Ričards Rortijs

NEJAUŠĪBA, IRONIJA UN SOLIDARITĀTE

CS

PĒTERGAILIS

SOROSA FONDS LATVIJA

Šī grāmata izdota
Centrālās Eiropas universitātes
tulkojumu projekta ietvaros,
ko finansiāli atbalsta
Atvērtās sabiedrības institūta (Budapešta)
Izdevējdarbības attīstības centrs un
Sorosa fonds – Latvija

This edition is published with the support
of the Central European University Translation Project,
sponsored by the Center for Publishing Development of
the Open Society Institute – Budapest and
the Soros Foundation – Latvia

2000-3
139

Ričards Rortijs

NEJAUŠĪBA, IRONIJA UN SOLIDARITĀTE

PĒTERGAILIS

1999

Latvijas Nacionālā
BIBLIOTĒKA
2000 2.240
128
Ro 237
Q30101056 6

Richard Rorty **Contingency, Irony, and Solidarity**
© Cambridge University Press 1989

Izdevniecības direktore Inguna Cepīte
Tulkotāja Velga Vēvere
Redaktore Indra Ozoliņa
Mākslinieks Ilmārs Blumbergs
Fotogrāfs Gvido Kajons
Maketētājs Viktors Perfiļjevs
Sērijas grāmatu paraugmakets izgatavots izdevniecībā «AGB»®

© 1999, tulkojums latviešu valodā, izdevniecība PĒTERGAILIS
© 1999, mākslinieciskais iekārtojums, Ilmārs Blumbergs

ISBN 9984-673-07-3

Manu vecāku un vecvecāku –
sešu liberāļu piemiņai

Angelastes (kā Rablē sauca tos, kas nesmejas), gatavo ideju domas seklums un kičs ir viens un tas pats trīsgalvainais mākslas ienaidnieks – mākslas, kas radusies kā Dieva smieklu atbalss un radījusi fascinējošu, iztēli rosinošu lauku, kur pēdējais vārds nepieder nevienam un katram ir tiesības uz sapratni. Šis iedomātais iecietības lauks dzima reizē ar moderno Eiropu, tas ir pašas Eiropas tēls – vai vismaz mūsu sapnis par Eiropu: daudzkārt nodots, bet tomēr tik stiprs, lai vienotu mūs brālībā, kas plešas tālu pāri mūsu mazā Eiropas kontinenta robežām. Taču mēs zinām, ka pasaule, kurā indivīdu respektē (romāna tēlainā pasaule un Eiropas realitāte), ir trausla un zūdoša. .. ja šķiet, ka šodien Eiropas kultūrai draud iznīcība, ja iekšēji un nevis ārēji draudi samilst pār to, kas ir pats dārgākais, – pār cieņu pret indivīdu, domas oriģinalitāti un privātās dzīve neskaramību –, tad es ticu, ka šī Eiropas gara nenovērtējamā būtība kā dārgumu lādītē droši glabājas romāna vēsturē, romāna gudrībā.

Milans Kundera, «Romāna māksla»

SATURA RĀDĪTĀJS

Priekšvārds 11
Ievads 13

I daļa. NEJAUŠĪBA 19
1. nodaļa. Valodas nejaušība 21
2. nodaļa. Patības nejaušība 42
3. nodaļa. Liberālās sabiedrības nejaušība 64

II daļa. IRONISMS UN TEORIJA 91
4. nodaļa. Privātā ironija un liberālā cerība 93
5. nodaļa. Pašradīšana un piedalīšanās:
Prusts, Nīče un Heidegers 117
6. nodaļa. No ironiskās teorijas pie privātajām
alūzijām: Deridā 144

III daļa. NEŽĒLĪBA UN SOLIDARITĀTE 163
7. nodaļa. Kasbimas frizieris:
Nabokovs par nežēlību 165
8. nodaļa. Pēdējais intelektuālis Eiropā:
Orvels par nežēlību 195
9. nodaļa. Solidaritāte 217

Personu rādītājs 228
Tulkotājas piezīmes 234
Pēcvārds. Naratīvu konflikts 243

PRIEKŠVĀRDS

Šīs grāmatas pamatā likti divi lekciju cikli: trīs Norsklifa lekcijas, kas nolasītas Universitātes koledžā Londonā 1986.gada februārī, un četras Klārka lekcijas, kas nolasītas Trinitātes koledžā Kembridžā 1987.gada februārī. Norsklifa lekcijas nedaudz pārveidotā variantā publicētās «*London Review of Books*» 1986.gada pavasarī. Tās ir vēlreiz pārstrādātas tā, lai veidotu šīs grāmatas pirmās trīs nodaļas. 7.nodaļas par Nabokovu saīsināts variants ir ticis nolasīts kā Belita lekcija Beningtonas koledžā un publicēts kā «*Bennington Chapbook on Literature*». Pārējās nodaļas nav iepriekš publicētas.

Dažviet, īpaši fragmentos, kuros es piedāvāju to autoru, kurus skaru tikai garāmejot, strīdīgas interpretācijas, šī grāmata ir kā staigāšana pa plānu ledu. Sevišķi tas attiecināms uz manu Hēgeļa un Prusta interpretāciju – uz autoriem, par kuriem es kādreiz ceru uzrakstīt pilnīgāk. Taču citas grāmatas daļas nav tik pretrunīgas. Tur es atsaucos uz saviem rakstiem par dažādiem domātājiem (piemēram, Deividsonu, Denetu, Rolsu, Freidu, Heidegeru, Deridā, Fuko, Hābermāsu), – uz rakstiem, kas, cerams, pamatos dažus no šajā grāmatā izteiktajiem strīdīgajiem spriedumiem par viņiem. Lielākā daļa citēto rakstu tiks pārpublicēti manu rakstu divsējumu krājumā (to pagaidu nosaukumi ir «Objektivitāte, patiesība un relatīvisms» un «Esejas par Heidegeru un citiem»), ko publicēšanai gatavo Kembridžas universitātes izdevniecība.*

Esmu ļoti pateicīgs Karlam Milleram, Universitātes koledžas Norsklifa angļu valodas profesoram un «*London Review of Books*» galvenajam redaktoram, par viņa ielūgumu nolasīt lekcijas Universitātes koledžā, kā arī par viņa pamudinājumiem un padomiem. Tāpat esmu pateicīgs Trinitātes koledžas vadītājam un pasniedzējiem gan par ielūgumu nolasīt

Klārka lekcijas, gan par viņu viesmīlību manas uzturēšanās laikā Kembridžā. Pateicība pienākas arī trim organizācijām, kas man deva iespēju sagatavot šīs lekcijas: Džona D. un Katerīnas T. Makartūru fondam, zinātnisko pētījumu centram Virdžīnijas universitātē un *Wissenschaftkolleg zur Berlin.* Makartūra stipendija, ko saņēmu no 1981. gada līdz 1986.gadam, deva man iespēju ielauzties jaunās lasīšanas un rakstīšanas sfērās. Zinātnisko pētījumu centra direktors Deksters Vaitheds ļāva organizēt manu pasniedzēja darbu tā, lai es visā pilnībā varētu izmantot Makartūra stipendijas dotās iespējas. *Wissenschaftskolleg* pacietīgais un izpalīdzīgais kolektīvs – neapšaubāmi visstimulējošākā vide zinātniekam – padarīja manu uzturēšanos tur 1986. un 1987. gadā gan ražīgu, gan arī patīkamu.

Pārstrādājot šos divus lekciju ciklus, pakāpeniski veidojot grāmatu, es saņēmu vajadzīgus un noderīgus komentārus no draugiem, kas laipni ziedoja savu laiku, lai izlasītu topošo manuskriptu. Džefrijs Stauts, Deivids Bromvičs un Berijs Allens man palīdzēja izvairīties no daudzām kļūdām un deva derīgus padomus. Konstantīns Kolenda ieteica principiāli citu aplūkojamo tēmu sakārtojumu. Čarlzs Gvinjons, Deivids Hailijs un Maikls Levinsons sniedza pēdējos padomus pirms manuskripta nodošanas publicēšanai. Es pateicos viņiem visiem. Esmu pateicīgs arī Jūsēbijai Istesai, Laijelam Ašeram un Mereditai Garmonai par sekretāra un redaktora palīdzību un Nensijai Landauai par korektūru rūpīgu rediģēšanu. Džeremijs Mainots un Terenss Mūrs no Kembridžas universitātes izdevniecības man vienmēr palīdzēja un iedrošināja.

IEVADS

Vēlēšanās saplūdināt publisko un privāto caurauž gan Platona mēģinājumu atbildēt uz jautājumu «Kāpēc izdevīgi būt taisnīgam?», gan kristietības uzskatu, ka pilnīga sevis piepildīšana ir iespējama tikai kalpošanā citiem. Šādiem metafiziskiem vai teoloģiskiem mēģinājumiem savienot tiekšanos pēc pilnības ar kopības apziņu nepieciešamas zināšanas par cilvēka dabu. Nepieciešama ticība, ka vissvarīgākais katram no mums ir tas, kas mūs vieno ar citiem, ka privātā piepildījuma un cilvēku solidaritātes avoti ir vieni un tie paši. Tādi skeptiķi kā Nīče saka, ka metafizika un teoloģija neslēpti cenšas altruismu iztēlot daudz pamatotāku, nekā tas ir īstenībā. Taču tipiski, ka šādiem skeptiķiem ir pašiem savi priekšstati par cilvēka dabu. Viņi tāpat apgalvo, ka visām cilvēciskajām būtnēm ir kaut kas kopīgs, piemēram, varasgriba vai libido impulsi. Viņi uzskata, ka patības «dziļākajā» līmenī cilvēkiem *nav* nekādu solidaritātes jūtu, ka šīs jūtas radušās tikai socializācijas procesā. Tādējādi šie skeptiķi kļūst antisociāli. Viņus neinteresē cilvēku kopums, kas būtu lielāks par nelielu izredzēto grupiņu.

Tomēr jau kopš Hēgeļa laikiem vēsturiski orientētie domātāji mēģina iziet ārpus šī tradicionālā dalījuma ietvariem. Viņi noliedz, ka eksistē kaut kas tāds kā «cilvēka daba», kā «patības dziļākais līmenis». Viņu stratēģija ir apgalvojums, ka visu nosaka socializācija un līdz ar to vēsturiskie apstākļi – ka «ārpus socializācijas» vai pirms vēstures nav nekā patiesi cilvēciska. Šādi rakstnieki saka, ka jautājuma «Ko nozīmē būt cilvēkam?» vietā jāliek tādi jautājumi kā: «Ko nozīmē dzīvot bagātā demokrātiskā sabiedrībā divdesmitajā gadsimtā?» – «Kā šādas sabiedrības loceklim būtu jārīkojas, ja viņu neapmierina loma, kas viņam iedalīta gatavā scenārijā?» Šis vēsturiskais pavērsiens ir palīdzējis mums pakāpeniski, bet tomēr pilnīgi atbrīvoties no teoloģijas un metafizikas – no

kārdinājuma bēgt no laika un gadījuma. Tas palīdzējis mums Patiesības vietā par domāšanas un sociālā progresa mērķi izvirzīt Brīvību. Taču arī pēc tam saglabājas senā spriedze starp privāto un publisko. Vēsturiski noskaņotie domātāji, kuros dominē vēlme pēc pašradīšanas un privātās autonomijas (piemēram, Heidegers un Fuko), līdz pat šim brīdim interpretē socializāciju Nīčes garā – kā antitēzi mūsu dziļākajai būtībai. Tie, kuros dominē vēlme pēc taisnīgākas un brīvas cilvēku sabiedrības (piemēram, Djūijs un Hābermāss), tāpat kā agrāk uzskata, ka tiekšanās pēc privātās pilnības ir tieksme, ko saindējis «iracionālisms» un «estētisms». Šī grāmata ir mēģinājums ar pienācīgu cieņu attiekties pret abām vēsturiski orientēto domātāju grupām. Man ir svarīgi, lai mēs nemēģinātu izvēlēties starp tām, bet gan attiektos pret tām vienādi un pēc tam izmantotu tās dažādiem mērķiem. Tādi autori kā Kirkegors, Nīče, Bodlērs, Prusts, Heidegers un Nabokovs mums varētu būt privātās pilnības kā pašradītas autonomas cilvēka dzīves paraugs. Toties tādi autori kā Markss, Mills, Djūijs, Hābermāss un Rolss drīzāk ir mūsu līdzpilsoņi, nevis piemēri. Viņus saista kopīgs sociālais mērķis – padarīt taisnīgāku un mazāk nežēlīgu mūsu dzīvi un mūsu institūcijas. Tikai tad, ja vienā filosofiskā redzējumā varētu ietvert gan pašradīšanu un taisnīgumu, gan privāto pilnību un cilvēku solidaritāti, mēs varētu *pretstatīt* šos divus domātāju tipus.

Taču ne filosofijā, ne kādā citā teorētiskā disciplīnā nav mehānisma, kas mums palīdzētu to izdarīt. Vienīgais, ko varam darīt šo divu meklējumu tuvināšanai, ir atzīt, ka taisnīgas un brīvas sabiedrības mērķis ir ļaut tās pilsoņiem būt tik privātiem, tik «iracionāliem» un tik estetizējošiem, cik vien to vēlas, ja viņi ar to nodarbojas savā brīvajā laikā, nenodarot ļaunu citiem un neizmantojot resursus, kas nepieciešami tiem, kuru rīcībā nav tādu priekšrocību. Lai realizētu šo praktisko uzdevumu, ir nepieciešama praktiska darbība. Taču pašradīšanu un taisnīgumu teorētiski savienot nav iespējams. Pašradīšanas valoda vienmēr ir privāta, dziļi individuāla, nepiemērota diskusijām. Savukārt taisnīguma valoda vienmēr ir publiska kopīga diskusiju telpa.

Ja varētu samierināties un atzīt to, ka neviena teorija par Cilvēka, Sabiedrības vai Racionalitātes, vai kā cita būtību nespēj apvienot Nīči ar Marksu vai Heidegeru ar Hābermāsu, mēs varētu iztēloties attiecības starp rakstošajiem par autonomiju un rakstošajiem par taisnīgumu kā attiecības starp divu veidu instrumentiem, kuru sintēze ir tikpat bezjēdzīga kā krāsotāja otas un laužņa sintēze. Viena tipa rakstnieks ļauj

mums saprast, ka sabiedriskie tikumi nav vienīgie tikumi, ka dažiem cilvēkiem patiesi izdevies sevi pārradīt. Līdz ar to mēs apzināmies savu neskaidro vēlmi pārtapt par jaunu personību, kuras aprakstīšanai pagaidām vēl pietrūkst vārdu. Otrs rakstnieku tips atgādina par mūsu institūciju un darbību nepilnībām, kas neļauj katram dzīvot saskaņā ar pārliecību, kuru radījis mūsu ikdienišķais, kopīgais, publiskais vārdu krājums. Pirmais saka, ka mums nav jārunā tikai savas cilts valodā, ka mēs varam un mums ir pienākums pret sevi pašu meklēt jaunus vārdus. Otrais saka, ka tas nav mūsu vienīgais pienākums. Abām pusēm ir taisnība, taču nav iespējams likt tām runāt vienā un tai pašā valodā.

Šī grāmata ir mēģinājums parādīt, kas notiek, ja atsakāmies no publiskā un privātā apvienošanas teorijas un aplūkojam vajadzību pēc pašradīšanas un vajadzību pēc solidaritātes kā vienlīdzīgas, bet nekad nesamierināmas vērtības. Tā ieskicē tēlu, ko es nosaucu par «liberālo ironistu». Es izmantoju Judītes Šklaras «liberāļa» definīciju, kas apgalvo, ka liberāļi ir cilvēki, kuri uzskata nežēlību par ļaunuma sakni. Ar vārdu «ironists» es apzīmēju tāda tipa cilvēku, kas spēj samierināties ar savu, viņa vai viņas būtiskāko pārliecību un vēlmju nejaušību, – cilvēku, kas ir pietiekami vēsturiski orientēts un nominālistisks, lai saprastu, ka šīs pārliecības un vēlmes nesaistās ar kaut ko, kas ir ārpus laika un gadījuma. Liberālie ironisti ir cilvēki, kas apvieno šīs nepamatojamās pārliecības ar cerību, ka ciešanas mazināsies, ka var izbeigt vienu cilvēku pazemošanu no citu cilvēku puses.

Liberālajiem ironistiem nav atbildes uz jautājumu, kāpēc nebūt nežēlīgam, nav nekāda teorētiska netautoloģiska pierādījuma, kāpēc nežēlība ir šausmīga. Tāpat viņiem nav atbildes arī uz jautājumu, kā izlemt, kad cīnīties pret netaisnību un kad nodarboties ar saviem privātajiem pašradīšanas projektiem. Liberālajiem ironistiem šis jautājums šķiet tikpat bezcerīgs kā jautājumi: «Vai būtu pareizi pakļaut *n* skaitu nevainīgu cilvēku mocībām, lai izglābtu *m* x *n* skaitu citu nevainīgo? Ja jā, tad kādas ir *n* un *m* pareizās vērtības?» – un: «Kad vajadzētu dot priekšroku savas ģimenes vai savas kopienas locekļiem, nevis citām nejauši izvēlētām cilvēciskām būtnēm?» Katrs, kas uzskata, ka ir iespējamas teorētiski pamatotas atbildes uz šiem jautājumiem – algoritmi šādu tikumisko dilemmu risināšanai –, vēl joprojām ir savā būtībā teologs vai metafiziķis. Viņš tic, ka eksistē likums, kas nepakļaujas laikam un gadījumam un nosaka cilvēciskās eksistences jēgu, kā arī iedibina pienākumu hierarhiju.

Salīdzinājumā ar to cilvēku skaitu, kuri tic, ka šādam likumam *jābūt,* neticīgie ironiskie intelektuāļi ir tikai nenozīmīga minoritāte (pat laimīgās, bagātās un izglītotās demokrātiskās valstīs). Vairums neintelektuāļu vēl aizvien palikuši uzticīgi kādas reliģiskās ticības vai apgaismības racionālisma idejām. Tāpēc ironisms bieži šķiet nesamierināmi naidīgs ne tikai demokrātijai, bet arī cilvēciskajai solidaritātei – solidaritātei ar lielum lielo cilvēces daļu, ar visiem tiem, kas pārliecināti, ka šādam likumam jābūt. Taču tā nebūt nav. Neiecietība pret kādu vēsturiski konkrētu un, iespējams, īslaicīgu solidaritātes formu nav naidīgums pret pašu solidaritāti. Viens no šīs grāmatas mērķiem ir piedāvāt iespējamu liberālo utopiju – tādu utopiju, kurā ironisms noteiktā nozīmē būtu universāls. Man šķiet, ka postmetafiziskā kultūra ir tikpat iespējama un ne mazāk vēlama kā postreliģiskā kultūra.

Manā utopijā solidaritāte nav fakts, kas atklājas, kad atbrīvojamies no «aizspriedumiem» vai ielūkojamies līdz šim neapgūtās dzīlēs, bet gan ir mērķis, pēc kura jātiecas. Pie solidaritātes var nonākt nevis intelektuāli izzinošā ceļā, bet gan ar iztēli, ar spēju svešiniekos saskatīt nelaimes biedrus. Solidaritāte neatklājas refleksijā, tā ir radīta. Tā rodas, paaugstinot mūsu jūtīgumu pret citu, mums svešu cilvēku sāpju un pazemojumu vissīkākajām detaļām. Šāds paaugstināts jūtīgums neļauj atsvešināties no tiem, kuri domā citādi, un teikt: «Viņi to nejūt tā, kā to varētu just *mēs,*» – vai: «Ciešanas eksistēs vienmēr, tad kāpēc gan neļaut ciest arī *viņiem*?»

Šī procesa, kurā sākam attiekties pret citām cilvēciskām būtnēm kā pret «mums», nevis kā pret «viņiem», būtība ir rūpīga mums nepazīstamo cilvēku aprakstīšana un jauns sevis paša redzējums. To dara nevis teorija, bet gan tādi žanri kā, piemēram, etnogrāfiskais vai žurnālistiskais pētījums, komikss, dokumentāla drāma un it īpaši romāns. Daiļliteratūra Dikensa, Olīvas Šraineres vai Ričarda Raita* stilā sīki apraksta cilvēku ciešanas, ko agrāk nebijām pamanījuši. Daiļliteratūra Pjēra de Laklo, Henrija Džeimsa** vai Nabokova garā sīki apraksta nežēlības veidus, uz kuriem mēs esam spējīgi, un tāpēc ļauj mums radīt jaunus mūsu pašu aprakstus. Tieši tāpēc romāns, kinofilma un televīzijas raidījums ir pakāpeniski, bet neatgriezeniski izspieduši sprediķi un traktātu, kļūstot par tikumiskās attīstības un progresa galvenajiem virzītājspēkiem.

Tieši manā liberālajā utopijā šāds aizvietojums varētu saņemt tam pienākošos un agrāk nesaņemto atzinību. Šis aizvietojums varētu būtu daļa no vispārējā pavērsiena no teorijas pie naratīva. Tas simbolizētu mūsu atteikšanos no mēģinājuma ietvert visus dzīves aspektus vienā

skatījumā un aprakstīt, izmantojot vienu vienīgu vārdu krājumu. Tas nozīmētu atzīt to, ko es 1. nodaļā nosaucu par «valodas nejaušību», – nespēju iziet ārpus dažādiem mūsu lietotajiem vārdu krājumiem un nespēju atrast tādu metavalodu, kas kaut kādā veidā ņemtu vērā *visus iespējamos* vārdu krājumus, visus iespējamos spriešanas un sajušanas veidus. Tā vietā manis iztēlotā vēsturiski orientētā un nominālistiskā kultūra varētu sakņoties naratīvos, kas tagadni no vienas puses saista ar pagātni un no otras – ar utopisko nākotni. Vēl svarīgāk ir, ka tā saskatīs utopiju realizācijās un jaunu utopiju dzimšanā bezgalīgu procesu – bezgalīgu, aizvien plašāku Brīvības realizāciju, nevis kustību jau iepriekš eksistējošas Patiesības virzienā.

Latvijas Nacionālā
BIBLIOTĒKA
2000– 2.240

I DAĻA

NEJAUŠĪBA

1. nodaļa
VALODAS NEJAUŠĪBA

Aptuveni pirms divsimt gadiem Eiropā iztēli sāka valdzināt ideja, ka patiesība varētu būt radīta, nevis atklāta. Franču revolūcija pierādīja, ka visu sabiedrisko attiecību vārdu krājumu var aizstāt gandrīz vienas dienas laikā. Šis precedents lika intelektuāļiem uzlūkot utopisko politiku kā likumsakarību un ne vairs kā izņēmumu. Utopiskā politika neuzdod jautājumus ne par Dieva gribu, ne par cilvēka dabu un sapņo par līdz šim nezināmas sabiedrības formas radīšanu.

Gandrīz vienlaikus romantisma dzejnieki parādīja, kas notiek, ja mākslu uzskata ne vairs par imitāciju, bet drīzāk par mākslinieka pašradīšanu. Dzejnieki prasīja mākslai to vietu, kuru kultūrā tradicionāli aizņēma reliģija un filosofija, – vietu, kuru apgaismība prasīja zinātnei. Romantiķu precedents parādīja šīs prasības pamatotību. To vēl pārliecinošāku padara romānu, dzejoļu, lugu, gleznu, statuju un ēku loma sabiedriskajās kustībās pēdējo simt piecdesmit gadu laikā.

Mūsdienās šīs abas tendences ir saplūdušas, veidojot kultūras hegemoniju. Vairumam no modernajiem intelektuāļiem jautājumi par mērķiem un līdzekļiem – kā piešķirt jēgu savai dzīvei vai savai sabiedrībai – ir mākslas vai politikas, vai to abu kopā, bet nevis reliģijas, filosofijas vai zinātnes jautājumi. Rezultātā filosofijā notikusi šķelšanās. Daži filosofi palikuši uzticīgi apgaismībai un vēl joprojām identificējas ar zinātnes mērķiem. Viņi uzskata, ka senā cīņa starp zinātni un reliģiju, prātu un neprātu turpinās, tikai tagad tā izpaužas kā cīņa starp prātu un visiem tiem spēkiem kultūrā, kuri tic, ka patiesība tiek radīta, nevis atklāta. Šie filosofi uzskata, ka zinātne ir cilvēka darbības paradigma, un uzsver, ka dabaszinātnes patiesību atklāj, nevis rada. Viņi uzskata,

ka frāze «patiesības radīšana» ir tikai metafora un tāpēc maldinoša. Viņi domā, ka politikas un mākslas sfērās nav vietas jēdzienam «patiesība». Savukārt citi filosofi, redzot, ka dabaszinātņu aprakstītajai pasaulei nav nekāda tikumiskā satura un tā nesniedz nekādu garīgu mierinājumu, secina, ka zinātne ir tikai tehnoloģijas kalpone. Šie filosofi sevi identificē ar politiskajiem utopistiem un radošajiem māksliniekiem.

Ir filosofi, kas pretstata «stingru zinātnisko faktu» «subjektīvajam» vai «metaforai», bet citi aplūko zinātni kā vēl vienu no cilvēka aktivitātēm, nevis kā jomu, kur cilvēki sastopas ar «stingru», necilvēcīgu realitāti. Saskaņā ar šo uzskatu izcilie zinātnieki rada pasaules aprakstus, kas palīdz iepriekš paredzēt un kontrolēt notiekošo, bet dzejnieki un politiskie domātāji, citu mērķu vadīti, piedāvā citus. Taču nav nekāda pamata domāt, ka pasauli pašu par sevi precīzi atspoguļo *kāds* no aprakstiem. šiem filosofiem absurda liekas pati šādas atspoguļošanas ideja.

Ja pirmā filosofu grupa, kuras ideāls ir dabas pētnieks, būtu bijusi un palikusi vienīgā, tad, iespējams, nebūtu tādas autonomas disciplīnas, kuru saucam par «filosofiju», – disciplīnas, kas atšķiras gan no zinātnes, gan no teoloģijas, gan no mākslas. Kā šādai autonomai disciplīnai filosofijai ir ne vairāk kā divsimt gadu. Par savu eksistenci tai jāpateicas vācu ideālistu mēģinājumiem ierādīt zinātnēm to vietu un formulēt neskaidro domu, ka cilvēki patiesību drīzāk rada, nevis atklāj. Kants zinātnēm atvēlēja nodarboties ar otrās šķiras patiesībām – patiesībām par fenomenālo pasauli. Hēgelis vēlējās domāt par dabaszinātnēm kā par tāda gara aprakstu, kurš vēl nav pilnībā apzinājies savu garīgo iedabu, un līdz ar to izcelt kā augstākās dzejnieka un politiska revolucionāra piedāvātās patiesības.

Tomēr vācu ideālisms izrādījās īslaicīgs un neapmierinošs kompromiss. Tas bija tāpēc, ka Kants un Hēgelis tikai pa pusei atteicās no domas, ka patiesība ir «kaut kur tur». Viņi vēlējās skatīt empīriskās zinātnes pasauli kā radītu pasauli – matēriju, ko radījusi doma, vai garu, kas vēl nav pilnībā apzinājies savu garīgo būtību. Taču viņi turpināja uzskatīt, ka domāšanai, garam, cilvēciskās patības dzīlēm ir sava – tām vien piemītoša iedaba, ko var izzināt neempīriska augstākā zinātne, kuru sauc par filosofiju. Tas nozīmēja, ka tikai puse – zemākā, zinātniskā patiesības puse – ir radīta. Augstākā patiesība – patiesība par domāšanu, filosofijas sfēra – joprojām palika kaut kas tāds, kas jāatklāj, nevis jārada.

Bija vajadzīgs tieši tas, ko nespēja saskatīt ideālisti: atteikšanās no pašas idejas par iekšējo – domāšanas vai matērijas, patības vai pasaules –

būtību, ko varētu izteikt vai atspoguļot. Ideālisti jauca atziņu, ka nekam nav šādas būtības, ar ideju, ka telpa un laiks nav reāli un tāpēc tikai cilvēciskās būtnes ir telpas un laika pasaules cēlonis.

Mums jānošķir apgalvojums, ka pasaule ir kaut kur tur, no apgalvojuma, ka patiesība ir kaut kur tur. Teikt, ka pasaule ir kaut kur tur, ka tā nav mūsu radīta, nozīmē, vadoties pēc vesela saprāta, teikt, ka vairums lietu telpā un laikā ir ar cilvēka garīgajiem stāvokļiem nesaistītu cēloņu sekas. Teikt, ka patiesība nav kaut kur tur, nozīmē vienkārši atzīt, ka tur, kur nav teikumu, nav patiesības, ka teikumi ir cilvēku valodu elementi un ka valodas ir cilvēku radītas.

Patiesība nevar būt kaut kur tur – nevar eksistēt neatkarīgi no cilvēka prāta, jo teikumi nevar būt tāpat vien vai kaut kur tur. Pasaule ir kaut kur tur, bet ne pasaules apraksti. Patiesi vai nepatiesi var būt tikai pasaules apraksti. Pasaule pati par sevi – atmetot cilvēciskās aprakstīšanas aktivitātes – nevar būt ne patiesa, ne nepatiesa.

Apgalvojums, ka patiesība, tāpat kā pasaule, ir kaut kur tur, ir tā laikmeta mantojums, kad pasauli izprata kā tādas būtnes radītu, kurai piemīt pašai sava valoda. Ja mēs pārstāsim mēģināt izprast šādu ne cilvēka valodu, mēs nekritīsim kārdinājumā jaukt triviālo ideju par to, ka pasaule var likt mums ticēt teikuma patiesumam, ar apgalvojumu, ka pasaule sašķēlusies teikumu lieluma gabaliņos, ko sauc par faktiem. Taču, ja ticēsim ieskatam par pašpietiekamiem faktiem, tad ir viegli sākt rakstīt vārdu «patiesība» ar lielo burtu un pielīdzināt to vai nu Dievam, vai Dieva radītajai pasaulei. Tad, piemēram, varēs teikt, ka Patiesība ir visvarena un galu galā tā valdīs pār pasauli.

Šāds ideju sajaukums rodas, ja koncentrējamies uz atsevišķiem teikumiem, nevis uz visu vārdu krājumu. Jo mēs bieži ļaujam pasaulei būt par tiesnesi starp konkurējošiem teikumiem (piemēram, starp «Sarkanais uzvar» un «Melnais uzvar» vai starp «To izdarīja virssulainis» un «To izdarīja ārsts»). Tādos gadījumos faktu, ka pasaulē patiešām eksistē cēloņi, kas nosaka, kāpēc mēs uzskatām, ka domājam pareizi, ir viegli saistīt ar viedokli, ka kāds nelingvistisks pasaules stāvoklis pats par sevi ir patiesības modelis vai arī ka «atbilstība» tam automātiski «nodrošina uzskata patiesumu». Taču tas nebūs tik vienkārši, ja pārejam no atsevišķiem teikumiem uz vārdu krājumiem kopumā. Ja salīdzināsim dažādu valodas spēļu piemērus – seno Atēnu politiķu vārdu krājumu ar Džefersona vārdu krājumu, Svētā Pāvila ētisko vārdu krājumu ar Freida vārdu krājumu, Ņūtona žargonu ar Aristoteļa žargonu, Bleika

idiomu ar Draidena* idiomu –, grūti iztēloties, ka pasaule ir tā, kas liek vienam būt labākam nekā otram, ka pasaule ir šķīrējtiesnesis. Kad jēdziens «pasaules apraksts» tiek pārcelts no teikumu, kurus valodas spēļu ietvaros regulē kāds kritērijs, līmeņa uz valodas spēļu līmeni, kur mūsu izvēli starp tām nenosaka kritērijs, tad priekšstats par pasauli kā šķīrējtiesnesi, kas lemj par apraksta patiesumu, kļūst neskaidrs. Tad ir grūti iztēloties, ka vārdu krājums kaut kādā veidā jau ir tur, pasaulē, un tikai gaida, lai mēs to atklātu. Ja pievēršam uzmanību (tādu uzmanību, par kādu runāja domāšanas pētnieki Tomass Kūns** un Kventins Skiners) vārdu krājumam, kura ietvaros tiek formulēti teikumi, un nevis pašiem atsevišķajiem teikumiem, tad saprotam, ka, piemēram, tas, ka Ņūtona vārdu krājums ļauj labāk paredzēt pasaulē notiekošo nekā Aristoteļa vārdu krājums, vēl nenozīmē, ka pasaule runā Ņūtona valodā.

Pasaule nerunā. Runājam tikai mēs. Pasaule var, ja mēs esam sevī ieprogrammējuši valodu, likt mums ievērot noteiktus uzskatus. Taču tā nevar piedāvāt mums valodu, kurā sarunāties. To var izdarīt tikai citas cilvēciskās būtnes. Tomēr, apzinoties, ka pasaule nevar diktēt mums, kādas valodas spēles jāspēlē, mēs nevaram teikt, ka lēmums, kuru spēli izvēlēties, ir patvaļīgs, ne arī to, ka tas pauž kaut ko, kas slēpjas mūsos pašos. Tas nenozīmē, ka vārdu krājuma izvēlē objektīvie kritēriji jāaizstāj ar subjektīviem kritērijiem, prāta vietā jāstājas gribai vai jūtām. Drīzāk gan tas nozīmē, ka kritērija un izvēles jēdzieni (arī «patvaļīgā» izvēle) vairs nav svarīgi tad, ja kādas valodas spēles vietā stājas cita. Eiropa *nelēma,* vai pieņemt romantiskās dzejas, sociālistu politikas vai Galileja mehānikas idiomu. Šāds lēciens nebija nedz gribas akts, nedz diskusiju rezultāts. Drīzāk gan bija tā, ka Eiropā paradumu lietot noteiktus vārdus pakāpeniski aizstāja paradums lietot citus vārdus.

Grāmatā «Kopernika revolūcija» Kūns apgalvo: to, ka tagad Zeme nav Visuma centrs, ka makrosopiskos procesus var izskaidrot ar mikrostruktūru kustību un ka zinātniski teorētiskās darbības galvenajam uzdevumam jābūt paredzēšanai un kontrolei, mēs neizlēmām uz kādu teleskopisku vai citu novērojumu pamata. Drīzāk gan notika tā: pēc simt gadu ilgas nepārliecinošas murmināšanas eiropieši sāka runāt valodā, kurā šīs savstarpēji saistītās tēzes šķita pašas par sevi saprotamas. Šāda mēroga pārmaiņas kultūrā nerodas, izmantojot kādus kritērijus (vai «patvaļīgu lēmumu»), tāpat kā indivīdi nekļūst par ticīgajiem vai ateistiem, neaiziet no viena dzīvesbiedra vai draugu pulciņa pie cita, izmantojot

kādu kritēriju vai *actes gratuits**. Šādu lēmumu pieņemšanas kritēriji nav jāmeklē nedz sevī, nedz apkārtējā pasaulē.

Kārdinājums meklēt kritērijus ir plašāka kārdinājuma – domāt, ka pasaulei un cilvēka patībai piemīt sava iedaba, būtība – izpausme. Citiem vārdiem sakot, tas rodas no vēlēšanās dot priekšroku kādai no daudzajām valodām, kurās mēs parasti aprakstām pasauli vai paši sevi. Kamēr mēs uzskatīsim, ka eksistē tādas attiecības kā «atbilstība pasaulei» vai «patības īstenās būtības izteikšana», kuras var būt vai nebūt iekļautas vārdu krājumos kā vienībās, mēs turpināsim tradicionālos filosofiskos meklējumus pēc kritērija, ar kura palīdzību varētu atšķirt valodas, kurām šī vēlamā iezīme piemīt. Bet, ja mēs kādreiz varētu samierināties ar domu, ka lielākā realitātes daļa nav atkarīga no mūsu aprakstiem un ka cilvēcisko patību rada vārdu krājuma lietošana, nevis tas, vai tā ir adekvāti vai neadekvāti izteikta vārdos, tad mēs beidzot sapratīsim romantiķu ideju, ka patiesība ir drīzāk radīta, nevis atklāta. Šī uzskata būtība ir tieši tā, ka *valodas* tiek drīzāk radītas, nevis atklātas un ka patiesība ir lingvistisko vienību, teikumu īpašība.[1]

Es vispārināšu tikko teikto, vēlreiz atgriežoties pie tā, ko, manuprāt, vēlējās sasniegt revolucionāri un dzejnieki pirms divsimt gadiem. Astoņpadsmitā gadsimta beigās dzima ideja, ka jebkam var likt izskatīties labi vai slikti, svarīgam vai nesvarīgam, derīgam vai nederīgam, to aizvien no jauna aprakstot. Tas, ko Hēgelis apraksta kā pakāpenisku gara iekšējās būtības pašapzināšanos, ir labāk raksturojams kā izmaiņu process Eiropas lingvistiskajā realitātē, kurš norisinās arvien straujāk. Hēgeļa aprakstītais fenomens izpaužas tā, ka aizvien vairāk cilvēku piedāvā jaunus, aizvien radikālākus aizvien lielāka daudzuma lietu aprakstus un gluži kā jaunieši, līdz sasniedz briedumu, izdzīvo pusduci garīgo veidola pārslēgumu. Apgalvojot, ka iztēle, nevis prāts ir cilvēka galvenā īpašība, romantiķi pauda ideju, ka galvenais kultūras pārmaiņu instruments ir

[1] Es nevaru piedāvāt dažādu valodu un vārdu krājuma individuācijas kritēriju, taču neesmu pārliecināts, ka tas mums ir vajadzīgs. Filosofi ir ilgstoši lietojuši tādas frāzes kā «*L* valodā», daudz neuztraucoties par to, kā varētu noteikt, kur beidzas viena un kur sākas otra dabiskā valoda, ne arī par to, kad beidzas «16. gadsimta zinātniskais vārdu krājums» un aizsākas «Jaunās Zinātnes vārdu krājums». Aptuveni sakot, šāda veida lūzums notiek tad, kad sākam lietot vārdu «tulkojums», nevis «skaidrojums», runājot par ģeogrāfiskajām vai hronoloģiskajām atšķirībām. Tā notiks vienmēr, kad mums būs ērtāk vārdus citēt, nevis izmantot – uzsvērt atšķirības starp divām cilvēka darbības sistēmām, ar pēdiņām izceļot šo darbību elementus.

spēja runāt dažādi, nevis prasme izvirzīt argumentus. Laikā, kas pagājis pēc Franču revolūcijas, politiskie utopisti ir sapratuši to, ka nevis «nedabiskas» un «iracionālas» sabiedrības institūcijas apspiež cilvēka nemainīgo un substanciālo būtību, bet gan valodas un sabiedrības dzīves izmaiņas var radīt tādus cilvēkus, kādi nav bijuši pirms tam. Vācu ideālisti, franču revolucionāri un romantiskie dzejnieki neskaidri apzinājās, ka cilvēki, kuru valoda mainījusies tā, ka viņi vairs nerunā par savu atbildību pārcilvēcisko spēku priekšā, līdz ar to kļuvuši par jaunu cilvēcisko būtņu veidu. Grūtības, ar ko saduras tas filosofs, kurš, tāpat kā es, piekrīt šai idejai, – tas, kurš uzskata sevi drīzāk par dzejnieka nekā par dabaszinātnieka sabiedroto, – ir tādas, ka jāizvairās dot jebkādus mājienus par to, ka šī ideja varētu būt pareiza un ka mana filosofija atbilst lietu patiesajai dabai. Šādas runas par atbilstību noved mūs atpakaļ pie idejas, kuru mēs – es un man līdzīgie filosofi – vēlamies noliegt, proti, ka pasaulei vai patībai ir imanenta būtība. No mūsu viedokļa skaidrot zinātnes panākumus vai politiskā liberālisma nepieciešamību ar runām par «atbilstību pasaulei» vai «cilvēka būtības izpaušanos» ir gluži tas pats kā teikt, ka opijs aizmidzina tāpēc, ka tam piemīt miegu izraisoša īpašība. Apgalvot, ka Freida vārdu krājums atspoguļo patiesību par cilvēka būtību vai Ņūtona vārdu krājums – patiesību par debesīm, nozīmē nepateikt neko. Tas ir tikai tukšs kompliments, ko parasti izsaka rakstniekiem, kuru jaunievedumus valodā mēs uzskatām par noderīgiem. Teikt, ka iekšējā būtība neeksistē, nenozīmē teikt to, ka iekšējā būtība pārsteidzošā kārtā ir pārvērtusies ārējā. Drīzāk tas nozīmē, ka jāizvairās lietot terminu «iekšējā būtība» – izteikumu, kas radījis vairāk nepatikšanu, nekā tas bijis vērts. Teikt, ka jāatmet ideja par patiesību, kas ir kaut kur tur un tikai gaida būt atklājama, nenozīmē, ka mēs esam atklājuši, ka patiesības kaut tur, ārpus, neeksistē.[2] Tāpēc mūsu mērķiem vislabāk kalpos tas, ja pārstāsim uzlūkot patiesību kā nopietnu jautājumu, kā filosofiskās izpētes objektu, bet terminu «patiess» kā tādu, kam nepieciešama «analīze». «Patiesības būtība» ir nepateicīga tēma, kas šai ziņā atgādina jautājumus par «cilvēka būtību»

[2] Nīče ir radījis lielu sajukumu, izsecinot no izteikuma «patiesība nav atbilstība realitātei» to, «ka viss, ko saucam par «patiesībām», ir tikai noderīgi meli». Tāds pats sajukums laiku pa laikam ir atrodams Deridā darbos, kur viņš no izteikuma «nav tādas realitātes, kādu ir cerējuši atrast metafiziķi», atvasina atziņu, ka «tas, ko mēs saucam par «reālu», patiesībā nav reāls». Šāda jaukšana ļauj Nīčem un Deridā pārmest, ka viņi paši nonāk pretrunās, apgalvojot zinām to, ko, kā paši apgalvo, zināt nav iespējams.

un «Dieva būtību», bet atšķiras no «pozitrona būtības» vai «Oidipa kompleksa būtības». Taču šis apgalvojums par relatīvo nepateicīgumu savukārt ir tikai rekomendācija pēc iespējas mazāk *runāt* par šiem jautājumiem un tad paskatīties, cik tālu nonāksim.

