras nozares specifiku) izvēle ir ļoti būtiska analīzes veikšanas procesā. Metodoloģija palīdz saprast teoriju attiecības ar empīriskiem faktiem, tāpat salīdzina dažādas teorijas savā starpā, lai šajā procesā ieviestu lielāku skaidrību un novērstu iespējamās radušās metodoloģiskās kļūdas³ (piemēram, metodoloģiskā analīze var norādīt uz to, ka ir situācijas ar vairākām iespējamām interpretācijām, taču šajā situācijā sākotnējā teorija paredzējusi tikai vienu, tādējādi tiek norādīts uz problemātiskajiem aspektiem, kurus novēršot teorija iegūst augstāku precizitāti).

Sociālajās zinātnēs aktuāli ir metodoloģiskie jautājumi, ar kuriem saskaras arī dabaszinātnes (piemēram, par faktu, teoriju attiecībām, saprašānu, izskaidrošanu), taču ir jautājumi, kas specifiski tieši sociālajām zinātnēm. Viens no galvenajiem jautājumiem ir par indivīda statusu, proti, kā skaidrot indivīda darbības, kā saprast indivīdu. Ir svarīgi saprast, kas ietekmē katru indivīdu, vai tie ir apstākļi, vai tie ir kontakti ar citiem cilvēkiem, kāda ir vēlmju un vajadzību loma. Otrs jautājums, kas ir aktuāls sociālajās zinātnēs, – vai cilvēka darbībām var piedēvēt racionalitāti, proti, vai cilvēki principā rīkojas, precīzi izsvērtā egoisma vadīti, vai arī viņu rīcībai ir jāmeklē plašāki cēloņi (kas paredz arī citādu prognožu modeļu veidošanu)⁴. Arī vadības un līderības teoriju veidotājiem ir konkrēts priekšstats par cilvēka motīviem un rīcību, ko vai nu pierādīt, vai apgāzt cenšas kāda teorija (piem., klasiķis Teilors par saviem strādniekiem domāja kā par racionālām būtnēm, kas brīdī, kad saprot situācijas ekonomisko izdevīgumu, noteikti pakļaujas jaunajiem noteikumiem, bet Meijo, savukārt, uzskatīja, ka cilvēkam ir arī citi motīvi darbam; šis ir būtisks aspekts, lai izprastu viņu teorijas un to atšķirības).

Lai izveidotu adekvātāko metodoloģisko modeli vadības un līderības koncepciju analīzei, nepieciešams izmantot gan Tomasa Kūna, gan Imres Lakatosa, gan Stīvena Tūlmina, bet galvenokārt Lerija Laudana idejas. Tie ir ietekmīgi 20. gadsimta zinātnes filozofi, no kuriem katrs devis ievērojamu pienesumu zinātnes filozofijā, taču viņu galvenā interese ir dabaszinātnes, kuras sava atšķirīgā priekšmeta

dēļ arī attīstībā un citos aspektos atšķiras no sociālajām zinātnēm, tādēļ šīm idejām nepieciešamas modifikācijas.

Tomass Kūns ir nozīmīgs, jo tieši viņa analīzes secinājumi par zinātnes vēsturi un procesiem zinātnē ir atklājuši principiāli jaunu veidu, kā skatīties uz zinātni. Viņš ir parādījis, ka zinātnē ir nevis nepārtraukts zināšanu pieaugums, bet gan dinamiska attīstība, kas paredz arī nederīgo zināšanu atmešanu un principiālu pasaules izpratnes maiņu situācijās, kurās vecais pasaules redzējums ir sevi izsmēlis⁵.

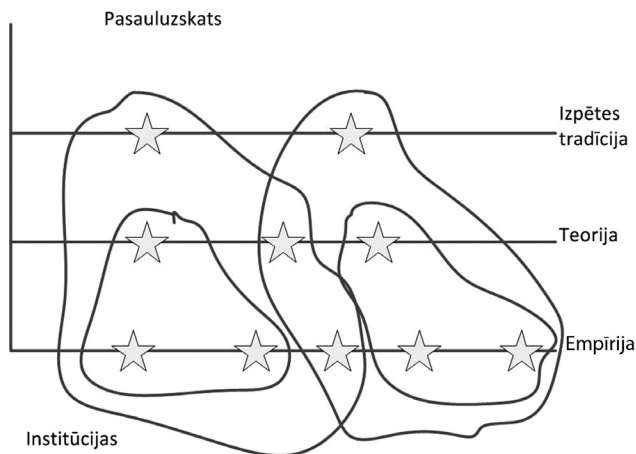
Savukārt Imre Lakatoss konstatējis, ka ir labi, ja darbojas paralēlas izpētes tradīcijas un teorijas ne tikai revolūciju periodā (Kūna izpratnē tas bija iespējams tikai revolūciju periodā, kad paradigmas savā starpā sacenšas par to, kura ieņems dominējošo lomu kādā no zinātnes nozarēm), jo sāncensība padara konkurentus spēcīgākus. Tāpat ļoti būtisks ir viņa uzskats, ka zinātnē ir gan pozitīvā, gan negatīvā heuristika, proti, izpētes programmai (Kūnam – paradigma) ir centrāli, nemaināmi uzskati, kurus sargā negatīvā heuristika, bet jaunus izpētes virzienus piedāvā pozitīvā heuristika⁶.

Lai iegūtu pilnīgāku skatu uz zinātnes attīstību, jāņem vērā ne tikai zinātnes ideju attīstība, bet arī institucionālā attīstība, jo laikos, kad principiāli mainās galvenās zinātnes idejas, tieši institucionālā darbība ir tā, kas nodrošina nepārtrauktību zinātniskajā darbībā. Izpētes centriem, universitātēm, biznesa skolām, institūtiem u. c. ir liela nozīme zinātnes kontinuitātes nodrošināšanā. Šo pienesumu zinātnes filozofijai ir devis Stīvens Tūlmīns. Institūcijas ir ļoti nozīmīgas arī tāpēc, ka zinātnes „ekosistēmā”, kur var attīstīties un savā starpā konkurēt teorijas – līdzīgi kā dabā –, svarīga ir piemērota vide attīstībai, arī šiem institūtiem ir uzdevums veidot vidi, kurā zinātnes teorijām attīstīties un pilnveidoties⁷.

Lai metodoloģiskais modelis, ar kura palīdzību aplūkot vadības un līderības teorijas, būtu pilnīgs, ir būtiski ņemt vērā arī Lerijs Laudana piedāvāto tīklveida modeli. Proti, zinātne, pirmkārt, uzskatāma par problēmrisināšanas instrumentu (vadības zinātnē šī problēma ir maksimāla produktivitāte un gan darba devēja, gan darba ņēmēja apmierinājums; līderība pēta, kā ietekmēt cilvēkus, vai to var izdarīt, kā to drīkst darīt utt.). Veiksmīgai zinātniskai teorijai ir jāspēj atrisināt kā empīriskās, tā arī konceptuālās problēmas, ar kurām tā sastopas. Katra teorija iekļaujas vienā vai vairākās izpētes tradīcijās, savukārt, zem vienas izpētes tradīcijas var būt apvienotas vairākas teorijas. Šis tīklveida modelis (ka viena teorija var piederēt vairākām tradīcijām, un otrādi) ir jauna pieeja zinātnes filozofijā, ko konstatē un piedāvā tieši Laudans, turklāt šis aspekts ir nozīmīgs tieši vadības zinātnēs un līderībā, jo ir novērojama starpdisciplināra zinātniska darbība (vadības teorijas savu specifisko problēmu risināšanai izmanto dažādu zinātnes nozaru atklājumus, arī līderības teorijas nāk no dažādām nozarēm).

Laudana lietotais jēdziens „izpētes tradīcija” ir veiksmīgāks par Kūna „paradigmu”, jo mūsdienās šim vārdam ir ļoti plašs lietojums arī ārpus zinātnes jomas, „izpētes tradīcija” ir precīzāks apzīmējums, ja runa ir par vadības zinātnēm vai līderības nozares aprakstu. Tāpat katrai izpētes tradīcijai ir jāiekļaujas kādā noteiktā pasauluzskatā. Atkarībā no tā, cik veiksmīgi tradīcija tajā iekļaujas, var noteikt, vai

konkrētā tradīcija tiek pieņemta un atzīta (tam nav nekāda sakara ar problēmrisināšanā gūtajiem panākumiem)⁸.