No manis piedāvātās filosofijas viedokļa filosofiem nevajadzētu nodarboties ar argumentu meklējumiem pret, piemēram, patiesības kā atbilstības teoriju vai pret «realitātes iekšējās būtības» ideju. Problēmas, kas rodas, apstrīdot pazīstamu un laika gaitā pārbaudītu vārdu krājumu, rodas sakarā ar to, ka tiek gaidīts, lai argumentus formulētu tā paša vārdu krājuma ietvaros. No viņiem cer sagaidīt pierādījumus, ka šī vārdu krājuma centrālie elementi «nesaskan paši ar saviem terminiem» vai ka tie «sevi dekonstruē». Taču to pierādīt *nav iespējams*. Jebkurš arguments, lai pierādītu, ka pazīstamu terminu pierastā lietošana ir nesakarīga, tukša, neskaidra, nenoteikta vai «tikai metaforiska», neizbēgami ir nepārliecinošs un šaubīgs. Jo šāds lietojums pats par sevi ir jēgpilnas, tiešas valodas izmantošanas paradigma. Šādi argumenti vienmēr parazitē uz priekšstata, ka principā ir iespējama kāda pilnīgāka izteiksmes forma. Interesanta filosofija tikai retos gadījumos ir tā, kas analizē kādu tēzi. Parasti tā ir atklāta vai slēpta sāncensība starp pierasto vārdu krājumu, kas kļuvis par apgrūtinājumu, un daļēji noformējušos jauno vārdu krājumu, kas neskaidri sola kaut ko nākotnē.

Šī pēdējā minētā filosofijas «metode» ir identiska utopiskās politikas vai revolucionārās zinātnes «metodei» (pretstatā parlamentārai politikai vai normālai zinātnei). Šīs metodes būtība ir daudzu lietu aprakstīšana pa jaunam tik ilgi, kamēr tiek radīts tāds lingvistiskās uzvedības modelis, kas rosinātu nākamajā paaudzē kārdinājumu to izmantot, līdz ar to liekot palūkoties pēc jaunām, atbilstošām nelingvistiskās uzvedības formām, piemēram, jauna zinātniskā aprīkojuma vai jaunām sabiedriskajām institūcijām. Šāda veida filosofija neiet soli pa solim, analizējot vienu jēdzienu pēc otra vai pārbaudot vienu tēzi pēc otras. Drīzāk tās pieeja ir visaptveroša un pragmatiska. Tā saka – «mēģini domāt par to šādā veidā» – vai, vēl precīzāk, – «mēģini ignorēt acīmredzami veltīgus tradicionālos jautājumus, aizstājot tos ar jauniem un iespējami interesantiem jautājumiem». Tā nepretendē izdarīt labāk to pašu, ko darījām tad, kad runājām pa vecam. Tā drīzāk norāda, ka mums varētu rasties vēlēšanās pārstāt darīt šīs lietas un to vietā darīt ko citu. Taču tā nepamato savu ieteikumu ar agrākiem vecajām un jaunajām valodu spēlēm kopīgajiem kritērijiem. Jo, ja jaunā valoda ir patiesi jauna, šādu kritēriju nebūs.

Saskaņā ar savu koncepciju es neapstrīdēšu vārdu krājumu, ko vēlos aizstāt. Tā vietā es mēģināšu padarīt pievilcīgu to vārdu krājumu, kuram dodu priekšroku, parādot, kā to varētu lietot, aprakstot dažādus jautājumus. Precīzāk runājot, šajā – pirmajā nodaļā es aprakstīšu Donalda Deividsona paveikto valodas filosofijā kā izpaustu vēlmi atteikties no «iekšējās būtības» idejas, kā gatavību atzīt tās valodas *nejaušību*, kuru mēs lietojam. Tālākajās nodaļās mēģināšu parādīt, kā šādas nejaušības atzīšana noved pie atzinuma par sirdsapziņas nejaušību un kā šie abi atzinumi noved pie intelektuālā un tikumiskā progresa kā noderīgu metaforu vēstures, nevis kā dziļas sapratnes par lietu dabu skatījuma.

Pirmo nodaļu es iesākšu ar valodas filosofiju, jo vēlos pamatot savu ideju, ka tikai teikumi var būt patiesi un ka cilvēki rada patiesības, radot valodas, kurās teikumus formulēt. Es pievērsīšos Donalda Deividsona darbībai, jo viņš ir filosofs, kas izdarījis visvairāk šo seku izpētīšanā.[3] Deividsons saista patiesību ar valodas apgūšanu, lai konstruētu pirmo sistemātisko mācību par valodu – mācību, kas *pilnībā* atsakās no priekšstata par valodu kā kaut ko, kas var būt adekvāts vai neadekvāts pasaulei vai patībai. Deividsons atsakās no priekšstata, ka valoda ir *starpniece* – starpniece pārstāvniecībā vai izteikšanā.

Es varu paskaidrot, ko es saprotu ar starpniecību, sakot, ka cilvēka situācijas tradicionālā aina ir bijusi tāda, kurā cilvēki nav tikai uzskatu un vēlmju tīkls, bet drīzāk ir būtnes, kam *piemīt* šie uzskati un vēlmes. Tradicionālais viedoklis ir tāds, ka eksistē centrālā patība, kas var aplūkot, izvēlēties no un izmantot un izteikt ar šādiem uzskatiem un vēlmēm. Vēl vairāk, šos uzskatus un vēlmes var kritizēt, nevis vienkārši atsaucoties uz to savstarpējās saskaņošanās spēju, bet gan atsaucoties uz kaut ko, kas atrodas ārpus tīkla, kura iekšienē tie rodami. No šī viedokļa uzskati ir kritizējami, jo tie nesaskan ar realitāti. Vēlmes var kritizēt, jo tās nesaskan ar cilvēciskās patības iekšējo būtību – tās ir «iracionālas» vai «nedabiskas». Tādējādi mēs iegūstam ainu, kurā uzskatu un vēlmju tīklojuma vienā pusē ir patības būtiskais kodols, otrā – realitāte. Šai ainā tīkls ir tāds abu pušu mijiedarbības rezultāts, ka viena puse

[3] Jāatzīmē, ka Deividsons nevar būt atbildīgs par to, kā es interpretēju viņa uzskatus, ne arī par secinājumiem, ko es no tiem izdaru. Plašu šīs interpretācijas izklāstu skat. manā rakstā «*Pragmatism, Davidson and Truth*» (in: *E. Lepore, ed., Truth and Interpretation: Perspectives on Donald Davidson. – Oxford: Blackwell, 1984).* Par Deividsona reakciju uz šo interpretāciju skat. viņa «*After-thoughts*» *to «A Coherence Theory of Truth and Knowledge»* (in: *Malachouski A. Reading Rorty. Oxford; Blackwell,1990).*

pārstāv sevi un otra – izpaužas vai otrādi. Tā ir tradicionālā subjekta un objekta aina, kuru nesekmīgi mēģināja mainīt ideālisms un, neieslīgstot ideālistu paradoksos, arī Nīče, Heidegers, Deridā, Džeimss, Djūijs, Gudmens, Sellarss, Patnems, Deividsons* un citi.

Viens no etapiem šai maiņas procesā bija mēģinājums «garu» vai «apziņu» aizstāt ar «valodu», tas ir, mainīt vidutāju, kurā rodas uzskati un vēlmes, trešo elementu, kas saista patību un pasauli. Šī vēršanās pie valodas tika izprasta kā progresīva, dabiska parādība. Tas tā likās, jo šķita, ka cēloņsakarības ir vieglāk saskatīt valodu lietojošo organismu rašanās evolūcijā nekā metafiziskā evolūcijas procesā no ne-apziņas uz apziņu. Bet pati par sevi šī aizstāšana nav efektīva. Jo, ja mēs vēlamies skatīt valodu kā vidutāju, kā kaut ko, kas atrodas starp patību un ārpuscilvēcisko realitāti, kurai patība tiecas tuvināties, mēs neesam paspēruši soli uz priekšu. Mēs joprojām lietojam subjekta un objekta shēmu un saduramies ar jautājumiem par skepticismu, ideālismu un reālismu. Tāpēc, ka mēs joprojām varam uzdot par valodu tādus pašus jautājumus, kādus uzdevām par apziņu.

Tie ir tādi jautājumi kā «Vai šis vidutājs vieno vai šķir patību un realitāti?», «Vai mums būtu tas jāaplūko vispirmām kārtām kā izpausmes vidutājs, ar kura palīdzību mēs izsakām to, kas slēpjas patības dzīlēs? Vai arī mums tajā jāsaredz pirmām kārtām pārstāvniecības vidutājs, kas parāda patībai to, kas atrodas ārpus tās?». Diemžēl ideālistiskās izziņas teorijas un romantiskos priekšstatus par iztēli var viegli pārnest no «apziņas» žargona «valodas» žargonā. Tikpat viegli var pārnest reālistiskās un morālās reakcijas uz šādām teorijām. Tāpēc cīņas starp romantismu un morālismu, starp ideālismu un reālismu ar mainīgiem panākumiem turpināsies tik ilgi, cik ilgi eksistēs cerība, ka iespējams piešķirt jēgu jautājumam par valodas «atbilstību» savam uzdevumam – vai nu pareizi izteikt cilvēka būtību, vai pareizi atspoguļot ārpus cilvēka esošās realitātes struktūru.

Mums jānokāpj no šīm šūpolēm. Deividsons palīdz to izdarīt. Jo viņš neskata valodu ne kā izpausmes, ne kā pārstāvniecības vidutāju. Tādējādi viņš tiek vaļā no idejas, ka gan patībai, gan realitātei ir imanenta būtība – tāda, kas ir kaut kur tur un tikai gaida būt izzināma. Deividsona valodas interpretācija nav nedz redukcionistiska, nedz ekspansionistiska. Tā nevēlas, kā to reizēm dara analītiskie filosofi, sniegt tādu semantisko priekšstatu kā «patiesība», «intencionalitāte» vai «reference» reduktīvas definīcijas. Tāpat tā nelīdzinās Heidegera mēģinājumam padarīt valodu

par sava veida dievību, kur cilvēki ir tikai tās emanācija. Kā Deridā ir mūs brīdinājis, šāda valodas apoteoze ir tikai pārveidota ideālistiskās apziņas apoteozes versija.

Mēģinājumā izvairīties gan no redukcionisma, gan no ekspansionisma Deividsons atgādina Vitgenšteinu. Abu filosofu attieksme pret dažādiem vārdu krājumiem ir līdzīga attieksmei pret dažādiem instrumentiem, nevis attieksmei pret viena saliekamā attēla elementiem. Attiekties pret tiem kā pret šādiem elementiem nozīmē atzīt to, ka visi vārdu krājumi ir aizstājami ar vai reducējami uz citiem vārdu krājumiem, ka tos var apvienot ar visiem pārējiem vārdu krājumiem vienā grandiozā vienotā vārdu kopkrājumā. Ja mēs izvairīsimies no šī pieņēmuma, mums nebūs nekādas vēlēšanās aizdomāties par tādiem jautājumiem kā «Kāda ir apziņas vieta molekulārajā pasaulē?», «Vai krāsa ir vairāk atkarīga no apziņas kā svars?», «Kāda ir vērtības vieta faktu pasaulē?», «Kāda ir intencionalitātes vieta cēlonības pasaulē?», «Kādas ir attiecības starp ikdienišķo priekšstatu par stabilu galdu un priekšstatu par nestabilu galdu?» vai «Kā valoda attiecas pret domāšanu?». Mums nevajadzētu mēģināt atbildēt uz šādiem jautājumiem, jo tas noved pie acīmredzamām redukcionisma neveiksmēm vai ekspansionisma īslaicīgiem panākumiem. Mums būtu jāpatur vērā tādi jautājumi kā «Vai šo vārdu lietošana netraucē mums lietot citus vārdus?». Tas ir jautājums par mūsu instrumentu lietošanas efektivitāti, nevis par mūsu uzskatu pretrunīgumu.

«Tīrie filosofiskie» jautājumi – kā, piemēram, Edingtona* jautājums par divām tabulām – ir mēģinājumi uzjundīt mākslīgu teorētisku strīdu starp vārdu krājumiem, kas pierādījuši, ka spēj mierīgi pastāvēt līdzās viens otram. Visi iepriekš minētie jautājumi ir piemēri gadījumiem, kad filosofi cēluši neslavu saviem pētījuma priekšmetiem, saskatot problēmas tur, kur to nav. Taču tas nenozīmē, ka vārdu krājumi citi citam netraucē. Pilnīgi pretēji, revolucionārie sasniegumi mākslā, zinātnē, morālajā un politiskajā domā parasti rodas tad, kad kāds, sapratis, ka divi vai vairāki vārdu krājumi cits citam traucē, ķeras pie jauna vārdu krājuma radīšanas, kas stātos abu iepriekšējo vietā. Piemēram, 16. gadsimtā tradicionālais aristoteliskais vārdu krājums traucēja mehānikas pētnieku matematizētajam vārdu krājumam. Tāpat arī 18. gadsimta beigu jaunie teoloģijas studenti, piemēram, Hēgelis un Herderlīns, apzinājās, ka vārdu krājums, kurā viņi pielūdz Jēzu, stājās tās valodas vietā, kurā viņi pielūdza grieķus. Gluži tāpat Roseti stila tropu izmantošana neļāva Jeitsam viņa agrīnajos mēģinājumos izmantot Bleika stila tropus.

Pakāpeniska jauna – trešā vārdu krājuma radīšana ar mēģinājumu un kļūdu metodi – tā vārdu krājuma, kuru radīja tādi cilvēki kā Galilejs, Hēgelis vai vēlīnais Jeitss, – nav atklājums par to, kā sader kopā vecie vārdu krājumi. Tāpēc šādu vārdu krājumu nevar atvasināt no premisām, kas formulētas veco vārdu krājumu ietvaros. Šādi jaunievedumi nav veiksmīga elementu sakārtošana kopainā. Tie neatklāj būtības, kas slēpjas aiz parādībām, neizkropļotu kopainu, kas aizstātu tuvredzīgo skatījumu uz tās elementiem. Šajā gadījumā atbilstoša būtu analoģija ar jaunu instrumentu izgudrošanu, lai tie stātos veco instrumentu vietā. Nākt klajā ar jaunu vārdu krājumu ir aptuveni tas pats, kas atteikties no sviras un ķīļa par labu trīsim vai atteikties no ģipša un temperas tāpēc, ka esam iemācījušies pareizi gruntēt audeklu.

Šai Vitgenšteina analoģijai par vārdu krājumiem kā instrumentiem ir viens acīmredzams trūkums. Amatnieks, pirms izvēlas vai izgatavo darba rīkus, parasti zina, kādu darbu viņš gatavojas veikt un ar kuriem to var paveikt. Pretēji tam cilvēks, kas līdzinās Galilejam, Jeitsam vai Hēgelim («dzejniekam» – manā šī vārda plašajā lietojumā – kā «cilvēkam, kas atjaunina lietas»), parasti, pirms rada valodu, nespēj izskaidrot, ko viņš ar tās palīdzību grib izdarīt. Jaunais vārdu krājums ļauj viņam pirmo reizi formulēt savu mērķi. Tas ir instruments, lai veiktu kaut ko, kas nav bijis iedomājams pirms noteiktu aprakstu kopu rašanās, kura iespējama, pateicoties tieši šim instrumentam. Bet tagad uz kādu mirkli atstāšu šo klibojošo analoģiju. Es tikai vēlētos piebilst, ka kontrasts starp dažādajiem vārdu krājumu «saliekamā attēla» un «instrumenta» modeļiem atspoguļo kontrastu starp – izsakoties ne gluži precīzajā Nīčes terminoloģijā – tieksmi pēc patiesības un tieksmi pēc sevis pārvarēšanas. Tās pauž pretējus mēģinājumus: pārstāvēt vai izteikt kaut ko jau esošu un radīt kaut ko pilnīgi jaunu.

Deividsons analizē to, kas izriet no Vitgenšteina priekšstata par vārdu krājumiem kā instrumentiem, līdz ar to raisot šaubas par tradicionālo pirmsvitgenšteina valodas interpretāciju pieņēmumu pamatotību. Tie uzskatīja par pašsaprotamu, ka tādi jautājumi kā «Vai valoda, ko lietojam patlaban, ir «pareizā» valoda – vai tā atbilst savam uzdevumam izpaust vai pārstāvēt?», «Vai mūsu valoda kā vidutāja ir caurspīdīga vai necaurspīdīga?» ir jēgpilni. Šādi jautājumi pieļauj, ka eksistē tādas attiecības kā «atbilstība pasaulei» vai «uzticība savai patiesajai patības būtībai», kurās valodu varētu salīdzināt ar ne-valodu. Šim pieļāvumam līdzi nāk vēl viens: «mūsu valoda» – valoda, kurā runājam pašlaik, vārdu krājums,

ko izmanto divdesmitā gadsimta izglītotie cilvēki, – kaut kādā veidā ir vienība, trešais elements, kas ir noteiktās attiecībās ar abiem pārējiem elementiem: patību un realitāti. Abi pieļāvumi ir diezgan loģiski, ja piekrītam idejai, ka eksistē nelingvistiskas lietas – «nozīmes», kas valodai ir jāpauž –, kā arī idejai, ka eksistē nelingvistiskas lietas – «fakti», kas valodai ir jāpārstāv. Šīs abas idejas paredz priekšstatu par valodu kā vidutāju.

Deividsona iesaistīšanās polemika, vēršoties pret tradicionālo filosofisko terminu «fakts» un «nozīme» lietojumu un pret to, ko viņš dēvē par domāšanas un pētniecības «shēmas-satura modeli», ir daļa no plašākas polemikas, kurā viņš vēršas pret ideju, ka valodai ir noteikts uzdevums un pastāv kas tāds, ko sauc par «konkrēto valodu» vai «mūsu valodu», kas šo uzdevumu varētu efektīvi izpildīt vai neizpildīt. Deividsona šaubas par šādas vienības eksistenci atgādina Gilberta Raila un Deniela Deneta* šaubas par to, vai eksistē kaut kas, ko sauc par «prātu» vai «apziņu».[4] Abas šaubu grupas apstrīd priekšstatu par to, ka starp patību un realitāti būtu izmantojams vidutājs, ko reālisti uzskata par caurspīdīgu un skeptiķi par necaurspīdīgu.

Nesen publicētajā rakstā ar burvīgu nosaukumu «Jaukais sajukums epitāfijās»[5] Deividsons mēģina apstrīdēt izpratni par valodām kā realitātēm, izvirzot ideju, ko viņš sauc par «pagaidu teoriju», – teoriju par modernā cilvēka radītajiem trokšņiem un uzrakstiem. Šo teoriju var iztēloties kā daļu no lielākas «pagaidu teorijas» par noteikta cilvēka uzvedību kopumā; tā sastāv no minējumiem, ko viņš darīs noteiktos apstākļos. Šāda teorija ir «pagaidu», jo tā ir nemitīgi jākoriģē, lai atrastos vieta murmināj umiem, valodas neveiklībām, izteikumiem nevietā, metaforām, muskuļu spazmām, lēkmēm, psihotiskiem simptomiem, nedzirdētām muļķībām, ģēnija iezīmēm un līdzīgām parādībām. Lai to labāk saprastu, iedomāsimies, ka es veidoju šādu teoriju par kādas eksotiskas kultūras, kurā es esmu negaidīti nonācis, iedzimtā izturēšanos šajā brīdī. Savādā persona, kas acīmredzami uzskata mani par tikpat savādu būtni, tai pašā laikā veidos teoriju par manu izturēšanos. Ja vien mums kādreiz izdosies viegli un bez problēmām sazināties, tas būs tāpēc, ka viņa minējumi par

[4] Par šīm šaubām skat.: *Rorty R. Contemporary Philosophy of Mind». – Synthese 53 (1982): 332-348.* Deneta iebildumus pret manu interpretāciju skat.: *Comments on Rorty, pp. 348-354.*

[5] Šo rakstu var atrast: *Lepore, ed., Truth and Interpretation.*

to, ko es gatavojos darīt, kādus trokšņus radīt, un manis paša idejas par to, kas man jādara vai jāsaka noteiktos apstākļos, vairāk vai mazāk saskanēs un arī otrādi. Viņš un es attiecamies viens pret otru tāpat, kā mēs varētu attiekties pret mango augļiem vai žņaudzējčūskām, – mēs nevēlamies, ka mūs pārsteidz negaidīti. Teikt, ka mēs esam sākuši runāt vienā valodā, Deividsona izpratnē nozīmē teikt, ka «mēs tiecamies vienoties uz pagaidu teoriju pamata». Deividsons uzskata, ka vienīgais, kas «nepieciešams diviem cilvēkiem, ja viņiem jāsaprotas ar valodas palīdzību, ir spēja vienoties par katru atsevišķo izteikumu uz pagaidu teoriju pamata».

Deividsona lingvistiskās komunikācijas interpretācija atsakās no priekšstatiem par valodu kā trešo elementu starp patību un realitāti un par atšķirīgām valodām kā barjerām starp cilvēkiem vai kultūrām. Teikt, ka mana agrākā valoda bija nepietiekama, lai nodarbotos ar kādu pasaules segmentu (piemēram, zvaigžņotām debesīm virs galvas vai spēcīgām kaislībām dvēselē), nozīmē pateikt tikai to, ka tagad, kad esmu apguvis jaunu valodu, man ir daudz vieglāk to izdarīt. Teikt, ka divām kopienām ir grūti satikt, jo viņu lietotos vārdus grūti pārtulkot no vienas valodas otrā, nozīmē pateikt tikai to, ka vienas kopienas locekļiem ir grūti paredzēt otras kopienas locekļu lingvistisko un nelingvistisko izturēšanos. Deividsons saka:

> Mums jāsaprot, ka esam ne tikai atteikušies no ikdienišķās izpratnes par valodu, bet arī izdzēsuši robežu starp valodas zināšanām un mūsu spēju vispār orientēties pasaulē. Jo nav nekādu noteikumu, kā nonākt pie pagaidu teorijām, kas darbojas.. Mūsu iespējas šo procesu regulēt vai apgūt nav lielākas kā mūsu iespējas regulēt vai apgūt jaunu teoriju veidošanas procesu, lai iekļautu jauniegūtos datus, kas arī ir šī procesa būtība..
>
> *Neeksistē tāda lieta kā valoda,* nu, vismaz ne valoda, kādu to ir iztēlojušies filosofi. Tāpēc nav tāda priekšmeta, ko varētu iemācīties vai apgūt. Mums jāatsakās no idejas par nepārprotami definējamu kopīgu struktūru, ko apgūst valodas lietotāji un tad izmanto konkrētos gadījumos.. Mums jāatsakās no mēģinājuma izskaidrot komunikāciju, atsaucoties uz konvencijām.[6]

Šī domāšanas ievirze atgādina Raila un Deneta uzskatus, ka, lietojot prāta terminoloģiju, mēs vienkārši lietojam efektīvu vārdu krājumu, kam, pēc Djūija domām, piemīt «intencionālais statuss», lai ar lielāku

[6] *A Nice Derrangement of Epitaphs. In: Lepore, ed., Truth and Interpretation, p. 446.*

vai mazāku varbūtību paredzētu, ko organisms darīs vai teiks dažādos apstākļos. Deividsons savā valodas interpretācijā ir nereduktīvais biheiviorists – gluži tāpat, kā Rails bija nereduktīvais biheiviorists savā domāšanas interpretācijā. Neviens no viņiem nevēlas sniegt ekvivalentus biheiviorisma valodā, lai runātu par uzskatiem vai referenci. Taču abi saka tā: domājiet par terminiem «prāts» vai «valoda» nevis kā par vārdiem, kas apzīmē vidutāju starp patību un realitāti, bet vienkārši kā par karodziņu, kas signalizē par vēlēšanos lietot noteiktu vārdu krājumu, lai sazinātos ar noteikta veida organismiem. Teikt, ka konkrēts organisms – nu labi, arī mašīna – ir apveltīts ar prātu, nozīmē teikt tikai to, ka mums kaut kādu mērķu labad ir izdevīgi tam piedēvēt uzskatus un vēlmes. Ja sakām, ka tas lieto valodu, tas nozīmē, ka tā radīto zīmju un trokšņu salīdzināšana ar mūsu radītajām zīmēm un trokšņiem ir laba taktika, lai paredzētu un kontrolētu tā turpmāko izturēšanos.

Šis skatījums Vitgenšteina garā, ko Rails un Denets piemēroja domājošiem organismiem un Deividsons valodai, naturalizē domāšanu un valodu, pārvēršot jautājumus par to attiecībām ar visu pārējo esošo par *kauzāliem*, un tad tie vairs nav jautājumi par pārstāvniecības un izpausmes adekvātumu. Ja interpretējam visus jautājumus kā kauzālus, tad mums ir visas tiesības jautāt, kā notiek pāreja no pērtiķu relatīvās nespējas domāt uz pilnībā attīstītu cilvēka intelektu vai no neandertāliešu valodas uz postmodernisma valodu. Pirmajā gadījumā atbilde noved pie neiroloģijas un līdz ar to pie evolucionārās bioloģijas. Taču otrajā gadījumā tā noved pie domāšanas kā metaforas vēstures. No šīs grāmatas problemātikas viedokļa svarīga ir tieši otrā atbilde. Tāpēc nodaļas turpinājumā es ieskicēšu savu intelektuālā un tikumiskā progresa interpretāciju, kas sakņojas Deividsona skatījumā uz valodu.

Aplūkot valodas un līdz ar to mākslu, zinātņu un tikumiskās apziņas vēsturi kā metaforas vēsturi nozīmē atteikties no idejas, ka cilvēka prāts, cilvēka valoda aizvien labāk piemērojas Dieva vai Dabas tiem uzticēto uzdevumu veikšanai, piemēram, vajadzībai izteikt vairāk un vairāk nozīmju vai pārstāvēt vairāk un vairāk faktu. Priekšstats par to, ka valodai ir savs uzdevums, izzūd, izzūdot priekšstatam par valodu kā par vidutāju. Kultūra, kas atteikusies no abām idejām, varētu kļūt par to modernās domāšanas tendenču triumfu, kuras aizsākās pirms divsimt gadiem, vienojot vācu ideālismu, romantisko dzeju un utopisko politiku.

Ne-teleoloģiskais skatījums uz intelektuālo vēsturi un tā ietvaros uz zinātnes vēsturi izdara ar kultūras teoriju to, ko Mendeļa mehāniskais

dabiskās izlases skatījums izdarīja ar evolūcijas teoriju. Mendelis ļauj mums saskatīt to, ka apziņa ir tikai gadījuma rezultāts, nevis visa procesa augstākais mērķis. Deividsons ļauj mums domāt par valodas vēsturi un līdz ar to par kultūru tā, kā Darvins mācījis domāt par koraļļu rifa vēsturi. Vecās metaforas pastāvīgi sastingst burtiskumā, lai tad kalpotu par pamatu un materiālu jaunu metaforu tapšanā. Šī analoģija ļauj mums domāt par «mūsu valodu» – divdesmitā gadsimta Eiropas zinātnes un kultūras valodu – kā par veidojušos daudzu nejaušību rezultātā. Mūsu valoda un mūsu kultūra ir tikpat nejauša kā, piemēram, orhideju un antropoīdu rašanās tūkstošiem sīku mutāciju rezultātā (un miljoniem citu būtņu izmiršana).

Lai šī analoģija būtu spēkā, mums jāpiekrīt Mērijas Heses viedoklim, ka zinātniskās revolūcijas ir dabas «jauni metaforiski apraksti», nevis ieskatīšanās dabas būtības dziļēs.[7] «Vēl vairāk, mums jānoturas pretī kārdinājumam domāt, ka jaunie realitātes apraksti, ko piedāvā modernā fizika vai bioloģija, kaut kādā veidā tuvinās «pašām lietām» un nav tik «atkarīgi no apziņas» kā jaunie vēstures apraksti, ko piedāvā modernā kultūras kritika. Mums jāatzīst: kauzālo spēku sakritība, kas radīja ideju par DNS vai par Lielo Sprādzienu, un kauzālie spēki, kas radījuši runas par «sekularizāciju» vai par «vēlīno kapitālismu», ir viena līmeņa parādības.[8] Šīs dažādās sakritības ir nejauši faktori, kas vienas lietas padarījuši par apspriežamām, bet citas – ne, vienus projektus par iespējamiem un svarīgiem, bet citus – ne.

Es varu padziļināt kontrastu starp ideju, ka kultūras vēsturei ir savs *telos,* piemēram, patiesības atklāšana vai cilvēces emancipācija, un Nīčes un Deividsona skatījumu, ko es tikko esmu ieskicējis, ar norādījumu, ka tas savienojams ar cilvēku un pasaules attiecību bezkaislīgi mehānisku raksturojumu. Jo patiesi jaunais galu galā var rasties aklu, nejaušu un mehānisku spēku pasaulē. Iedomājieties, ka jaunais ir kaut kas tāds, kas notiek, kad kosmiskais starojums sasniedz DNS molekulas atomus un līdz ar to nosaka attīstību orhideju vai antropoīdu virzienā. Orhidejas,

[7] Skat.: *The Explanatory Function of Metaphor. In: Hesse. M. Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science. – Bloomington: Indiana University Press, 1980.*

[8] Grāmatas «*Ethics and the Limits of Philosophy*» *(Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985)* 6. nodaļā, apspriežot Deividsona un manas interpretācijas, Bernards Viljamss iebilst pret šādu apvienošanu. Manu daļēju atbildi skat.: *Rorty. R. Is a Natural Science a Natural Kind?. – In: E. McMullin, ed., Construction and Constraint: The Shaping of Scientific Rationality. – Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1988.*

kad tās radās, bija ne mazāk jaunas un ne mazāk brīnišķīgas tāpēc, ka to eksistences nepieciešamais nosacījums bija tīrā nejaušība. Tāpat, cik mēs zinām vai cik mums būtu bijis jāuzzin, Aristoteļa metaforiskais *ousia* lietojums, Svētā Pāvila metaforskais *agapē* lietojums un Ņūtona metaforiskais *gravitas* lietojums varētu būt kosmiskā starojuma ietekme uz kādiem būtiskiem neironiem viņu smadzenēs. Vai – drīzāk – tas varbūt izrietēja no kādām neparastām viņu bērnības epizodēm, uzmācīgām idejām, kas bija radušās idiosinkrātiskas traumas rezultātā. Taču nav svarīgi, kā tas notika. Rezultāti bija brīnišķīgi. Pirms tam nekā tāda nebija.

Šis intelektuālās vēstures skatījums atbilst Nīčes «patiesības kā kustīgu metaforu armijas» definīcijai. Tas arī atbilst manis rakstītajam par tādiem cilvēkiem kā Galilejs, Hēgelis un Jeitss, kuru galvās veidojās jauni vārdu krājumi, ļaujot viņiem izdarīt to, kas pirms šādu instrumentu rašanās nebija pat iedomājams. Taču, lai pievienotos šai interpretācijai, mums atšķirība starp burtisko un metaforisko jāskata tāpat, kā to skata Deividsons: tā nav atšķirība starp diviem nozīmju veidiem vai diviem interpretācijas veidiem, bet gan starp pazīstamu un nepazīstamu trokšņu un zīmju lietojumu. Burtiskos trokšņu un zīmju lietojumus mēs varam izskaidrot ar savām vecajām teorijām par to, ko cilvēki teiktu dažādās situācijās. To metaforiskais lietojums liek mums ķerties pie jaunas teorijas radīšanas.

Deividsons to uzsver, sakot, ka nevajag domāt, ka metaforiskajiem izteikumiem ir nozīmes, kas atšķiras no to burtiskajām nozīmēm. Nozīmēt kaut ko nozīmē ieņemt savu vietu valodas spēlē. Metaforai – saskaņā ar definīciju – šādas vietas nav. Deividsons noliedz, ka «tēze, kas saistīta ar metaforu, ir kognitīvais saturs, ko tās autors vēlas izteikt un kas interpretam, ja vien viņš vēlas saprast teikto, ir jāuztver».[9] Pēc viņa domām, metaforas iepīšana sarunā ir sarunas pārtraukšana uz brīdi, lai savilktu seju grimasē, lai izvilktu un parādītu fotogrāfiju, lai ar pirkstu parādītu uz kaut ko apkārtnē, lai iecirstu pļauku sarunu biedram vai viņu noskūpstītu. Metaforas iepīšana tekstā atgādina kursīva, ilustrāciju, papildu pieturas zīmju vai teksta formātu lietošanu.

Tie visi ir veidi kā iespaidot sarunu biedru vai lasītāju, bet ne informācijas nodošanas veidi. Uz tiem mēs nevaram reaģēt ar jautājumu «Ko

[9] *Davidson D. What Metaphors mean. – In: Inquiries into Truth and Interpretation. – Oxford University Press, 1984, p. 262.*

tieši jūs man pūlaties pateikt?». Jo, ja kāds būtu vēlējies kaut ko pateikt – ja kāds būtu vēlējies izteikt jēgpilnu teikumu –, tad viņš acīmredzot to būtu jau izdarījis. Taču tā vietā kāds domā, ka viņa mērķiem labāk varētu kalpot citi izteiksmes līdzekļi. Tas, ka pazīstamus vārdus dažkārt lieto neparastos veidos, nevis sit, skūpsta, zīmē, žestikulē vai rāda grimases, vēl neliecina, ka viņa teiktajam ir jēga. Mēģinājums piešķirt šādu jēgu būtu mēģinājums atrast pazīstamu (t.i., burtisku) vārdu lietojumu – kādu teikumu, kuram jau ir bijusi vieta valodas spēlē, – un apgalvot, ka tikpat labi tas varētu aizņemt arī *šo* vietu. Taču tas, ka nav iespējams parafrāzēt metaforu, liecina, ka neviens no parastajiem teikumiem šādam mērķim neder.

Izteikt teikumu, kuram nav fiksētas vietas valodas spēlē, nozīmē, kā to pareizi atzinuši pozitīvisti, pateikt kaut ko, kas nav ne patiess, ne aplams, – kaut ko, kas Jana Hekinga formulējumā nav «kandidāts uz patiesu vērtību». Jo tas ir teikums, ko neviens nevar apstiprināt vai noliegt, pierādīt vai apstrīdēt. To var tikai izgaršot vai izspļaut. Taču tas nenozīmē, ka pēc kāda laika tas nevarētu *kļūt* par kandidātu uz patiesu vērtību. Ja teikums *ir* izgaršots, nevis izspļauts, tad to var atkārtot, uzsvērt un pārrunāt. Tad pakāpeniski tā lietošana kļūs tradicionāla un tas ieņems atpazīstamu vietu valodas spēlē. Līdz ar to tas vairs nebūs metafora vai – ja jums tas labāk patīk – kļūs līdzīgi vairumam mūsu valodas teikumu par mirušu metaforu. Tas kļūs par vēl vienu burtiskā nozīmē pareizu vai nepareizu valodas teikumu. Citiem vārdiem sakot, tas nozīmē, ka ar teorijām par mūsu līdzcilvēku lingvistisko uzvedību pietiks, lai bez liekas domāšanas tiktu galā ar šo teikumu, tāpat kā ar lielāko daļu tādu pašu teikumu. Deividsona viedoklis, ka metaforām nav nozīmju, var šķist tipisks filosofisks kalambūrs, taču tāds tas nav.[10] Tas ir daļa no lielāka projekta – piespiest mūs nedomāt par valodu kā par vidutāju. Bet tā savukārt ir daļa no vēl lielāka projekta – atbrīvoties no tradicionālās filosofiskās izpratnes par to, ko nozīmē būt cilvēkam. Deividsona idejas nozīmi, iespējams, vislabāk var saskatīt, ja pretstata viņa metaforas interpretāciju gan platoniķu un pozitīvistu interpretācijām, gan arī romantiķu interpretācijai. Gan platoniķu, gan pozitīvistu skatījums uz metaforu ir redukcionistisks – viņi uzskata, ka

[10] Sīkāk par Deividsona aizstāvēšanu pret apvainojumiem kalambūru lietošanā un par daudz ko citu skat. manu rakstu «*Unfamiliar Noises: Hesse and Davidson on Metaphor*». – *Proceedings of the Aristotelian Society, supplementary vol. 61 (1987): 283-296.*

metaforas vai nu ir parafrāzējamas, vai arī neder ļoti svarīgā valodas uzdevuma veikšanai, proti, realitātes pārstāvniecībai. Pretēji tam romantiķis pauž ekspansionistisku viedokli – viņš domā, ka metafora ir savāda, mistiska, brīnišķīga. Romantiķi saista metaforu ar noslēpumaino spēju, ko sauc par «iztēli», kura, pēc viņu domām, slēpjas pašā patības kodolā, sirds dziļumos. Ja platoniķiem un pozitīvistiem nebūtisks šķiet metaforiskais, tad romantiķiem – burtiskais. Jo pirmie domā, ka valodas jēga ir atspoguļot slēpto realitāti, kas atrodas ārpus mums, bet otrie – ka tās mērķis ir paust slēpto realitāti, kas atrodas mūsos pašos.

Tādējādi pozitīvistiskā kultūras vēsture uzskata, ka valoda pakāpeniski pielāgojas apkārtējās pasaules kontūrām. Romantiskā kultūras vēsture uzskata, ka valoda pakāpeniski noved līdz gara pašapziņai. Nīčes kultūras vēsture un Deividsona valodas filosofija izprot valodu tā, kā mēs mūsdienās izprotam evolūciju, – kā jaunu formu rašanos, pastāvīgi iznīcinot vecās formas, nevis kādu augstāku mērķu vārdā, bet gan akli. Ja pozitīvists uzskata, ka Galilejs izdarījis atklājumu, beidzot formulējot pasaules pareizai aprakstīšanai nepieciešamos vārdus, kurus nevarēja formulēt Aristotelis, tad deividsonietis uzskata, ka viņš atklājis instrumentu, kas noteiktu mērķu sasniegšanai kalpo labāk nekā jebkurš agrākais instruments. Saprotot, ko iespējams izdarīt, izmantojot Galileja vārdu krājumu, neviens vairs nebija ieinteresēts darīt to, ko pirms tam darīja, izmantojot Aristoteļa vārdu krājumu (kas, pēc tomistu domām, jādara vēl joprojām). Gluži tāpat, ja romantiķis uzskata, ka Jeitss ir izdarījis to, ko neviens pirms viņa nebija spējis, izteicis kaut ko, kas jau ilgi gaidījis savu izpausmi, tad deividsonietis uzskata, ka Jeitss radījis tādus instrumentus, kas ļāva viņam rakstīt dzeju, kura vairs nebija tikai variācijas par priekšgājēju dzejoļiem. Pēc Jeitsa dzejoļu publicēšanas mēs vairs nealkām iedziļināties Roseti dzejā. Par revolucionāriem, stipriem zinātniekiem un dzejniekiem var teikt to pašu, ko par stipriem filosofiem – tādiem cilvēkiem kā Hēgelis un Deividsons –, filosofiem, kas vēlas izgaisināt, nevis atrisināt agrāko laiku filosofiskās problēmas. Pēc viņu domām, dialektikas kā filosofijas metodes stāšanās pierādījuma vietā vai atteikšanās no teorijas par atbilstību patiesībai nav kādas iepriekš eksistējošas realitātes, sauktas «filosofija» vai «patiesība», atklāšana. Tā maina mūsu runas veidu un līdz ar to mūsu mērķus un priekšstatus par sevi pašu.

Bet Nīčes skatījumā, kurā nav realitātes un parādības pretnostatījuma, mainīt veidu, kādā runājam, nozīmē mainīt pašiem sevi saskaņā

ar mūsu mērķiem. Teikt līdz ar Nīči, ka Dievs ir miris, nozīmē teikt, ka mēs nekalpojam kādiem augstākiem mērķiem. Kad Nīče atklāšanas vietā liek pašradīšanu, ar to viņš aizstāj skatījumu uz cilvēci kā soli pa solim uz gaismu ejošu ar ainu, kā izsalkušas paaudzes cita citu mīda kājām. Kultūra, kurā Nīčes metaforas tiktu burtiskotas, būtu tāda kultūra, kas pieļauj, ka filosofiskās problēmas – gluži tāpat kā poētiskās – ir īslaicīgas, ka nav tādu problēmu, kas varētu saistīt paaudzes vienā dabiskā kopumā, ko sauc par «cilvēci». Cilvēces vēstures kā citai citu aizstājošu metaforu vēstures skatījums ļautu mums palūkoties uz dzejnieku kā jaunu vārdu radītāju īstenajā šī vārda nozīmē, kā jaunu valodu noslīpētāju, kā cilvēces avangardu.

Šo ideju es aplūkošu plašāk 2. un 3.nodaļā, izmantojot Herolda Blūma «spēcīgā dzejnieka» jēdzienu. Bet pirmo nodaļu beigšu, atgriežoties pie apgalvojuma, kas ir bijis visa manis teiktā pamatā, proti, ka pasaule vispār mums nedod nekādu kritēriju, kas palīdzētu izvēlēties starp dažādām metaforām, ka mēs varam vienīgi salīdzināt valodas vai metaforas citu ar citu, nevis salīdzināt tās ar kaut ko, kas ir ārpus valodas, tas ir, ar «faktu».

Vienīgais veids, kā pierādīt šo apgalvojumu, ir darīt to, ko darījuši tādi filosofi kā Gudmens, Patnems un Deividsons, – parādīt, ka mēģinājums piešķirt jēgu tādām frāzēm kā «veids, kādā pasaule eksistē,» vai «atbilst faktiem» ir neauglīgs. Tādu zinātnes filosofu kā Kūns un Hese darbi varētu palīdzēt šī uzdevuma veikšanā. Šie filosofi parāda, kāpēc nav iespējams, atsaucoties uz to, ka dabas grāmata sarakstīta matemātikas valodā, izskaidrot faktu, ka Galileja, nevis Aristoteļa vārdu krājums labāk kalpo pareģojumu izteikšanai.

Šādi valodas un zinātnes filosofu argumenti ir jāaplūko uz domāšanas vēsturnieku darbu fona – tādu vēsturnieku, kas līdzīgi Hansam Blūmenbergam mēģināja noskaidrot līdzīgo un atšķirīgo Ticības un Prāta laikmetos.[11] Šie vēsturnieki izvirzīja domu, ko es jau esmu minējis: pati ideja, ka pasaulei vai patībai ir imanenta būtība, kuru varētu būt apjautis dabaszinātnieks vai dzejnieks, ir atskaņas no idejas, ka pasaule ir dievišķas radīšanas rezultāts, ka to pēc sava plāna radījis kāds, kas Pats runā Savā valodā, kurā Viņš šo plānu aprakstījis. Tikai tādā gadījumā, ja atceramies šādu viedokli, ja skatām Visumu kā personu vai personas

[11] Skat.: *Blumenberg H. The Legitimacy of the Modern Age. Trans. Robert Wallace. – Cambridge, Mass.: MIT Press, 1982.*

radītu, mēs varam saprast ideju, ka pasaulei ir «imanenta būtība». Jo šīs frāzes vērtība ir tieši tā, ka daži vārdu krājumi vienkārši labāk par citiem pārstāv pasauli, ka tie nav instrumenti, lai labāk iedarbotos uz pasauli kaut kādu mērķu sasniegšanai.

Atteikties no idejas par valodām kā pārstāvniecībām un būt patiesam vitgenšteinietim mūsu valodas izpratnē nozīmē atņemt pasaulei tās dievišķo iedabu. Tikai tad, ja to izdarīsim, mēs varam pilnībā pieņemt manis piedāvāto pierādījumu: tā kā patiesība ir teikumu īpašība, bet teikumi savukārt ir atkarīgi no vārdu krājumiem un tā kā vārdu krājumus rada cilvēki, tad arī patiesības rada cilvēki. Tik ilgi, kamēr uzskatām, ka «pasaule» ir kas tāds, kas mums jārespektē un ar ko jārēķinās, kaut kas personāls ar savu privileģētu sevis redzējumu, mums jāpastāv uz to, lai katrā filosofiskā patiesības interpretācijā saglabātos «intuīcija» par patiesību «kaut kur tur, ārpus». Šī intuīcija ir neskaidra nojauta par to, ka mēs būtu nepiedodami augstprātīgi, ja atteiktos no tradicionālās «faktu respektēšanas» un «objektivitātes» valodas, ka būtu riskanti un ķecerīgi nesaskatīt zinātniekā (vai filosofā, vai dzejnieks, vai *kādā*) priesteri, kas kalpo par vidutāju starp mums un sfēru, kura iziet ārpus cilvēciskā.

Saskaņā ar manu interpretāciju prasība, lai katrā «adekvātā» filosofiskā mācībā būtu vieta mūsu intuīcijām, ir reakcionārs lozungs, kas prasās būt apstrīdams.[12] Jo, pēc manām domām, ir būtiski atzīt, ka neeksistē pirmsvalodiskā apziņa, ar kuru valodai jāsaskaņojas, neeksistē dziļas zināšanas par lietu patieso dabu, kuras izteikt valodā būtu filosofu pienākums. Tas, kas tiek uzskatīts par šādu apziņu, ir vienkārši gatavība lietot mūsu priekšgājēju valodu, pielūgt viņu metaforu mirstīgās atliekas. Ja vien mēs neciešam no tā, ko Deridā sauc par «Heidegerisko nostalģiju», mums jādomā par intuīcijām tikai kā par trivialitātēm vai zināmu terminu repertuāra ierastu lietojumu, kā par novecojušiem instrumentiem, kuru nomaiņai jauni vēl nav izgudroti.

Nedaudz vienkāršojot, es varu apkopot to, ko raksta tādi vēsturnieki kā Blūmenbergs, sakot, ka kādreiz sensenos laikos mums bija vajadzība

[12] Par šīs formulas lietojumu konkrētos gadījumos skat. manu analīzi par vēršanos pie intuīcijas Tomasa Neidžela ieskatos par «subjektivitāti» un Džona Sērla mācībā par «imanento intencionalitāti» grāmatā «*Contemporary Philosophy of Mind*». Par abu domātāju kritiku, kas ir identiska ar manis izstrādāto, skat.: *Dennett D. Setting Off on the Right Foot.* Arī: *Evolution, Error, and Intentionality. – In: Dennett, in The International Stance. – Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987.*

pielūgt kaut ko, kas atradās viņpus redzamās pasaules. Sākot ar 17. gadsimtu, mēs esam mēģinājuši mīlestību pret Dievu aizstāt ar mīlestību pret patiesību, attiecoties pret zinātnes aprakstīto pasauli kā pret šķietamu dievību. Sākot ar astoņpadsmitā gadsimta beigām, mēs esam mēģinājuši mīlestības pret zinātnisko patiesību vietā likt mīlestību pret sevi pašu, pielūgt mūsu pašu dziļi garīgo vai poētisko būtību kā vēl vienu šķietamu dievību.

Domāšanas ievirze, kas kopīga Blūmenbergam, Nīčem, Freidam un Deividsonam, vedina uz to, lai mēs vairs nepielūgtu *neko*, lai *neko* neuzskatītu par šķietamu dievību, lai mēs attiektos pret *visu* – mūsu valodu, mūsu sirdsapziņu, mūsu sabiedrību – kā pret laika un gadījuma rezultātu. Šī mērķa sasniegšana nozīmētu, runājot Freida vārdiem, «uzskatīt gadījumu par tā vērtu, lai tas noteiktu mūsu likteni». Nākamajā nodaļā es apgalvoju, ka Freids, Nīče un Blūms mūsu sirdsapziņas labā izdarījuši to pašu, ko Vitgenšteins un Deividsons mūsu valodas labā, proti, parādījuši tās tīro nejaušību.

2. nodaļa
PATĪBAS NEJAUŠĪBA

Sākot rakstīt šo nodaļu, es nejauši uzdūros Filipa Larkina* dzejolim, kas man palīdzēja formulēt domu. Dzejoļa pēdēja daļa skan šādi:

Kad sava prāta dziļumus tu esi izklaiņojis,
Sev piederošo pārzini kā to, kas kuģī krauts,
Un, tavuprāt, tad ārpus tā nekam vairs
    Pastāvēt nav ļauts.
Bet guvums kāds? Vien tas, ka laika gaitā
Pa pusei tumšais zīmogs atpazīstams,
Ko visi mūsu darbi nes; tam varam izsekot.
    Ja jāatzīstas,
Tai zaļā vakarā, kad mūsu nāve sāksies,
Tas vien, kas bijis, nebūs pietiekošs,
Jo tikai vienam cilvēkam to sastapt nācies –
    Tas pats ir aizejošs.**

Šai dzejolī aprakstītas bailes no nāves un iznīcības, bailes, kurās Larkins atzīstas savās intervijās. Taču «bailes no iznīcības» ir nepateicīga frāze. Nevar būt bailes no neeksistēšanas kā tādas, var būt bailes tikai no kāda konkrēta zaudējuma. «Nāve» un «nebūtība» ir vienlīdz skanīgi un vienlīdz tukši termini. Teiciens, ka no tām kāds bīstas, skan tikpat neveikli kā Epikūra mēģinājums skaidrot, kāpēc no tām nav jābīstas. Epikūrs teica: «Kad es esmu, tad nāves nav, un, kad ir nāve, tad manis nav,» – līdz ar to viena tukšuma vietā liekot citu. Jo vārds «es» ir tikpat tukšs kā vārds «Nāve». Lai šos vārdus izprastu, par aplūkojamo Es ir

jānoskaidro kaut kas sīkāk: jāprecizē, kas ir tas, kas nebūs, jākonkretizē bailes.

Larkina dzejolis parāda ceļu, kā noskaidrot to, kas baida viņu pašu. Viņš baidās, ka iznīcībai būs lemta viņa idiosinkrātiskā «kuģa krava» – viņa personīgā izpratne par to, kas bijis iespējams un nozīmīgs. Tieši tas padara kādu Es atšķirīgu no visiem pārējiem Es. Šīs atšķirības zudums, manuprāt, ir tas, no kā baidās ikviens dzejnieks – ikviens radošs cilvēks, kurš tiecas radīt kaut ko jaunu. Katrs, kas vada savu dzīvi, cenšoties dot jaunu atbildi uz jautājumu par to, kas ir iespējams un nozīmīgs, baidās, ka šī atbilde tiks aizmirsta.

Taču tas nenozīmē, ka kāds vienkārši baidās no savu darbu zuduma vai aizmirstības nākotnē. Jo šīs bailes sajaucas ar bailēm, ka, ja pat tie tiks saglabāti un ievēroti, neviens nesaskatīs tajos ko īpašu. Vārdi (vai formas, teorēmas, dabaszinātniskie modeļi), kas izkārtoti saskaņā ar kāda gribu, var likties tikai kā ar rutīnu sakārtots noliktavas inventārs. Tādā gadījumā valodā nebūs palikušas nekādas pēdas un dzīve būs aizvadīta, rakņojoties jau radītos fragmentos. Tāpēc nekāda īsta Es nemaz nebūs bijis. Radītais un patība būs tikai kā sen zināmu tēlu labāks vai sliktāks atkārtojums. Tieši to Herolds Blūms* sauc par «spēcīgā dzejnieka bailēm no ietekmes», «bailēm būt tikai kopijai vai reprodukcijai».[1]

Ko šādā Larkina lasījumā varētu nozīmēt izprast rindas «tumšais zīmogs, .. ko visi mūsu darbi nes»? Iespējams, ka tas nozīmētu atpazīt sevī to, kas ir oriģināls, – atšķirību starp savu un citu cilvēku inventāra sarakstiem. Ja izdotos šo atšķirību izlikt uz papīra (uz audekla vai filmā) – ja varētu rast īpašus vārdus vai formas, lai izteiktu šo savu unikalitāti, – tad tas būtu *pierādījums*, ka cilvēks nav tikai kopija vai reprodukcija, ka viņam izdevies būt tikpat stipram kā dzejniekam, tas ir, tik stipram, cik stiprs var būt cilvēks. Jo tad būtu precīzi zināms, kas ir tas, kas mirs, un līdz ar to tas, par ko viņam izdevies kļūt.

[1] *Bloom H. The Anxiety of Influence. – Oxford University Press, 1973, p. 80.* Skat. arī Blūma apgalvojumu (turpat, 10.lpp.), ka «dzejnieks sākas (lai gan «neapzināti») ar spēcīgāku nekā citiem vīriešiem un sievietēm sacelšanos pret bailēm no nāves». Es domāju, ka Blūms neiebilstu pret jēdziena «dzejnieks» paplašināšanu un attiecināšanu ne tikai uz tiem, kuri raksta vārsmās, bet arī uz plašāku cilvēku loku, kā to daru es, – tā, lai šai kategorijā ietilpinātu arī Prustu un Nabokovu, Ņūtonu un Darvinu, Hēgeli un Heidegeru. Par šiem cilvēkiem arī var teikt, ka viņi daudz spēcīgāk nekā vairums no mums, pārējiem, ir sacēlušies pret «nāvi» – tas ir, pret nespēju radīt.

Taču Larkina dzejoļa nobeigums, šķiet, nepakļaujas šādam lasījumam Blūma stilā. Tur mums tiek pateikts, ka «nebūs pietiekošs» tas vien, ka izprotam savu oriģinalitāti. Tas acīmredzot nozīmē, ka diez vai pietiek ar tapšanu par individualitāti – tai spēcīgajā nozīmē, kurā individualitātes paradigma ir ģēnijs. Larkins izliekas, ka nevērtē augstu savu paveikto, jo būt sekmīgam nozīmētu izteikt kaut ko īpašu, bet «..tikai vienam cilvēkam to sastapt nācies – Tas pats ir aizejošs».

Es saku – izliekas, jo šaubos, ka ir kāds dzejnieks, kas uzskatītu par nenozīmīgiem pats savus panākumus, mēģinot izprast tumšo zīmogu, kuru nes viss, ko viņš dara, – arī viņa agrākie dzejoļi. Kopš romantiķu centieniem, kopš Hēgelis mūs iemācīja pašapziņu skatīt kā pašradīšanu, neviens dzejnieks nav nopietni domājis par idiosinkrātiskajām īpatnībām kā kavēkļiem savā jaunradē. Taču šajā dzejolī Larkins izliekas, ka tumšie zīmogi – tās īpašās nejaušības, kuras katru no mums padara par Es un nevis tikai par kāda cita kopiju vai reprodukciju, – patiesībā nav svarīgas. Viņš saka – ja vien neizdodas atrast to, kas kopīgs visiem un vienmēr, bet rod tikai to, ko ir nācies sastapt pašam, tad nevar mirt apmierināts. Viņš izliekas, ka būt par stipru dzejnieku ir nepietiekami, bet viņš būtu apmierināts, vien būdams filosofs un razdams likumsakarības, nevis parādīdams nejaušības.[2]

Es domāju, ka Larkina dzejolis ir interesants un spēcīgs tieši tāpēc, ka tas atgādina par strīdu starp dzeju un filosofiju, spriedzi starp centieniem

[2] «Kritiķi dziļi sirdī mīl nepārtrauktības, bet tas, kurš dzīvo tikai nepārtrauktību pasaulē, nevar būt dzejnieks.» *(Bloom H. Anxiety of Influence, p.78).* Šai ziņā kritiķis ir filosofa brālis vai, precīzāk runājot, tas, ko Heidegers un Deridā sauc par metafiziķi. Metafizika, kā saka Deridā, ir meklējumi pēc «centrētas struktūras.. spēles, kas balstīta fundamentālos likumos, spēles, kuras pamatā ir fundamentāla nekustība un mierinošā drošība, kas pati atrodas ārpus spēles». *(Derrida J. Writing and Difference. – Chicago: University of Chicago Press, 1978, p.279.)* Metafiziķi meklē likumsakarības – visaptverošu iespējamību sistēmu, nejaušību rašanās telpu. Kritikas slepenais sapnis ir, lai vienmēr pa rokai būtu niša, kurā varētu satilpināt nākotnes dzejniekus; visu zinātnes filosofu cerība pirms Kūna bija rast tādu skatījumu uz «zinātnes dabu», ko nevarētu satricināt neviena no nākamajām zinātnes revolūcijām. Būtiskākā atšķirība starp Blūmu un Polu de Menu (nemaz nerunājot par to, ko Blūms sauc par «dekonstrukcijas ceļu kompāniju») ir tāda, ka de Mens uzskatīja, ka filosofija devusi viņam izpratni par visas iespējamās dzejas nepieciešamo nosacījumu – pagātni, tagadni un nākotni. Es uzskatu, ka Blūmam ir taisnība, noliedzot de Mena uzskatu, ka «ikviena poētiska vai kritiska darbība atkārto nejaušo, bezjēdzīgo nāves aktu, kura apzīmēšana ar citu terminu valodā ir problemātiska» *(Bloom H. Agon. – [Oxford University Press, 1982], p. 29).* Blūmu

pēc pašradīšanas, atzīstot nejaušību, un centieniem pēc universalitātes, atzīstot nejaušības transcendenci. Filosofijā šī pati spriedze valda kopš Hēgeļa[3] un it īpaši kopš Nīčes laikiem. Mūsu gadsimta izcilie filosofi ir mēģinājuši sekot romantiskajiem dzejniekiem, saraujot saites ar Platonu, saskatot brīvībā nejaušības atzīšanu. Šie filosofi mēģina nošķirt Hēgeļa pievēršanos vēsturiskumam no viņa panteistiskā ideālisma. Viņi atzīst Nīčes ideju par cilvēces varoni – spēcīgo dzejnieku, radītāju, bet ne zinātnieku, kuru parasti skata kā atklājēju. Vēl vispārīgāk runājot, viņi mēģina izvairīties no visa, kas filosofiju saista ar vērojumu un dzīves aplūkojumu tās nepārtrauktībā un veselumā, lai tā vietā izceltu individuālās eksistences absolūto nejaušību.

Tādējādi viņi saprot, ka viņu situācija ir tikpat kutelīga, bet tomēr interesanta, kā Larkina. Larkins raksta dzejoli, kas pauž neapmierinātību ar to, ko spēj sasniegt dzejnieki, salīdzinājumā ar to, ko cerēja sasniegt filosofi pirms Nīčes. Pēc Nīčes laikmeta filosofi, piemēram, Vitgenšteins un Heidegers, rakstīja filosofiskus darbus, lai parādītu individuālā un nejaušā universālo iedabu. Abi filosofi gluži kā cilpās iepinās Platona iesāktajā strīdā starp filosofiju un dzeju un nonāca pie tā, ka mēģināja rast cienīgu iemeslu, lai filosofija varētu padoties dzejai.

Es varu paskaidrot šo salīdzinājumu, atgriežoties pie Larkina dzejoļa. Pievērsīsimies Larkina izteiktajam, ka cilvēks varētu gūt lielāku apmierinājumu, izprotot «tumšo zīmogu», ar kuru nācies sastapties *nevis*

---

neinteresē tādi filosofiskie jēdzieni kā «valodas problēmas» vai tādas abstrakcijas kā «nejaušais, bezjēdzīgais nāves akts». Viņš pareizi uzskata, ka šie jēdzieni traucē definēt kritiku kā «slēpto taku, kas ved no dzejoļa pie dzejoļa, izzināšanas mākslu» *(Anxiety of Influence, p. 96)*. Tāpat kā pētījumi, kas izzina Freida slēptās takas, kas ved no bērna pie pieaugušā vai no vecāka pie bērna, šāda māksla tikai daļēji ir saistīta ar likumsakarību meklējumiem, pat ja likumsakarības ir postulētas Freida paša metapsiholoģijā.

[3] Blūms saka: «Ja šīs grāmatas apgalvojumi ir patiesi, tad pēdējo trīs gadsimtu dzejas slēptais motīvs ir bijušas bailes no ietekmes, katra dzejnieka bažas par to, ka viņa jaunradei vieta vairs neatradīsies» *(Anxiety of Influence, p. 96)*. Es domāju, Blūms varētu piekrist, ka šīs bažas piemīt arī oriģināliem gleznotājiem, oriģināliem dabas pētniekiem un oriģināliem filosofiem. 5. nodaļā jau teicu, ka Hēgeļa «Gara fenomenoloģija» bija grāmata, ar kuru iesākās filosofijas kavēšanās un rūpju laikmets – laikmets, kas Nīčem, Heidegeram un Deridā izvirzīja uzdevumu būt par kaut ko vairāk nekā par dalībniekiem vecajā dialektiskajā spēlē. Hēgeļa izpratne par *modeli* filosofijā bija tas, ko Nīče sauca par «vēstures nodarīto ļaunumu dzīvei [oriģinālajam filosofam]», jo tā rādīja gan Kirkegoram, gan Nīčem, ka *tagad* – saskaņā ar Hēgeļa pašapziņu – vairs nepastāvēs filosofiskā jaunrade.

«vienam cilvēkam», bet drīzāk gan visām cilvēciskajām būtnēm. Iedomāsimies, ka šāda zīmoga atrašana ir cilvēka eksistences universālo nosacījumu, lielu nepārtrauktību – pastāvīgu, nevēsturisku cilvēka dzīves kontekstu – atklāsme. Tieši to priesteri reiz teicās izdarījuši. Vēlāk uz to pašu pretendēja grieķu filosofi, pēc tam empīriskie zinātnieki un vēl pēc tam – vācu ideālisti. Viņi bija gatavi izskaidrot mums augstākā spēka atrašanās vietu, realitātes būtību, pieredzes iespējamības nosacījumus. Līdz ar to viņi mums izskaidrotu, kas mēs patiesībā esam, kādiem mums ir lemts būt pēc ārpus mums esošu spēku lēmuma. Viņi parādītu zīmogu, kas uzspiests mums *visiem*. Šis zīmogs nebūtu akls, jo tas nepaustu gadījumu, absolūto nejaušību. Tam vajadzētu būt nepieciešamam, būtiskam, mērķtiecīgam, cilvēka esamību noteicošam. Tas dotu mums mērķi – vienīgo iespējamo mērķi, proti, šīs nepieciešamības pilnīgu atzīšanu, mūsu būtības pašapzināšanos.

Salīdzinājumā ar šo universālo zīmogu, kā vēsta pirms Nīčes laika filosofija, katras individuālās dzīves atsevišķajai nejaušībai nav nekādas nozīmes. Dzejnieku kļūda ir tā, ka viņi velti tērē vārdus, iedzīvinot idiosinkrātiskās fantāzijas, lai pastāstītu mums nevis par būtisku realitāti, bet gan par nejaušu parādību. Pieļaut, ka tikai esamība laikā un telpā, tikai nejaušība ir būtiska, nozīmētu reducēt mūs līdz mirstoša dzīvnieka līmenim. Pretēji tam – izprast mūsu dzīves nepieciešamo kontekstu nozīmētu mūsu domai dot plašumu, kas samērojams ar pašu Visumu, ar inventāra sarakstu kas būtu paša Visuma inventāra saraksta kopija. Eksistējošais, iespējamais vai svarīgais būtu tas, kas patiešām *ir* iespējams vai nozīmīgs. Nokopējis šo sarakstu, ikviens varētu mirt saskaņā ar sevi, izpildījis vienīgo cilvēces uzdevumu, proti, *patiesības izzināšanu*, saskaņu ar to, kas ir «kaut kur tur, ārpus». Vairāk neko nevarētu izdarīt, un tāpēc nebūtu jābīstas no iespējamiem zaudējumiem. Iznīcībai vairs nebūtu nozīmes, jo cilvēks kļūtu identisks ar patiesību, un patiesība šai tradicionālajā skatījumā ir nemirstīga. Iznīktu vien idosinkrātiskais dzīvnieciskums. Dzejnieki, kas nav ieinteresēti patiesības meklējumos, tikai novērš mūsu uzmanību no šī paradigmatiski cilvēciskā uzdevuma, un līdz ar to viņi mūs degradē.

Nīče bija tas, kurš pirmais nepārprotami ieteica mums atmest pašu «patiesības izzināšanas» ideju. Viņa patiesības kā «kustīgu metaforu armijas» definīcija noveda pie apgalvojuma, ka jāatsakās no pašas idejas par «realitātes pārstāvniecību» valodā un līdz ar to no idejas par vienota visu cilvēku dzīves konteksta meklējumiem. Viņa perspektīvisms ir

līdzvērtīgs apgalvojumam, ka Visumam nav nekāda inventāra saraksta, kas jāizzina, nav nekāda noteiktas ilgstamības. Viņš cerēja, ka, ja reiz mēs izpratīsim, ka Platona «īstenā pasaule» ir bijusi tikai teika, mēs nāves brīdī meklēsim mierinājumu nevis dzīvnieciskuma pārvarēšanā, bet gan apziņā, ka esam īpaša veida mirstošais dzīvnieks, kas, aprakstot sevi no sava viedokļa, pats sevi radījis. Precīzāk izsakoties, viņš radījis tikai to daļu no sevis, kura būtiska, lai radītu garu. Radīt pašam savu garu nozīmē radīt pašam savu valodu, nevis noteikt sava gara robežas valodā, ko esam mantojuši no citiem cilvēkiem.[4]

Taču, atmetot tradicionālo patiesības izpratni, Nīče neatteicās no mērķa atklāt cēloņus tam, kas nosaka, kas mēs esam. Viņš neatteicās no idejas, ka indivīds varētu mekēt tumšo zīmogu, kuru nes viss, ko viņš dara. Viņš tikai noliedza ideju, ka šie meklējumi līdzinās atklājumiem. Pēc viņa domām, iegūstot šādas zināšanas par sevi, mēs nenonākam pie patiesības, kas ārpus mums vai mūsos ir bijusi vienmēr. Drīzāk gan viņš pašizziņu skatīja kā pašradīšanu. Sevis izzināšanas process, saduroties ar savu nejaušību, meklējot savus cēloņus, ir jaunas valodas radīšana – tas ir, jaunu metaforu veidošana. Jo katrs *burtisks* individualitātes apraksta mēģinājums, citiem vārdiem sakot, jebkādas pārmantotas valodas spēles izmantošana šim nolūkam noteikti cietīs neveiksmi. Tādā pašā veidā nav iespējams izprast šādas idiosinkrāzijas avotus, ir iespējams saskatīt tikai to, kas nepavisam nelīdzinās idiosinkrāzijai, – paraugu, kas iemieso tipu, kaut kā jau identificēta kopiju vai reprodukciju. Ciest neveiksmi kā dzejniekam – un tādējādi, pēc Nīčes domām, ciest neveiksmi kā cilvēkam – nozīmē pieņemt cita sevis aprakstījumu, izpildīt iepriekšsagatavotu programmu, rakstīt, labākajā gadījumā, elegantas variācijas par jau uzrakstītiem dzejoļiem. Tādējādi vienīgais ceļš, kā izprast cēloņus savai individuālajai esamībai, kāda tā ir, ir pastāstīt par tiem jaunā valodā.

Tas var izklausīties paradoksāli, jo mēs uzskatām, ka *cēloņi* var tikt atklāti un nevis radīti. Mēs uzskatām, ka stāsts par *cēloņiem* ir valodas *burtiskas* lietošanas paradigma. Metafora, lingvistisks jaunievedums šķiet nevietā, kad pārejam no vienkāršas šī jaunieveduma izbaudīšanas pie skaidrojuma, kāpēc radies tieši šis un nevis cits jaunievedums. Taču

[4] Mans Nīčes skatījums lielā mērā sakņojas Aleksandra Nehamasa oriģinālajā un dziļajā grāmatā *Nietzsche: Life as Literature. – Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.*

atcerēsimies apgalvojumu, kas minēts pirmajā nodaļā, ka pat dabaszinātnēs laiku pa laikam rodas absolūti jauni cēloņsakarību skaidrojumi – tādi skaidrojumi, kādus rada Kūna «revolucionārā zinātne». Pat zinātnēs metaforiskie jaunie apraksti liecina par ģenialitāti un revolucionārām pārmaiņām. Ja mēs atzīstam šādu Kūna viedokli un līdz ar Deividsonu uzskatām, ka atšķirība starp burtisko un metaforisko ir atšķirība starp veco un jauno valodu un nevis starp vārdiem, kas atbilst vai neatbilst pasaulei, tad šis paradokss izzūd. Ja kopā ar Deividsonu atsakāmies no izpratnes par valodas atbilstību pasaulei, mēs izpratīsim Blūma un Nīčes apgalvojumu, ka stiprais radītājs – cilvēks, kas lieto vārdus tā, kā tie nekad agrāk nav lietoti, – vislabāk spēj apzināties savu nejaušību. Jo viņš spēj daudz skaidrāk nekā sakarības meklējošais vēsturnieks, kritiķis vai filosofs saskatīt, ka viņa *valoda* ir tikpat nejauša kā viņa vecāki vai viņa vēsturiskais laikmets. Viņš spēj visā pilnībā izprast, ka «patiesība ir mobila metaforu armija», jo ir izlauzies no vienas metaforiskās valodas uz citu tikai ar saviem personīgajiem pūliņiem.

Nīče domāja, ka tikai dzejnieki var pareizi novērtēt nejaušību. Mums visiem pārējiem ir lemts palikt filosofiem, uzskatot, ka eksistē tikai viens patiess inventāra saraksts, tikai viens patiess cilvēciskās situācijas apraksts, tikai viens universāls katras dzīves konteksts. Mums – pretstatā stiprajam dzejniekam, kas spēj atzīt un novērtēt nejaušību, – jāpavada visa apzinīgā dzīve mēģinājumos izvairīties no nejaušības. Tieši tāpēc Nīčem robeža, kas atdala stipro dzejnieku no pārējā cilvēku dzimuma ir tik tikumiski nozīmīga, cik tikumiski nozīmīga Platonam un kristietībai ir atšķirība starp cilvēku un dzīvnieku. Jo, lai gan stiprie dzejnieki, tāpat kā visi pārējie dzīvnieki, ir likumsakarīgi dabas spēku produkti, tomēr viņi spēj stāstīt par savu rašanos ar vārdiem, kas nekad agrāk nav lietoti. Tādējādi robeža, kas atdala vājumu no spēka, ir robeža starp pazīstamas un universālas valodas lietošanu un valodas radīšanu, kas, kaut gan sākotnēji sveša un idiosinkrātiska, kaut kādā veidā ļauj apjaust tumšo zīmogu, kuru nes viss, ko mēs darām. Veiksmes gadījumā – tādas veiksmes, kas iezīmē atšķirību starp ģēniju un ekscentrisku cilvēku, – šī valoda neizbēgami ietekmēs nākamo paaudzi. Un viss, ko darīs nākamā paaudze, būs šī zīmoga iezīmēts.

Citiem vārdiem sakot, Rietumu filosofiskā tradīcija uzskata cilvēcisko dzīvi par triumfu tikai tiktāl, ciktāl tā izlaužas no laika, parādības, idiosinkrātiskā viedokļa pasaules citā pasaulē, kur valda mūžīgā patiesība. Nīče pretēji tam uzskata, ka svarīga robeža, kas jāšķērso, ir nevis tā,

kura atdala laiku no mūžīgās patiesības, bet gan tā, kura atdala veco no jaunā. Viņš uzskata cilvēka dzīvi par triumfu tikai tiktāl, ciktāl tā izvairās no pārmantotiem savas esamības nejaušību aprakstiem un rada jaunus apraksta veidus. Tieši tur slēpjas atšķirība starp patiesības alkām un sevis pārvarēšanas alkām. Tur ir atšķirība starp atbrīvošanos kā saskarsmi ar ko lielāku un noturīgāku nekā cilvēks un atbrīvošanos Nīčes izpratnē: «Pārradīt visu 'tā tas bijis' 'tā es esmu to vēlējies' formā.»

Individuālās cilvēciskās dzīves vai visas cilvēces vēstures kopumā drāma nav atkarīga no tā, vai iepriekšnoteiktais mērķis tiek triumfāli sasniegts vai paliek traģiski nesasniedzams. Šādu drāmu priekšnoteikumus nerada nedz nemainīga ārējā realitāte, nedz arī neizsīkstošs iekšējās iedvesmas avots. Drīzāk gan skatīt savu vai savas kopienas dzīvi kā dramatisku naratīvu nozīmē skatīt to kā nīčisko sevis pārvarēšanas procesu. Šāda naratīva paradigma ir ģēnija dzīve, kas par būtisko savas pagātnes daļu var teikt: tā es to vēlējos, – jo viņš atradis veidu, kā aprakstīt pagātni tā, kā agrāk nebija iedomājams, un līdz ar to radis tādu patības esamību, kuras iespējamību viņa priekšteči neapzinājās.

Pēc Nīčes domām, nevis izbrīns, bet gan bailes dod impulsu domāšanai, jautāšanai un fundamentālai sevis pārveidošanai. Tās ir tās pašas Blūma «bailes apzināties sevi tikai kā kopiju vai reprodukciju». Izbrīns, ar kuru, kā uzskatīja Aristotelis, iesākas filosofija, bija izbrīns, ieraugot sevi pasaulē, kas ir lielāka, spēcīgāka, cēlāka nekā pats cilvēks. Blūma dzejnieku bailes ir bailes no tā, ka viņi var beigt savas gaitas šai pasaulē, kuru nav pašu spēkiem radījuši, bet ir tikai pārmantojuši. Šāds dzejnieks cer, ka viņam izdosies izdarīt ar pagātni to pašu, ko pagātne mēģinājusi nodarīt viņam, – viņš cer likt pagātnei – arī tiem cēlonības procesiem, kuri akli nosaka viņa paša darbību, – tagad nest *viņa* zīmogu. Gūt panākumus šādā pasākumā – panākumus, sakot pagātnei: «Tā es to esmu vēlējies,» – nozīmē gūt panākumus tajā, ko Blūms sauc par «sevis paša radīšanu». Freida nozīme ir tā, ka viņš palīdzējis mums atzīt un lietot šo Nīčes un Blūma izpratni par to, ko nozīmē būt nobriedušam cilvēkam. Blūms teicis: «No Freida nevar izvairīties, jo viņš, pat vēl lielākā mērā nekā Prusts, bija mūsu laikmeta mītiski poētiskais prāts, mūsu teologs un mūsu morāles filosofs, tikpat lielā mērā kā viņš bija mūsu psihologs un mūsu galvenais stāstu radītājs.»[5] Tikai tad mēs spēsim

[5] *Bloom H. Agon, pp. 43-44.* Skat. arī: *Bloom H. Kabbalah and Criticism. – New York: Seabury Press, 1975, p. 112:* «..ir viena pārsteidzoša iezīme.., kas bieži izpaužas deviņpadsmitā

izprast Freida lomu mūsu kultūrā, kad palūkosimies uz viņu kā uz morālistu, kas palīdzējis attīrīt patību no dievišķā, izsekojot tikumiskās apziņas aizsākumiem mūsu audzināšanas nejaušībās.[6]

Aplūkot Freidu šādi nozīmē aplūkot viņu saistībā ar Kantu. Kanta priekšstats par sirdsapziņu ir dievišķojis patību. Tiklīdz mēs atsakāmies, kā to darīja Kants, no tā, ka neapstrīdamu faktu zinātniskā izziņa ir mūsu saskarsme ar spēku, kas neesam mēs paši, tad ir gluži dabiski izdarīt to, ko izdarīja viņš, proti, koncentrēties uz iekšieni, lai atrastu šo saskarsmes punktu mūsu morālajā apziņā – mūsu meklējumos pēc taisnīguma un nevis pēc patiesības. Taisnīgums «dziļi mūsos», pēc Kanta domām, ieņem «ārpus mums esošās» empīriskās patiesības vietu. Kants vēlējās likt zvaigžņotajām debesīm virs galvas būt vienīgi par mūsu iekšējā morālā likuma *simbolu* – neobligātu metaforu, kas aizgūta no fenomenālā sfēras, lai apzīmētu neierobežotību, cildeno, nepastarpināto morālā patību, to mūsu daļu, kura nav nedz fenomenāla, nedz laika un gadījuma produkts, nedz dabisku laika un telpas cēloņsakarību rezultāts.

Šis kantiskais pavērsiens palīdzēja sagatavot augsni romantiskajam dievišķajam patības skatījumam, taču pašu Kantu biedēja romantiķu mēģinājums padarīt par patības kodolu idiosinkrātisko poētisko izteli un nevis to, ko viņš sauca par «vispārējo tikumisko apziņu». Tomēr kopš Kanta laikiem romanticisms kā individuālās spontanitātes privātās pilnības apliecinājums nostājās pretī tikumībai kā prasībai pēc universālas vispārējas sociālās atbildības. Freids mums palīdz šo cīņu izbeigt. Viņš atņem morālajām jūtām to univerālo iedabu, padarot tās tikpat idiosinkrātiskas kā dzejnieku jaunradi. Tādējādi viņš mums ļauj palūkoties uz morālo apziņu kā uz vēsturiski nosacītu un reizē arī kā uz politiskās un estētiskās apziņas radītu.

Freids nobeidz savu eseju par Leonardo da Vinči ar rindām, no kurām fragmentu esmu citējis pirmās nodaļas noslēgumā. Viņš saka:

> Ja uzskatām, ka gadījumam nav nekāda loma mūsu likteņa veidošanā, tad atslīgstam tajā dievbijīgajā uzskatā par Visumu, kuru pats Leonardo jau bija gandrīz pārvarējis, kad rakstīja, ka Saule nekustas. .. mēs pārāk viegli esam gatavi aizmirst, ka mūsu dzīvē visu

un divdesmitā gadsimta diskursā par cilvēka būtību un idejām, proti, diskurss kļūst brīnišķi caurspīdīgs, ja «personības» vai «idejas» vietā liekam «dzejoli».. man šķiet, ka Nīče un Freids ir šīs pārsteidzošās aizstāšanas labākie piemēri.»

[6] Šo tēmu esmu plašāk iztirzājis rakstā «*Freud and Moral Reflection*», *(Pragmatism's Freud, ed. J. Smith and W. Kerrigan. – Baltimore: John Hopkins University Press, 1986).*

nosaka gadījums, sākot jau ar mūsu ieņemšanu, satiekoties olšūnai un spermatozoīdam. .. Mēs vēl aizvien pārāk maz cienām Dabu, kura (saskaņā ar Leonardo izteikumu, kas atgādina Hamleta rindas) «ir pilna neskaitāmiem, līdz mūsu pieredzei nenonākošiem cēloņiem *('ragioni')*».

Ikviens no mums, cilvēciskām būtnēm, atbilst vienam no eksperimentiem, kuru gaitā šie dabas *ragioni* meklē ceļu uz pieredzi.[7]

Modernās kultūras populārzinātniskais freidisms palīdz mums izprast mūsu tikumisko apziņu kā šāda veida eksperimentu, identificēt sirdsapziņas mokas ar atdzīvojušos vainas apziņu par apspiestajiem bērnības seksuālajiem impulsiem – par apspiešanu, ko rada bezgala daudzas nejaušības, kuras nekad nenonāk līdz pieredzei. Šodien ir grūti iztēloties, cik tas bija sensacionāli, kad Freids sāka aprakstīt tikumisko apziņu kā ego ideālu, kura rašanos viņš pamatoja šādi: «Cilvēks nevēlas atteikties no savas bērnības narcisiskās pilnības».[8] Ja Freids būtu izvirzījis tikai plašu, abstraktu, šķietami filosofisku ideju, ka sirdsapziņas balss ir tikai par iekšēju padarītā vecāku un sabiedrības balss, tad diez vai ar to viņš būtu kādu pārsteidzis. Šādu ideju Platona «Valstī» izvirzīja Trasimahs un vēlāk attīstīja tādi redukcionisti kā Hobss. Taču Freids *detalizēti* apraksta, no kādiem elementiem veidojas sirdsapziņa; viņš skaidro, kāpēc konkrētas situācijas un personības modina neciešamu vainas apziņu, dziļas bailes vai mežonīgas dusmas. Piemēram aplūkosim šādu latentā perioda raksturojumu:

Līdztekus Oidipa kompleksa likvidēšanai notiek libido regresīvā degradācija, superego kļūst īpaši stingrs un nežēlīgs un ego, pakļaujoties superego, rada spēcīgas reakcijas – tēlus godprātīguma, līdzcietības un krietnuma formā... Taču arī šeit uzmācīgo ideju neiroze tikai pārspīlē parasto metodi, kā atbrīvoties no Oidipa kompleksa.[9]

Šīs, kā arī citas rindas, kas raksturo to, ko Freids sauc par «līdzjūtības narcisisko izcelsmi»,[10] ļauj mums aplūkot līdzjūtību nevis kā identificēšanos ar vispārcilvēciskā būtību, kas mums piemīt tāpat kā visiem pārējiem mūsu sugas pārstāvjiem, bet gan kā jūtas, kas ļoti specifiskos

[7] *Standard Edition (S.E.), XI, 137.* Par iepazīstināšanu ar šo fragmentu es esmu pateicību parādā Vilajam Keriganam.