1. att. **Metodoloģiskā analīzes modeļa grafisks attēlojums**
Model of methodological analysis: Graphical representation

Kā redzams 1. attēlā, tad visa zinātniskā darbība iedalāma vairākos līmeņos. *Empīrijas* līmenis raksturo, kā tiek risinātas empīriskas problēmas. Viena empīriskā problēma var piederēt vairākām izpētes tradīcijām vai teorijām. Iespējama situācija, kad vienas izpētes tradīcijas ietvaros zinātnieki, kas izstrādājuši vairākas teorijas, var atšķirīgi raudzīties uz empīriskiem faktiem – kāds te redzēs problēmu, ko risināt, bet cits šim jautājumam nepieskarsies, jo neredzēs to kā problēmu, bet vienkārši kā faktu, kas „ir”. Nākamais ir *teorētiskais* līmenis – vienas teorijas attīstītāji var nodarboties ar vairākiem empīriskiem faktiem vai tikai vienu faktu, turklāt teorijas var piederēt pie vienas vai vairākām izpētes tradīcijām. *Izpētes tradīcija* sastāv no tai piederīgām teorijām, tradīcijai ir savas ontoloģiskās un metafiziskās nostādnes, kas to nošķir no citām, tradīcijas ir ilglaicīgas, tām ir dažādi formulējumi (teorijai parasti ir viens formulējums, un tā pastāv ierobežotu laika posmu). Izpētes tradīcija ir kā vadlīnija teoriju attīstībai.

Ir vairāki veidi, pēc kuriem novērtēt izpētes tradīcijas, galvenie ietver sevī piemērotību un progresu problēmu risināšanā. Empīriski ir saskaitāms, cik veiksmīgi tradīcijas ietvaros strādājošie zinātnieki atrisina citām tradīcijām neatrisināmas, bet aktuālas problēmas – tas ir viens veids, kā vērtēt tradīciju, otrs veids ir tas, cik ļoti tradīcija tiek akceptēta. Proti, tradīcija tiek vērtēta divējādi – cik apjomīgi, ātri un arī cik pieņemami problēmas tiek risinātas (pieņemami kontekstā ar pasauluzskatu). *Pasauluzskats* ir būtiska komponente, kas nosaka to, kā veidosies izpētes tradīcija – pirmkārt, pētnieks, kam ir konkrēts pasauluzskats, ir tendēts uz notikumiem skatīties kādā konkrētā veidā, bet, otrkārt, pasauluzskats ir tas, kas nosaka, ka kāda izpētes tradīcija nav pieņemama un ka, neskatoties uz praktiskiem panākumiem,

šai tradīcijai nav iespējams attīstīties kaut vai tāpēc, ka pētniekiem nav finansējuma un nav, kur to darīt. *Institūcijas* ir nozīmīga komponente šai metodoloģiskajā modelī, jo tradīciju maiņas rezultātā nodrošina zinātnes kontinuitāti, turklāt tieši institūcijās tiek apmācīti jaunie pētnieki, un tās viņiem sniedz konkrētus priekšstatus un iemaņas, tādējādi ietekmējot arī tālāko izpētes gaitu.

Kad ir ieskicēts metodoloģiskās analīzes modelis, pienācis laiks izpētīt arī metodoloģiskās analīzes priekšmetu: vadības un līderības koncepcijas.

Metodoloģiskās analīzes priekšmets

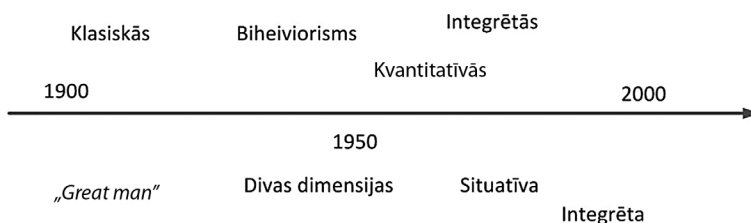
Šajā metodoloģiskajā analīzē iezīmējas divi galvenie jēdzieni – vadība un līderība –, kas mūsdienās tiek plaši lietoti dažādos kontekstos (līdzīgi kā paradigma), un tieši plašā lietojuma dēļ šo jēdzienu nozīme ir izplūdusi, tādēļ svarīgi to precizēt un ierobežot.

Vadība – kontrole pār organizāciju, lai to padarītu pelnošu un/vai ilgtspējīgu. Vadība no tās praktizētāja pieprasa organizatora prasmi un prasmi izprast cilvēku attiecības, un šīs prasmes atšķiras no uzņēmēja prasmēm. Tāpat vadība ir arī personāls, kas veic šīs darbības⁹.

Līderība – nostāja un rakstura iezīmes, kuras tiek asociētas ar vadošajiem darbiniekiem, kam ir vara un autoritāte, kas nosaka tendences, kam ir ietekme un iespēja motivēt padotos un kolēģus¹⁰.

Kā redzams, šīs divas izpētes tradīcijas pēta līdzīgus jautājumus – vadošo darbinieku rīcību organizācijā –, bet tai pašā laikā katra izpētes tradīcija skata šos jautājumus no cita skatu punkta, tām ir citi ontoloģisko un metodoloģisko pieņēmumu kopumi. Vadības tradīcija plašāk skata organizācijas jautājumus, līderības tradīcija – starppersonu attiecības, ietekmes mehānismus.

Vadības teorijas



Līderības teorijas

2. att. **Vadības un līderības koncepciju attēlojums uz laika ass**
Management and leadership concepts – timeline

Turpmāk, lai izprastu šo jomu attīstības un attiecību dinamiku, tiks sniegts neliels ieskats līderības un vadības izpētes tradīcijās. 2. attēlā redzams, kā laika gaitā attīstījušās vadības un līderības izpētes tradīcijas – kādas teorijas tām piederējušas un aptuvenais laiks, kad šīs teorijas bija aktuālas.

Lai arī par vadības zinātņu iedīgļiem var runāt gan Senajā Ēģiptē, gan antīkajā Grieķijā, pirmās teorijas, kas patiesi pieskaitāmas pie vadības zinātnēm, radās tikai 19./20. gadsimta mijā. *Klasiskās menedžmenta teorijas* sevī ietver pirmās organizāciju teorijas (piem., H. Fajola teorija) un zinātnisko menedžmentu (piem., F. V. Teilora teorija). Šīm teorijām raksturīga dabaszinātnēm piemītošā tiekšanās uz universālām zināšanām, kā arī savā ziņā līdzīgs skatījums uz zinātnes priekšmetu – strādnieks ir nevis cilvēks ar savām īpašībām un individualitāti, bet drīzāk gan mašīna, kurā pēc pareizas stimulu vai informācijas ievades seko atbilstošs rezultāts, mašīna, kas darbojas pēc kādiem objektīviem, racionāliem kritērijiem.

No zinātniskā menedžmenta teorētiķiem pretējā nometnē atrodas *biheivioristi*, kas atzina cilvēka cilvēciskās īpašības, intereses, vēlmes, bailes. Lai attīstītu vadības izpētes tradīciju, viņi idejas smēlās psiholoģijas un socioloģijas jaunākajās atziņās un uz strādnieku vairs neskatījās kā uz mašīnu.

20. gadsimta vidū radās pirmās skaitļojamās mašīnas, kuras iemantoja popularitāti arī vadības zinību teorētiķu vidū – radās iespēja apstrādāt lielus datu apjomus, kas pavēra ceļu *kvantitatīvajām* teorijām. Apvienojot kvantitatīvās metodes ar tām, kuras agrāk izmantoja zinātniskā menedžmenta teorētiķi un biheivioristi, radās *integrētās menedžmenta teorijas*, kuras sevī cenšas apvienot labāko no piedāvājuma. Viena no populārākajām integrētajām teorijām ir sistēmpieeja, kas uz organizāciju raugās kā uz sistēmu, kurā visas tās daļas ir savstarpēji atkarīgas un izmaiņas vienā daļā rada izmaiņas arī citā organizācijas daļā.