[8] *«On Narcissism», S.E. XIV, 94.*

[9] *S.E. XX, 115.*

[10] *E.g., S.E. XVII, 88.*

veidos virzītas uz ļoti specifiskiem cilvēku tipiem un pakļautas ļoti specifiskām deformācijām. Tādējādi viņš palīdz mums izprast, kāpēc mēs varam pārciest nepanesamas mokas, lai kādam draugam palīdzētu, tai pašā laikā nepievēršot ne mazāko uzmanību vēl dziļākām cita ciešanām, kuru, kā mums liekas, mēs mīlam tikpat dziļi. Viņš palīdz izskaidrot, kā iespējams vienlaikus būt rūpīgai mātei un koncentrācijas nometnes uzraudzei, taisnīgam, iecietīgam tiesnesim un aukstam, vienaldzīgam tēvam. Saistot godprātību ar krietnumu un saistot abus ne tikai ar uzmācīgo ideju neirozi, bet (kā viņš to dara visur) arī ar reliģisko impulsu un vēlēšanos veidot filosofisku sistēmu, viņš atsakās no tradicionālā iedalījuma augstākajā un zemākajā, būtiskajā un nejaušajā, centrālajā un perifērajā. Viņš atstāj mums patību, ko veido nejaušību savijums, un nevis patību, kas būtu vismaz potenciāli sakārtojama īpašību sistēma.

Freids parāda, kāpēc mēs dažreiz nosodām nežēlību, bet citreiz to izbaudām. Viņš parāda, kāpēc mūsu spējas mīlēt saistās tikai ar dažām ļoti konkrēām cilvēku, lietu vai ideju formām, izmēriem un krāsām. Viņš parāda, kāpēc mūsu vainas izjūtu modina ļoti specifiski un no teorijas viedokļa nenozīmīgi notikumi, bet nevis notikumi, kas saskaņā ar visām pazīstamajām morāles teorijām draudētu ar daudz smagākām sekām. Vēl vairāk, viņš mums piedāvā instrumentus mūsu pašu privātā morālā diskursa vārdu krājuma izveidošanai. Jo tādi termini kā «infantils», «sadistisks», «uzmācīgs» vai «paranoisks» atšķirībā no netikumu un tikumu nosaukumiem, kurus esam pārmantojuši no grieķiem un kristiešiem, rada ļoti specifiskas un īpatnas reakcijas katrā, kas tos lieto; tie pievērš mūsu uzmanību līdzībām un atšķirībām starp mums un citiem konkrētiem cilvēkiem (piemēram, mūsu vecākiem), starp tagadnes situāciju un atsevišķām mūsu pagātnes situācijām. Tie ļauj mums veidot stāstījumu par savu attīstību un par savu idiosinkrātisko tikumisko cīņu – stāstījumu, kas ir strukturēts daudz sīkāk un daudz labāk pieskaņots mūsu individuālajam gadījumam nekā filosofiskās tradīcijas piedāvātais morālais vārdu krājums.

Vispārinot var teikt, ka Freids padarīja morāles diskursu par tikpat sīku, detalizētu un daudzveidīgu, kāds vienmēr bijis saprātīgais aprēķins. Ar to viņš palīdz iznīcināt pretstatu starp tikumisko vainu un praktisko neapdomību un līdz ar to starp apdomību un morāli. Pretēji tam Platona un Kanta morāles filosofijas centrējas ap šo pretstatu – tāpat kā «morāles filosofija» mūsdienu analītisko filosofu izpratnē. Kants mūs sašķeļ

divās daļās: pirmā ir «saprātīgā», kas vienāda mums visiem, kamēr otrā (empīriskās sajūtas un tieksmes) saistīta ar akliem, nejaušiem, idiosikrātiskiem iespaidiem. Pretēji tam Freids racionalitāti aplūko kā mehānismu, kas samēro vienas nejaušības ar citām. Taču viņa prāta mehanizācija nav tikai kārtēja abstraktā filosofiskā redukcija, tā nav tikai «apvērsts platonisms». Freids runā par racionalitāti nevis abstrakti, vienkāršoti un redukcionistiski – kā Hobss un Hjūms (saglabājot Platona sākotnējo duālismu tikai tāpēc, lai vēlāk to apvērstu) –, bet gan cenšas atklāt mūsu neapzināto stratēģiju neparasto meistarību, smalkumu un asprātību. Līdz ar to viņš mums ļauj izprast zinātni un dzeju, ģenialitāti un psihozi un – kas vēl svarīgāk – morāli un apdomību kā alternatīvas adaptācijas formas un nevis kā dažādu spēju rezultātus.

Tādējādi Freids liek mums nopietni apsvērt iespēju, ka nav nekādas centrālās īpašības, centrālās patības, sauktas «saprāts», un līdz ar to nopietni attiekties pret Nīčes pragmatismu un perspektīvismu. Freida morāles psiholoģija sniedz mums pašaprakstīšanas vārdu krājumu, kas radikāli atšķiras no Platona vārdu krājuma un arī no tās Nīčes mācības daļas, kuru Heidegers pareizi kritizēja kā vēl vienu apvērsta platonisma gadījumu: romantisku mēģinājumu pacelt miesu pāri garam, sirdi pāri galvai, bet mītisko īpašību, ko sauc par «gribu», pāri tikpat mītiskai īpašībai – «saprātam».

Platona un Kanta racionalitātes ideja centrējas ap priekšstatu, ka, ja vēlamies būt tikumīgi, tad mūsu atsevišķās darbības ir jāpakārto vispārīgiem principiem.[11] Freids saka, ka mums jāatgriežas pie atsevišķā – noteiktas tagadnes situācijas un izvēles iespējas jāskata kā identiskas vai atšķirīgas salīdzinājumā ar noteiktām pagātnes darbībām vai notikumiem. Viņš domā, ka tikai tad, ja apjautīsim dažas būtiskas idiosinkrātiskas pagātnes nejaušības, mums izdosies no sevis izveidot kaut ko vērtīgu un radīt tagadnē tādu patību, kuru varētu cienīt. Viņš mācīja mūs interpretēt to, ko darām saistībā, piemēram, ar reakcijām uz noteiktām autoritatīvām personībām, figūrām pagātnē vai ar uzspiestajiem uzvedības modeļiem bērnībā. Viņš norādīja, ka mēs apliecinām sevi, vijot idiosinkrātiskus naratīvus – tā sakot, slimības vēstures – par mūsu pašradīšanas panākumiem, par mūsu spējām izrauties no idiosinkrātiskās pagātnes gūsta. Viņš saka, ka tikai mēs paši esam lielā mērā

[11] Par šaubām par šo pieņēmumu mūsdienu analītiskajā filosofijā skat. J. B. Šnēvinda un A. Baijeres darbus. Skat. arī: *Stout J. Ethics After Babel. – Boston: Beacon Press, 1988.*

atbildīgi par to, ka nespējam izrauties no šīs pagātnes, nevis par to, ka nespējam dzīvot saskaņā ar universālajiem standartiem.

Citiem vārdiem sakot, Freids atteicās no Platona mēģinājuma savienot publisko un privāto, valsts daļas un dvēseles daļas, atteicās no viņa sociālā taisnīguma un individuālās pilnības meklējumiem. Freids vienlīdz augsti vērtēja morālisma un romantisma idejas, taču viņš nevēlējās dot kādai no tām priekšroku vai arī tās sintezēt. Viņš skaidri šķīra pašradīšanas privāto ētiku un savstarpējās piemērošanās publisko ētiku. Viņš mūs pārliecina, ka tās nesaista tilts, proti, vispārēji kopīgi uzskati vai tieksmes, kas piemīt mums kā cilvēkiem un kas varētu vienot mūs ar tuvākajiem *kā* ar cilvēkiem.

Pēc Freida domām, mūsu apzinātie privātie mērķi ir tikpat idiosinkrātiski kā neapzinātās uzmācīgās idejas un bailes, no kurām šie mērķi radušies. Par spīti tādu rakstnieku kā Fromms un Markūze centieniem, freidisko morāles psiholoģiju nevar izmantot, lai definētu sociālos mērķus, mērķus visai cilvēcei pretstatā individuālajiem mērķiem. Nav iespējams iespiest Freidu platoniskajā klišejā, aplūkojot viņu kā morāles filosofu, kas mums sniedz universālus kritērijus labajam, patiesajam vai patiesai laimei. Viņa *vienīgais* nopelns ir spēja pavērst uzmanību no universālā pie konkrētā, no mēģinājuma rast absolūtās patiesības, nesatricināmus uzskatus pie mūsu individuālās pagātnes idiosinkrātiskajām nejaušībām, pie tumšā zīmoga, kuru nes viss, ko darām. Viņš ir devis mums morāles psiholoģiju, kas pielīdzināma Nīčes un Blūma mēģinājumam skatīt stipro dzejnieku kā cilvēcisko arhetipu.

Freida morāles psiholoģija gan ir pielīdzināma šim mēģinājumam, taču automātiski no tā neizriet. Tiem, kuri piekrīt paradigmatiskajai dzejnieka interpretācijai, Freids šķitīs atbrīvotājs un iedvesmotājs. Bet iedomāsimies, ka par paradigmatisku, kā tas bija Kanta gadījumā, tiek uzskatīta nesavtīga, pieticīga, iztēles spējām neapveltīta, kārtīga, godīga, savus pienākumus apzinošās personība. Kants slavināja tieši tādus cilvēkus, kam – atšķirībā no platoniskā filosofa – nepiemīt ass prāts un intelektuāla zinātkāre un – atšķirībā no kristiešu svētā – nav degošas vēlēšanās ziedoties krustā sistā Kristus vārdā.

Šādu cilvēku labad Kants atšķīra praktisko prātu no tīrā prāta, racionālo reliģiju no entuziasma. Viņu labad Kants izstrādāja ideju par vienu vienīgu imperatīvu, kam jānosaka visa morāles sfēra, jo uzskatīja par šo cilvēku nopelnu to, ka viņi atzīst absolūto pienākumu – pienākumu, kuru var veikt, neizmantojot saprātīgo aprēķinu, imagināro projekciju

vai metaforisko aprakstīšanu pa jaunam. Tādējādi Kants izstrādāja ne tikai jaunu un imagināru morāles psiholoģiju, bet arī visaptverošu metaforisku visu dzīves un kultūras aspektu aprakstījumu tādēļ, lai intelektuālo pasauli padarītu šādiem cilvēkiem apdzīvojamu. Viņš noliedza zināšanas, lai atbrīvotu telpu ticībai, ka pienākumu izpilde ir viss, kas šiem cilvēkiem jādara, un ka šie cilvēki ir paradigmatiskas cilvēciskās būtnes.

Bieži liekas, ka jāizvēlas starp Kantu un Nīči, lai secinātu, ko – vismaz *šādā* izpratnē – nozīmē būt cilvēkam. Taču Freids piedāvā mums palūkoties uz cilvēkiem tā, lai no tamlīdzīgas izvēles izvairītos. Kad izlasīts Freids, ne Blūma stiprais dzejnieks, ne Kanta universālā pienākuma apzinīgais pildītājs vairs nešķiet paradigmatiskas personības. Jo Freids centās izvairīties no pašas idejas par paradigmatisku cilvēku. Viņam cilvēce nav tikai dabisks veidojums ar savu iekšēju būtību, imanentu spēku ansambli, kurus var attīstīt vai neattīstīt. Atsakoties no Kanta platonisma recidīviem un Nīčes apvērstā platonisma, viņš ļauj mums skatīt Nīčes pārcilvēku un Kanta vispārējo morālo apziņu kā divas no neskaitāmajām adaptācijas formām, divas no neskaitāmajām stratēģijām cīņā ar kļūdām paša audzināšanā un sadzīvošanā ar tumšo zīmogu. Gan vienai, gan otrai ir savs pamats. Katrai no tām ir savas priekšrocības un savi trūkumi. Kārtīgi cilvēki bieži ir visai garlaicīgi. Izcilie prāti bieži visai tuvu ārprātam. Freids noliec galvu dzejnieka priekšā, taču viņš apraksta to kā infantilu. Viņu garlaiko absolūti tikumisks cilvēks, taču viņš apraksta to kā nobriedušu. Viņu nesajūsmina ne viens, ne otrs, taču viņš neprasa izvēli starp tiem. Viņš uzskata, ka mums nav spēju šādai izvēlei.

Freids neuzskata, ka par cilvēka būtību nepieciešams konstruēt teoriju, kas aizstāvētu viena vai otra personības tipa intereses. Viņš uzskata, ka abi personības tipi dara visu iespējamo ar to materiālu, kas ir viņu rīcībā, un ka neviens nav «cilvēciskāks» kā otrs. Atteikties no jēdziena «patiesi cilvēcisks» nozīmē atteikties no mēģinājuma dievišķot patību, liekot to dievišķotās pasaules vietā, atteikties no tā kantiskā mēģinājuma, kuru es īsi raksturoju pirmās nodaļas noslēgumā. Pateicoties tam, mēs atbrīvojamies no pēdējās nepieciešamības citadeles, no pēdējā mēģinājuma skatīt mūs visus caur vienu un to pašu imperatīvu, caur vienu un to pašu neapstrīdamo prasību prizmu. Nīči un Freidu vieno tieši šis mēģinājums – mēģinājums saskatīt to, ka mūsu dzīvē un dzejā liela loma ir tumšajam zīmogam.

Taču starp Nīči un Freidu ir arī atšķirība, kuru neuzrāda mans Freida tikumīgā cilvēka kā pieticīga, bet garlaicīga apraksts. Freids parāda, ka, ja ielūkosimies *bien-pesant** konformista dzīlēs, ja apsēdināsim viņu uz dīvāna psihoanalītiķa kabinetā, tad atklāsim, ka viņš ir bijis garlaicīgs tikai pirmajā acu uzmetienā. Freidam neviens nav garlaicīgs viscaur, jo nav garlaicīgas zemapziņas. Noderīgāku un pārliecinošāku nekā Nīče Freidu padara tas, ka viņš nepazemina cilvēces lielāko daļu līdz mirstoša dzīvnieka līmenim. Jo Freida priekšstats par neapzināto fantāziju māca mūs saskatīt dzeju katra cilvēka dzīvē vai, precīzāk runājot, māca mūs izprast, ka neviena cilvēciskā dzīve nav tik ļoti sāpju nomocīta, lai nespētu apgūt vēl vienu valodu, ka tā nav tik bezcerīgi iejūgta smagā darbā, ka nerod brīvo laiku sevis apraksta veidošanai.[12] Katru šādu dzīvi viņš skata kā mēģinājumu ietērpties pašam savās metaforās. Filips Rīfs saka: «Freids demokratizēja ģēniju, apveltot ikvienu ar radošu zemapziņu.»[13] To pašu domā Laionels Trillings**, sakot, ka Freids «parādīja mums, ka dzeja ir ieausta pašā dvēseles struktūrā; viņš saskatīja dvēselē, tās dominējošajā tendencē, tieši poētiskās jaunrades spējas».[14] Leo Bersani vispārina to, ko teicis Rīfs un Trillings: «Psihoanalīzes teorija piešķīra fantāzijas jēdzienam tik daudzas funkcijas, ka vairs nav iespējams skatīt atšķirību starp mākslu un dzīvi kā pašu par sevi saprotamu faktu».[15]

Piekrītot Trillingam, ka dvēsele ir poētiskās jaunrades spēja, var likties, ka atgriežamies pie filosofijas un pie priekšstata par cilvēka imanento būtību. It īpaši, šķiet, tas ved mūs atpakaļ pie romantiķu teorijas par cilvēka dabu, kurā «iztēlei» piešķirta tā loma, kuru grieķi piedēvēja «saprātam». Taču tā nebūt nav. Romantiķu izpratnē «iztēle» saistīja mūs ar kaut ko ārpus mums esošu, tā liecināja, ka esam it kā no citas pasau-

[12] Par šāda raksturojuma nepieciešamību skat. Ellenas Skarijas izcilo darbu: *Scarry E. The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World. – Oxford University Press, 1985.* Šai grāmatā Skarijai mēmās sāpes – sāpes, kuras mocītājs vēlas izraisīt savā upurī, atņemot viņam valodu un līdz ar to saskarsmes iespēju ar cilvēkiem, kontrastē ar spēju dalīties sāpēs ar citiem, kuru dod valoda un brīvais laiks. Skarija uzskata, ka mocītājs patiesi izbauda upura *pazemojumu* un ne tik daudz viņa kliedzienus agonijas mokās. Kliedziens ir tikai vēl viens pazemojums. Es 7. un 8. nodaļā runāšu par šo jautājumu saistībā ar Nabokova un Orvela attieksmi pret nežēlību.

[13] *Rieff P. Freud: The Mind of the Moralist. – New York: Harper & Row, 1961, p.36.*

[14] *Trilling L. Beyond Culture. – New York: Harcourt Brace, 1965, p. 79.*

[15] *Bersani L. Baudelaire and Freud. – Berkley: University of California Press, 1977, p.138.*

les. Tā bija izteikšanas spēja. Taču Freids uzskatīja, ka šī spēja, kas piemīt visiem valodas lietotājiem – mums visiem, kuriem ir materiāls un laiks fantāzijai, – ir metaforu radīšanas spēja.

Saskaņā ar Deividsona uzskatiem, ko raksturoju pirmajā nodaļā, veidojamā metafora *neizsaka* neko, kas jau agrāk būtu bijis, lai gan, protams, kaut kas agrāk eksistējošs ir bijis tās *cēlonis*. Freidam šis cēlonis ir nevis atmiņas par citu pasauli, bet gan drīzāk emocionāls kāda noteikta cilvēka bērnības iespaids, kas radījis uzmācīgu ideju. Palūkojoties uz katru cilvēku kā uz būtni, kas apzināti vai neapzināti izdzīvo savas idiosinkrātiskās fantāzijas, mēs spēsim izprast katra cilvēka dzīves cilvēcisko, no dzīvnieciskās atšķirīgo daļu kā katras noteiktas personības, objekta, situācijas, notikuma un vārda, ar ko saduramies dzīvē, simbolisku izmantojumu. Šis process nav nekas cits kā to aprakstīšana no jauna, tas ir, par visu, ar ko saskaramies, mēs sakām: «Tā es esmu to vēlējies.»

No šī viedokļa intelektuālis (persona, kas šim nolūkam lieto vārdus, vizuālās vai muzikālās formas) ir tikai īpašs gadījums – tikai kāds, kas ar zīmēm un skaņām dara to, ko citi dara ar saviem laulātajiem draugiem un bērniem, saviem darba kolēģiem, saviem darba rīkiem, saviem skaidras naudas norēķiniem biznesā un mantām, kas atrodas viņu mājās, ar mūziku, ko viņi klausās, ar sportu, ko piekopj vai vēro, ar kokiem, kuriem paiet garām ceļā uz darbu. Absolūti viss, sākot ar vārda skaņu un lapas krāsu un beidzot ar ādas laukumiņa sajūtām, kalpo, kā parāda Freids, lai saasinātu un kristalizētu cilvēciskās būtnes pašidentitātes izjūtu. Jo katra šāda lieta var spēlēt to lomu cilvēka dzīvē, kuru, pēc filosofu domām, varētu spēlēt (vai vismaz tām būtu jāspēlē) tikai universālas un vispārīgas lietas. Tā var iemiesot tumšo zīmogu, kuru nes viss, ko mēs darām. Jebkura šķietami nejauša šādu lietu kombinācija var uzdot toni dzīvei. Katra šāda kombinācija var radīt neapstrīdamu bausli, kuram kalpot visu dzīvi; šo bausli nepadara mazāk nozīmīgu fakts, ka to var izprast labākajā gadījumā viens cilvēks.

Citiem vārdiem sakot, metaforas burtiskošanās sociālais process tiek dublēts indivīda fantāzijas dzīvē. Mēs saucam kaut ko par «fantāziju», nevis par «dzeju» vai «filosofiju» tad, kad tas centrējas ap metaforām, kas citiem cilvēkiem nav izprotamas, tas ir, ap runas un darbības formām, kurām mēs nevaram rast izmantojumu. Taču Freids parāda, kā kaut kas šķietami bezjēdzīgs, smieklīgs vai nekrietns sabiedrības skatījumā var kļūt par būtisku elementu indivīda pašapziņas procesā ar veidu,

kādā viņš atrod sevī tumšo zīmogu, kurš uzspiests visam, ko viņš dara. Bet, ja kāda privāta mānija rada metaforu, kurai mēs *varam* atrast izmantojumu, tad runājam par ģenialitāti un nevis par ekscentriskumu vai pereversitāti. Atšķirība starp ģenialitāti un fantāziju nav atšķirība starp iespaidiem, ko atstāj universālā, pirmējā realitāte tur, pasaulē, vai dziļi pašā patībā, un iespaidiem, kas ar to nav saistīti. Visdrīzāk tā ir atšķirība starp idiosinkrāzijām, ko nejaušības pēc ir izpratuši citi; šīs nejaušības radušās nejaušu vēsturisko apstākļu sakritību rezultātā, pateicoties kādai nejaušai noteiktas sabiedrības noteiktai vajadzībai tobrīd.

Rezumējot var teikt, ka poētiskais, mākslinieciskais, filosofiskais, zinātniskais vai politiskais progress izriet no nejaušas privātas apsēstības sakritības ar sabiedrības vajadzībām. Spēcīgā dzeja, veselā saprāta morāle, revolucionārā morāle, normālā zinātne, revolucionārā zinātne un fantāzija, kas saprotama tikai vienam cilvēkam, no Freida viedokļa ir tikai dažādi veidi, kā tikt galā ar nejaušajiem iespaidiem, vai, precīzāk izsakoties, veidi, kā tikt galā ar dažādiem nejaušiem iespaidiem, kas var būt piemītoši tikai atsevišķajam indivīdam vai visiem kādas vēsturiski noteiktas sabiedrības locekļiem. Neviena no šīm stratēģijām nav privileģēta tai ziņā, ka spētu labāk izteikt cilvēka būtību. Neviena no šīm stratēģijām nav vairāk vai mazāk cilvēciska kā citas, tāpat kā zīmulis nav lielākā mērā darba instruments kā miesnieka nazis vai dārznieka izaudzēta orhideja nav mazākā mērā puķe kā savvaļas roze.

Pieņemt Freida uzskatu nozīmē pārvarēt to, ko Viljams Džeimss sauca par «specifisku cilvēcisko aklumu». Džeimsam šāda akluma piemērs bija viņa paša reakcija ceļojuma laikā pa Apalaču kalniem, ejot uz meža izcirtumu, kur bija dubļains dārzs, apaļkoku mītne un dažas cūku novietnes. Džeimss saka: «Mežs bija iznīcināts, un 'uzlabojums' tā vietā bija pretīgs: vāts bez jebkādas norādes uz māksliniecisku daili, kas varētu kompensēt Dabas skaistuma zudumu.» Bet, kad zemnieks iznāca no mājas un teica: «Mēs nebūsim šeit laimīgi, ja nevarēsim apstrādāt kādu no šīm zemienēm,» – Džeimss saprata:

> Es nebiju uztvēris situācijas iekšējo jēgu. Tāpēc, ka man izcirtumi nozīmēja tikai kailumu, es domāju, ka tie, kuru spēcīgās rokas un paklausīgie cirvji bija tos radījuši, varētu teikt to pašu. Bet, kad *viņi* lūkojās uz neglītajiem celmiem, viņi domāja par savu personīgo uzvaru. .. Īsi sakot, izcirtums, kas man bija tikai neglītas ainas attēls uz tīklenes, viņiem bija simbols, kas pilns tikumiskām atmiņām, slavas dziesma pienākumam, cīņai un panākumiem.

Es biju tikpat akls pret viņu apstākļu īpašo idealitāti, cik akli viņi noteikti būtu bijuši pret manējo, ja ielūkotos manā akadēmiskajā siltumnīcas dzīvē Kembridžā. [16]

Es domāju, ka Freids Džeimsa ideju attīstīja tālāk, palīdzot izārstēt īpaši nepakļāvīgus akluma gadījumus, ļaujot saskatīt «zināmu idealitāti» gadījumos, kad izpaužas, piemēram, seksuālas perversijas, galēja cietsirdība, muļķīgas uzmācīgas idejas un maniakāla apmātība. Viņš ļauj mums saskatīt katru no tiem kā pereversa cilvēka, sadista vai vājprātīgā privātu dzeju, kas ir tikpat bagāta un «pilna ar tikumiskajām atmiņām» kā katra mūsu dzīve. Viņš ļauj samērot mūsu pašu darbību ar to, ko morāles filosofija apraksta kā galēju, necilvēcisku un nedabisku. Bet – un tas ir pats svarīgākais – viņš to nedara tradicionālajā filosofiskajā, redukcionistiskajā manierē. Viņš nesaka, ka māksla *patiešām* ir sublimācija, filosofisko sistēmu radīšana – *tikai* paranoja vai reliģija – *vienīgi* neskaidras atmiņas par nežēlīgo tēvu. Viņš nesaka, ka cilvēka dzīve ir *vienīgi* libido enerģijas novadīšana citās gultnēs. Viņu pilnīgi neinteresē atšķirība starp īstenību un parādību, neinteresē, vai kaut kas «it kā» vai «patiešam» ir kas cits. Viņš tikai vēlas sniegt mums vēl vienu aprakstu lietām, kas ierindojamas līdzās citām, vēl vienu vārdu krājumu, vēl vienu metaforu kopumu, kurš, kā viņš domā, var tikt izmantots un līdz ar to burtiskots.

Ja būtu jārunā par Freida filosofiskajiem uzskatiem, būtu jāsaka, ka viņš ir tāds pats pragmatiķis kā Džeimss un tāds pats perspektīvists kā Ničе vai pat tāds pats modernists kā Prusts.[17] Tuvojoties 19. gadsimta beigām, sāka mainīties attieksme pret lietu jaunu aprakstu veidošanas darbību. Bija iespējams manipulēt ar vairākiem viena un tā paša notikuma aprakstiem, nejautājot, kurš no tiem pareizs, – skatīt jauno aprakstīšanu drīzāk kā metodi un nevis kā ziņojumu par būtības atklāsmi.

Līdz ar to kļuva iespējams skatīt jauno vārdu krājumu nevis kā kaut ko, kam būtu jāstājas visu iepriekšējo vārdu krājumu vietā un jāaptver

[16] *On a Certain Blindness in Human Beings. – In: James W. Talks to Teachers on Psychology, eds. F. Burkhardt and F. Bowers. – Cambridge, Mass.: Harvard Uiversity Press, 1983, p. 134.*

[17] Skat.: *Bloom H. Agon, p. 23*: «.. ar «literāro kultūru» es izprotu moderno Rietumu sabiedrību, jo tajā nav un arī nekad nebūs autentiskas reliģijas un autentiskas filosofijas tāpēc, ka psihoanalīze, tās pragmatiskā reliģija un filosofija ir tikai literārās kultūras fragments; pēc kāda laika mēs varēsim runāt vai nu par freidismu, *vai* prustismu.» Prusta kā tikumiskā piemēra lomu aplūkošu piektajā nodaļā.

realitāte, bet gan kā vēl vienu vārdu krājumu, vēl vienu cilvēcisku projektu, cilvēka radītu metaforu sistēmu. Diez vai ir iespējams, ka Freida metaforas varēja uztvert, izmantot un burtiskot kaut kad agrāk. Bet tai pašā laikā ir maz ticams, ka bez Freida metaforām mēs spētu apgūt Nīči, Džeimsu, Vitgenšteinu vai Heidegeru tik viegli, kā esam to paveikuši, vai lasīt Prustu ar tādu baudu, kādu guvām. Visas šī laikmeta personības cita citu papildina. Viņi cits citu iedvesmo. Viņu metaforas saskaroties šķiļ dzirkstis. Ir liels kārdinājums šādu fenomenu aprakstīt kā pasaules gara virzību uz skaidrāku pašapziņu vai kā beidzot iegūtu cilvēka gara spēka spēju samēroties ar Visumu. Taču visi šādi apraksti zaudētu rotaļīguma garu un ironiju, kas vieno manis aprakstītos domātājus.

Šī rotaļība izriet no viņu kopīgās spējas novērtēt aprakstīšanas pa jaunam varu, valodas spēju padarīt iespējamas jaunas un atšķirīgas lietas; šāda novērtēšana kļūst iespējama tikai tad, ja mērķis ir alternatīvo aprakstu repertuāra paplašināšana un nevis Viena Vienīgā Pareizā apraksta radīšana. Šāds mērķa pavērsiens ir iespējams tikai tiktāl, ciktāl pasaule un patība ir zaudējušas savu dievišķo iedabu. Teikt, ka tām atņemta to dievišķā iedaba, nozīmē teikt, ka neviens vairs neiedomājas, ka tām varētu piemist sava valoda, ka tās varētu būt konkurējošie dzejnieki. Tās nav arī pseidopersonības, un tām nav nekādas vēlēšanās izpaust vai pārstāvēt sevi kādā noteiktā veidā.

Tomēr tām abām ir vara pār mums – piemēram, tās spēj mūs nogalināt. Pasaule var mūs akli un bez vārda runas iznīcināt; mēmais izmisums, spējas garīgās sāpes var likt mums noslēgties sevī. Taču šāda veida spēku mēs nevaram pieradināt, apgūstot un tad izmainot tā valodu, līdz ar to kļūstot tikpat spēcīgi kā draudošais ļaunums un pakļaujot to mūsu vēl spēcīgākajām patībām. Šī pēdējā stratēģija ir noderīga tikai attiecībās ar citām personām – piemēram, ar vecākiem, dieviem un poētiskajiem priekštečiem. Jo mūsu attiecības ar pasauli, brutālo spēku un neslēptām sāpēm atšķiras no mūsu attiecībām ar personām. Saduroties ar necilvēcisko, ne-valodisko, mēs zaudējam spēju pārvarēt nejaušību un sāpes caur apgūšanu un pārveidošanu, mūsu varā ir tikai spēja nejaušību un sāpes *atpazīt*. Dzejas galīgā uzvara tās mūžīgajā cīņā ar filosofiju – pašradīšanas metaforu galīgā uzvara pār atklāšanas metaforām – būs mūsu samierināšanās ar domu, ka varai pār pasauli šis ir vienīgais veids, uz kādu mēs varam cerēt. Jo tas nozīmētu galīgi atteikties no priekšstata, ka patiesība, nevis tikai vara un sāpes ir rodama kaut kur tur, ārpus.

Ir liels kārdinājums teikt, ka kultūrā, kurā dzeja ir publiski un nepārprotami triumfējusi pār filosofiju, kultūrā, kurā brīvība tiek izprasta kā nejaušības un nevis nepieciešamības atzīšana, Larkina dzejolis neskanētu. Tajā nebūtu galīguma patosa. Taču šāda kultūra varbūt nemaz nav iespējama. Šāds patoss varbūt ir neiznīcināms. Vienlīdz neiespējami iedomāties gan kultūru, kurā valdītu mežonīgā nīčiskā spēle, gan karaļu filosofu valdīšanu, gan valsts atmiršanu. Tikpat grūti ir iztēloties tāda cilvēka dzīvi, kas apzinātos savu piepildījumu, kas mirtu laimīgs, jo sasniedzis visu, ko kādreiz vēlējies.

Tas attiecas arī uz Blūma stipro dzejnieku. Pat ja atsakāmies no filosofiskā ideāla, kas liek mums saredzēt sevi nemainīgus un nedalāmus uz nemainīgā «burtiskā» fakta fona, un tā vietā skatām sevi paši savā atskaites sistēmā, atbrīvojam sevi, sakot pagātnei: «Tā es to vēlējos,» – arī tad šī vēlme būs projekts un nevis rezultāts, projekts, kura realizācijai dzīve ir pārlieku īsa.

Stiprā dzejnieka bailes no nāves kā no nepiepildāmības saistītas ar to, ka visi pasaules un pagātnes jaunas aprakstīšanas projekti, izmantojot savas idiosinkrātiskās metaforas, neizbēgami ir margināli un parazītiski. Metafora ir veco vārdu nepierasts lietojums, taču šāds lietojums ir iespējams tikai uz citu – pierastā nozīmē lietotu veco vārdu fona. Valoda, kas būtu «viena vienīga metafora», būtu neizmantojama, tā būtu nevis valoda, bet tikai čalošana. Jo, pat ja mēs piekrītam, ka valoda nav pārstāvniecības vai izteikšanas vidutāja, tā, vienalga, ir komunikācijas līdzeklis, mūsu sociālās saskarsmes instruments, mūsu saistības veids ar citām cilvēciskajām būtnēm.

Blūms rezumē šo vajadzību precizēt Nīčes mēģinājumu dievišķot dzejnieku, kā arī pašu stiprāko dzejnieku atkarību no citiem:

> Skumjā patiesība ir tā, ka dzejoļiem nav *klātesamības*, vienotības, formas vai jēgas. .. Kas tad piemīt dzejolim, vai ko tas rada? Ak vai, dzejolim *nav* nekā, tas neko *nerada*. Tā klātbūtne ir solījums, to lietu substance, pēc kurām tiecamies, liecinājums par neredzētām lietām. Dzejoļa veselums ir lasītāja labā griba. .. dzejoļa jēga ir tā, ka ir vai – drīzāk – *ir bijis* cits dzejolis.[18]

Šais rindās Blūms atņem dzejolim – un līdz ar to arī dzejniekam – dievišķo iedabu, tāpat kā Nīče atņēma dievišķo iedabu patiesībai un

[18] *Bloom H. Kabbalah and Criticism, p. 122.*

Freids – sirdsapziņai. Viņš ar romantismu dara to pašu, ko Nīče ar morāli. Stratēģija ir viena un tā pati visos gadījumos: tā ir nejaušu attiecību fragmentu, tīklojuma, kas saista gan ar pagātni, gan ar nākotni, aizstāšana ar noformētu, vienotu, klātesošu, pašsaturīgu substanci, kaut ko, ko var skatīt pastāvīgi un veselumā. Blūms mums atgādina, ka pat stiprākais dzejnieks parazitē uz savu priekšteču rēķina, pat tad, kad viņš spēj radīt kādu nelielu daļu no sevis, viņš ir atkarīgs no nākamo paaudžu žēlastības.

Tas liek mums atcerēties Vitgenšteina uzskatu, ka nav privāto valodu, viņa argumentu, ka nevar piešķirt nozīmi vārdam vai dzejolim, konfrontējot to ar kādu nelingvistisku nozīmi, ar kaut ko citu un nevis ar pārdesmit jau agrāk lietotiem vārdiem un pārdesmit jau agrāk uzrakstītiem dzejoļiem.[19] Pārfrāzējot Vitgenšteinu, katram dzejolim ir nepieciešams sakņojums kultūrā tikpat lielā mērā, kā katrai žilbinošai metaforai ir nepieciešama garlaicīga literāra pļāpāšana, kas kalpo par tās fonu. Vēršoties no uzrakstītā dzejoļa pie dzīves – kā dzejas –, jāsaka, ka nevar eksistēt absolūti nīčiska dzīve, kas būtu tīrā darbība un nevis reakcija; katra dzīve lielā mērā parazitē uz nepārrakstītas pagātnes rēķina un ir atkarīga no vēl nedzimušo paaudžu augstsirdības. Nav spēcīgāka

[19] Tāpat kā mēs nevaram iegūt (seksuāli vai citādi), vienu vienīgu cilvēku atrauti no viņa ģimenes romāna kopumā, mēs nekad nevarēsim lasīt dzejnieku, neizlasot viņa kā dzejnieka ģimenes romānu. Jautājums ir par to, kā vislabāk varētu izvairīties no redukcijas. Retoriskā, aristoteliskā, fenomenoloģiskā un strukturālistiskā kritika reducē vai nu tēlu, vai idejas, vai dotas lietas, vai fonēmas. Morālā un cita kliedzošā filosofiskā vai psiholoģiskā kritika reducē uz citiem konceptualizācijas modeļiem. Mēs reducējam – ja reducējam – uz citu dzejoli. «*Dzejoļa nozīme var būt tikai cits dzejolis*» *(Bloom H. The Anxiety of Influence, p. 94;* kursinājums mans – *aut.* piez.). Skat. turpat 70.lpp un sal. ar 43. lpp.: «Atteiksimies no neveiksmīgā mēģinājuma tiekties «saprast» katru atsevišķu dzejoli kā atsevišķu vienību. Tā vietā labāk centīsimies iemācīties lasīt katru dzejoli kā tās dzejnieka apzinātu agrākā *dzejnieka* dzejoļa vai dzejas citu interpretāciju.»

Eksistē analoģija starp Blūma antiredukcionismu un Vitgenšteina, Deividsona un Deridā gatavību ļaut nozīmei izpausties saistībā ar citiem tekstiem un nevis saistībā ar kaut ko ārpustekstuālu. Ideja par privāto valodu – tāda kā Sellarsa mīts par doto – izaug no cerības, ka vārdi varētu iegūt nozīmi, nepaļaujoties uz citiem vārdiem. Šī cerība savukārt izaug no lielākas cerības, ko diagnosticējis Sartrs, – cerības tapt par pašpietiekamu *entre-en-soi*. Sartra antisemīta raksturojums *(Portrait of Anti-Semite. – In: Existentialism from Dostoevsky to Sartre. Ed. W. Kaufmann. – New York: New American Library, 1975, p. 345)*, proti: antisemīts ir «cilvēks, kas vēlas būt neželīgs akmens, mežonīga straume, iznīcinošs zibens – īsi sakot, viss kas cits, tikai ne cilvēks», ir Zaratustras kritika, tā, ko Blūms sauc par «redukcionismu» un ko Heidegers un Deridā sauc par «metafiziku», kritika.

apgalvojuma, ko varētu izteikt pat stiprākais dzejnieks, kā tas, ko teicis Kītss, – ka viņš «būs starp angļu dzejniekiem», radot «no viņu vidus» (Blūma terminoloģijā – «viņu vidū») nākotnes dzejniekus, kas dzīvos uz Kītsa rēķina tāpat, kā viņš dzīvojis uz savu priekšgājēju rēķina. Tāpat nav stiprāka apgalvojuma, kuru varētu izteikt pat pārcilvēks, par to, ka viņa atšķirības no pagātnes, kaut gan nelielas un apšaubāmas, tomēr tiks pārnestas nākotnē, ka viņa nelielo pagātnes fragmentu metaforiskie apraksti būs nākotnes literāro patiesību krātuvē.

Nobeigumā es vēlētos apgalvot, ka labākais veids, kā izprast galīguma patosu, kuru iedzīvina Larkins, ir to interpretēt nevis kā neveiksmi sasniegt to, ko cerēja sasniegt filosofija – kaut ko neideosinkrātisku, ārpuslaicisku un universālu –, bet gan kā apzināšanos, ka kādā noteiktā momentā ir jāļaujas to žēlastībai, kuri dzīvos citas dzīves un rakstīs citus dzejoļus. Nabokovs savu labāko grāmatu «Bālā uguns» centrēja ap frāzi: «Cilvēka dzīve kā komentārs nesaprotamam un neskaidram dzejolim.» Šī frāze kalpo gan kā atgādinājums par Freida ideju, ka ikviena cilvēka dzīve ir sarežģītu idiosinkrātisko fantāziju izdzīvošana, un reizē arī kā atgādinājums par to, ka tās nevar izdzīvot pilnībā, jo iejaucas nāve. Tās nevar piepildīt, jo nav nekā, ko nobeigt, eksistē tikai attiecību tīkls, kas ir jāpārauž, – tīkls, kuru laiks paplašina ar katru jaunu dienu.

Bet, ja mēs izvairāmies no Nīčes apvērstā platonisma – viņa idejas, ka pašradīšanas dzīve var būt tik pilnīga un tik autonoma, cik pilnīga un autonoma, pēc Platona domām, varēja būt kontemplācijas dzīve, – tad mums jāspēj pieņemt, ka cilvēka dzīve nekad nav pabeigta, lai gan dažkārt tā ir varonīga, ka tā ir šo attiecību tīkla pāraušana. Stiprā dzejnieka apzinātajā vajadzībā *pierādīt*, ka viņš nav tikai kopija vai reprodukcija, mēs atpazīsim mums visiem piemītošo neapzināto vajadzību: vajadzību samierināties ar tumšo zīmogu, ko uzspiedis gadījums, radīt savu patību sev pašam, aprakstīt šo zīmogu vārdos, kas, lai arī margināli, tomēr ir viņa paša.

3. nodaļa

LIBERĀLĀS SABIEDRĪBAS NEJAUŠĪBA

Ikviens, kas apgalvo to pašu, ko es teicu 1. nodaļā, ka patiesība nav «kaut kur tur», nokļūst relatīvisma un iracionālisma aizdomu ēnā. Ikviens, kas apšauba atšķirību starp morāli un saprātīgumu, kā es to darīju 2. nodaļā, tiks apvainots netikumībā. Lai kliedētu šādas aizdomas, man jāpierāda, ka atšķirības starp absolūtismu un relatīvismu, starp racionalitāti un iracionalitāti, starp morāli un lietderīgumu ir nolietojušies un neērti instrumenti – atliekas no tā vārdu krājuma, kurš mums būtu jāaizstāj. Taču «pierādījums» nav pareizais termins. Jo, tā kā es izprotu intelektuālo progresu kā noteiktu metaforu burtiskošanās procesu, pret jaunajiem lietu aprakstiem vērsto iebildumu atspēkošana daudzējādā ziņā būs mēģinājums apiet iebildes no flanga, paplašinot savu iemīļoto metaforu loku. Tāpēc manis izvēlētā stratēģija būs mēģinājums diskreditēt vārdu krājumu, kura ietvaros šīs iebildes formulētas, līdz ar to mainot sarunas tēmu un gatavojoties uz tikšanos ar kritiku, nevis ļaujot oponentam izvēlēties ieročus un divkaujas vietu.