20. gadsimta beigās menedžmenta izpētes tradīcijā paralēli sāk darboties arvien vairāk dažādu teoriju, kuras savā starpā nekonkurē, bet gan katra aptver arvien sīkāku vadības aspektu, piemēram, cilvēkresursu vadību, darbības vadību, stratēģisko vadību, mārketinga vadību, finanšu vadību utt.¹¹ 21. gadsimta sākums arvien vairāk iezīmē lielo, vienoto teoriju norietu un sadrumstalotības, specializācijas uzplaukumu.

Arī līderības teoriju aizmetņus var atrast jau antīkajā Grieķijā vai, piemēram, Nikolo Makjavelli tekstos. Galvenais uzsvars tika likts uz konkrētām rakstura īpašībām, kurām jāpiemīt līderim, īpašu popularitāti šī *rakstura īpašību teorija* iemantoja 19. gadsimtā. Vēl to mēdz saukt par „*great man*” teoriju – izcilu personību biogrāfijās tiek meklētas kādas viņiem piemītošas rakstura īpašības vai dzimšanas apstākļi (piem., aristokrātiskā ģimenē), pētnieki meklēja kādu „veiksmīgo īpašību kompleksu”, kurš varētu noteikt to, vai konkrētai personai ir vai nav gaidāms līdera liktenis.

20. gadsimta vidū Duglass Makgregors piedāvāja *divu dimensiju biheiviorisma teoriju*, kurā teorija X (viņa izpratnē pesimistiskā, jo paredz, ka darbinieks ir slinks, viņu neinteresē darba rezultāti, tikai atalgojums, tādēļ nepieciešamas pavēles un ierobežojumi) un teorija Y (viņa izpratnē optimistiskā, jo paredz, ka darbiniekam ir ambīcijas, paškontrolē un motivācija, tādēļ darbiniekam nepieciešams pamudinājums) kalpo kā nošķirums starp vadītāju (kurš atbalsta X teoriju, tā redz

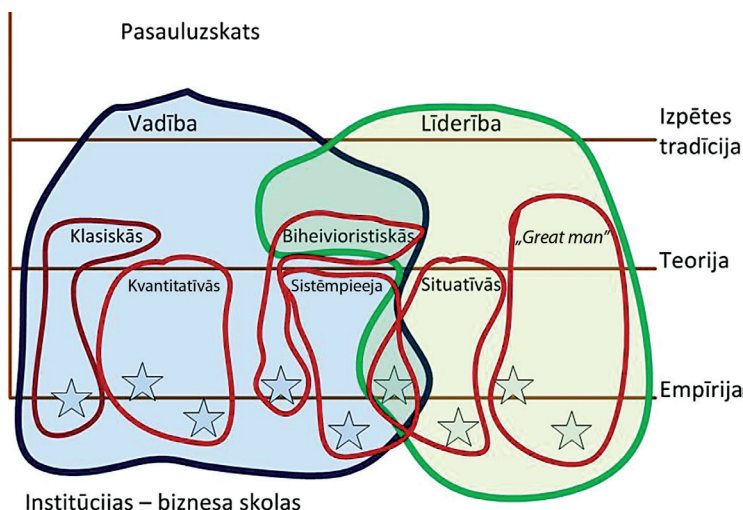
darbiniekus) un līderi (kurš savukārt atbalsta Y teoriju, jo darbiniekus redz kā motivētus, ambiciozus indivīdus). Viņš neredzēja, kā šīs pieejas teorijas varētu savstarpēji pārklāties.

Situatīvā pieeja – tā mēģina identificēt līderības iezīmes rakstura īpašību, līdera uzvedības un mainīgās situācijas kombinācijā. Šī teorija pieņem, ka dažādās situācijās nepieciešams atšķirīgs līderības veids. Turklāt šī pieeja meklē to, kā salāgot šīs atšķirīgās sistēmas daļas.