Šai nodaļā es vēlos pamatot tēzi, ka liberālās sabiedrības institūcijām un kultūrai labāk kalpotu tāds morālās un politiskās refleksijas vārdu krājums, kas izvairītos no manis minētajiem pretstatiem, nevis vārdu krājums, kurā šie pretstati saglabāti. Es mēģināšu parādīt, ka apgaismības racionālisma vārdu krājums, kaut gan tam bija izšķiroša loma liberālās demokrātijas izaugsmē, patlaban ir kļuvis par šķērsli demokrātisko sabiedrību pastāvēšanas un attīstības ceļā. Es vēlētos apgalvot, ka šim mērķim labāk kalpo vārdu krājums, ko esmu ieskicējis pirmajās divās

nodaļās, – vārdu krājums, kas centrējas ap metaforas un pašradīšanas, nevis ap patiesības, racionalitātes un ņorālā pienākuma jēdzieniem.

Tomēr runa nav par to, ka manis agrāk ieskicētā Deividsona – Vitgenšteina valodas interpretācija un Nīčes-Freida sirdsapziņas un patības izpratne sniedz «demokrātijas filosofisko pamatu». Jo jēdziens «filosofiskais pamats» izzūd, izzūdot apgaismības racionālisma valodai. Šādas interpretācijas nepamato demokrātiju, taču ļauj no jauna aprakstīt tās praksi un mērķus. Turpinājumā es mēģināšu no jauna formulēt liberālās sabiedrības cerības ne-racionālistiskā un ne-universālistiskā manierē, tas ir, manierē, kas labāk nekā iepriekšējie cerību raksturojumi kalpo to īstenojumam. Taču piedāvāt jaunus tagadējo institūciju un prakses raksturojumus nenozīmē tos aizstāvēt pret ienaidniekiem; tas vairāk līdzinās mājas mēbeļu maiņai un nevis tās nostiprināšanai ar balstiem vai aizbarikādēšanai.

Atšķirība starp pamata meklējumiem un jauna apraksta veidošanas mēģinājumiem iemieso atšķirību starp liberālisma kultūru un senākām kultūras dzīves formām. Jo savā ideālajā veidolā liberālisma kultūrai vajadzētu būt absolūti izglītotai un sekulārai kultūrai. Tajā nebūtu nekā no dievišķā – ne dievišķotas pasaules, ne dievišķotas patības. Šādā kultūrā nebūtu vietas priekšstatam, ka eksistē kādi pārcilvēciski spēki, kam pakļautas cilvēciskās būtnes. Tā atmestu vai radikāli pārskatītu ne tikai svētuma ideju, bet arī tādas idejas kā «uzticība patiesībai» un «gara dziļāko vēlmju piepildījums». Attīrīšanās no dievišķā, kuru es aprakstīju iepriekšējās divās nodaļās, ideālā gadījumā sasniedz savu kulmināciju, kad zaudē nozīmi ideja, ka galīgie, mirstīgie, nejauši eksistējošie cilvēki varētu atvasināt savas dzīves jēgu no visa cita, tikai ne no galīgām, mirstīgām, nejauši eksistējošām cilvēciskām būtnēm. Šādā kultūrā iebildes pret «relatīvismu», jautājumi, vai mūsdienās sociālās institūcijas ir kļuvušas «racionālākas», un šaubas par to, vai liberālas sabiedrības mērķi ir «objektīvas morālās vērtības», skanētu labākajā gadījumā savādi.

Lai parādītu, ka mans viedoklis gluži labi saskan ar liberālo valstisko iekārtu, ļaujiet ieskicēt dažas paralēles starp to un Jesajas Berlina «negatīvās brīvības» aizstāvību pret cilvēka ideāla teleoloģiskajām koncepcijām. Darbā «Divi brīvības jēdzieni» Berlins saka to pašu, ko es teicu pirmajā nodaļā, proti, ka mums jāatsakās no mozaīkas veida pieejas vārdu krājumiem, darbībām un vērtībām. Pēc Berlina domām, mums jāatsakās no senās ticības, kas «balstīta uz tēzi, ka visām pozitīvajām vērtībām, kurām cilvēki ir ticējuši, galaiznākumā ir jābūt savienojamām un pat savstarpēji

izrietošām».[1] Mana pievēršanās Freida ieskatam, ka mums jādomā par sevi tikai kā par vēl vienu no daudzajiem Dabas eksperimentiem un nevis kā par Dabas plāna kulmināciju, sasaucas ar to, kā Berlins lietoja Dž.S. Milla frāzi «eksperimenti dzīvē» (kas savukārt atgādina Džefersona un Djūija termina «eksperiments» lietojumu, lai raksturotu amerikāņu demokrātiju). Sava darba otrajā nodaļā es iebildu pret mēģinājumu Platona un Kanta garā darīt to, ko Berlins sauca par «personības saskaldījumu divās daļās: transcendentajā dominējošā virsuzraugā un vēlmju un kaislību empīriskajā kopumā, kas ir jādisciplinē un jāpakļauj».[2]

Berlins nobeidz rakstu, citējot Džozefu Šumpeteru*, kas teicis: «Savas pārliecības relatīvās iedabas apjēgšana un tomēr tās neatlaidīga aizstāvēšana atšķir civilizēto cilvēku no mežoņa.» Berlins komentē: «Prasīt ko vairāk laikam ir dziļa un nedziedināma metafiziska vajadzība, bet ļaut šai prasībai noteikt mūsu rīcību nozīmē apliecināt vienlīdz dziļu un daudz bīstamāku morālā un politiskā brieduma trūkumu.»[3] Šumpetera apgalvojumu, ka tā ir civilizētas personības iezīme, varētu pārvērst apgalvojumā, lietojot manis izstrādāto žargonu, ka mūsu gadsimta liberālās sabiedrības rada aizvien vairāk cilvēku, kas spēj saskatīt tās valodas nejaušību, kurā viņi izsaka savas visdziļākās tieksmes, un arī savas morālās apziņas nejaušību, tomēr paliekot uzticīgi sirdsapziņai. Tādi domātāji kā Nīče, Viljams Džeimss, Freids, Prusts un Vitgenšteins ilustrē to, ko es saucu par «brīvību kā nejaušības atzīšanu». Šai nodaļā es vēlos parādīt, ka šāda atziņa ir liberālās sabiedrības galvenais tikums un ka tādas sabiedrības kultūras uzdevums ir atbrīvošana no mūsu «dziļās metafiziskās vajadzības».

Lai parādītu, kāds no mana viedokļa izskatās apvainojums relatīvismā, es iesākšu ar to, kā Berlina rakstu kritizē mūsdienu liberālās tradīcijas asais kritiķis Maikls Sendels. Sendels saka, ka Berlins «nonācis bīstami tuvu robežai, kas viņu šķir no relatīvisma dilemmas». Viņš jautā:

> Ja pārliecības ir tikai relatīvas, kāpēc gan tās būtu nelokāmi jāaizstāv? Vai traģiskajā morālajā universā, kādu to iztēlojās Berlins, brīvības ideālu mazāk nekā citus konkurējošos ideālus ietekmē principiālā vērtību nesavienojamība? Ja tas ir tā, kas tādā gadījumā nosaka tās

[1] Berlins J. Divi brīvības jēdzieni. – *Mūsdienu politiskā filosofija.* – R.: Zvaigzne ABC, 1998, 83. lpp.

[2] Turpat, 57. lpp.

[3] Turpat, 87. lpp.

privileģēto statusu? Un, ja brīvībai nav morāli privileģēta statusa, ja tā ir tikai viena vērtība starp citām, tad ko gan mēs varam teikt par liberālismu?[4]

Uzdodot šos jautājumus, Sendels paļaujas uz apgaismības racionālisma valodu, turklāt, izmantojot apstākli, ka Šumpeters un Berlins izmanto tieši to pašu valodu, mēģina parādīt viņu pozīciju nekonsekvenci. Detalizētāks Sendela jautājumu aplūkojums varētu palīdzēt noskaidrot, kādiem vajadzētu būt to cilvēku uzskatiem, kuri atzīst terminu «relatīvisms» un «morālā privilēģija» noderīgumu. Tādējādi tas var palīdzēt pierādīt, kāpēc būtu labāk izvairīties no termina «tikai relatīvs», raksturojot to dvēseles stāvokli, kuru Šumpeters, Berlins un es augsti vērtējam.

Tas, ka uzskati ir tikai «relatīvi», šķiet, varētu nozīmēt, ka tos vajadzētu attaisnot tikai to cilvēku acīs, kuriem ir citādi ieskati, un nevis visu un ikkatra acīs. Taču, ja tā būtu, termins zaudētu savu kontrastējošo spēku, jo tad vairs nebūtu *absolūti* pamatotu interesantu apgalvojumu. Absolūtais pamatojums attiektos tikai uz ikdienišķām banalitātēm, elementārām matemātiskām patiesībām un tamlīdzīgi – uz tādiem uzskatiem, par kuriem neviens nevēlas strīdēties, jo tie nav nedz pretrunīgi, nedz arī veido kāda sevis un pasaules sapratnes pamatu. Uzskati, kas *ir* būtiski svarīgi personības sevis redzējumam, ir tādi tāpēc, ka tas, ka tādi ir vai tādu nav, kalpo par kritēriju, lai atšķirtu labos cilvēkus no sliktajiem, personības ideālu no tā, kas šī personība nevēlas būt. Pārliecība, ko atzīst *visi*, nav interesanta. Šādas pārliecības uzturēšanai nav nepieciešama «nelokāma drosme».

Līdz ar to mums termins «tikai relatīvi pamatotas pārliecības» jāskaidro, to pretstatot uzskatiem, kas pieņemami visiem tiem, kuri nav samaitāti, tas ir, visiem tiem, kuru saprātam kā iedzimtai tieksmei pēc patiesības vai tikumiskajai apziņai kā iedzimtam pareizības detektoram pietiek spēka, lai pārvarētu postošas kaislības, vulgāru māņticību un aizspriedumus. Jēdzienam «absolūta pamatotība» ir jēga tikai tad, ja

[4] «*Introduction*» *to Michael Sandel,ed. Liberalism and its Critics. – New York: New York University Press, 1984, p. 8.* Šajos komentāros Sendels drīzāk uzskaita parastos iebildumus pret Berlinu un nevis pauž savu attieksmi. Es citur esmu sīki izklāstījis paša Sendela viedokli, mēģinot apstrīdēt dažus viņa iebildumus pret Rolsu, kurus viņš formulējis darbā «*Liberalism and the Limits of Justice*» (*Cambridge University Press, 1982*). Šai sakarā skat. manu rakstu «*The Priority of Democracy to Philosophy*» (*The Virginia Statute for Religious Freedom. Ed. Merrill Peterson and Robert C. Vaughan. – Cambridge University Press, 1988*).

patība ir sašķelta, tas ir, ja tās viena daļa sabalsojas ar dievišķo, turpretī otra – ar dzīvniecisko. Bet, ja atzīstam šo saprāta un kaislības vai saprāta un gribas pretstatījumu, mēs, liberāļi, nonākam pretrunās paši ar sevi. Tiem no mums, kuri pievienojas Freidam un Berlinam, ka *nedrīkst* dalīt personību prāta un kaislības sfērās, ir jāpārtrauc lietot vai vismaz jālieto retāk tradicionālā izšķirība starp «racionālo pārliecību» un «pamatpārliecību, ko nav radījuši cēloņi».

Labākais veids, kā ierobežot tādu lietojumu, ir aplūkot racionālo un iracionālo pārliecināšanas formu pretstatu tikai valodas spēles ietvaros un nemēģināt to attiecināt uz interesantām un svarīgām pārmaiņām lingvistiskajā uzvedībā. Šāda ierobežojoša racionalitātes izpratne ir vienīgais, ko varam atļauties, ja pievienojamies domai, kas izteikta 1. nodaļā: vislielākā nozīme ir pārmaiņām vārdu krājumos, nevis uzskatos, pārmaiņām kandidātos uz patiesību, nevis pārmaiņām mūsu uzskatos par patieso. Valodas spēlē, kuras ietvaros pastāv noteiktas vienošanās par to, kas ir iespējams un nepieciešams, mēs ļoti labi varam izšķirt pārliecību pamatus un pārliecību cēloņus, kas nav to pamats. Mēs to darām, sākot ar tādām acīmredzamām atšķirībām kā, piemēram, atšķirība starp sokratisko dialogu un hipnotisko suģestiju. Tad mēģinām pamatot šo atšķirību, aplūkojot sarežģītākus gadījumus: smadzeņu skalošanu, masu komunikācijas līdzekļu radītu krāpšanu un to, ko marksisti sauc par «melīgo apziņu». Nav, protams, nekļūdīga paņēmiena, kā noteikt, kur ir robeža starp pārliecināšanu un varmācību, un tāpēc nav arī drošas metodes, kā noteikt pārliecības pārmaiņu cēloni, kas vienlaikus būtu pamatojums, un cēloni, kas bijis «tikai» cēlonis. Taču šī atšķirība nav neskaidrāka kā lielākajā daļā gadījumu.

Tomēr, ja izvirzām jautājumu par to, kā notiek pāreja no viena vārdu krājuma uz citu, no vienas dominējošas metaforu sistēmas uz citu, atšķirību starp pamatojumu un cēloni vairs nevar izmantot. Tiem, kuri runā vecajā valodā un nevēlas mainīties, tiem, kuriem spēja runāt šai valodā apliecina racionalitāti vai tikumīgumu, vēršanās pie jaunām metaforām – spēles, ko spēlē radikāļi, jaunatne vai avangardisti, – liksies absolūti *iracionāla.* Jaunā izteiksmes veida popularitāte tiks uzskatīta tikai par «modes lietu» vai «sacelšanās alkām», vai «dekadenci». Jautājums, kāpēc cilvēki runā šādā valodā, netiks uzskatīts par apspriešanas vērtu – par problēmu, kas jārisina psihologiem un, ja nepieciešams, policijai. Un otrādi: no to redzes viedokļa, kuri mēģina lietot jaunu valodu, ieviest

jaunas metaforas, vecajai valodai uzticīgie izskatīsies kā iracionālas būtnes – kaislību, aizspriedumu, māņticības, pagātnes smagā sloga un līdzīgu parādību upuri. Abas puses vēlas, lai filosofi atbalstītu šīs pretējās idejas, ko radījis pamatojuma un cēloņa pretnostatījums, un radītu tādu morāles psiholoģiju, epistemoloģiju vai valodas filosofiju, kas liktu slikti izskatīties viņu oponentiem.

Atzīstot, ka neeksistē atskaites sistēma ārpus noteikta vēsturiski nosacīta un laiciska vārdu krājuma, ko lietojam, lai spriestu par šo vārdu krājumu, mēs atsakāmies no idejas, ka varētu pastāvēt kāds pamats valodu lietojumam vai arī kaut kas pašā valodā, kas padara apgalvojumu ticamu. Tas nozīmē to pašu, ko atteikšanās no priekšstata, ka intelektuālais vai politiskais progress ir «racionāls» visās šī vārda nozīmēs, kas ir neitrālas attiecībā pret vārdu krājumiem. Taču, tā kā ideja, ka visi izcilie Eiropas morālie un intelektuālie sasniegumi – kristietība, Galileja zinātne, apgaismība, romantisms un daudzi citi – laimīgā kārtā bija īslaicīga aizmiršanās iracionaliātē, ir bezjēdzīga, varam teikt, ka pretstats starp racionālo un iracionālo ir zaudējis savu nozīmi. Tiklīdz saprotam, ka indivīda un sabiedrības progresa būtība ir jaunu vārdu lietošanā un mūsu rīcībā ar premisām, kas formulētas vecajos vārdos, mēs atzīstam, ka kritiskais vārdu krājums, kas centrējas ap tādiem jēdzieniem kā «racionāls», «kritērijs», «arguments», «pamatotība» un «absolūtais», vairs neder, lai aprakstītu attiecības starp veco un jauno.

Nobeidzot rakstu, kas ir veltīts Freida ieskatiem par iracionālo, Deividsons atzīst: ja reiz atsakāmies no «racionalitātes absolūtā kritērija» jēdziena un lietojam terminu «racionāls», kas apzīmētu kaut ko līdzīgu «iekšējai saskaņai», tad, neierobežojot termina lietojumu, mēs būsim spiesti aprakstīt kā «iracionālu» to, ko Deividsons sauc par «paškritikas un reformas formu, kuru mēs augsti vērtējam un kuru uzskatām par racionalitātes būtību un brīvības avotu». Deividsons saka:

> Es domāju par īpašām sekundārām vēlmēm vai vērtībām un darbībām, kas var no tām izrietēt. Tas notiek, kad personība veido kādu pozitīvu vai negatīvu vērtējumu par kādu no savām vēlmēm un darbojas tā, lai šīs vēlmes mainītu. No mainītās vēlmes viedokļa šai maiņai nav nekāda pamatojuma – tas izriet no neatkarīga avota un sakņojas tālākos, daļēji pretrunīgos spriedumos. Subjektam ir pamatojums savu paradumu un rakstura mainīšanai, taču šis pamatojums nāk no vērtību sfēras, kas ir ārēja un nav saistīta ar maināmo uzskatu vai vērtību saturu. Tāpēc pārmaiņas cēlonis, ja tas parādās, var arī nebūt pamatojums. Teorija,

kas nav spējīga izskaidrot iracionalitāti, nespēs izskaidrot mūsu svētīgos pūliņus un retos panākumus paškritikā un sevis pilnveidošanā.[5]

Deividsonam, protams, varētu nebūt taisnība, ja paškritika un sevis pilnveidošana vienmēr notiktu *īstenās* patības netriviālo visaugstākās raudzes vēlmju ietvaros – vēlmju, kas nosaka mūsu cilvēcīgumu. Jo tad šīs augstākās raudzes vēlmes kļūtu par starpniecēm sāncensībā starp pirmā un otrā līmeņa vēlmēm un tās racionalizētu. Bet Deividsons uzskata – un, man liekas, pilnīgi pamatoti –, ka tās vēlmes, kuras kandidē uz šo augstāko vēlmju statusu, ir tik abstraktas un tukšas, ka nespēj pildīt vidutāja lomu: «Es vēlos būt labs», «Es vēlos būt racionāls» un «Es vēlos zināt patiesību» ir tipiski šādu vēlmju piemēri. Tā kā tas, kas tiks *uzskatīts* par «labu», «racionālu» vai «patiesu», izrietēs no rezultāta cīņā starp pirmā un otrā līmeņa vēlmēm, monotonie svinīgie visaugstākā līmeņa labas gribas apliecinājumi nespēs iejaukties šai sāncensībā.

Ja Deividsonam ir taisnība, tad pārmetumi, ko parasti izsaka Berlinam un Šumpeteram, ir nepamatoti. Mēs nevarēsim pieņemt, ka eksistē kāda iespējami visplašākā atskaites sistēma, kuras ietvaros varētu jautāt, piemēram, šādi: «Ja brīvībai nav morāli priviliģēta statusa, ja tā ir tikai viena vērtība starp daudzām, tad ko gan var teikt par liberālismu?» Mēs nevaram pieņemt, ka liberāļiem būtu jāspēj pacelties pāri vēsturiskām nejaušībām un palūkoties uz to individuālās brīvības veidu, kuru modernā liberālā valsts piedāvā saviem pilsoņiem, kā uz vēl vienu no vērtībām starp citām. Tāpat mēs nevaram pieļaut, ka būtu saprātīgi novietot šo brīvību līdzās citiem kandidātiem (piemēram, nacionālā mērķa apziņai, ko nacisti īslaicīgi piedāvāja vāciešiem, vai Dieva gribas pildītāja apziņai, kas iedvesmoja reliģiskos karus) un tad izmantot «prātu», lai rūpīgi pētītu šos dažādos kandidātus un atklātu, kuram no tiem piemīt «morāli privileģēts» statuss – ja kādam tas ir. Tikai pieļaujot šādu pozīciju, līdz kurai mēs varam pacelties, ir jēga jautājumam: «Ja pārliecības ir tikai relatīvas, tad kādēļ gan tās būtu nelokāmi jāaizstāv?»

Gluži otrādi, Šupmetera frāze «relatīvā nozīme», kā arī ideja par «relatīvisma problēmu» šķiet maldīga, ja piekrītam Deividsona viedoklim, ka jaunās metaforas ir cēloņi un nevis pamats uzskatu izmaiņām, un Heses viedoklim, ka intelektuālo progresu veicina tieši jaunās metafo-

[5] *Davidson D. Paradoxes of Irrationality. – In: Philosophical Essays on Freud. Ed. Richard Wollheim and James Hopkins. – Cambridge University Press, 1982, p. 305.*

ras. Ja šie apgalvojumi ir patiesi, tad nav nekādas «relatīvisma dilemmas», tāpat kā zaimošana nav iespējama tiem, kuri netic Dieva esamībai. Jo tad nebūs nekādas augstākstāvošas instances, kuras priekšā mēs būtu atbildīgi, un bauslības, kuru mēs varētu pārkāpt. Konkurējošās vērtības netiks rūpīgi pētītas, lai noskaidrotu, kuras no tām ir morāli privileģētas. Jo nebūs nekādas iespējas pacelties pāri valodai, kultūrai, institūcijām un pieņemtajiem uzvedības modeļiem, lai skatītu tos kontekstā ar citām parādībām. Deividsons saka, ka «runāšana valodā.. tā nav raksturīga iezīme, kuru cilvēks var zaudēt, tomēr saglabājot visu domas spēku. Tādējādi nav iespējams, ka privileģētu stāvokli, lai salīdzinātu konceptuālās shēmas, kāds varētu iegūt, uz laiku atsakoties no savējām».[6] Vai, runājot Heidegera vārdiem, «valoda runā caur cilvēku», valodas mainās vēstures ritumā, un līdz ar to cilvēciskās būtnes nevar izbēgt no sava vēsturiskuma. Vienīgais, ko tās var darīt, ir manipulēt ar sava laikmeta spriedzi, lai veicinātu jauna laikmeta iestāšanos.

Bet, ja Sendela jautājums ir pamatots, tad protams, Deividsonam un Heidegeram nav taisnība. Deividsona un Vitgenšteina valodas filosofija – valodas kā vēsturiskas nejaušības un nevis kā vidutājas, kas pakāpeniski iegūst īstenās pasaules vai īstenās patības patieso formu, izpratne – uzskatīs, ka jautājums ir atrisināts. Ja pieļaujam Sendela jautājumus, tad mums būs nepieciešama valodas filosofija, epistemoloģija un morāles psiholoģija, kas stāvēs prāta sardzē, saglabājot atšķirību starp morāli un saprātīgumu, līdz ar to garantējot Sendela jautājumu pamatotību. Tad mums būs nepieciešama cita valodas interpretācija, saskaņā ar kuru tā ir lauks, kurā meklēt patiesību, kas ir kaut kur pasaulē (vai vismaz patības dzīlēs, kur rodamas pastāvīgas, nevēsturiskas augstākās raudzes vēlmes, kas risina zemākā līmeņa konfliktus). Mēs vēlēsimies atjaunot pētīšanas modeļus, kas sakņojas subjekta un objekta, shēmas un satura atšķirībās, – modeļus, kurus Deividsons un Heidegers raksturo kā novecojušus.

Vai ir iespējams nojaukt barjeras starp tradicionālo uzskatu, ka vienmēr ir vietā jautājums: «Kā tu zini?» – un uzskatu, ka dažkārt mēs varam jautāt vienīgi: «Kāpēc tu tā runā?» Filosofija kā disciplīna kļūst smieklīga, kad tā cenšas atrisināt šādu problēmu un saka, ka atradīs neitrālu pamatu, lai izspriestu tiesu šajā strīdīgajā jautājumā. Runa nav par to, ka filosofiem it kā būtu izdevies atrast kādu neitrālu pozīciju. Filosofiem būtu

[6] *Davidson D. Inquiries into Truth and Interpretation, p. 185.*

labāk, ja viņi atzītu, ka neeksistē *viens vienīgs* veids, kā nojaukt šīs barjeras, ka nav vienas vienīgas vietas, uz kuru varētu atkāpties. Gluži pretēji, ir tikpat daudz veidu barjeru nojaukšanai, cik ir sarunu tēmu. Problēmai var tuvināties no dažādu cilvēcīguma paradigmu viedokļa: pretstatīt vērotāju dzejniekam un dievbijīgu cilvēku tam, kurš tic gadījuma lomai sava likteņa virzībā. Vai arī tai var tuvināties no labestības ētikas viedokļa un jautāt, vai cietsirdība un netaisnība izzudīs, ja mēs pārstāsim uztraukties par «absolūto pamatojumu», vai arī – gluži pretēji – tieši šādas rūpes ļaus mums saglabāt savu rakstura stingrību, lai nelokāmi aizstāvētu vājos pret stiprajiem. Pie risinājuma – tas gan, manuprāt, ir neauglīgs ceļš – var nonākt arī caur antropoloģiju, jautājot par kultūras universāliju eksistenci, vai caur psiholoģiju, jautājot par psiholoģiskajām universālijām. Pateicoties šādam neierobežotam viedokļu plurālismam, tik daudzām dažādām iespējamām pieejām un mēģinājumiem apiet savu oponentu no flanga, patiesībā nekādas barjeras neeksistē.

Tikai tad mēs stāvētu īstas un praktiskas barjeras priekšā – pretstatā mākslīgai un teorētiskai barjerai –, ja noteiktas tēmas vai noteiktas valodas spēles būtu tabu, tas ir, ja sabiedrībā valdītu vienošanās, ka ir jautājumi, kurus var uzdot *vienmēr*, ka noteiktiem jautājumiem ir prioritāte, ja vien ievēro noteiktu diskusijas kārtību, kuru nevar apiet no flanga. Tā būtu tieši tāda veida sabiedrība, no kuras liberāļi cenšas izvairīties, – tāda, kurā valdītu «loģika», bet «retorika» būtu ārpus likuma. Liberālās sabiedrības idejai vissvarīgākais ir tas, ka ir viss atļauts, ja runa ir par vārdiem un nevis darbiem, par pārliecināšanu un nevis vardarbību. Šāda atvērtība ir jāveicina nevis tāpēc, ka Patiesība – saskaņā ar Bībeli – ir visspēcīga un tā uzvarēs, un ne tāpēc, ka Patiesība – kā teicis Miltons – vienmēr uzvar brīvā un atklātā sadursmē. Atvērtība jāveicina sevis pašas labā. *Liberālā sabiedrība ir ar mieru saukt par «patiesu» visu, kas rodas šādu sadursmju rezultātā.* Tāpēc mēģinājums izstrādāt liberālās sabiedrības «filosofisko pamatu» nekalpo tās interesēm. Jo mēģinājums rast šādu pamatojumu paredz, ka jau pirms veco un jauno vārdu krājumu sadursmes eksistē kāda dabiska tēmu un argumentu kārtība, kuru nevar ietekmēt sadursmes rezultāti.

Šis apgalvojums ļauj man atgriezties pie agrāk izteiktas plašākas tēzes, ka liberālai kultūrai nepieciešams uzlabots sevis apraksts un nevis pamatojumu sistēma. Ideja, ka tai nepieciešams pamatojums, bija apgaismības scientisma rezultāts, bet scientisms pats savukārt bija palieka no reliģiskās vajadzības cilvēku projektus saskaņot ar ne-cilvēcisku autori-

tāti. Gluži dabiski, ka astoņpadsmitā gadsimta liberālā politiskā doma mēģināja atsaukties uz visizcilāko sava laika kultūras sasniegumu, proti, uz dabaszinātnēm. Taču diemžēl liela apgaismības politiskās retorikas daļa centrējās ap zinātnieka kā sava veida priestera tēlu, kas, būdams «loģisks», «metodisks» un «objektīvs», radis kontaktu ar pār-cilvēcisku patiesību.[7] Savā laikā tā bija noderīga taktika, taču šodien tā diezin vai ir izmantojama. Jo, pirmkārt, zinātne vairs nav visinteresantākā, daudzsološākā vai aizraujošākā kultūras sfēra. Otrkārt, zinātnes vēsturnieki ir parādījuši, cik maz zinātnieka skatījums ir saistīts ar patiesiem zinātniskiem sasniegumiem, cik bezjēdzīgi ir mēģinājumi izkristalizēt kaut ko tādu, ko varētu saukt par «zinātnisku metodi». Lai gan kopš 18. gadsimta beigām zinātnes ir sakuplojušas tūkstoškārtīgi, ļaujot sasniegt politiskus mērķus, kas bez tām nebūtu iedomājami, tomēr tās atkāpušās kultūras dzīves otrajā plānā. Šī atkāpšanās notikusi tāpēc, ka aizvien grūtāk ir apgūt atšķirīgās valodas, ko izmanto dažādās zinātnes. Par to nebūtu jāsūkstās, ar to būtu jāsamierinās. To var izdarīt, pievēršot uzmanību sfērām, kas *atrodas* kultūras dzīves priekšplānā, – sfērām, kas rosina jaunatnes iztēli, proti, mākslai un politiskajai utopijai.

Pirmās nodaļas sākumā es teicu, ka Franču revolūcija un romantisma kustība aizsāka laikmetu, kura gaitā mēs soli pa solim mācījāmies novērtēt lingvistisko jaunievedumu vēsturisko lomu. Šī atziņa iemiesojas neskaidrā, mulsinošā, bet tomēr daudzsološā un iedvesmojošā tēzē, ka patiesība tiek radīta, nevis atklāta. Es teicu arī to, ka literatūra un politika ir sfēras, uz kurām mūsdienu intelektuāļi lūkojas tad, kad viņi raizējas par mērķiem un nevis par līdzekļiem. Tagad es varu piebilst, ka tieši šajās sfērās mums jāmeklē liberālās sabiedrības pamatnostādnes. Mums ir no jauna jāapraksta liberālisms kā cerības uz kultūras «poetizāciju», nevis uz tās «racionalizāciju» vai «zinātniskošanu» atbilstoši apgaismības idejām. Tas ir, cerības, ka ikkatrs varēs «kaislību» vai fantāziju aizstāt ar «saprātu», vietā likt cerību, ka visiem būs vienādas savu idiosinkrātisko fantāziju piepildīšanas iespējas.

Man liekas, ka ideālas liberālas valstiskās iekārtas varonis visdrīzāk varētu būt Blūma «stiprais dzejnieks» un nevis kareivis, priesteris,

[7] Sīkāku šī jautājuma izklāsu skat. manā rakstā «*Science as Solidarity*» (*in: The Rhetoric of the Human Sciences, ed., John S. Nielsen et al. – Madison: University of Wisconsin Press, 1987, pp.38-52*), kā arī «*Pragmatism Without Method*» (*in: Sidney Hook: Philosopher of Democracy and Humanism, ed. P. Kurtz. – (Buffalo: Prometheus Books, 1983, pp. 259-273*).

zinātnieks vai patiesību meklējošais «loģiskais», «objektīvais» zinātnieks. Šāda kultūra atteiksies no apgaismības valodas, kurā sakņojas Sendela jautājumi Berlinam. To vairs nevajās rēgi, ko sauc par «relatīvismu» un «racionālismu». Šāda kultūra neuzskatīs, ka kultūras dzīves formas spēku nosaka tās filosofiskais pamats. Gluži otrādi, tā atteiksies no šāda pamatojuma idejas vispār. Liberālas sabiedrības eksistences attaisnojumu tā saskatīs vienkāršā vēsturiskā salīdzinājumā ar citām sociālās organizācijas formām – gan pagātnē, gan utopiskajā nākotnē.

Ja atzīstam, ka ar šādu attaisnojumu pietiek, tas nozīmē, ka mēs piekrītam Vitgenšteina apgalvojumam, ka visi vārdu krājumi – pat tie, kas satur vārdus, kurus uztveram ļoti nopietni, un kas būtiski nepieciešami sevis raksturošanai, – ir cilvēka radīti, tie ir instrumenti citu cilvēka darinājumu, piemēram, dzejoļu, utopisko sabiedrību, zinātnisko teoriju vai nākamo paaudžu radīšanai. Tas patiešām nozīmētu vīt liberālisma retoriku ap šo domu. Tas nozīmētu atteikties no idejas, ka liberālismu varētu pamatot, ka liberālisma marksistiskos vai nacistiskos ienaidniekus varētu atspēkot, piespiest viņus pie sienas ar nopietniem argumentiem un likt viņiem atzīt, ka brīvībai ir «morāla privilēģija», kas nepiemīt viņu pašu vērtībām. No viedokļa, kam pievienojos es, ikviens mēģinājums šādā veidā piespiest savu oponentu pie sienas beidzas ar neveiksmi, gadījumā ja siena ir tikai vēl viens vārdu krājums, vēl viens lietu aprakstīšanas veids. Tādā gadījumā siena kļūst par apgleznotu dekorāciju, par vēl vienu cilvēka radītu lietu, par vēl vienu kultūras skatuves elementu. Poetizēta kultūra netieksies aiz šīs apgleznotās dekorācijas meklēt kādu reālu sienu, tas ir, kādus īstenus patiesības kritērijus pretstatā kultūras radītajiem kritērijiem. Tā būs kultūra, kas, atzīstot, ka *visi* kritēriji ir cilvēka radīti, tieksies uz aizvien daudzveidīgāku un daudzkrāsaināku cilvēka darinājumu radīšanu.

Tātad var teikt: morāle, kas izriet no maniem pārspriedumiem par Berlina pozīcijas «relatīvisma» iedabu, ir, ka uz šo apvainojumu nav jāatbild, bet gan no tā vienkārši jāizvairās. Mums jāmācās izvairīties no tādiem jautājumiem kā: «Kā tu *zini,* ka brīvība ir sociālās organizācijas galvenais mērķis?» – gluži tāpat, kā mēs neatbildam uz tādiem jautājumiem kā: «Kā tu *zini,* ka Džonss ir tavas draudzības vērts?» – vai: «Kā tu *zini,* ka Jeitss ir ievērojams dzejnieks, Hēgelis – ievērojams filosofs un Galilejs – ievērojams zinātnieks?» Lojalitāte pret sociālajām institūcijām nebūtu jāsaista ar atsaukšanos uz pazīstamām, vispārpieņemtām patiesībām, kā arī būtu jāatzīst, ka lojalitāte ir tikpat lielā mērā pakļauta

nejaušībai kā draugu vai varoņu izvēle.[8] Šādu izvēli neizdara, atsaucoties uz kādu kritēriju. Pirms tās neeksistē nekāda apriora kritiska refleksija, kas būtu īstenota ārpus noteiktas valodas un ārpus konkrētiem vēsturiskiem apstākļiem.

Kad saku – mums jādara šis vai mēs nevaram darīt to –, es, protams, neesmu neitrāls. Šai diskusijā es esmu Berlina pusē un darbojos kā viņa palīgstrādnieks, attīrot filosofisko pamežu. Runājot par šāda mēroga politiskajiem jautājumiem, es neesmu neitrālāks un filosofija nevar būt neitrālāka kā Loks, no kura aizgūta «palīgstrādnieka» metafora attiecībā pret hilomorfismu un korpuskulāro teoriju. Taču, kad saku, ka neitralitāte nav vēlamais, es savukārt to nesaku no filosofiskās neitralitātes pozīcijām. Es nelieku liberālisma pamatus, sakot, ka Deividsona valodas filosofija vai Kūna zinātnes filosofija pierādījušas, ka pagātnes filosofi kļūdījušies savās pretenzijās uz neitralitāti. Es apgalvoju, ka Kūns, Deividsons, Vitgenšteins un Djūijs mums sniedz jaunus pazīstamu parādību aprakstus, kas visi kopā palīdz aprakstīt alternatīvās politiskās institūcijas un teorijas Berlina manierē. Šie filosofi palīdz veidot jaunu politiskā liberālisma skatījumu, taču pats politiskais liberālisms ļauj pa jaunam palūkoties uz viņu pašu darbību – tādu darbību, kas parāda, ka nav nekādas filosofisko pētījumu dabiskās kārtības. Nekur nav teikts, ka mums vispirms ir jāpēta valoda, tad uzskati un zināšanas, pēc tam individualitāte un visbeidzot sabiedrība. Nav nekādas «pirmās filosofijas» – nav ne metafizikas, ne valodas filosofijas, ne zinātnes filosofijas. Taču atkārtoju vēl vienu un pēdējo reizi: šāds apgalvojums attiecībā uz filosofiju ir tikai vēl viens terminoloģisks ieteikums, lai liberālajai kultūrai palīdzētu radīt pašai savu izteikšanās veidu un atbrīvoties no vecā, agrākajiem uzdevumiem atbilstošā vārdu krājuma paliekām.

Iespējams, ka atteikšanos no filosofiskās neitralitātes par labu politiskajam liberālismam es varētu padarīt pievilcīgāku, vēl reizi atsaucoties

[8] Ar šo es nedomāju atdzīvināt izzināmā un neizzināmā pretstatu, un vēl mazāk es vēlos saistīt lojalitāti pret sociālajām institūcijām ar šo otro kategoriju. Tāpat kā Deivdsons, es uzskatu, ka atšķirība starp patieso un nepatieso (pozitīvistiskais «kognitīvā statusa» raksturojums) ir «tikpat lielā mērā attiecināma uz tādiem apgalvojumiem kā «Jeitss bija izcils dzejnieks» un «Demokrātija ir labāka par tirāniju», kā uz tādiem apgalvojumiem kā, piemēram, «Zeme griežas ap Sauli». Es domāju, ka jautājumu, kas izteikti formā «Kā tu *zini*, ka...?» gadījumos, nav iespējams apklusināt šaubas. Tie, kuri uzstājīgi uzdod šādus jautājumus, pieprasa tādu epistemoloģisko pozīciju attiecībā uz morāli nozīmīgiem jautājumiem, kādu droši vien neviens vēl nav ieņēmis.

uz Vitgenšteina analoģiju par vārdu krājumiem un instrumentiem. Pirmajā nodaļā es minēju, ka šis salīdzinājums ir visai problemātisks, jo cilvēks, kas rada jaunu instrumentu, parasti jau iepriekš var izskaidrot, kam tas kalpos un kāpēc viņam tas vajadzīgs, bet jaunas kultūras dzīves formas, jauna vārdu krājuma radīšanas nepieciešamību – gluži pretēji – var izskaidrot tikai retrospektīvi. Mēs nevaram skatīt kristietību, ņūtonismu, romantisma kustību vai politisko liberālismu kā jaunus instrumentus, kamēr vēl joprojām mācāmies tos lietot. Jo pagaidām vēl nav iespējams nepārprotami nosaukt mērķus, kuru sasniegšanai tie būtu līdzekļi. Taču, tiklīdz apjēdzam, kā šo kustību vārdu krājumus izmantot, mēs varam pastāstīt progresa stāstu, parādot, kā noteiktu metaforu burtiskošana ļāva īstenoties pēdējā laikā notikušajām pozitīvajām izmaiņām. Pēc tam mēs varam aplūkot sasniegumus kā atsevišķus gadījumus no kāda vispārīgāka labuma, kas ir bijis šo kustību galamērķis. Tas atspoguļojas Hēgeļa filosofijas definīcijā: «Filosofija ir domā ietverts laikmets.» Es šo teicienu saprotu šādi: laikmetam raksturīgo lietu, kuras augsti vērtējam un ar kurām identificējamies, aprakstu radīšana – tādu aprakstu radīšana, kas raksturo mērķus, kuru sasniegšanai visi līdzšinējie vēsturiskie atklājumi ir bijuši līdzekļi.

No šādas «filosofijas» izpratnes izriet, kā teicis Hēgelis, ka «filosofija glezno ar pelēku krāsu uz pelēka fona tad, kad dzīves forma ir sevi izsmēlusi». Kristietība nezināja, ka tās mērķis ir mazināt cietsirdību, Ņūtons nezināja, ka viņa mērķis ir modernā tehnoloģija, romantisma dzejnieki nezināja, ka viņu mērķis ir ētiskās apziņas, kas nepieciešama politiskajam liberālismam, attīstība. Taču *mēs* to zinām, jo mēs – tie, kuri esam nākuši vēlāk, – varam izstāstīt sava veida progresa stāstu, bet tie, kuri progresu radīja, to nevar. Mēs varam aplūkot šos cilvēkus kā instrumentu darinātājus un nevis kā to atklājējus, jo mēs skaidri saskatām, kas tapis ar šo instrumentu palīdzību. Šis galarezultāts esam *mēs* – mūsu tikumiskā apziņa, mūsu kultūra, mūsu dzīvesveids. Tie, kas padarīja iespējamus mūs, nevarēja pat iztēloties, ko padarījuši iespējamu, un tāpēc nevarēja aprakstīt mērķus, kuru sasniegšanai viņu darbība bija līdzeklis. Bet *mēs* to varam.