Integrētā teorija – integrē vecākas līderības teorijas (rakstura īpašību, biheiviorisma, situatīvo), apzinoties šo teoriju ierobežotību un piedāvājot līderiem apzināties nepieciešamību kļūt elastīgākiem pret kolēģiem/darbiniekiem, piemēram, saprast to, ka savā ziņā visi komandas biedri ir līderi (katram ir savas stiprās puses konkrētās situācijās, pie konkrēta veicama darba), vai arī to, ka līderis ir kā pakalpotājs, kas nodrošina grupai apstākļus, lai tā var attīstīties¹². Taču 21. gadsimta sākums arvien vairāk iezīmē tendenci, ka arī līderības izpētes tradīcijā pētījumi sniedzas atšķirīgos virzienos, pētījumi vairs nav vienoti.

Vadības un līderības koncepciju metodoloģiskā analīze

Iepriekšējās nodaļās jau ieskicēts modelis, ar kura palīdzību vislabāk analizēt procesus sociālajās zinātnēs, proti, modelis, kurš uz zinātni skatās kā uz vairāk-līmeņu tīkveida struktūru, kura kontinuitāti nodrošina institucionālā darbība, bet izpētes robežas ietekmē vadošais pasauluzskats. Tāpat tika iezīmēta arī vadības un līderības izpētes tradīciju attīstība 20. gadsimta gaitā (izvēlēts šis laika posms, jo tikai tajā var sākt runāt par izpētes tradīcijas rašanos, nevis atsevišķiem tekstiem, kurus varētu pievilkt konkrētai izpētes tradīcijai).



3. att. **Vadības un līderības teoriju metodoloģiskās analīzes grafisks attēlojums**
Graphical representation of methodological analysis of management and leadership concepts

Kā uzskatāmi atklāj 3. attēls, redzams, ka nozares sākušas savu dzīvi katra par sevi – ar klasiskajām menedžmenta teorijām un „*great man*” līderības teoriju. Taču 20. gadsimts ir ļoti bagāts notikumiem (un notikumi nezinātnē ietekmē arī zinātnes attīstību):

- līdz ar Otro pasaules karu vērojams straujš universālisma noriets, kas raksturīgs arī divām aplūkotajām izpētes tradīcijām – sākotnēji autori meklē universālas vērtības, visaptverošas teorijas, taču pēc tam sāk dominēt daudz šaurāks skatījums, kas piedāvā risināt konkrētas problēmas konkrētā laikā un vietā (piem., sistēmpieeja, situatīvisms);
- citās zinātnes nozarēs ir dažādi atklājumi (piem., psiholoģijā biheiviorisms), ko izmanto kā vadības, tā līderības izpētes tradīcijas, tādējādi demonstrējot fiklveida struktūru zinātnē – vienā izpētes tradīcijā iegūtās zināšanas izmanto arī citā izpētes tradīcijā;
- redzams, ka vadības izpētes tradīcija tuvojas līderības izpētes tradīcijai – abās populāras biheiviorisma teorijas, situatīvā pieeja, arī sistēmpieeja, var teikt, ka izpētes tradīcijas ir integrētas līdz pat 20. gadsimta 80. gadiem, taču, lai arī X un Y teorijas (biheiviorisms) pieder gan pie vadības izpētes tradīcijas, gan arī pie līderības izpētes tradīcijas, šī teorija vienlaikus iezīmē arī punktu, no kura izpētes tradīcijas sāk attālināties, katra aizejot savu ceļu;
- šobrīd kā filozofijā, tā arī šajās zinātņu tradīcijās valda sadrumstalotība, jo vairs nevar runāt par vienu dominējošo teoriju vai izpētes virzienu – novērojams, ka pētnieki pēta ļoti specifiskus jautājumus, iespējama situācija, kad izpētes tradīcijas pārstāvji var nesaprast, par ko ir runa viņu kolēģu pētījumos šo pētījumu augstās specializācijas dēļ.

Kā redzams, tad šāds grafisks modelis par izpētes tradīciju parāda nianšes, kuras citādi grūti attēlot, – vadības un līderības tradīciju satuvināšanos un attālināšanos, kas padara to par noderīgu un inovatīvu analīzes instrumentu zinātnes filozofijā.