Tagad es vēlētos izmantot šo atziņu, aplūkojot īpašu politiskā liberālisma un apgaismības racionālisma attiecību gadījumu. Šīs attiecības ir galvenā tēma Horkheimera un Adorno darbā «Apgaismības dialektika». Viņi, manuprāt, pareizi, atzina, ka tie paši spēki, kurus atbrīvoja apgaismība, sagrāva tās pamatus. Apgaismības ideju trimfa laikā – pēdējos

divos gadsimtos – apgaismības «graujošā racionalitāte» iznīcinājusi «racionalitātes» un «cilvēka dabas» idejas, kas astoņpadsmitajā gadsimtā likās pašas par sevi saprotamas. Viņi secināja, ka mūsdienu liberālisms ir intelektuāli bankrotējis, jo zaudējis filosofisko pamatu, un ka liberālā sabiedrība morāli bankrotējusi, jo zaudējusi sociālo sasaiti.

Šāds secinājums bija maldīgs. Horkheimers un Adorno uzskatīja, ka termini, kuros sākotnēji aprakstīja vēsturisko attīstību, vēl joprojām ir tikpat precīzi, un no tā izrietēja viņu secinājums, ka, zūdot šai terminoloģijai, zūd vai nu attīstības rezultātu pamats, vai to iespējamība vispār, vai arī abi kopā. Taču parasti tā nenotiek. Gluži pretēji, termini, ko lieto jaunas kultūras dzīves formas iedibinātāji, sastāv galvenokārt no tās kultūras vārdu krājuma aizguvumiem, no kuras viņi tiecas atbrīvoties. Tikai tad, kad jaunā forma ir nobriedusi, kad tā pati kļūst par avangardistu uzbrukumu mērķi, sāk veidoties šīs jaunās kultūras terminoloģija. Terminoloģija, kurā nobriedusi kultūra salīdzina citas kultūras ar sevi aizvainojoši augstprātīgā manierē, kurā tā apmāca savus apoloģētus, diez vai sastāvēs no jēdzieniem, kas veicināja tās tapšanu.

Horkheimers un Adorno lieliski parāda, kā apgaismības skepticisms grauj sabiedrības filosofisko pamatu, kuru viņi izprot kā varasvīru lingvistiskās dominēšanas instrumentu. Viņi saka:

> Galu galā apgaismība iznīcināja ne tikai (sociālās vienotības) simbolus, bet arī to pēctečus – universālus jēdzienus un no metafizikas neatstāja akmeni uz akmens.. Jēdzienu situācija attiecībā pret apgaismību ir tāda pati kā privātu iztikas līdzekļu īpašnieka situācija attiecībā pret industriālajām korporācijām, tas ir, neviens nevar justies drošs par sevi.[9]

Starp priekšstatiem, kas nav spējuši pretoties šādam sairumam, ir tādi priekšstati kā «absolūtais un relatīvais», «morāle un apdomība». Kā apgalvo Horkheimers un Adorno, apgaismības gars nosaka, ka «ikvienu specifisku teorētisku uzskatu pakļāva destruktīvai kritikai par to, ka tas ir tikai viedoklis, tik ilgi, kamēr paši gara un patiesības jēdzieni un – pats par sevi saprotams – arī apgaismība kļuva par animistisku maģiju».[10] Es saku – to var saprast tādējādi, ka ikviens specifisks teorētiskais uzskats

[9] *Horkheimer M., Adorno, Theodor W. Dialektik der Aufklärung. – Frankfurt am Main: S. Fischer, 1969, S. 29.*

[10] *Ibid., S. 11.*

tiek aplūkots tikai kā vēl viens vārdu krājums, vēl viens apraksts, vēl viens izteikšanās veids.

Horkheimers un Adorno uzskatīja par iespējamu, ka civilizācija šai procesā neizdzīvos, un viņiem nebija nekā, ko piedāvāt, kā vien tas, ko Rikērs ir trāpīgi nosaucis par «aizdomu hermeneitiku» – pastāvīgu apzināšanos, ka jebkurš teorētiskais priekšlikums, iespējams, bijis tikai vēl viens aizbildinājums *status quo* saglabāšanai. Viņi teica: «.. ja progresa destruktīvā aspekta izstrādāšana ir atstāta tā ienaidnieku rokās, tad akli pragmatizēta doma zaudē savu transcendējošo būtību un saistību ar patiesību.»[11] Taču viņiem nebija nekā, ko piedāvāt progresa aizstāvjiem. Viņiem nebija sava utopiska skatījuma uz kultūru, kas būtu spējīga iekļaut sevī un izmantot racionalitātes graujošo iedabu vai apgaismības pašdestrukciju. Viņi necentās parādīt to, kā «pragmatizētā domāšana» varētu pārvarēt savu aklumu un atgūt redzi.

Tomēr tieši to darīja daudzi citi rakstnieki, kas vēlējās saglabāt apgaismības liberālismu, atmetot tās racionālismu. Džons Djūijs, Maikls Oukšots un Džons Rolss* sekmēja atteikšanos no idejas par pārvēsturisku «absolūtu» jēdzienu kopumu kā liberālisma «filosofisko pamatu», taču viņi visi uzskatīja, ka šāda atteikšanās stiprina liberālās institūcijas. Viņi mēģināja pierādīt, ka liberālajām institūcijām būtu daudz labāk, ja tām nebūtu jāaizstāvas ar šādu apgalvojumu palīdzību un nebūtu jāatbild uz jautājumu: «Kas nosaka brīvības privileģēto statusu?» Viņi visi trīs labprāt piekristu, ka mūsu darbību apļveida attaisnošana, padarot vienu kultūras iezīmi pievilcīgu salīdzinājumā ar citu vai subjektīvi salīdzinot mūsu kultūru ar citām, ņemot par pamatu mūsu pašu standartus, ir vienīgais iespējamais attaisnojums. Es iesaku palūkoties uz šādiem rakstniekiem kā domātājiem, kas atceļ un eizē realizē apgaismības ideālus. Viņu pragmatisms ir apgaismības racionālisma antitēze, lai gan pats kļuvis iespējams (labā dialektiskā manierē), pateicoties racionālismam. Tas var kalpot kā nobrieduša (atbrīvota no zinātnes un filosofijas) apgaismības liberālisma vārdu krājums.

Lai atsauktu atmiņā šo trīs autoru viedokļus, es vēlētos piedāvāt pa fragmentam no katra darbiem. Djūijs piekrīt Hēgeļa filosofijas definīcijai, kad saka:

---

[11] *Horkheimer M., Adorno, Theodor W. Dialektik der Aufklärung. – Frankfurt am Main: S. Fischer, 1969, S. xiii..*

Ja atzīstam, ka filosofija, izliekoties nodarbojamies ar augstāko realitāti, patiesībā bija pievērsusies sociālās tradīcijās iemiesotajām vērtībām, ka tā ir izaugusi no sociālo mērķu sadursmes un no mantoto institūciju konflikta ar mūsdienu tendencēm, kas nav ar tām savienojamas, tad kļūs skaidrs, ka nākotnes filosofijas uzdevums ir skaidrot cilvēku priekšstatus par sava laika sociālajiem un tikumiskajiem konfliktiem.[12]

Rolss savās Djūija lekcijās atsaucas gan uz Berlinu, gan uz Djūiju, sakot:

Taisnīguma koncepciju attaisno nevis tas, ka tā ir patiesa attiecībā pret iepriekšējo sakārtu un ir mums dota, bet gan tās atbilstība mūsu sevis un savu tieksmju dziļai izpratnei, kā arī atzinums, ka, ņemot vērā vēsturi un tradīcijas, kas iemiesotas publiskājā dzīvē, tā ir mums vispieņemamākā mācība.[13]

Visbeidzot, Oukšots raksta rindas, kas ir tikpat kā Djūija rakstītas:

Tikumība nav ne vispārīgu principu sistēma, ne arī likumu kodekss, tā ir dzimtā valoda. No tās var atvasināt vispārīgus principus un pat likumus, bet (tāpat kā citas valodas) to nav radījuši valodnieki; to radījuši tie, kuri tajā runā. Tikumiskās izglītošanās procesā nav jāapgūst, piemēram, teorēma, ka «labas uzvedības pamatā ir godīga rīcība vai līdzjūtība» vai arī likums «vienmēr runā patiesību», bet gan jāiemācās, kā saprātīgi lietot valodu.. Tas nav mehānisms spriedumiem par uzvedību vai tā saukto tikumisko problēmu risināšanai, bet gan praktiska vingrināšanās, kā domāt, izvēlēties, rīkoties un izteikties».[14]

Šis Oukšota citāts man kalpo par tramplīnu, lai izskaidrotu, kāpēc, manuprāt, savu nozīmi zaudējis gan morāles un saprātīguma pretnostatījums, gan arī pats termins «morāle». Mans pierādījums sakņojas pazīstamajā antikantiskajā apgalvojumā, kas, pēc Oukšota domām, ir pašsaprotams, proti, ka «tikumiskajiem principiem» (kategoriskajam imperatīvam, utilitārisma principam utt.) ir jēga tikai tiktāl, ciktāl tie ietver sevī vārdos neizteiktas atsauces uz visa veida institūcijām, darbībām, morālo un politisko apsvērumu vārdu krājumiem. Tie ir

[12] *Dewey J. Reconstruction in Philosophy. – Boston: Beacon Press, 1948, p. 26.*

[13] *Rawls J. Kantian Constructivism in Moral Theory. – Journal of Philosophy 77 (1980): 519.*

[14] *Oakeshott M. Of Human Conduct. – Oxford: Oxford University Press, 1975, pp. 78-79.*

atgādinājumi par šādām darbībām, to abreviatūras un nevis pamatojumi. Labākajā gadījumā tie kalpo kā pedagoģiski palīglīdzekļi šādu darbību apgūšanā. Šādam hēgeliskam ieskatam pievienojas tādi mūsdienu konvencionālās morāles un juridiskās filosofijas kritiķi kā Anete Baijere, Stenlijs Fišs, Džefrijs Stauts, Čārlzs Teilors un Bernards Viljamss.[15] Ja kāds piekrīt šim viedoklim, tad, gluži dabiski, viņš var uzdot jautājumu: «Tā kā klasiskais kantiskais morāles un apdomības pretstats bija formulēts, pretstatot vēršanos pie principa un vēršanos pie derīguma, vai ir vērts saglabāt pašu terminu «morāle», ja atsakāmies no jēdziena «morāles princips»?

Oukšots, sekojot Hēgelim, piedāvā šādu risinājumu: mēs varam saglabāt jēdzienu «morāle», ja vien to neuzskatām par dievišķu balsi, kas skan mūsos, bet gan par mūsu pašu – vienā valodā runājošas sabiedrības locekļu – balsi. Mēs varam saglabāt morāles un saprātīguma pretstatu, ja izprotam to nevis kā atšķirību starp vēršanos pie nepastarpinātā iepretī atsaucei uz pastarpināto, bet gan kā sabiedrības un mūsu pašu – iespējams, konfliktējošu – interešu sadursmi. Šī jaunā pavērsiena nozīme ir tā, ka vairs nav iespējams uzdot jautājumu: «Vai mūsu sabiedrība ir tikumīga?» Tas padara neiespējamu domu, ka manu sabiedrību varētu attiecināt pret kādu plašāku kopumu ar savu imanentu iedabu, proti, «cilvēci», tāpat kā mani – pret šo sabiedrību. Šis pavērsiens atbilst tam, ko Oukšots sauc par *societas* pretstatā *universitas,* tas ir, sabiedrībai kā ekscentrisku cilvēku grupai, kuru sadarbības pamatā ir drošības apsvērumi un nevis kopīgs mērķis.

Oukšota atbilde sabalsojas ar Vilfrīda Sellarsa tēzi, ka morāle ir «mēs-intences» un ka «netikumiska rīcība» ir «tas, ko *mēs* nedarām».[16] Saskaņā ar šo definīciju netikumiska rīcība ir tā, kā rīkojas, ja rīkojas, tikai dzīvnieki vai cilvēki no citām ģimenēm, ciltīm, kultūrām vai vēsturiskajiem laikmetiem. Ja tā rīkojas viens no mums vai arī dara to atkārtoti, tad šis cilvēks pārstāj būt viens no mums. Viņš kļūst par izstumto, par tādu, kas nerunā mūsu valodā, lai gan, iespējams, kādreiz tajā runājis.

[15] Protams, šī tēma ieskanas arī Marksa un marksistu darbos. Tomēr diemžēl viņu ideju izkropļo neskaidri definētā atšķirība starp «ideoloģiju» un tādu domāšanas formu (marksistisko), kas nav «ideoloģija». Par «ideoloģijas» jēdziena nepiemērotību skat.: *Geuss R. The Idea of Critical Theory. – Cambridge: Cambridge University Press, 1981.*

[16] Skat.: *Sellars W. Science and Metaphysics. – London: Routledge & Kegan Paul, 1968, chaps. 6 and 7.* Pie šī jautājuma es atgriezīšos 9. nodaļā.

Pēc Sellarsa domām, tāpāt kā pēc Hēgeļa domām, morālā filosofija ir atbilde uz jautājumu: «Kas ir «mēs», kā mēs esam kļuvuši par to, kas esam, un par ko mēs būtu varējuši kļūt?» un nevis atbilde uz jautājumu: «Kādi likumi nosaka manu rīcību?» Citiem vārdiem sakot, morālā filosofija kļūst par vēsturisku naratīvu un utopisku spekulāciju un nevis par vispārīgu principu meklējumiem.

Šis Oukšota-Sellarsa skatījums uz morāli kā uz darbību, uz *mūsu* darbību kopumu skaidri parāda atšķirību skatījumos uz morāli kā uz mūsu dvēseles dievišķās daļas balsi un kā uz cilvēka nejauši radīta artefakta, sabiedrības, vēl viena tāda Dabas «eksperimenta» balsi, kurš mainījies līdz ar laiku un gadījuma ietekmē. Tagad kļūst skaidrs, kāpēc dalījums – morāle un apdomība – izzūd tad, kad mēģinām to attiecināt uz jautājumu, vai saites, kas vieno mūsu sabiedrību, pēc savas dabas ir «morālas» vai «saprātīgas». Šim dalījumam ir nozīme tikai tad, ja runājam par atsevišķiem indivīdiem. Sabiedrībā tam varētu būt loma vienīgi tad, ja «cilvēciskumam» būtu sava, līdz šim eksistējošām dzīves vēsturiskajām formām pāri stāvoša būtība. Bet, ja morāles prasības ir valodas prasības un ja valodas ir tikai vēsturiskas nejaušības un nevis mēģinājumi aptvert pasaules vai patības īsteno būtību, tad «nelokāma savas tikumiskās pārliecības aizstāvēšana» ir pašidentificēšanās ar šādām nejaušībām.

Tagad es vēlētos šo ideju saistīt ar agrāk izteikto apgalvojumu, ka liberālās sabiedrības varoņi ir stiprais dzejnieks un utopiskais revolucionārs. Šāda sintēze šķitīs paradoksāla un lemta neveiksmei, ja domāsim par dzejnieku vai revolucionāru kā par «atsvešinātu». Taču paradokss izzūd, ja atsakāmies no pieņēmuma, kas vīd aiz daudziem mūsdienu termina «atsvešināšanās» lietojumiem. Tas ir pieņēmums, ka atsvešināti ir cilvēki, kas cilvēces vārdā protestē pret patvaļīgiem un necilvēcīgiem sociālajiem ierobežojumiem. Šo domu varam aizstāt ar citu, sakot, ka dzejnieks un revolucionārs protestē pašas sabiedrības vārdā pret tiem sabiedrības aspektiem, kuri ir pretrunā tās sevis redzējumam.

Šķiet, ka šāda aizstāšana likvidē atšķirību starp revolucionāru un reformatoru. Taču *ideālu* liberālo sabiedrību ir iespējams definēt kā tādu, kur šī atšķirība starp revolucionāru un reformatoru *ir* atcelta. Liberāla sabiedrība ir tāda sabiedrība, kuras ideālus var piepildīt ar pārliecināšanu un nevis ar vardarbību, ar reformām un nevis ar revolūciju, ar brīvu un atklātu sadursmi starp esošajām valodiskajām un citām realitātēm un ieteikumiem par jauniem attīstības virzieniem. Bet tas nozīmē teikt, ka ideālas liberālās sabiedrības vienīgais mērķis ir brīvība, vienīgais

uzdevums – gatavība saskatīt, kā notiek šīs sadursmes, un vienmēr pakļauties to iznākumam. Tās uzdevums ir atvieglot dzejnieku un revolucionāru dzīvi, tai pašā laikā uzmanot, lai viņi apgrūtinātu dzīvi citiem vien ar vārdiem un nevis darbiem. Tā ir sabiedrība, kuras varoņi ir stiprais dzejnieks un revolucionārs, jo tā pieņem sevi tādu, kāda tā ir, ar morāli, kāda tai piemīt, ar valodu, kādā tā runā, un nevis tāpēc, ka tā tuvinājusies Dieva gribas vai cilvēka būtības realizācijai, bet gan tāpēc, ka daži pagātnes dzejnieki un revolucionāri runājuši tieši tā.

Skatīt savu valodu, savu sirdsapziņu, savu morāli un savas visaugstākās cerības kā nejaušību rezultātu, kā reiz nejauši radušos metaforu burtiskojumu nozīmē iegūt tādu sevis redzējumu, kas nepieciešams šādas ideālas liberālas valsts pilsonim. Tieši tāpēc katrs ideālas valsts pilsonis domās par savas sabiedrības radītājiem un uzturētājiem kā par šādiem dzejniekiem, nevis kā par cilvēkiem, kas atklājuši vai kas skaidri saskatījuši patiesību par pasauli vai par cilvēci. Viņš pats var būt un var arī nebūt dzejnieks, viņš var atrast vai arī neatrast personīgās metaforas savu idosinkrātisko fantāziju izteikšanai, viņš var apzināties vai neapzināties šīs fantāzijas. Bet viņš būs pietiekami freidisks, lai saskatītu, ka sabiedrības dibinātāji un pārveidotāji, valodas un līdz ar to morāles vispāratzītas autoritātes ir cilvēki, kam nejauši izdevies atrast vārdus savu fantāziju izteikšanai, metaforas, kas gadījuma pēc atbilst pārējās sabiedrības neskaidri apjaustām vajadzībām. Viņš būs pietiekami blūmisks, lai kā pašu par sevi saprotamu uzskatītu, ka revolucionārais mākslinieks un revolucionārais zinātnieks, nevis akadēmiskais mākslinieks vai zinātnieks visskaidrāk izsaka tos tikumus, kurus, kā viņš cer, viņa sabiedrība iemieso.

Īsi sakot, manas liberālās utopijas pilsoņi varētu būt cilvēki, kas apzinās savu morālo ieskatu un valodas nejaušību un līdz ar to arī savas sirdsapziņas un savas sabiedrības nejaušību. Viņi varētu būt liberālie ironisti – cilvēki, kas atbilst Šumpetera civilizācijas kritērijam, cilvēki, kuros apvienojas pienākuma apziņa un atziņa par šīs apziņas nejaušumu. Es nobeigšu šo nodaļu ar mēģinājumu atainot liberālo ironistu, salīdzinot savu viedokli ar divu tādu filosofu uzskatiem, ar kuriem mani daudz kas vieno, bet kuru uzskati radikāli atšķiras no maniem uzskatiem. Aptuveni izsakoties, atšķirības ir šādas: Mišels Fuko ir ironists, kas nevēlas būt liberālis, bet Jurgens Hābermāss ir liberālis, kas nevēlas būt ironists.

Gan Fuko, gan Hābermāss, tāpat kā Berlins, kritizē tradicionālo platonisko un kantisko mēģinājumu atrast patības kodolu. Abiem ļoti nozīmīgs šķiet Nīče. Fuko atzīst, ka no Nīčes viņš ir mācījies izvairīšanos no mēģinājuma saskatīt kādu pārvēsturisku perspektīvu un ārpuslaika sākotni, kā arī apmierināties ar ģenealoģisku naratīvu par nejaušībām.[17] No Nīčes viņš mācījies arī ar aizdomām skatīties uz liberālismu – aiz jaunajām brīvībām, kas radušās, pateicoties politiskajai demokrātijai, saskatīt jaunus ierobežojumu veidus, ko uztiepj demorātiskās sabiedrības.

Bet, kamēr Fuko Nīče ir iedvesmas avots, Hābermāss, kaut gan piekrīt Nīčem, kad tiek kritizēts tradicionālā racionālisma «subjektīvi centrētais prāts», tomēr uzskata, ka Nīče noved mūs strupceļā: skaidri parāda tā sauktas «subjektivitātes filosofijas» bankrotu cilvēces «emancipāciju» procesā (aptuveni izsakoties – mēģinājumu morālos pienākumus atvasināt no mūsu būtības, savstarpējo pienākumu izcelsmi rast dziļi sevī, ārpus vēsturiskajām nejaušībām un socializācijas nejaušībām) bankrotu. Hābermāss līdz ar Nīči saka: «Modernisma kritika (tas ir, mēģinājums samierināties ar sociālās saliedētības zudumu pirmsmodernisma sabiedrībās)[18] pirmo reizi atteicās no sava emancipārā satura.»[19] Hābermāss uzskata, ka šis atteikums emancipēties pāriet mantojumā Heidegeram, Adorno, Deridā un Fuko: bīstams mantojums, kas padarījis filosofisko refleksiju labākajā gadījumā nenozīmīgu un sliktākajā gadījumā – bīstamu liberālajai cerībai. Hābermāss uzskata, ka šie domātāji – teorētiķi, kas aizrāvušies ar savu ironiju, – noved līdz absurdam subjektivitātes filosofiju.

Hābermāsa atbilde Nīčem ir mēģinājums aizcirst pašā saknē Nīčes uzbrukumu mūsu reliģiskajām un metafiziskajām tradīcijām, aizstājot «subjektivitātes filosofiju» ar «intersubjektivitātes filosofiju» un veco «subjektā centrēto prāta izpratni», kas kopīga Kantam un Nīčem, – ar to, ko Hābermāss sauc par «komunikatīvo prātu». Šeit Hābermāss dara

[17] Skat.: *Foucault M. Nietzche, Genealogy History. – In: Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews, ed., D. F. Bouchard. – Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1977, esp. pp. 146, 152-153.*

[18] Skat.: *Habermas J. The Philosophical Discourse of Modernity, trans. F. Lawrence. – Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987, p. 139:* «Kopš astoņpadsmitā gadsimta beigām modernisms ir aplūkojis tikai vienu vienīgu tēmu, to dažādi nosaucot: sociālo saišu vājināšanos, privatizēšanos un šķelšanos – īsi sakot, vienpusīgi racionalizētas ikdienas prakses deformāciju, kas rada vajadzību pēc kaut kā, kas ir tikpat vienojošs kā reliģija».

[19] *Ibid., p. 94.*

to pašu, ko Sellarss, – abi filosofi mēģina konstruēt prātu kā sociālo normu internalizāciju un nevis neatņemamu cilvēciskās patības komponentu. Hābermāss, tāpat kā Kants, vēlas «pamatot» demokrātiskās institūcijas, tikai grib izdarīt to labāk, piedāvājot kā lozungu, zem kura sabiedrībai jākļūst kosmopolitiskākai un demokrātiskākai, jēdzienu «no dominēšanas brīva komunikācija», lai ar to aizstātu «respektu pret cilvēka cieņu».

Fuko reakcija uz Hābermāsa, Djūija un Berlina mēģinājumiem radīt filosofiju, kas centrētos ap demokrātiskas sabiedrības vajadzībām, ir norādījums uz šīs sabiedrības trūkumiem – uz to, kā tā *neatstāj* telpu pašradīšanai, privātajiem projektiem. Tāpat kā Hābermāss un Sellarss, viņš piekrīt Dž. H. Mīda uzskatam, ka patību rada sabiedrība. Tomēr atšķirībā no viņiem Fuko nav gatavs atzīt, ka moderno liberālo sabiedrību radītās patības ir labākas nekā pagātnes sabiedrību radītās patības. Liela daļa Fuko darbu – manuprāt, visvērtīgākā – rāda, kā liberālajām sabiedrībām raksturīgie kultūras adaptācijas piemēri uztiepuši to locekļiem ierobežojumus, par kuriem agrākās, pirmsmodernās sabiedrības nebija pat iedomājušās. Tomēr viņš nevēlas teikt, ka šos ierobežojumus kompensē sāpju mazināšanās, tāpat kā Nīče neuzskatīja, ka tos kompensē «verga morāle».

Es nepiekrītu Fuko domām, jo man šķiet, ka patiesībā sāpju līmeņa samazināšanās ir tā, kas kompensē šādus ierobežojumus. Es piekrītu Hābermāsam, ka Fuko pārskats par to, kā vara veidojusi mūsu moderno subjektivitāti, «parāda visus aspektus, kuru iespaidā subjektīvās būtības erotizācija un internalizācija nozīmēja arī ieguvumu brīvības un izteiksmes iespēju ziņā».[20] Vēl svarīgāk: es domāju, ka modernā liberālā sabiedrībā jau ir institūcijas sevis pilnveidošanai – pilnveidošanai, kas varētu mazināt draudus, kurus saskata Fuko. Man patiešām liekas, ka Rietumu sociālajā un politiskajā domā, iespējams, jau notikusi tai nepieciešamā pēdējā *konceptuālā* revolūcija.[21] Dž. S. Milla ieteikums, ka valdībām jāvelta savi spēki, lai līdzsvarotu neiejaukšanos cilvēka privātajā

[20] *Habermas J. The Philosophical Discourse of Modernity, p. 292.* Hābermāsa kritika atgādina Maikla Volzera un Čārlza Teilora iebildes. Skat viņu rakstus krājumā: *Foucault: A Critical reader, ed. D. C. Hoy. – Oxford: Blackwell, 1986.* Es izsaku līdzīgus uzskatus rakstā «*Moral Identity and Private Autonomy*», (*in: Foucault, ed., F. Ewald. – Paris: Editions du Seuil;* 1989.g.tiek gatavots publicēšanai).

[21] Tas, protams, nenozīmē, ka pasaulē jau ir notikusi pēdējā tai nepieciešamā *politiskā* revolūcija. Ir visai grūti iztēloties, ka tādās valstīs kā Dienvidāfrika, Paragvaja un Albānija

dzīvē un ciešanu nepieļaušanu, man šķiet daudzējādā ziņā pēdējais vārds. Atklājumi par to, kam bijis jācieš, ir jāatstāj brīvās preses, brīvo universitāšu un izglītotas sabiedriskās domas ziņā, kas tiek audzināta, piemēram, ar tādām grāmatām kā «Ārprāts un civilizācija», «Disciplīna un sods», «Žermināls», «Melnais puisēns», «Ceļš uz Vigunas ostu» un «1984».*

Tomēr Fuko, tāpat kā Markss un Nīče, uzskata, ka mēs jau esam nonākuši par tālu, lai reforma būtu sekmīga, – ir nepieciešams satricinājums –, ka mūsu iztēli un gribu tik ļoti ierobežo pārmantotā socializācija, ka vairs neesam spējīgi piedāvāt alternatīvu mūsdienu sabiedrības eksistences modeli.[22] Viņš nepavisam nevēlējās runāt kā *kāda* «mēs» dalībnieks, vēl jo mazāk viņš vēlējās lietot frāzi «mēs, liberāļi», kā to esmu darījis es. Viņš saka:

> Es nevēršos ne pie kāda «mēs» – ne pie viena no tiem «mēs», kuru vienošanās, kuru vērtības, kuru tradīcijas veido domāšanas satvaru un nosaka apstākļus, kādos tas var tikt apstiprināts. Taču problēma ir tieši lēmumā, vai ir patiešām noderīgi skatīt sevi «mēs» ietvaros, aizstāvot principus, ko atzīstam, un vērtības, ko pieņemam, vai arī – pretēji –, rūpīgi izstrādājot jautājumu, vajadzētu veidot nākotnes «mēs» rašanās priekšnoteikumus.[23]

Tā tiešām ir problēma. Taču es nepiekrītu Fuko jautājumā, ka nepieciešams radīt jaunu «mēs». Mans principiālais strīds ar viņu ir par to, vai izteikums «mēs, liberāļi» ir pamatots vai nav.[24]

---

vardarbība mazinātos bez mežonīgas revolūcijas. Taču šādās valstīs tīrā drosme (tāda pati kā *COSATU [Congress of South African Trade Unions* – Dienvidāfrikas arodbiedrību kongress] vadītājiem un Hartas 77 parakstītājiem) ir ļoti vērtīgs tikums, nevis dziļa refleksija, kas sniedz ieguldījumu sociālajā teorijā. Šādās vietās neder «atmaskošana», kas tik labi padevās Fuko. Jo tur vara valda atklāti un nevienam nav ilūziju.

[22] Reiz Fuko intervijā sacījis: «.. man liekas, ka citas sistēmas iztēlošanās nozīmē aktīvāku iesaistīšanos pašreizējā sistēmā.» (*Language, Memory, Practice, p. 230.*)

[23] *The Foucault Reader. Ed. P. Rabinow. – New York: Pantheon, 1984, p. 385.* Citāts ir no sarunas ar Rabinovu.

[24] Es piekrītu Fuko, ka jauna «mēs» rašanās var būt saistīta ar pareizo jautājumu uzdošanu. 17. gadsimtā intelektuāļu kopumu veidoja Galileo jautājums «Vai kāda kustība ir «dabiskāka» par visām citām?». Citu intelektuāļu grupu veidoja Marksa jautājums «Vai valsts ir kaut kas vairāk nekā buržuāzijas izpildorgāns?». Bet jaunu kopienu veidošanās, tāpat kā politiskā revolūcija, nav pašmērķis. Taču mūsu tagadējā «mēs» loka paplašināšanās ir viens no diviem projektiem, kurus ironiskais liberālis uzskata kā mērķi par sevi; otrais projekts ir pašradīšana. (Bet ar «mērķi par sevi», protams, viņš izprot vien to projektu, kuru, pēc manām domām, ir iespējams aizstāvēt tikai ar apļveida pierādījumu.)

Fuko noteikti nepiekristu tam, ka viņa grāmatas varētu izmantot liberālā, reformistiskā politiskā kultūra. Es domāju, ka šādu viņa reakciju daļēji varētu izskaidrot tā: gan piekrizdams Mīdam, Sellarsam un Hābermasām, ka kultūra rada patību, cilvēcisko subjektu, viņš tomēr uzskata, ka tā cilvēkos reizē arī kaut ko deformē. Viens no pierādījumiem šādam apgalvojumam ir Fuko acīmredzamā nevēlēšanās atzīt, ka nav tādas lietas kā «apspiesto valoda» (to iztirzāšu ceturtajā nodaļā). Laiku pa laikam viņš saka, ka runā neprātīgo «vārdā» vai ka viņa darbi atklāj «apspiestas zināšanas, .. vēsturisko zināšanu blokus, kas slēptā formā ietilpa funkcionālajā un sistemātiskajā zinātnē».[25]

Daudzi Fuko darbu fragmenti, arī nupat citētās rindas par «mēs», raksturo to, ko Bernards Jaks saucis par «ilgām pēc totālas revolūcijas» un par «prasību, lai mūsu autonomija tiktu iemiesota mūsu institūcijās».[26] Man liekas, ka šādas ilgas ir jāpataupa liberālās demokrātijas pilsoņa privātajai dzīvei. Autonomijas veids, ko aizstāv pašradošie ironisti, piemēram, Nīče, Deridā vai Fuko, nav kaut kas tāds, ko kādreiz vispār *varētu* iemiesot sociālajās institūcijās. Autonomija nav nekas tāds, kas piemīt visiem cilvēkiem un var izpausties tad, ja sabiedrība tos vairs neapspiež. Tā ir kaut kas, ko cilvēki sevis pašradīšanā cer sasniegt un kas daudziem arī izdodas. Tiekšanās pēc autonomijas nav saistīta ar liberāļa centieniem izvairīties no cietsirdības un sāpēm – centieniem, kas piemitaˆ Fuko, lai gan viņš pats to nevēlējās atzīt.

Lielākā daļa ironistu attiecina šīs alkas tikai uz privāto sfēru, kā to darīja Prusts (vai kā es to darīšu 5. nodaļā) un kā būtu vajadzējis darīt Nīčem un Heidegeram. Fuko ar šo sfēru nepietika. Hābermāss to ignorē

---

[25] *Foucault M. Power? Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-77, ed. C. Gordon. – Brighton: Harvester Press, 1980, p. 82.* Hābermāsa komentāri par šīm rindām ir atrodami viņa darbā «*The Philosophical Discourse of Modernity*» (*pp. 279-280*). Es pievienojos viņa atziņai, ka šīs rindas demonstrē Fuko mēģinājumu izvairīties no pašreferences problēmām, «izdalot savu ģenealoģiju no visām pārējām zinātnēm par cilvēku veidā, kas saskaņojas ar viņa paša teorijas pamatpieņēmumiem». Tāpat es piekrītu, ka šis mēģinājums nav izdevies.

[26] *Yack B. The Longing fot Total revolution: Philosophic Sources of Social Discontent from Rousseau to Marx and Nietzsche. – Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1986, p. 385.* Jaks lieliski parāda, ka ideja par dziļi cilvēcisko, ko deformējusi sabiedrība, nāk no Ruso un turpina savu eksistenci Kanta mēģinājumā saredzēt kādu patības daļu ārpus dabas. Sellarsa pienākuma un augstsirdības pretstata naturalizācija, tāpat kā Mīda uzskats par patību, palīdz izvairīties no modernajam radikālismam raksturīgā kārdinājuma skatīt sabiedrību kā *imanenti* dehumanizētu.

kā saviem mērķiem nebūtisku. Kompromiss, ko viņš izklāsta savā grāmatā, skan šādi: *privatizējiet* Nīčes-Sartra-Fuko mēģinājumu sasniegt autentiskumu un tīrību, lai neļautos politiskajai idejai, ka varētu eksistēt kāds sociāls mērķis, kas būtu svarīgāks par izvairīšanos no cietsirdības.

Tiktāl par maniem iebildumiem pret Fuko mēģinājumu būt par ironistu, neesot liberālim. Mani iebildumi pret Hābermāsa mēģinājumu būt par liberāli, neesot ironistam, kļūst saprotami, kad iztēlojamies to, cik ļoti Hābermāsam nepatiktu mans apgalvojums, ka liberālā utopija varētu būt *poetizēta* kultūra. Manos estetizētajos pārspriedumos par metaforu, konceptuālo novitāti un pašradīšanu Hābermāss saskata neveiksmīgu mēģinājumu nodarboties ar to, ko viņš sauc par «valodas pasaules atklāšanas funkciju» pretstatā «problēmu risināšanas funkcijai reālās pasaules prakses ietvaros». Viņš neuzticas pirmās minētās funkcijas apjūsmošanai, kuru saskata tādos Nīčes sekotājos kā Heidegers un Fuko. Tāpat par apšaubāmu viņš uzskata Kastoradisa* mēģinājumu darbā «Sabiedrības iedomātās institūcijas» atdzīvināt šo funkciju.[27]

Hābermāss labprāt pievienojas Kūna viedoklim, ka «zinātnes un tehnoloģijas, likuma un morāles, ekonomikas, politikas, zinātnes un citu jomu specifiskās valodas.. dzīvo uz metaforisko tropu dzīvinošās varas rēķina».[28] Bet viņam šķiet, ka es esmu gājis parāk tālu – bīstami tālu –, kad saku, ka «zinātne un morāle, ekonomika un politika tiek paceltas uz valodas radīšanas sfēru *tieši tādā pašā veidā* kā māksla un filosofija».[29] Viņš vēlas, lai jaunu atklājumu pamatotība vienmēr tiktu pārbaudīta ar pasaules iekšējo praksi. Viņš vēlas, lai būtu «ekspertu kultūrās» realizētas *argumentatīvas* darbības, kuras nemaz nevarētu apstrīdēt aizraujošie, romantiskie jaunu vārdu atklājumi. «Romantiska» nostabilizējušos

[27] Skat., piemēram, Hābermāsa attieksmi pret Kastoradisa ideju par «sabiedrību, kas caurspīdīga pati sev, kas neslēpj savu imagināro izcelsmi aiz pārsociāliem projektiem un skaidri apzinās sevi kā pašorganizējošos sabiedrību» (*The Philosophical Discourse of Modernity, p. 318*). Hābermāss kritizē gan mani, gan Kastoradisu par iegrimšanu dzīves filosofijā; lielās līnijās tas nozīmē, ka viņš mūs abus apvaino par to, ka mēs vēlamies poetizēt un nevis racionalizēt. Manu viedokli par Kastoradisu (protams, daudz pozitīvāku) var atrast rakstā «*Unger, Castoradis and the Romance of the National Future*» (*Northwestern University Law Review*, 1989. gadā tika gatavots publicēšanai).

[28] *Habermas J. The Philosophical Discourse of Modernity, p. 209.*

[29] *Ibid., p. 206.* Citātā pausta Hābermāsa attieksme pret manu rakstu «*Deconstruction and Circumvention*», (*Critical Inquiry 11 (1984): 1-23*) – attieksme, kuras būtība ir, ka es esmu pļāvis «pragmatisma skaidrajam skatam» apmigloties, pievēršoties «uz lingvistiku ievirzītās Nīčes dzīves filosofijas patosam».

institūciju graušana, kuras tipiski piemēri ir Hitlers un Mao, viņu baida vairāk nekā ierobežojošais efekts, kas rodas no tā, ko Djūijs sauca par «konvencijas garozu» (piemēram, iespējamais efekts, ko rada tradicionālais dalījums «kultūras sfērās»). Viņš vairāk baidās no tiem, kuri, tāpat kā Fuko, vēlas redzēt savas autonomijas realizējumu institūcijās, nekā no tā, kas biedēja Fuko, – no «ekspertu kultūras» spējas iedarboties uz «bioloģisko būtību».[30]

Tomēr Hābermāss uz abiem baiļu kompleksiem reaģē vienādi. Viņš uzskata, ka ir iespējams izvairīties no abējām briesmām, ja lēmumi par izmaiņām publiskajās institūcijās un politikā tiktu pieņemti «komunikācijā, kas ir brīva no dominēšanas». Man šķiet, kas tas ir labs veids, kā atdzīvināt tradicionālo liberālo uzskatu, ka vienīgais veids, kā izvairīties no pastāvīgās nežēlības sociālajās institūcijās, ir izglītības kvalitātes, preses brīvības, izglītošanās iespēju, politiskās ietekmes realizācijas iespēju un tamlīdzīgu procesu veicināšana. Tādējādi atšķirība starp Hābermāsa mēģinājumu atjaunot racionālisma formu un manu ieteikumu, ka kultūra ir jāpoetizē, nenoved pie politiskām pretrunām. Mēs nestrīdamies par tradicionālo demokrātisko institūciju nozīmi vai arī par to, kādi šo institūciju uzlabojumi ir nepieciešami, par to, ko nozīmē «būt brīvam no dominēšanas». Mūsu atšķirības attiecas *tikai* uz demokrātiskas sabiedrības sevis redzējumu, uz vārdiem, kas jālieto, lai izteiktu tās cerības. Ja mani ieskati atšķiras no Fuko ieskatiem politiskajā ziņā, tad manu un Hābermāsa uzskatu atšķirības ir tādas, ko bieži dēvē par «tīri filosofiskām».

Hābermāss uzskata, ka demokrātiskai sabiedrībai ir būtiski, lai tās sevis skatījums iemiesotu universālismu un sava veida apgaismības racionālismu. Viņš uzskata, ka «komunikatīvais prāts» ir dabīga racionālisma modernizācija. Es nevēlos modernizēt nedz universālismu, nedz racionālismu, bet gan tos abus atmest un aizstāt ar kaut ko citu. Tāpēc es domāju, ka Hābermāsa «subjektā centrēta prāta» aizstāšana ar «komunikatīvo prātu» ir tikai maldinošs veids, kā izteikt to pašu, ko saku es: liberāla sabiedrība ir tāda sabiedrība, kura ir ar mieru saukt par «patiesu» (vai «pareizu» vai «taisnīgu») jebko, kas attīstās netraucētā komunikācijā, – jebko, kas uzvar brīvā un atklātā viedokļu sadursmē. Šis aizstājums

[30] Tomēr nekādā ziņā nevar teikt, ka Hābermāss nenovērtē šīs otrās briesmas, kuras viņš ir diagnosticējis kā «dzīves pasaules kolonizāciju». (Skat.: *Theory of Communicative Action, vol. 2, pp. 391-396.*)

noved pie atteikšanās no iepriekšnoteiktas harmonijas starp cilvēcisko subjektu un izziņas objektu un tādējādi pie atteikšanās no tradicionālās epistemoloģiski metafiziskās problemātikas.