Nobeigums

Šajā rakstā ieskicēts jauns metodoloģiskais modelis sociālo zinātņu pētīšanai: zinātne tiek skatīta kā tāda, kas organizēta vairākos līmeņos – izpētes tradīcijas, teorijas un empīrisko faktu līmenī. Turklāt zinātnei ir tiklveida struktūra – vairākas izpētes tradīcijas var dalīt vienu teoriju, bet vairākas teorijas piederēt pie vienas izpētes tradīcijas. Arī empīriskie fakti kādā teorijā var būt problemātiski, bet citā – vienkārši fakti, kuri „ir”, bet neprasa skaidrojumu. Liela nozīme ir institūcijām, kuras teoriju maiņas gadījumā nodrošina darba nepārtrauktību, kā arī pasauluzskatam, kurš nosaka, vai kāda izpētes tradīcija būs vai nebūs veiksmīga (proti, ja tā atbilst pasauluzskatam, tā var būt veiksmīga, ja vien ir labs instruments problēmrisināšanā, ja neatbilst – šai tradīcijai nav nākotnes).

Vadības un līderības izpētes tradīcijas ieguva savas aprises 19./20. gadsimta mijā. Tajā laikā šīs tradīcijas nebija tuvas, taču laika gaitā satuvojās, tām ir kopīga

teorijas. Laikam ejot, tradīcijas atkal viena no otras attālinās, taču redzams, ka tradīcijām joprojām ir daudz kopīga un veiksmīgam vadītājam jābūt arī labam līderim, lai nodrošinātu panākumus viņa vadītajai organizācijai. Zinātnes filozofija var norādīt uz šīm vājjām, bet noteikti stiprināmajām saitēm tradīciju starpā, lai maksimizētu to problēmrisināšanas kapacitāti.

ATSAUCES UN PIEZĪMES

- ¹ **Kačāns V.** Zinātnes atziņu sistēmu attīstības metodoloģiskie modeļi. *LU Raksti, 713. sēj. Filozofija*. Red. A. Rubenis. Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 2007, 160. lpp.
- ² **Audi R.** Philosophy. *Encyclopedia of Philosophy*. Ch. Ed. Borchert D. M. 2006, Vol. 7, p. 329.
- ³ *Ibid.*, p. 331.
- ⁴ **Pettit P.** Philosophy of Social Sciences. *Encyclopedia of Philosophy*. Ch. Ed. Borchert D. M. 2006, Vol. 7, p. 536.
- ⁵ **Kuhn T.** *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.
- ⁶ **Lakatos I.** Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes. *Criticism and the Growth of Knowledge*. Ed. By I. Lakatos, A. Musgrave. Cambridge, 1970.
- ⁷ **Toulmin St.** *Human Understanding*, Vol. I, General Introduction and Part I. Princeton: Princeton University Press, 1972.
- ⁸ **Laudan L.** *Progress and its problems*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1977.
- ⁹ **Kurian J. T.** *The AMA Dictionary of Business and Management*. New York: AMACOM, 2013, p. 177.
- ¹⁰ *Ibid.*, p. 168.
- ¹¹ **Praude V., Beļčikovs J.** *Menedžments*. Rīga: Vaidelote, 2001, 10.-60. lpp.
- ¹² *History of Leadership Research*. Available: http://www.sedl.org/change/leadership/history_of_leadership_research.html (skatīts 20.05.2014.).

Summary

Philosophers of science strive to understand the laws of science, the development of science. Philosophers have offered different models, however, these models have been created on the basis of research dedicated to natural sciences. To analyze social sciences, one must take into account their specific qualities. This paper describes a model of analysis that is suitable for social sciences, particularly management and leadership. The proposed model looks at science as a reticulate, multi-level structure, continuity of which is ensured by institutions, and it is strongly affected by world views.

Keywords: *philosophy of social sciences, methodological analysis, management, leadership, research tradition.*

LATVIJAS UNIVERSITĀTES RAKSTI
804. sējums. Filosofija, 2014

LU Akadēmiskais apgāds
Baznīcas ielā 5, Rīgā, LV-1010
Tālrunis: 67034535

Iespiests SIA "Latgales druka"
Baznīcas ielā 28, Rēzeknē, LV-4601
Tālrunis/fakss: 64625938