Hābermāss ir ar mieru atteikties no lielākās daļas šo jautājumu. Bet pat tad, kad ir to izdarījis, viņš joprojām uzskata, ka netraucēta komunikācija ir vienojoša un ka konverģence garantē šādas komunikācijas «racionalitāti». Atšķirība starp mani un Hābermāsu ir tāda, ka viņam universālisms liek nevēsturisko pamatu aizstāt ar šādu konverģenci, kamēr man pārliecība par valodas nejaušību liek ar aizdomām izturēties pret pašu «universālās pamatotības» ideju, kas šādai konverģencei būtu jānoformulē no jauna. Hābermāss vēlas saglabāt tradicionālo skatījumu (kas kopīgs Hēgelim un Pīrsam) uz asimptotisku pieeju *foci imaginarii**. Es gribu to aizstāt ar stāstu par augošo vēlēšanos samierināties ar plurālismu un atteikšanos meklēt universālo pamatotību. Es gribētu brīvi nonākt pie saskaņas par kopīgu mērķu sasniegšanas ceļiem (piemēram, atomu vai cilvēku uzvedības paredzēšana un kontrole, dzīves iespēju izlīdzināšana un cietsirdības mazināšana), bet es vēlos skatīt šos kopīgos mērķus uz aizvien pieaugošas privāto mērķu ārkārtīgā daudzveidīguma izpratnes, katras individuālās dzīves izteikti poētiskā rakstura un mūsu sociālo institūciju pamatā esošā «mēs-apziņas» poētiskā sakņojuma fona.

Atteikšanās no universālisma ir mans ceļš, kā saglabāt uzticību to ironistu idejām, kuriem Hābermāss neuzticas, proti, Nīčem, Heidegeram, Deridā. Hābermāss skatās uz šiem domātājiem no publisko vajadzību skatpunkta. Es pievienojos Hābermāsam: kā *publiskie* filosofi viņi labākajā gadījumā ir neizmantojami, bet sliktākajā – pat bīstami, taču es vēlos uzsvērt viņu un viņu līdzinieku lomu, samērojot ironista *privātās* identitātes apziņu ar viņa liberālajiem ieskatiem. Tomēr šeit runa ir tikai par piemērošanos, nevis par sintēzi. Mana «poetizētā» kultūra ir kultūra, kas atteikusies no mēģinājuma apvienot katra privātos paņēmienus, kā samierināties ar savu galīgumu, ar pienākuma apziņu pret citiem cilvēkiem.

Tomēr Hābermāss nevar pieņemt šo patības šķelšanos, šo cilvēka galīgā vārdu krājuma dalījumu divās neatkarīgās daļās. Viņam šāda dalīšana šķiet piekāpšanās iracionālismam, mēģinājums pamatot «cita prāta» tiesības. Tomēr es uzskatu, ka nozīmīgais pretstatījums starp prātu un tā pretņiem (piemēram, kaislībām, Nīčes varasgribu, Heidegera Esamību) ir tas, no kā mēs varam atteikties, kad atsakāmies no priekšstata, ka «prāts» nozīmē ārstējošu, samierinošu, vienojošu spēku – cilvēces solidaritātes avotu. Ja šāda avota nav, ja cilvēku solidaritātes ideja ir

vienkārši veiksmīgs moderno laiku atklājums, tad mums nemaz vairs nav vajadzīgs «komunikatīvā prāta» jēdziens, lai ar to aizstātu «subjektā centrēto prātu». Mums nav nepieciešams aizstāt reliģiju ar filosofisko priekšstatu par dziedējošo un vienojošo spēku, kas spētu darīt to, ko reiz darījis Dievs.

Es vēlētos gan reliģisko priekšstatu par pārvēsturisko pamatu, gan filosofisko priekšstatu par vēsturiskā procesa virzību uz vienotu mērķi aizstāt ar vēsturisku naratīvu par liberālo institūciju un tradīciju rašanos – institūciju un tradīciju, kas tika radītas, lai mazinātu cietsirdību, lai iespējamās valdības veidotu saskaņā ar pārvaldāmo vienošanos un, cik vien iespējams, plašu no dominēšanas brīvu komunikāciju. Šāds naratīvs noskaidrotu apstākļus, kas ļautu ideju par patiesību kā atbilstību realitātei pakāpeniski aizstāt ar ideju par patiesību kā to, pie kā cilvēki nonāk brīvā un atklātā saskarsmē. Šī pāreja no epistemoloģijas pie politikas, no skaidrojuma par attiecībām starp «prātu» un realitāti pie skaidrojuma, kā politiskā brīvība ir mainījusi mūsu priekšstatu par cilvēka izziņu, ir pavērsiens, kurus vēlējās realizēt Djūijs un no kura novērsās Hābermāss. Hābermāss vēl aizvien vēlas uzsvērt, ka «*universālās* pamatotības transcendentais moments iznīcina provinciālismu.. pamatotība, pēc kuras jātiecas, atšķiras no ikdienā pierastās prakses un tomēr kalpo par faktiskās vienošanās pamatu». Šo prasību pēc universālā pamatojuma neiespējamu padara tas, ko es saucu par «valodas nejaušību», manas liberālās utopijas poetizētā kultūra šādu prasību vairs neizvirzīs. Tā vietā šāda kultūra drīzāk piekritīs Djūijam: «..iztēle ir labā galvenais instruments.. māksla ir tikumīgāka nekā mācības par tikumību. Jo tās vai nu ir, vai tiecas būt esošā stāvokļa apstiprinājums.. Cilvēces morāles pravieši vienmēr ir bijuši dzejnieki, pat ja viņi runā dzejā vai līdzībās».[31]

[31] *Dewey J. Art as Experience. – New York: Capricorn Books, 1958, p. 348.*

II DAĻA

IRONISMS UN TEORIJA

4. nodaļa

PRIVĀTĀ IRONIJA UN LIBERĀLĀ CERĪBA

Katra cilvēku rīcībā ir vārdu krājums, ko viņš izmanto, lai pamatotu savas darbības, savus uzskatus un savu dzīvi. Šajos vārdos mēs slavējam draugus un izsakām nicinājumu pret ienaidniekiem, tajos mēs paužam savus dzīves plānus, dziļākās šaubas un augstākās cerības. Ar šo vārdu palīdzību mēs stāstām savu dzīves stāstu – dažkārt no nākotnes, dažkārt no pagātnes viedokļa. Es saukšu šos vārdus par personas «galīgo vārdu krājumu».

Tas ir galīgs tai ziņā, ka, ja rodas šaubas par vārdu vērtību, tad to lietotājs vairs nevar paslēpties aiz neapļveida argumentu sienas. Šie vārdi nosaka, cik tālu varam iet, rīkojoties ar valodu; ārpus tiem ir tikai bezpalīdzīga pasivitāte vai vēršanās pie vardarbības. Neliela daļa personas «galīgā vārdu krājuma» sastāv no tādiem sekliem, mainīgiem un neskaidriem vārdiem kā «patiess», «labs», «pareizs» un «skaists». Lielākā daļa savukārt sastāv no vairāk piesātinātiem, stingrākiem un šaurākiem vārdiem – kā, piemēram, «Kristus», «Anglija», «profesionālie standarti», «pieklājība», «laipnība», «revolūcija», «baznīca», «progresīvs», «bardzība», «radošs». Svarīgāka nozīme ir tieši vārdiem ar ierobežotu lietošanas jomu.

Par «ironistu»* es saukšu tādu cilvēku, kas atbilst trim nosacījumiem: 1) viņš radikāli un nepārtraukti šaubās par savu pašlaik lietoto vārdu krājumu, jo viņu jau ir ietekmējuši citi vārdu krājumi, ko par galīgiem uzskata cilvēki vai grāmatas, ar kurām viņš saskāries; 2) viņš atzīst, ka ar viņa pašreizējo vārdu krājumu izteikts arguments nevar šīs šaubas nedz apstiprināt, nedz izgaisināt; 3) tā kā viņš par savu situāciju

spriež filosofiski, tad nedomā, ka viņa vārdu krājums realitāti atspoguļo precīzāk nekā citi vārdu krājumi vai ka tas nonācis saskarsmē ar kādu spēku ārpus šī vārdu krājuma. Ironisti, kuriem ir tieksme filosofēt, uzskata, ka izvēle starp vārdu krājumiem tiek izdarīta nevis neitrāla un universāla vārdu krājuma ietvaros, nevis tiecoties caur parādībām nonākt pie realitātes, bet gan vienkārši izspēlējot jauno pret veco.

Šāda tipa cilvēkus es saukšu par «ironistiem» tāpēc, ka viņi apzinās – dažādi aprakstot, visam var likt izskatīties labi vai slikti, un tāpēc, ka viņu atteikšanās no centieniem formulēt kritērijus izvēlei starp galīgajiem vārdu krājumiem noved viņus stāvoklī, ko Sartrs sauc par «metastabilu»: viņi nekad nespēj attieksmē pret sevi pašu sasniegt pilnīgu nopietnību, jo pastāvīgi apzinās, ka sevis aprakstīšanas termini ir mainīgi; viņi pastāvīgi apzinās savu galīgo vārdu krājumu un līdz ar to paši savu nejaušību un trauslumu. Šādiem cilvēkiem spriedumu virzība, kuru es izklāstīju šīs grāmata pirmajās divās nodaļās, šķiet gluži dabiska. Un, ja viņi tai pašā laikā ir arī liberāļi – cilvēki, kuriem (piemērojot Judītes Šklaras definīciju) «cietsirdība ir pats ļaunākais, ko varam nodarīt» –, viņi piekritīs uzskatiem, kas piedāvāti 3. nodaļā.

Ironijas pretstats ir veselais saprāts. Jo veselais saprāts ir to pazīme, kuri neapzināti visu būtisko apraksta viņiem un apkārtesošajiem tik ierastajos galīgā vārdu krājuma terminos. Būt apveltītam ar veselo saprātu nozīmē uzskatīt par pašsaprotamu, ka ar skaidrojumiem, kas formulēti tādā galīgā vārdu krājumā, pietiek, lai aprakstītu un spriestu par to cilvēku uzskatiem, darbībām un dzīvi, kuri izmanto citu galīgo vārdu krājumu. Cilvēkiem, kas lepojas ar savu veselo saprātu, spriedumu gaita, kas izklāstīta pirmajā daļā, liksies absolūti nepieņemama.

Kad veselais saprāts tiek apšaubīts, tā piekritēji pirmajā brīdi atbild ar to, ka vispārina un noskaidro savas ierastās valodas spēles noteikumus (kā darīja daži grieķu sofisti un Aristotelis savos rakstos par ētiku). Taču, ja izrādās, ka, lai atbildētu uz izaicinājumu, nepietiek ar vecā vārdu krājuma patiesībām, tad rodas vajadzība iziet ārpus banalitātēm. Šai brīdī diskusija jau var kļūt sokratiska. Jautājums «Kas ir x?» tagad tiek uzdots tā, ka uz to vairs nevar atbildēt, aplūkojot dažādas x paradigmatiskās noteiksmes. Tāpēc, iespējams, var rasties vajadzība pēc definīcijas, pēc būtības skaidrojuma.

Tas, kurš uzdod šādus sokratiskus jautājumus, protams, vēl nav ironists tādā nozīmē, kādā šo vārdu lietoju es. Viņš vēl ir tikai «metafiziķis» tajā vārda nozīmē, kuru esmu aizguvis no Heidegera. Šai ziņā

metafiziķis ir tas, kurš uzskata, ka jautājums «Kas ir (piemēram, taisnīguma, zinātnes, zināšanu, Esamības, ticības, morāles, filosofijas) imanentā iedaba?» ir būtisks. Viņš uzskata, ka termina klātbūtne viņa galīgajā vārdu krājumā norāda, ka tas atsaucas uz kaut ko, kam *piemīt* reālā būtība. Metafiziķi joprojām saista veselais saprāts, jo viņš neapšauba patiesības, kas nodrošina šī konkrētā galīgā vārdu krājuma izmantošanu, it īpaši patiesības, kas apgalvo, ka aiz daudzām pārejošām parādībām eksistē viena vienīga nemainīga realitāte. Viņš nepiedāvā jaunus aprakstus, bet drīzāk analizē vecos aprakstus ar citu veco aprakstu palīdzību.

Ironists – gluži pretēji – ir nominālists un vēsturiski orientēts. Viņš uzskata, ka nekam nav iekšējās iedabas, reālas būtības. Tāpēc viņš ir pārliecināts, ka tas, ka šīsdienas galīgajā vārdu krājumā ir tādi termini kā «taisnīgs», «zinātnisks» vai «racionāls», nav nekāds iemesls, lai pieļautu, ka sokratiskie jautājumi par taisnīguma, zinātnes vai racionalitātes būtību izvestu mūs ārpus mūsdienu valodas spēles ietvariem. Ironistu vienmēr ir satraukusi iespēja, ka viņš varētu būt uzņemts nepareizā ciltī, ka viņam varētu būt iemācīti nepareizas valodas spēles noteikumi. Viņš uztraucas par to, ka socializācijas process, kas padarījis viņu par cilvēku, dodot viņam valodu, varbūt ir piešķīris viņam neīsto valodu un tādējādi padarījis viņu par nepareiza veida cilvēcisku būtni. Taču viņš nevar formulēt neatbilstības kritēriju. Līdz ar to, jo vairāk viņš tiecas izteikt savu situāciju filosofiskos terminos, jo vairāk apzinās savu neiesakņotību, pastāvīgi lietojot tādus terminus kā «pasaules uzskats», «perspektīva», «dialektika», «jēdzieniskais satvars», «vēsturiskais laikmets», «valodas spēle», «aprakstīšana no jauna», «vārdu krājums» un «ironija».

Metafiziķis šādu runāšanu sauc par «relatīvistisku», uzsverot, ka runa nav par to, kādu valodu lietot, bet gan par to, kas ir *patiesība*. Metafiziķi uzskata, ka cilvēki savā būtībā ir zinātkāri. Tā viņi domā tāpēc, ka pārmantotais vārdu krājums, veselais saprāts liek viņiem saredzēt izziņā attiecības starp cilvēkiem un «realitāti», uzsverot gan to, gan arī mūsu vajadzību un pienākumu iesaistīties šajās attiecībās. Veselais saprāts mums arī saka to, ka «realitāte», ja vien tai pareizi uzdodam jautājumus, palīdzēs izprast, kādam jāizskatās mūsu galīgajam vārdu krājumam. Tādējādi metafiziķi tic, ka kaut kur tur, pasaulē, eksistē reālas būtības, ko atklāt ir mūsu pienākums un kas vēlas tikt atklātas. Viņi netic, ka, aprakstot no jauna, kaut kam var likt izskatīties

pievilcīgam vai nepievilcīgam, bet, pat ja tam tic, tad dziļi nožēlo un pieķeras cerībai, ka realitāte mums palīdzēs pretoties šādiem kārdinājumiem.

Ironisti savukārt rīkojas pilnīgi pretēji: neuzlūko galīgā vārdu krājuma meklējumus (pat daļēji) kā iespēju patiesi izzināt kaut ko, kas atšķiras no šī vārdu krājuma. Viņi neuzskata, ka diskursīvā domāšana ir *zināšanas* jebkādā nozīmē un ka to varētu izteikt ar tādiem jēdzieniem kā «realitāte», «īstenā būtība», «objektīvais viedoklis» un «valodas atbilstība realitātei». Viņi neuzskata, ka jāmeklē vārdu krājums, kas precīzi kaut ko pārstāvētu un būtu caurspīdīgs vidutājs. Ironistiem «galīgais vārdu krājums» nav vārdu krājums, kas «dara galu visām šaubām» vai «atbilst mūsu pilnības, adekvātuma vai piemērotības kritērijam». Viņi neuzskata, ka refleksiju nosaka kādi kritēriji. Pēc viņu domām, kritēriji ir tikai banalitātes, kas kontekstuāli nosaka šobrīd lietojamā galīgā vārdu krājuma terminus. Ironisti piekrīt Deividsonam – ka mēs nespējam iziet ārpus mūsu pašu valodas, lai salīdzinātu to ar kaut ko citu, un Heidegeram – ka mūsu valoda ir nejauša un vēsturiska.

Šī metafiziķu un ironistu atšķirība rada viņu dažādo attieksmi pret grāmatām. Metafiziķu skatījumā grāmatas bibliotēkās sakārtotas pēc disciplīnām, kas katra atbilst savam izziņas objektam. Ironistu skatījumā tās kārtotas atbilstoši tradīcijām, kuru pārstāvji daļēji pārņēmuši un daļēji pārveidojuši savu lasīto autoru vārdu krājumus. Ironisti uztver visu poētiski apdāvināto autoru darbus, visus oriģinālos domātājus, kuros mīt jaunas aprakstīšanas talanta dzirksts, – Pītagoru, Platonu, Miltonu, Ņūtonu, Gēti, Kantu, Kirkegoru, Bodlēru, Darvinu, Freidu – kā graudus, kas jāizlaiž cauri vienām un tām pašām dialektikas dzirnavām. Metafiziķi – pretēji tam – vēlas vispirms noskaidrot, kurš no šiem autoriem ir bijis dzejnieks, kurš filosofs un kurš zinātnieks. Viņi uzskata, ka ļoti svarīgi ir ievērot žanru robežas – sakārtot tekstus saskaņā ar jau iepriekš noteiktu kritēriju sistēmu, kas līdztekus visam pārējam vismaz skaidri parādīs mūsu uzmanības lokā nonākušo ideju zinātniskumu vai nezinātniskumu. Taču ironists labprāt izvairītos no tā, ka *jebkāda* kritēriju sistēma varētu sabojāt viņa grāmatas lasīšanas prieku (lai gan ironiskā rezignācijā apzinās, ka no tā diez vai ir iespējams izvairīties).

Metafiziķim saskaņā ar kanonu, kāds valda no Platona līdz Kanta laikiem, «filosofija» ir mēģinājums izzināt kaut ko pietiekami vispārīgu un visai svarīgu. Ironistam šādi izprasta «filosofija» ir mēģinājums izmantot un attīstīt noteiktu, agrāk izvēlētu, galīgu vārdu krājumu, kas

centrējas ap atšķirību starp parādību un realitāti. Strīdus ābols atkal ir jautājums par valodas nejaušību, jautājums, vai tas, ko mūsu kultūras veselais saprāts pārņēmis no Platona un Kanta, norāda uz pasaules stāvokli, vai arī tā ir tikai sakritība – noteiktā laika un telpas segmentā dzīvojošu cilvēku valodas īpatnība. Metafiziķis uzskata, ka mūsu tradīcija neizvirza tādas problēmas, kuras tā nevar atrisināt, ka vārdu krājums, kas aizdomu pilnajam ironista skatam atklājas tikai kā «grieķu», «rietumu» vai «buržuāziskais», ir instruments kaut kā universāla sasniegšanai. Metafiziķis pievienojas Platona atcerēšanās teorijai tai formā, kādā to no jauna formulēja Kirkegors, proti, ka patiesība ir mūsos, ka mums ir iedzimts kritērijs, kas ļauj atpazīt pareizo galīgo vārdu krājumu tad, kad mēs to dzirdam. Tas nozīmē, ka mūsu šīsdienas galīgie vārdu krājumi ir jau tik tuvu pareizajam vārdu krājumam, ka to saplūšana ir iespējama pārredzamā nākotnē, un ka mēs spējam formulēt premisas pareizu secinājumu izdarīšanai. Metafiziķis domā, ka, lai gan mums, iespējams, vēl nav atbilžu uz visiem jautājumiem, mēs jau esam ieguvuši to pareizības kritērijus. Līdz ar to viņš uzskata, ka «pareizs» nozīmē ne tikai – «izmantojams tiem, kas runā mūsu valodā», bet arī to, ka šim terminam ir lielāks «patiesās būtības tvēruma» spēks.

Ironista galīgā vārdu krājuma meklējumiem nav lemts saplūst. Viņam teikumi «Visi cilvēki savā būtībā ir zinātkāri.» vai «Patiesība nav atkarīga no cilvēciskās domāšanas.» ir tikai banalitātes, ko izmanto, lai ieviestu apritē Rietumu veselā saprāta lokālos galīgos vārdu krājumus. Viņš ir ironists tieši tiktāl, ciktāl viņa galīgajā vārdu krājumā šādu priekšstatu nav. Meklējot savu galīgo vārdu krājumu, kas būtu labāks par esošo, viņš lielākoties izmanto radīšanas, nevis atklāšanas, dažādošanas un novitātes, nevis saplūšanas ar jau esošo metaforas. Viņš uzskata, ka galīgie vārdu krājumi ir poētiski sasniegumi un nevis rūpīgu, kādiem iepriekšnoteiktiem kritērijiem atbilstošu pētījumu augļi.

Tā kā metafiziķi tic, ka mūsu rīcībā jau ir liela daļa «pareizā» galīgā vārdu krājuma un ka mums vajag tikai rūpīgi pārdomāt visu, kas ar to saistīts, viņi uzskata, ka filosofiskajiem pētījumiem ir jānoskaidro attiecības starp triviālām patiesībām, kas sniedz kontekstuālas šī vārdu krājuma jēdzienu definīcijas. Tādējādi viņi uzskata, ka, attīrot un padarot skaidrāku jēdzienu lietojumu, šīs triviālās patiesības (vai – kā viņi teiktu – intuīcijas) veido loģisku sistēmu. No tā izriet divi secinājumi. Pirmais: viņi grib pievērsties neskaidrākiem, elastīgākiem un šai vārdu krājumā bieži lietotiem elementiem – tādiem vārdiem kā «patiess»,

«labs», «personība» un «objekts». Jo neskaidrāks jēdziens, jo vairāk tas izmantots triviālās patiesībās. Otrais: viņi uzskata, ka filosofiskā pētījuma paradigma ir loģisks arguments, tas ir, izteikumu saistības atklāšana ar slēdzienu palīdzību un nevis vārdu krājumu salīdzināšana un pretstatīšana.

Metafiziķa tipiskā stratēģija ir parādīt acīmredzamu pretrunu starp divām triviālām patiesībām, diviem intuitīvi ticamiem apgalvojumiem un piedāvāt izšķirību, kas šo pretrunu varētu atrisināt. Pēc tam metafiziķis ieaužšo izšķirību saistītu triviālu patiesību tīklojumā – filosofiskā teorijā –, tā nedaudz samazinot sākotnējās izšķirības spriedzi. Šāda teorijas konstruēšanas metode ir tā pati, kuru izmanto tiesneši, sastādot spriedumu sarežģītos gadījumos, un teologi, interpretējot sarežģītu tekstu. Šāda darbība ir metafiziķa racionalitātes paradigma. Viņš aplūko filosofskās teorijas kā saplūstošas – kā atklājumu virknes, kas aizvien precīzāk atspoguļo tādu jēdzienu kā patiesība vai personības iedaba īsteno būtību, tuvinot kultūru kopumā precīzai realitātes pārstāvniecībai.

Tomēr ironists aplūko šādu teoriju pēctecību, jaunu izšķirību savijuma modeļus kā pakāpenisku, nemanāmu vecā vārdu krājuma aizstāšanu ar jaunu. To, ko metafiziķis sauc par «intuīcijām», viņš dēvē par triviālām patiesībām un grib teikt, ka tad, kad atsakāmies no vecās triviālās patiesības (piemēram, «Bioloģisko sugu skaits nemainās» vai «Cilvēciskās būtnes atšķiras no dzīvniekiem ar to, ka viņās mājo dievišķā dzirksts», vai «Melnādainajiem nav tādu tiesību, kuras būtu jāciena baltajiem cilvēkiem»), mēs esam radījuši pārmaiņas un nevis atklājuši faktu. Kad ironists vēro «izcilo filosofu» pēctecīgu maiņu un mijiedarbību starp viņu domāšanu un viņu vidi, tad viņš saredz pārmaiņas eiropiešu lingvistiskajās un nelingvistiskajās darbībās. Metafiziķis uzskata, ka modernajiem eiropiešiem piemīt īpašas spējas atklāt lietu patieso dabu, ironists redz viņu spējas strauji mainīt sevis redzējumu, pārradīt sevi no jauna.

Metafiziķis uzskata, ka svarīgākais intelektuālais pienākums ir pierādīt savu polemisko viedokli, kas izriet no bezpretrunu premisām. Ironists domā, ka šādiem loģiskiem argumentiem ir zināma nozīme, ka tie noder izskaidrošanai, taču ir tikai līdzekļi, kā likt cilvēkiem mainīt viedokli, pašiem to nemaz neapzinoties. Ironista arguments ir dialektisks, tas ir, viņš drīzāk izmanto vārdu krājumu un nevis kādu atsevišķu izteikumu. Viņa metode – aprakstīšana no jauna un nevis slēdziena izdarīšana. Ironists specializējas dažādu objektu vai notikumu

aprakstīšanā daļēji neoloģiskā žargonā, cerot ka cilvēki šo žargonu pieņems un paplašinās. Ironists cer, ka tad, kad viņš būs lietojis vecos vārdu jaunās nozīmēs, nerunājot nemaz par pilnīgi jauniem vārdiem, cilvēki vairs neuzdos vecajos vārdos formulētus jautājumus. Tādējādi ironists uzskata, ka loģika ir dialektikas palīgnozare, turpretim metafizikis saredz dialektikā retorikas nozari, kas pati savukārt ir nekur nederīga loģikas aizstājēja.

Es esmu definējis «dialektiku» kā mēģinājumu izspēlēt vienu vārdu krājumu pret otru un nevis tikai viena izteikuma atvasināšanu no cita; līdz ar to es esmu to definējis kā daļēju slēdziena aizstāšanu ar jaunu aprakstu. Es esmu lietojis Hēgeļa terminu, jo uzskatu, ka Hēgeļa «Fenomenoloģija» ir gan Platona-Kanta tradīcijas beigu sākums, gan arī paradigma ironista spējai radīt bezgaldaudzus jaunus aprakstus. Šai ziņā Hēgeļa tā sauktā dialektiskā metode nav argumentācijas process vai subjekta un objekta atkalapvienošanas veids, tā ir vien literārā meistarība radīt pārsteidzošus veidola pārslēgumus, nodrošinot gludas, straujas pārejas no vienas terminoloģijas pie citas.

Tā vietā, lai saglabātu triviālās patiesības un radītu kritērijus to savstarpējai saskaņošanai, Hēgelis pastāvīgi mainīja vārdu krājumu, kurā tās bija formulētas; tā vietā, lai konstruētu filosofiskas teorijas un tās aizstāvētu, viņš no argumentācijas izvairījās, nemitīgi mainot vārdu krājumus un līdz ar to mainot tēmu. Praksē, kaut gan ne teorijā viņš atteicās no idejas par tuvināšanos patiesībai jaunā radīšanas idejas vārdā. Viņš kritizēja savus priekšgājējus nevis par to, ka viņu idejas bijušas nepareizas, bet gan par to, ka viņu vārdu krājumi novecojuši. Radot šādu kritikas formu, jaunais Hēgelis pielika punktu Platona un Kanta tradīcijai un aizsāka ironiskās filosofijas tradīciju, ko turpināja Nīče, Heidegers un Deridā. Šo filosofu sasniegumu mērs ir viņu priekšgājēji un nevis viņu attieksme pret patiesību.

Modernāks apzīmējums tam, ko es saucu par «dialektiku», varētu būt «literatūras kritika». Hēgeļa dzīves laikā vēl bija iespējams domāt, ka lugas, dzejoļi un romāni iedzīvina kaut ko jau zināmu, ka literatūra kalpo izziņai, ka skaistums pakļaujas patiesībai. Nobriedušais Hēgelis domāja, ka «filosofija» ir disciplīna, kas pat valda pār mākslu, jo sniedz tādas izziņas iespējas, kādas māksla nevar sniegt. Viņš patiesi domāja, ka šī disciplīna, sasniegusi briedumu viņa paša absolūtā ideālisma sistēmā, var likt – un tai ir jāliek – mākslai izskatīties tikpat novecojušai, kādai tā pirms tam lika izskatīties reliģijai. Tomēr – un tur ir sava ironija

un sava dialektika – patiesībā Hēgelis, aizsākot ironisma tradīciju filosofijā, palīdzēja atbrīvot filosofiju no tās izzinošā, metafiziskā satura. Viņš pielika savu roku, lai to pārvērstu literatūras žanrā.[1] Jaunā Hēgeļa darbība padarīja neiespējamu konverģentu tuvināšanos patiesībai, par ko teoretizēja vēlīnais Hēgelis. Izcili vēlīnā Hēgeļa interpretētāji ir tādi autori kā Heine un Kirkegors, kas viņu skatīja tā, kā mēs šodien skatām Bleiku, Freidu, D. H. Lorensu* vai Orvelu.

Mēs, ironisti, attiecamies pret šiem cilvēkiem nevis kā pret anonīmiem patiesības paudējiem, bet gan kā pret noteiktu galīgu vārdu krājumu abreviatūrām, kā pret viņiem tipisku uzskatu un vēlmju nesējiem. Vēlīnais Hēgelis kļuva par viena šāda vārdu krājuma apzīmējumu, bet Kirkegors un Nīče – par citu vārdu krājumu apzīmējumiem. Kad mums saka, ka šo cilvēku patiesās dzīves nav saistītas ar viņu grāmatām un terminoloģiju, kas piesaistījusi mūsu uzmanību, tādas runas mēs neņemam vērā. Mēs attiecamies pret šādu cilvēku vārdiem tāpat kā pret viņu grāmatu varoņiem. Mums nav nekādas vajadzības nošķirt Sviftu no *saeva indignation***, Hēgeli – no Gara, Nīči – no Zaratustras, Marselu Prustu – no Marsela stāstnieka vai Trillingu – no Liberālās iztēles. Mūs neuztrauc tas, vai šiem autoriem izdevās nodzīvot savu dzīvi saskaņā ar viņu sevis redzējumu.[2] Mēs vēlamies saprast, vai pieņemt šos tēlus – pārradīt sevi daļēji vai visā pilnībā pēc to ģīmja un līdzības. Mēs mēģinām atbildēt, eksperimentējot ar šo cilvēku radītajiem vārdu krājumiem. Mēs aprakstām no jauna sevi, savu situāciju, savu pagātni no viņiem aizgūtos terminos un salīdzinām rezultātus ar alternatīviem aprakstiem, kur izmantoti citu autoru vārdu krājumi. Mēs, ironisti, ceram, ka ar šo nerimtīgo aprakstīšanu no jauna izdosies radīt tik labas mūsu patības, cik vien labas spējam.

Šāds salīdzinājums, šāda vienu tēlu izspēlēšana pret citiem ir pamatdarbība, kurai mūsdienās pievēršas «literatūras kritika». Tādi

[1] No šī viedokļa gan analītiskā filosofija, gan fenomenoloģija bija atgriešanās pirms Hēgeļa laika vairāk vai mazāk kantiskajā domāšanas veidā, tas ir, atgriešanās pie mēģinājumiem saglabāt to, ko es saucu par «metafiziku», padarot to par mācību par vidutāja (apziņas, valodas) «iespējamības nosacījumiem».

[2] Skat.: *Nehamas A. Nietzche: Live as Literature, p. 234.* Autors raksta, ka viņu neinteresē «nožēlojamais cilvēciņš, kas sarakstījis (Nīčes grāmatas)». Tā vietā viņu interesē *(p. 8)* Nīčes «mēģinājums padarīt sevi pašu par mākslasdarbu, par literāru tēlu, kas ir arī filosofs, (kā arī) viņa mēģinājums piedāvāt pozitīvu skatījumu, no jauna neieslīgstot dogmatiskajā tradīcijā». Man liekas, ka Nīče, iespējams, ir pirmais filosofs, kas apzināti izdarīja to, ko Hēgelis izdarīja neapzināti.

ietekmīgi kritiķi, kas rada jaunus kanonus, kā Metjū Arnolds, Volters Peters, Frenks Līviss, Džordžs Eljots, Edmunds Vilsons, Laionels Trillings, Frenks Kermouds* un Herolds Blūms, neuzskata par savu uzdevumu skaidrot grāmatu patieso nozīmi vai vētīt tā saucamās «literārās vērtības». Drīzāk viņi nodarbojas ar to, ka aplūko vienas grāmatas citu grāmatu kontekstā, vienus tēlus – citu tēlu kontekstā. Šo savietojumu viņi izdara tieši tāpat, kā mēs ievietojam jaunu draugu vai ienaidnieku veco draugu vai ienaidnieku kontekstā. Šī procesa laikā mēs pārskatām savus vecos un jaunos viedokļus. Pārskatot savu galīgo vārdu krājumu, mēs vienlaikus pārvērtējam savu morālo identitāti. Literatūras kritika ironistam kalpo tam pašam nolūkam, kuram universālo tikumisko principu meklējumi varētu kalpot metafiziķim.

Mums, ironistiem, kritizēt vienu galīgo vārdu krājumu ir iespējams tikai ar cita galīgā vārdu krājuma palīdzību; vienīgā atbilde uz aprakstīšanu no jauna ir aizvien jaunu aprakstu radīšana. Tā kā aiz vārdu krājumiem nav nekā, kas varētu kalpot par kritēriju izvēlē starp tiem, tad kritika ir viena vai otra atainojuma aplūkošana un nevis salīdzināšana ar oriģinālu. Vienas personības kritika var būt tikai cita personība, bet kultūras kritika – tikai alternatīva kultūra, jo, mūsuprāt, personības un kultūras ir iemiesotas vārdu krājumos. Tādējādi šaubas par mūsu raksturiem vai pašu kultūru varam izgaisināt vai remdēt, tikai paplašinot zināšanas. Visvieglāk to izdarīt, lasot grāmatas, tieši tāpēc ironisti daudz vairāk laika pavada, kārtojot grāmatas un nevis īstus, dzīvus cilvēkus. Ironistus, kas pazīst tikai savu aprindu cilvēkus, baida tas, ka viņi varētu iestrēgt vārdu krājumā, kurā paši tikuši uzaudzināti, tāpēc viņi cenšas iepazīties ar svešiniekiem (Alkibiadu, Žiljēnu Sorelu), citām ģimenēm (Karamazoviem, Kezobeniem) un citām sabiedrībām (teitoņu bruņiniekiem, nueriem, Sunu* dinastijas mandarīniem).

Ironisti lasa literatūras kritiķus un uzskata viņus par padomdevējiem tikumiskajos jautājumos tikai tāpēc, ka šo kritiķu zināšanu diapazons ir ļoti plašs. Viņi ir tikumiskie padomdevēji nevis tāpēc, ka viņiem būtu saskare kādu īpašu tikumisko patiesību, bet gan tāpēc, ka viņi daudz zina. Viņi ir lasījuši vairāk grāmatu, un tāpēc viņiem ir lielākas iespējas izvairīties no vienas atsevišķas grāmatas vārdu krājuma lamatām. Ironisti īpaši cer, ka kritiķi palīdzēs viņiem apgūt tādu dialektisku meistarību, kāda piemita Hēgelim, tas ir, cer, ka kritiķi palīdzēs viņiem veikt sava veida sintēzi un, pateicoties tam, arī turpmāk jūsmot par grāmatām, kas pirmajā acu uzmetienā šķiet pilnīgi nesalīdzināmas. Mēs

vēlētos spēt sajūsmināties par Bleiku un Arnoldu, Nīči un Millu, Marksu un Bodlēru, Trocki un Elijotu, Nabokovu un Orvelu. Tāpēc mēs ceram, ka kritiķi mūs iemācīs, kā šo cilvēku grāmatas varētu savienot brīnišķā mozaīkā. Mēs ceram, ka kritiķi varēs šos cilvēkus no jauna aprakstīt, paplašinot kanonu, un sniegs mums iespējami bagātu un daudzveidīgu klasisko tekstu kopojumu. Pēc ironistu domām, šis kanona paplašināšanas uzdevums aizstāj morāles filosofu mēģinājumus saskaņot vispārpieņemtos tikumiskos priekšstatus par atsevišķiem konkrētiem gadījumiem ar vispārpieņemtajiem vispārīgajiem tikumiskajiem principiem.[3]

Ir zināms, ka termins «literatūras kritika» mūsu gadsimtā ir ļoti paplašinājies. Sākotnēji ar to apzīmēja lugu, dzejoļu un romānu salīdzināšanu un vērtēšanu, iespējams, nedaudz pieskaroties arī vizuālajām mākslām. Tad to attiecināja arī uz pagātnes autoru darbiem (piemēram, uz Draidena, Šellija, Arnolda un Eljota prozu un dzeju.) Pēc tam diezgan drīz notika tālākā jēdziena paplašināšanās – literatūras kritika sāka pievērsties grāmatām, no kurām pagātnes un tagadnes kritiķi bija smēlušies savu kritisko vārdu krājumu. Tā rezultātā literatūras kritikas uzmanības lokā nonāca teoloģija, filosofija, sociālā teorija, reformistu politiskās programmas un revolucionārie manifesti. Īsi sakot, tas nozīmēja termina attiecinājumu un katru grāmatu, kas varētu pretendēt uz personisko galīgo vārdu krājumu.

Literatūras kritikas laukam tik tālu paplašinoties, protams, ir aizvien mazāk jēgas saukt to par *literatūras* kritiku. Taču nejaušu vēsturisku sakritību dēļ, kas saistītas ar veidu, kā intelektuāļi dabūja darbu universitātēs, izliekoties nodarbojamies ar akadēmiskajām disciplīnām, šis vārds ir saglabājies. Mēs nevis termina «literatūras kritika» vietā lietojam, piemēram, terminu «kultūras kritika», bet gan esam paplašinājuši pašu vārdu «literatūra», attiecinot to uz visu, ko kritizē literatūrkritiķi. Literatūras kritiķim kultūrā, kuru T. Dž. Klarks sauc par Ņujorkas trīsdesmito un četrdesmito gadu «Trocka-Eljota» kultūru, protams, bija jālasa «Nodotā revolūcija» un «Sapņu interpretācijas», kā arī «Neauglīgā

[3] Šeit es izmantoju Rolsa «reflektīvā līdzsvara» jēdzienu. Varētu teikt, ka literatūras kritika mēģina radīt šādu līdzsvaru starp rakstnieku uzvārdiem un nevis starp viņu izteikumiem. Atšķirību starp «analītisko» un «kontinentālo» filosofiju var formulēt ļoti vienkārši, sakot, ka pirmā nodarbojas ar izteikumiem, kamēr otrā – ar īpašvārdiem. Kad kontinentālā filosofija sāka iespiesties angļu un amerikāņu literatūras katedrās kā «literatūras teorija», tā nebija jaunas metodes vai pieejas atklāsme, bet gan jaunu vārdu (filosofu vārdu) pievienošana to vārdu sarakstam, starp kuriem jāatrod līdzsvars.

zeme», «Cilvēka cerības» un «Amerikāņu traģēdija». Mūsdienu Orvela-Blūma kultūrā viņam acīmredzot būtu jālasa «Gulaga arhipelāgs», «Filosofiskie pētījumi» un «Lietu kārtība», kā arī «Lolita» un «Smieklu un aizmirstības grāmata»*. Vārds «literatūra» tagad attiecas uz visdažādākajām grāmatām, kam varētu būt tikumiska nozīme un kas varētu izmainīt lasītāja priekšstatus par to, kas iespējams un kas svarīgs. Šī termina lietojums nav saistīts ar to, ka grāmatai piemīt «literāra kvalitāte». No kritiķa mūsdienās gaida nevis šādu kvalitāšu atrašanu un interpretāciju, bet gan drīzāk tikumiskās refleksijas ierosināšanu; viņam jāpiedāvā pārmaiņas tikumisko ideālu un padomdevēju kanonā un jāatrod veids, lai samazinātu vai, ja tas nepieciešams, palielinātu šī kanona iekšējās pretrunas.

Literatūras kritikas lomas palielināšanās demokrātijas augstajā kultūrā – pakāpeniska un tikai daļēji apzināta tās lomas, kura reiz secīgi piederēja reliģijai, zinātnei un filosofijai, uzņemšanās kultūrā ir notikusi vienlaikus ar ironistu skaita pieaugumu salīdzinājumā ar metafiziķiem intelektuāļu vidē. Plaisa starp intelektuāļiem un sabiedrību ir palielinājusies. Tas tāpēc, ka metafizika ir iekļauta moderno liberālo sabiedrību publiskajā retorikā. Tas pats notiek arī ar atšķirību starp morālo un «tīri» estētisko – atšķirību, kuru bieži izmanto, lai «literatūrai» ierādītu tai pienākošos zemo stāvokli kultūrā un apgalvotu, ka romāni un dzejoļi nespēlē nekādu lomu tikumiskajā refleksijā. Īsi sakot, šo sabiedrību retorika nekritiski pieņem lielāko daļu pretstatu, kuri, kā rakstīju 3. nodaļā, ir kļuvuši par liberālās kultūras kavēkļiem.

Šīs situācijas dēļ ironiskos intelektuāļus apvaino «bezatbildīgumā». Daži no šiem apvainojumiem skan no to cilvēku mutes, kuri neko nezina – viņi nav lasījuši tās grāmatas, par kuru kaitīgumu brīdina citus, un tikai instinktīvi aizstāv savas tradicionālās lomas. Pie tiem pieskaitāmi arī reliģiskie fundamentālisti, zinātnieki, kas jūtas aizskarti, jau pieļaujot domu, ka «zinātniskums» varētu nebūt augstākā intelektuālā vērtība, un filosofi, kas nešaubīgi svēti tic, ka racionalitātei nepieciešams vispārīgo tikumisko principu (tādus izvirzīja Mills un Kants) izvērsums. Taču tādus pašus apvainojumus izsaka rakstnieki, kuri zina, par ko viņi runā, un kuru viedoklis ir visnotaļ respektējams. Kā jau es esmu minējis, visievērojamākais no šiem autoriem ir Hābermāss, kas izvērsa ilgstošu, detalizētu, rūpīgi pamatotu polemiku ar apgaismības kritizētājiem (piemēram, ar Adorno, Fuko), kas šķietami novērsušies no liberālo sabiedrību sociālajām cerībām. Pēc Hābermāsa domām, Hēgelis (un

Markss) kļūdījās, kad nevis attīstīja intersubjektīvās komunikācijas filosofiju, bet gan nodarbojās ar «subjektivitātes» vai pašrefleksijas filosofiju.

Kā jau minēju 3. nodaļā, es gribētu ironisko pieeju un vēlēšanos aplūkot literatūras kritiku kā galveno intelektuālo disciplīnu aizstāvēt pret kritiku, piemēram, pret Hābermāsu. Mana aizstāvība balstās uz skaidru privātā un publiskā nošķirumu. Hābermāss ironiskās domāšanas līniju, kas nāk no Hēgeļa caur Fuko un Deridā, skata kā sociālās cerības destrukciju, turpretim man liekas, ka šim domas virzienam nav visai liela loma publiskajā dzīvē un politiskajos jautājumos. Ironiskajiem teorētiķiem, piemēram, Hēgelim, Nīčem, Deridā un Fuko, manuprāt, ir ārkārtīgi liela nozīme mūsu mēģinājumos radīt privāto sevis redzējumu, bet viņi nav izmantojami, ja runa ir par politiku. Hābermāss uzskata, ka filosofijas uzdevums ir radīt sabiedrības saistvielu, kas stātos reliģiskās ticības vietā, un šo saistvielu viņš saskata apgaismības spriedumos par «universalitāti» un «racionalitāti». Tieši tāpēc viņš atzīst, ka šāda apgaismības un racionalitātes kritika sarauj saites starp liberālo sabiedrību locekļiem. Viņš uzskata par bezatbildīgu subjektīvismu kontekstuālismu un perspektīvismu, ko es iepriekšējās nodaļās tik augsti novērtēju Nīčes darbībā.

Hābermāss, tāpat kā marksisti un daudzi no tiem, kurus viņš kritizē, pieņem, ka filosofiskā uzskata patiesā jēga ir tā politiskajā iedzīvināšanā un ka īstā atskaites sistēma, kurā vērtēt filosofisko rakstnieku kā pretstatu tīri «literārajam» rakstniekam, ir politiskā atskaites sistēma. Tradīcijā, kuras ietvaros darbojas Hābermāss, politiskā filosofija spēlē pirmo vijoli filosofijā tikpat pašsaprotami kā analītiskajā tradīcijā – valodas filosofija. Taču, kā jau teicu 3. nodaļā, būtu jāizvairās runāt par filosofiju kā par «disciplīnu» ar «savām pamatproblēmām» vai ar savu sociālo funkciju. Tāpat vajadzētu izvairīties no domas, ka filosofiskajai refleksijai varētu būt kāds dabisks izejas punkts, ka kāda no tās apakšnozarēm dabiska pamatojuma ceļā ir prioritāra. Jo no ironista viedokļa, ko piedāvāju es, nav un nevar būt nekādas «dabiskas» uzskatu vai vēlmju pamatošanas secības. Tāpat nav nekāda īpaša pamatojuma izmantot loģikas un retorikas, filosofijas un literatūras vai racionālo un neracionālo pārliecināšanas metožu pretstatījumu.[4] Ja nav patības

[4] Tur, kur uzskatu un vēlmju tīkls saista lielu skaitu cilvēku, iespējams, varētu runāt par «vēršanos pie prāta» vai pie «loģikas», jo tas vienkārši nozīmētu vēršanos pie kopīgā

kodola, tad ir tikai dažādi veidi, kā iesaistīt jaunos uzskatus un vēlmes jau eksistējošos uzskatu un vēlmju tīklojumos. Šai sfērā ir tikai viena svarīga politiska izšķirība, proti, starp spēka lietošanu un pārliecināšanu.

Hābermāss un citi metafiziķi, kas ar aizdomām izturas pret filosofiju kā «literāturas» izpratni, uzskata, ka liberālām politiskām brīvībām ir nepieciešama zināma vienprātība jautājumā par universāli cilvēcisko. Mēs, ironisti, kas esam arī liberāļi, domājam, ka šādām brīvībām nav vajadzīga nekāda fundamentāla vienošanās, izņemot vienošanos par to vēlamību. No mūsu viedokļa liberālā politikā nozīmīgs ir vien plaši izplatītais uzskats, ka mums, kā jau minēju 3. nodaļā, jāsauc par «patiesu» vai «dabu» viss, kas radies brīvas uzskatu sadursmes rezultātā; ja mēs rūpēsimies par politisko brīvību, patiesība un labais paši parūpēsies par sevi.

«Brīva diskusija» šeit nenozīmē «atbrīvota no ideoloģijas», bet gan tā vienkārši ir diskusija, kas norisinās, kad ir brīva prese, tiesas, vēlēšanas un universitātes, kad ir augsta un skaidri izteikta sociālā mobilitāte, kad likvidēts analfabētisms un augstākā izglītība kļuvusi pierasta, kad miers un ekonomiskā nodrošinātība dod brīvo laiku, kas nepieciešams, lai uzklausītu daudzus dažādus cilvēkus un mierīgi pārdomātu viņu teikto. Es piekrītu Hābermāsa prasībai Pīrsa stilā, ka vienīgais vispārīgais mūsu patiesības kritērija raksturojums ir saistīts ar «neizkropļotu komunikāciju»[5], taču nedomāju, ka daudz kas būtu sakāms par to, ko nozīmē «neizkropļota», izņemot vienīgi, ka «tā realizējas, kad eksistē demokrātiskas politiskas institūcijas un nosacījumi, kas nodrošina šo institūciju funkcionēšanu».[6]

Sociālā saistviela, kas vieno ideālo liberālo sabiedrību, kura tika aprakstīta iepriekšējā nodaļā, ir kas vairāk par vienošanos, ka sociālās

---

pamata, atgādinot cilvēkiem par pamatidejām. Vispārinot jāsaka, ka visām tradicionālajām metafiziskajām idejām var piešķirt diezgan spēcīgu ironisku nokrāsu, tās socioloģizējot, tas ir, aplūkojot tās kā mijiedarbību starp dažādām nejaušām darbībām un stratēģijām vienas sociālās prakses ietvaros un nevis kā mijiedarbību starp dabiskiem veidojumiem.

[5] Tas nenozīmē, ka «patieso» var definēt kā «tādu, kas izrādīsies ticams izziņas procesa noslēgumā». Šīs Pīrsa koncepcijas kritika atrodama: *Williams M. Coherence, Justification and Truth. – Review of Metaphysics 34 (1980): 243-272,* kā arī otrajā daļā manā darbā *«Pragmatism, Davidson, and Truth» (Ernest Lepore, ed. Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson, pp. 333-355).*

[6] Hābermāss un tie, kuri viņam pievienojas jautājumā, ka filosofijā galveno lomu spēlē *Ideologiekritik,* gluži pretēji, uzskata, ka te vēl daudz kas būtu jāpasaka. Jautājums ir par to, vai vārdam «ideoloģija» var piešķirt kādu citu – interesantāku nozīmi, lai tas nozīmētu vairāk nekā tikai «slikta ideja».

organizācijas jēga ir ļaut katram radīt pašam sevi savu iespēju robežās un ka šādam mērķim līdztekus mieram un ekonomiskai nodrošinātībai nepieciešamas arī parastās «buržuāziskās brīvības». Šī ideja nevar sakņoties priekšstatā par universālajiem cilvēciskajiem mērķiem, vispārējām cilvēku tiesībām un racionalitātes būtību, par to, kas cilvēkam ir labs, un līdzīgos priekšstatos. Tā varētu būt pārliecība, kuras pamatā ir vien vēsturiskie fakti, kas liecina par to, ka bez kaut kā līdzīga buržuāziskās liberālās sabiedrības institūciju aizsardzībai cilvēki nevarēs tik sekmīgi risināt privātās problēmas, veidot privātos sevis redzējumus, pārkārtot savus uzskatu un vēlmju tīklus, lai iesaistītu tajos citus cilvēkus un jaunas grāmatas. Tamlīdzīga ideāla publiskā diskusija varētu notikt par šādiem jautājumiem: 1) kā sabalansēt vajadzības pēc miera, nodrošinātības un brīvības, kad apstākļi prasa, lai kādu no mērķiem ziedotu citu mērķu labad; 2) kā izlīdzināt pašradīšanas iespējas un pēc tam likt cilvēkus mierā, lai viņi šīs iespējas vai nu izmanto, vai neizmanto.

Ir divas būtiskas iebildes pret pieņēmumu, ka ar to pietiek, lai vienotu liberālās sabiedrības. Pirmā iebilde ir reducējama uz gluži praktisku jautājumu par to, vai šī saistviela ir pietiekami ir stipra, tas ir, vai (dominējošā) metafiziskā publiskās dzīves retorika ir nepieciešama brīvu institūciju tālākai eksistēšanai. Otrā saistīta ar jautājumu par to, ka psiholoģiski nav iespējams būt liberālam ironistam, tas ir, būt tādam, kuram «nežēlība ir pats ļaunākais, ko varam nodarīt», un kuram nav metafizisku priekšstatu par to, kas vieno visas cilvēciskās būtnes.

Pirmā iebilde ir paredzējums, kas varētu notikt, ja publiskajā retorikā ironisms ieņemtu metafizikas vietu. Otrā paredz, ka mans dalījums publiskajā un privātajā nedarbosies: neviens nespēs sevī nošķirt, kur beidzas privātais pašradītājs un kur sākas publiskais liberālis, – viena un tā pati personība nevar būt pārmaiņus gan Nīče, gan Dž.S.Mills.

Es vēlētos ātri atbildēt uz pirmo iebildi, lai pēc tam pievērstos otrai. Pirmā ir reducējama uz pareģojumu, ka ironistu ideju brīva izplatība sabiedrībā, nemetafizisku, neesenciālu uzskatu paušana par tikumību, racionalitāti un cilvēkiem, varētu vājināt un graut liberālās sabiedrības. Iespējams, ka šis pareģojums ir pareizs, taču ir vismaz viens acīs krītošs iemesls, kāpēc tas varētu būt kļūdains. Tā ir analoģija ar reliģiskās ticības mazināšanos. Šī mazināšanās un it īpaši cilvēku nespēja nopietni uztvert idejas par pēcnāves atalgojumu nav vājinājusi, bet gan – gluži pretēji – stiprinājusi liberālās sabiedrības. Daudzi cilvēki 18. un 19. gadsimtā

paredzēja pretējo. Viņi domāja, ka cerību uz paradīzi vajadzēja, lai uzturētu morālo stāju un saliedētu sabiedrību, ka, piemēram, nav nekādas jēgas ļaut ateistam tiesā zvērēt pie Bībeles, ka viņš runās patiesību un tikai patiesību. Tomēr, kā izrādījās, gatavība ciest nākotnes atalgojuma dēļ pieļāva cerību uz individuālo atalgojumu aizstāt ar cerību uz sociālo atalgojumu, bet cerību uz paradīzi – ar paļāvību uz saviem mazbērniem.[7]

Iemesls, kāpēc liberālismu šī pārmaiņa stiprinājusi, ir šāds: neraugoties uz zinātniskajiem atklājumiem, kas satricināja ticību dvēseles nemirstībai, neraugoties uz filosofu centieniem iet vienā solī ar dabaszinātnēm, tomēr nav manāms, ka pavērsiens zinātniskajā vai filosofiskajā pasaules uzskatā varētu iznīcināt modernajām liberālajām sabiedrībām raksturīgo sociālo cerību, ka galu galā mūsu personīgo un visu citu mazbērnu dzīve būs brīvāka un ne tik nežēlīga, ka tajā būs vairāk brīva laika, vairāk materiālo labumu un pieredzes dažādības. Diez vai mēs izraisīsim lielu interesi, sakot kādam, kuram šī cerība sniedz dzīves jēgu, ka filosofi aizvien ironiskāk attiecas pret īsteno būtību, patiesības objektivitāti un pārvēsturiskas cilvēka dabas eksistenci, un vēl mazāk varēsim nodarīt kādam ļaunu. Ideja, ka liberālās sabiedrības varētu vienot filosofiskie uzskati, man šķiet smieklīga. Liberālās sabiedrības vieno kopīgi vārdu krājumi un kopīgas cerības. Vārdu krājumi bieži parazitē uz cerību rēķina tai ziņā, ka to pamatfunkcija ir aprakstīt nākotnes labumus, kas kompensēs šodienas upurus.

Modernās, izglītotās, sekulārās sabiedrības ir atkarīgas no samērā konkrētiem, optimistiskiem un ticamiem *politiskajiem* scenārijiem pretstatā scenārijiem par pēcnāves atalgojumu. Lai uzturētu sociālo cerību, ir nepieciešams, lai šādas sabiedrības locekļi spētu izstāstīt paši sev, kā viss varētu vērsties uz labu, un nesaskatītu nekādus nepārvaramus šķēršļus šī sapņa realizēšanas ceļā. Ja sabiedrībā vairs nav tik viegli uzturēt sociālo cerību, tas ir nevis tāpēc, ka ierēdņi apkrāpuši valsti, bet gan tāpēc, ka viss, kas ir noticis kopš Otrā pasaules kara, vairs neļauj mums šo stāstu stāstīt tik pārliecinoši. Ciniskā un nelokāmā padomju impērija, nepārejošā izdzīvojušo demokrātiju tuvredzība un alkatība, kā arī demogrāfiskais sprādziens un izbadējušies Dienvidu puslodes

[7] Hanss Blūmenbergs šo pārnesumu uzskata par izšķirošu modernās domāšanas un sabiedrības attīstībā, un viņa argumentācija ir ļoti pārliecinoša.

iedzīvotāji liek tām problēmām, ar kurām saskārās mūsu vecāki trīsdesmitajos gados, proti, fašismam un bezdarbam, izskatīties samērā nenozīmīgām. Tiem cilvēkiem, kuri cenšas modernizēt un pārrakstīt savu vecvecāku ap gadsimtu miju radīto standartveida sociāldemokrātisko scenāriju par vienlīdzību, ne visai veicas. Problēmas, kuras, kā uzskata metafiziski noskaņotie sociālie domātāji, rada mūsu nespēja atrast pareizo teorētisko saistvielu – filosofiju, kas gūtu plašu piekrišanu individuālistiskajā un plurālistiskajā sabiedrībā, – manuprāt rada vēsturiskās nejaušības. Šīs nejaušības itin viegli ļauj skatīt pāris pēdējos simt Eiropas un Amerikas publisko cerību un privātā ironijas pieauguma vēstures gadus kā laika saliņu okeānā, kuru apskalo posts, tirānija un haoss. Kā raksta Orvels: «Šķiet, ka demokrātijas horizonti atduras pret dzeloņstiepļu žogu».

Pie jautājuma par sociālās cerības zudumu es atgriezīšos, runājot par Orvelu 8. nodaļā. Šobrīd vienkārši mēģinu nošķirt publisko jautājumu «Vai metafizikas trūkums ir politiski bīstams?» un privāto jautājumu «Vai ironisms ir savienojams ar cilvēciskās solidaritātes jūtām?». Iespējams, ka mums varētu palīdzēt atšķirība starp to, kā nominālisms un vēsturiskā orientācija izskatās mūsdienu liberālās kultūras kontekstā – tās publiskā retorika, kurā noris jaunatnes socializācija, vēl aizvien ir metafiziska –, un kāds varētu būt nominālisms un vēsturiskums nākotnē, kad publiskā retorika būs aizgūta no nominālistiem un vēsturniekiem. Mēs vēlētos atzīt, ka nominālisms un vēsturiskums piederas tikai intelektuāļiem, augstajai kultūrai un ka masas nevar būt tik izvēlīgas attiecībā pret saviem galīgajiem vārdu krājumiem. Taču atcerēsimies, ka kādreiz sen ateisms gluži tāpat bija tikai un vienīgi intelektuāļu ziņā.

Ideālā liberālā sabiedrībā intelektuāļi vēl aizvien būs ironisti, kaut gan tādi nebūs neintelektuāļi, kas tomēr varētu kļūt par veselīgi domājošiem nominālistiem un vēsturniekiem. Viņi aizvien vairāk apzināsies savu nejaušumu, tomēr īpaši nešauboties par savas eksistences nejaušībām. Viņi nebūs grāmatu tārpi un nemeklēs literatūras kritikā tikumiskos padomus, taču taps par veselā saprāta vadītiem metafiziķiem – tieši tāpat, kā aizvien vairāk bagāto demokrātisko valstu pilsoņu kļūst par veselā saprāta vadītiem ateistiem. Viņi nemeklēs atbildes uz tādiem jautājumiem kā «*Kāpēc* tu esi liberālis? Kāpēc tevi *satrauc* tev nepazīstamu cilvēku pazemošana?», tāpat kā 16. gadsimta vidusmēra kristietis nedomāja par jautājumu «Kāpēc tu esi kristietis?» vai kā vairums

mūsdienu cilvēku nedomā par jautājumu «Vai tu esi glābts?».[8] Šādai personībai nebūs jāpamato savas cilvēciskās solidaritātes jūtas, jo tā nebūs audzināta tādas valodas spēles spēlēšanai, kurā jautā un pamato šādus uzskatus. Tās kultūrā šaubas par savas kultūras publisko retoriku sadursies nevis ar sokratiskām prasībām pēc definīcijām un principiem, bet gan ar Djūija tipa prasībām pēc konkrētām alternatīvām un programmām. Ciktāl es varu spriest, tādai kultūrai vajadzētu būt tikpat, ja ne vēl vairāk paškritiskai un tikpat ieinteresētai visu cilvēku vienlīdzībā kā mūsu labi pazīstamajai, līdz pat šim brīdim metafiziskajai liberālajai kultūrai.

Bet, pat ja man ir taisnība, uzskatot, ka tāda liberālā kultūra, kuras publiskā retorika ir nominālistiska un vēsturiska, ir iespējama un pat vēlama, es tomēr nevaru turpināt apgalvot, ka varētu eksistēt un būtu jāeksistē tādai kultūrai, kuras publiskā retorika ir *ironiska*. Es nevaru iztēloties tādu kultūru, kurā jaunatnes socializācija norisinātos, sējot šaubas par tās socializācijas procesu. Acīmredzot ironija savā būtībā ir privāta. Saskaņā ar manu definīciju ironists nevar iztikt bez sava pārmantotā galīgā vārdu krājuma pretstatījuma tam vārdu krājumam, kuru viņš mēģina radīt pats. Ironija ir ja ne savā būtībā negatīva, tad vismaz skeptiska. Ironistiem ir nepieciešams kaut kas, par ko viņi varētu šaubīties, kaut kas, no kā viņi ir atsvešināti.

Tas noved mani pie jau minētās otrās iebildes un līdz ar to pie domas, ka ironiskajā eksistencē kaut kas traucē būt liberālim un ka šo spriedzi nevar mazināt, vienkārši nošķirot privāto un publisko.

Šo apgalvojumu var ilustrēt, sakot, ka eksistē – vismaz pirmajā acu uzmetienā – spriedze starp ideju par sabiedriskās organizācijas virzību uz vienlīdzību un ideju, ka cilvēki tikai iemieso vārdu krājumus. Priekšstats, ka mūsu svarīgākais uzdevums ir mazināt nežēlību, padarīt viņus vienlīdzīgus iespējamo ciešanu priekšā, liekas, nozīmē to, ka, pats par sevi saprotams, neatkarīgi no tā, kādā valodā cilvēki runā, viņos visos kaut kas pelna cieņu un aizsardzību. Tas nozīmē, ka nelingvistiska spēja – spēja just sāpes – ir svarīgāka par atšķirību vārdu krājumos.

Metafizika kā teoriju meklējumi par lietu patieso būtību mēģina pamatot apgalvojumu, ka cilvēki ir kas vairāk nekā tikai uzskatu un vēlmju bezcentra tīklojumi. Daudzi uzskata, ka šāds apgalvojums ir

[8] Nīče ironizēja: «Demokrātija ir dabiska kristietība.» *(Will to Power, no. 215)*. Ja atmetam izsmieklu, tad izrādās, ka viņam ir pilnīga taisnība.

būtiski nozīmīgs liberālismam tāpēc, ka tad, ja vīrieši un sievietes būtu tikai spriedumu veidošanas mehānismi, tas ir, viņus raksturotu tikai vēlēšanās vai nevēlēšanās lietot teikumus, kas formulēti vēsturiski konkrētā vārdu krājuma ietvaros, tad ne tikai cilvēka daba, bet arī *solidaritāte* liktos vien kā ekscentriska un šaubīga ideja. Jo šķiet, ka solidarizēšanās ar visiem iespējamiem vārdu krājumiem nav iespējama. Metafiziķi mums saka: ja neeksistē kāds kopīgs vārdu superkrājums, mums nav nekāda «iemesla» nebūt nežēlīgiem pret tiem, kuru galīgie vārdu krājumi absolūti atšķiras no mūsējiem. Universālistiskā ētika liekas nesavienojama ar ironismu tikai tāpēc, ka ir grūti iztēloties šādu ētiku, ja neeksistē nekāda mācība par cilvēka dabu. Tāda apelēšana pie patiesās būtības ir ironisma antitēze.

Tādējādi ironistu parastās prasības sabiedrībai pēc lielākas atvērtības, pašradīšanas telpas līdzsvarojas, jo, šķiet, šīs prasības reducējas uz prasību brīvi runāt kādā ironiski teorētiskā metavalodā, kas neko nenozīmē cilvēkam no ielas. Var viegli iztēloties tādu ironistu, kas alkst pēc lielākas brīvības, lielākas telpas bodlēriem un nabokoviem un tai pašā laikā nedomā par lietām, par kurām bija norūpējies Orvels, piemēram, par to, kā ievadīt vairāk svaiga gaisa dziļajās ogļraktuvju šahtās vai kā atbrīvot strādniekus no Partijas žņaugiem. Tas, ka saistība starp ironismu un liberālismu ir lielā mērā netieša, bet saistība starp metafiziku un liberālismu ir tieša, liek cilvēkiem ar neuzticību raudzīties uz ironismu filosofijā un estētismu literatūrā, atzīstot tos par «elitāriem».

Tāpēc tādi rakstnieki kā Nabokovs, kas paziņo, ka atsakās no «žurnālistiskajām blēņām» un tiecas pēc «estētiskās baudas», šķiet tikumiski šaubīgi un, iespējams, arī politiski bīstami. Tādi ironiskie filosofi kā Nīče un Heidegers bieži atstāj tieši tādu pašu iespaidu, pat ja aizmirstam to, kā viņus savulaik izmantoja nacisti. Pretēji tam nevaram nerespektēt marksismu, kristietību vai utilitārismu, pat ja mēs atceramies, kā marksismu izmantoja slepkavu bandas, kas sevi sauca par «marksistiskajām valdībām», kristietību – inkvizīcija un utilitārismu – Gradgrinds*. Jo visi tie savā laikā ir kalpojuši cilvēku brīvībai. Bet, vai ironisms to darījis, nav īsti zināms.

Ironists ir tipisks modernais intelektuālis; vienīgās sabiedrības, kas ļauj viņam ietērpt vārdos savu atsvešinājumu, ir liberālās sabiedrības. No tā dažs vēlas izdarīt secinājumu, ka ironisti savā būtībā ir antiliberāli. Daudzi, sākot ar Žiljēnu Bendu un beidzot ar Čārlzu Pīteru Snovu **, uzskata saistību starp ironismu un antiliberālismu gandrīz par pašsapro-

tamu. Mūsdienās daudziem cilvēkiem liekas, ka patika pret «dekonstrukciju», kas ir viens no mūsdienu ironista modes vārdiņiem, nepārprotami liecina par tikumisko bezatbildību. Pēc viņu domām, tikumiski uzticamu intelektuāli var pazīt pēc sava veida vienkāršas, neieinteresētas un skaidras prozas – tieši tādas prozas, kādu neviens sevi kaut cik cienošs ironists nevēlas radīt.

Lai gan daži no šiem secinājumiem var būt kļūdaini un daži no pieņēmumiem nepamatoti, tomēr ironisma raisītajās aizdomās kaut kas slēpjas. Ironisms manā izpratnē rodas, apzinoties aprakstīšanas no jauna spēku. Taču vairums cilvēku nemaz nevēlas tikt aprakstīti no jauna. Viņi grib tikt aprakstīti, kā paši sevi redz, un uztverti tādi, kādi ir, – tieši tā, kā viņi runā. Ironists viņiem saka, ka viņu valoda ir saprotama katram pretimnācējam. Šai apgalvojumā ir kaut kas potenciāli ļoti nežēlīgs. Jo labākais veids, kā radīt cilvēkos ilgstošas sāpes, ir viņus pazemot, liekot lietām, kas viņiem šķiet vissvarīgākās, izskatīties muļķīgām, novecojušām un bezspēcīgām.[9] Iedomāsimies, kas notiks tad, kad bērna dārgumi – mazās lietas, ap kurām vijas viņa fantāzijas, kas viņu kaut nedaudz atšķir no citiem bērniem, – tiek nosaukti par «mēsliem» un izmesti laukā. Vai iedomāsimies, cik smieklīgi izskatīsies šie dārgumi līdzās cita – bagātāka bērna mantām. Iespējams, ka arī ar primitīvu kultūru notiek kaut kas līdzīgs, kad to pakļauj augstāk attīstīta kultūra. Tas pats reizēm notiek arī ar neintelektuāļiem intelektuāļu klātbūtnē. Tās visas ir tikai maigākas izpausmes tam, kas notika ar Vinstonu Smitu arestēšanas brīdī: viņa papīra presi salauza un Džūlijai sita pa vēderu, līdz ar to aizsākot viņa sevis aprakstīšanu ar O'Braiena un nevis paša terminiem. No jauna aprakstošais ironists, apdraudot mūsu galīgo vārdu krājumu un līdz ar to mūsu spēju skatīt sevi savā atskaites sistēmā, mums iedveš, ka mūsu patība un mūsu pasaule ir smieklīga, novecojusi un *bezspēciga*. Aprakstīšana no jauna bieži pazemo.

Taču piebildīsim, ka aprakstīšana no jauna un iespējamā pazemošana ar ironismu ir saistīta ne vairāk kā ar metafiziku. Arī metafiziķis apraksta no jauna, pat ja viņš to dara prāta un nevis iztēles vārdā. Aprakstīšana no jauna ir intelektuāļa raksturojums un nevis ironista specifiska pazīme. Tad kāpēc gan ironists izsauc *īpaši* negatīvu reakciju?

[9] Par pazemošanu skat.: *Shklar J. Ordinary Vices. – Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984, p. 37; Scarry E. Body in pain. – New York: Oxford University Press, 1985, part I* (par pazemošanu un par to, kā pazemošanai tiek izmantota spīdzināšana).

Atbilde, iespējams, ir meklējama tur, ka metafiziķis parasti argumentē savu aprakstīšanu no jauna vai, kā mēdz teikt ironists, metafiziķis savā aprakstīšanā paslēpjas aiz argumenta. Taču tas vien neatrisina problēmu, jo arguments, tāpat kā aprakstīšana no jauna, ir neitrāls attiecībā gan pret liberālismu, gan pret antiliberālismu. Iespējams, ka būtiskā atšķirība ir apstāklī, ka, argumentējot aprakstīšanu no jauna, rodas iespaids, ka notiek *izglītošana* un nevis vienkārši pārprogrammēšana, ka Patiesība cilvēkos jau ir bijusi un to vajadzējis tikai atklāt. Jaunais apraksts, kas pretendē uz to, ka atklājis sarunas biedra īsteno patību vai kopīgās publiskās pasaules īsteno dabu, rada iespaidu, ka aprakstāmā personība nevis zaudē, bet gan iegūst varu. Šis iespaids pastiprinās, ja to papildina ar iedvešanu, ka agrāko nepareizo sevis redzējumu uztiepusi pasaule, miesa, velns, skolotāji vai represīvā sabiedrība. Kristietībai vai marksismam tikko pievērstais iegūst apziņu, ka aprakstīšanas no jauna process ir viņa īstenās patības vai viņa patieso interešu atklāšana. Viņš pārliecinās, ka šī jaunā apraksta pieņemšana stiprinās viņa saites ar varu, kas pārspēj tos spēkus, kuri viņu apspieduši pagātnē.

Īsi sakot, metafiziķis domā, ka eksistē saistība starp aprakstīšanu no jauna un varu un ka pareizs jaunais apraksts var mūs atbrīvot. Ironists savukārt šādas garantijas nedod. Viņam nākas teikt, ka mūsu brīvības iespējas ir atkarīgas no vēsturiskajām nejaušībām, kuras tikai laiku pa laikam var ietekmēt mūsu sevis aprakstīšana no jauna. Viņš nezina nevienu tik lielu spēku, kuru metafiziķis apgalvo pazīstam. Apgalvodams, ka viņa aprakstījums no jauna ir labāks, viņš nevar piešķirt terminam «labāks» tādu svaru, kādu tam piešķir metafiziķis, kad skaidro to kā «labāku atbilstību realitātei».

Tādējādi es secinu, ka ironistu nosoda nevis par sliecību pazemot, bet gan par nespēju piešķirt kādam īpašu spēku. Nav nekāda iemesla, kas kavētu ironistu būt liberālim, taču viņš nespēj būt «progresīvs» un «dinamisks» liberālis tai ziņā, kādu reizēm pieprasa liberālie metafiziķi. Jo viņš nevar piedāvāt tādu sociālo cerību, kādu piedāvā metafiziķi. Viņš nevar garantēt, ka mūsu pašu vai mūsu situācijas jaunā apraksta atzīšana ļaus veiksmīgāk pakļaut spēkus, kas ir pret mums sazvērējušies. Pēc viņa domām, šāda spēja ir atkarīga no ieročiem un veiksmes, nevis no tā, vai aiz mums stāv patiesība un vai esam izpratuši «vēstures virzību».

Tādā gadījumā starp liberālo ironistu un liberālo metafiziķi ir divas atšķirības. Pirmā attiecas uz apzināšanos, ko jaunais aprakstījums var dot liberālismam, otrā – uz to, kāda ir saistība starp publisko cerību un

privāto ironiju. Pirmā atšķirība ir tā, ka ironists domā, ka liberālisma mērķiem kalpo *tikai tie* apraksti, kuri atbild uz jautājumu «Kas pazemo?», kamēr metafiziķis vēlas rast atbildi arī uz jautājumu «Kāpēc man būtu jāizvairās no pazemošanas?». Liberālais metafiziķis grib, lai mūsu *vēlēšanos būt labestīgiem* pamatotu argumentu, kas liktu mums sevi aprakstīt no jauna tā, lai izgaismotu mūsu kopīgo cilvēcisko būtību, kas būtu kaut kas vairāk nekā mūsu kopējā spēja ciest pazemojumus. Liberālais ironists tikai vēlas ar jaunas aprakstīšanas palīdzību palielināt mūsu *iespējas būt labestīgiem* un izvairīties no citu pazemošanas. Viņš uzskata, ka vispārējs jūtīgums pret pazemojumu ir vienīgais saistošais sociālais spēks. Ja metafiziķim nozīmīga citus cilvēkus raksturojoša tikumiskā iezīme ir viņu attieksme pret kādu augstāku spēku, piemēram, pret Dievu, patiesību vai vēsturi, tad ironists uzskata, ka personība, tikumiskais subjekts ir tas, «kas var tikt pazemots». Viņa cilvēciskās solidaritātes izpratne sakņojas kopīgā briesmu apjautā, nevis kopīgā īpašumā vai varā.

Kada tad ir nozīme manam agrākajam apgalvojumam, ka cilvēki vēlas tikt aprakstīti terminos, ko viņi paši lieto? Kā jau esmu minējis, liberālais ironists atrisina šo problēmu, sakot, ka mums jāsaskata atšķirība starp aprakstīšanu no jauna privāto vai publisko mērķu labad. Savu privātu mērķu vadīts, es varu aprakstīt jūs un visus citus terminos, kam nav neka kopīga ar manu iespējamo attieksmi pret jūsu esošajām vai iespējamām ciešanām. Mani privātie mērķi un daļa no galīgā vārdu krājuma, kas nav saistīta ar manām publiskajām darbībām, jūs neskar. Bet, tā kā esmu liberālis, daļa no mana galīgā vārdu krājuma, kas saistīta ar šādām darbībām, prasa, lai es apzinātos dažādus pazemošanas veidus, kam manas darbības rezultātā var tikt pakļauti cilvēki. Tāpēc liberālajam ironistam ir nepieciešamas, cik vien tas iespējams, plašas imaginārās zināšanas par alternatīvajiem galīgajiem vārdu krājumiem – ne tikai savas izglītošanas dēļ, bet arī tādēļ, lai saprastu to cilvēku, kuri lieto šos alternatīvos galīgos vārdu krājumus, esošos un iespējamos pazemojumus.

Pretēji tam liberālais metafiziķis vēlas tādu galīgu vārdu krājumu, kuram ir iekšēja un organiska struktūra, ko nešķeļ pretrunas starp publisko un privāto. Viņš domā, ka, atzīstot katra vēlēšanos tikt aprakstītam savos personīgajos terminos, mūsu pienākums ir meklēt dažādo aprakstu iespējamo kopsaucēju, vienīgo aprakstu, kas derētu gan publisku, gan privātu mērķu sasniegšanai, sevis definēšanai, kā arī

attiecību veidošanai ar citiem. Viņš, tāpat kā Sokrats, cer, ka iekšējais un ārējais cilvēks saplūdīs, ka ironija vairs nebūs nepieciešama. Viņš, tāpat kā Platons, vēlas ticēt, ka dvēseles un valsts daļas atbilst viena otrai un ka būtiskā un nejaušā atpazīšana dvēselē mums palīdzēs saprast, kas valstī ir taisnīgs un kas netaisnīgs. Šādas metaforas izsaka liberālā metafiziķa ticību, ka liberālisma metafiziskajai publiskajai retorikai ir jāierāda galvenā loma katra atsevišķa liberāļa galīgajā vārdu krājumā, jo šī retorika pauž to, kas viņu vieno ar visu pārējo cilvēci un padara iespējamu solidaritāti.[10]

Taču tieši šī atšķirība starp galīgā vārdu krājuma centrālo, kopīgo, obligāto daļu un perifērām, idiosinkrātiskām, brīvi izvēlētām daļām ir atšķirība, kuru ironists noraida. Viņš uzskata, ka viņu ar pārējiem vieno nevis kopīga valoda, bet gan *tikai* jūtīgums pret sāpēm un it īpaši pret specifiskām sāpēm, kas atšķir cilvēkus no dzīvniekiem, – pret pazemojumu. Saskaņā ar viņa priekšstatu solidaritāte neizriet no kopīgas patiesības vai kopīga mērķa, tā ir visiem kopīga egoistiska cerība, ka pasaule – sīkās lietas, ap kurām mēs apaudzējam savu galīgo vārdu krājumu, – netiks iznīcināta. Publisko mērķu sasniegšanai nav svarīgi, ka galīgie vārdu krājumi ir atšķirīgi, ja vien iespējama to daļēja pārklāšanās tiktāl, lai katram būtu pietiekoši daudz vārdu, ar kuriem izteikt vēlēšanos iedziļināties citu cilvēku fantāzijās, kā arī izpaust savas personīgās fantāzijas. Tomēr šie vārdi, kas kopīgi dažādiem vārdu krājumiem, piemēram, «labvēlība», «pieklājība», «cieņa», neveido tādu vārdu krājumu, pie kura kādreiz varētu nonākt it visi cilvēki, reflektējot par savu dabu. Šādas refleksijas rezultātā var rasties tikai skaidrāka ciešanu iespējamības apziņa. Tā neradīs nekādu *iemeslu, kāpēc būtu jāsatraucas* par ciešanām. Liberālajiem ironistiem ir svarīgi nevis rast šādu iemeslu, bet gan *pamanīt* ciešanas, kad tās notiek. Viņi cer, ka viņus neierobežos pašu galīgie vārdu krājumi, kad iznāks sadurties ar iespēju pazemot kādu, kas izmanto pilnīgi atšķirīgu galīgo vārdu krājumu.

[10] Piemēram, Hābermāss mēģina saglabāt kaut daļu no apgaismības racionālisma «patiesības teorijas diskursā», kurā viņš vēlas parādīt, ka «tikumiskais viedoklis» ir «universāls» un «pauž ne tikai modernās Rietumu sabiedrības vidējā, vīriešu dzimuma, vidusšķiras piederīgā tikumiskās intuīcijas» *(P. Dews, ed., Autonomy and Solidarity: Interviews with Jurgen Habermas. – London: Verso, 1986).* Tas, ka līdz moderno Rietumu sabiedrību rašanās brīdim šādas intuīcijas nevienam nepiemita, ironista skatījumā diez vai attiecas uz jautājumu, vai mums vajadzētu meklēt kopīgas intuīcijas.

Liberālais ironists imaginārajai identifikācijai piešķir to lomu, kura, pēc liberālā metafiziķa domām, piederētos specifiskajai morālajai motivācijai, proti, racionalitātei, mīlestībai pret Dievu vai patiesību. Ironists neuzskata, ka viņa spēja iztēloties un vēlēšanās aizkavēt citu cilvēku aktuālo un iespējamo pazemošanu neatkarīgi no dzimumu, rasu, cilšu un galīgo vārdu krājumu atšķirībām ir centrālā – reālāka vai «būtiski cilvēciskāka» nekā citas viņa patības spējas. Īstenībā viņš skata to kā spēju un vēlēšanos, kas, tāpat kā spēja formulēt diferenciālus vienādojumus, radusies diezgan vēlu cilvēces vēstures gaitā un vēl joprojām ir diezgan lokāls fenomens. Šī spēja pēdējo trīs gadsimtu laikā tiek saistīta galvenokārt ar Eiropu un Ameriku. Tā mūsu domās saistās tikai ar spēku, kas iemiesojas konkrētā vēsturiskā situācijā, piemēram, ar bagāto Eiropas un Amerikas demokrātiju spēju uztiept savus paradumus citām pasaules daļām – spēju, kuru stiprinājušas noteiktas pagātnes nejaušības un vājinājušas dažas mūsdienu nejaušības.

Ja liberālais metafiziķis domā, ka īstens liberālis apzinās noteiktu pamatpieņēmumu patiesumu, tad liberālais ironists uzskata, ka īstenam liberālim piemīt noteiktas spējas uz pareizu rīcību. Ja metafiziķis domā, ka liberālisma augstā kultūra centrējas ap teoriju, tad liberālis uzskata, ka tā centrējas ap literatūru (pierastākā un šaurākā šī vārda nozīmē, kas aptver lugas, dzeju un it īpaši romānus). Metafiziķis domā, ka intelektuāļa uzdevums ir saglabāt un aizsargāt liberālismu, pamatojot to ar kādiem patiesiem izteikumiem par svarīgiem jautājumiem, bet liberālis uzskata, ka intelektuāļa uzdevums ir attīstīt mūsu spējas pazīt un aprakstīt dažādas detaļas, ap kurām indivīdi un sabiedrības apauž savas fantāzijas un dzīves. Ironists uzskata vārdus, kas ir fundamentāli metafiziķiem un it īpaši liberālo demokrātiju publiskajai retorikai, tikai par vēl vienu tekstu, vēl vienu mazo cilvēcisko sīkumu kopumu. Viņa spēja saprast, ko nozīmē centrēt savu dzīvi ap šiem vārdiem, ir tāda pati kā viņa spēja saprast, ko nozīmē centrēt savu dzīvi ap mīlestību pret Kristu vai Lielo Brāli. Viņa liberālisms neizpaužas uzticībā šiem konkrētajiem vārdiem, bet gan spējā apjaust daudzu un dažādu vārdu kopumu uzdevumu.

Šīs atšķirības palīdz izskaidrot, kāpēc ironiskā filosofija līdz šim ir darījusi tik maz un arī nākotnē nedarīs neko daudz brīvības un vienlīdzības labā. Tāpat tās izskaidro, kāpēc «literatūra» (senākajā un šaurajā izpratnē), tāpat kā etnogrāfija un žurnālistika, ir padarījusi tik daudz. Kā jau esmu minējis agrāk, sāpēm nav valodas, tās mūs, cilvēciskās būtnes, vieno ar bezvalodas dzīvniekiem. Tāpēc nežēlības upuriem – cilvēkiem,

kas cieš, – nav daudz, ko teikt. Tieši tāpēc nav nekā tāda, ko varētu saukt par «apspiesto balsi» vai «upuru valodu». Valoda, ko upuri reiz lietojuši, vairs neder, un viņu ciešanas ir pārāk lielas, lai radītu jaunu valodu. Līdz ar to viņu vietā šis darbs, tas ir, viņu situācijas aprakstīšana, jāveic kādam citam. To labi padara liberālais romānu rakstnieks, dzejnieks vai žurnālists, taču liberālais teorētiķis – parasti ne.

Pilnīgi pamatotas ir aizdomas, ka ironisms filosofijā nav kalpojis liberālismam, taču nevis tāpēc, ka ironiskā filosofija savā būtībā ir nežēlīga, bet gan tāpēc, ka, pēc liberāļu domām, filosofijai ir jāpilda noteikta funkcija, proti, tai jāatbild uz tādiem jautājumiem kā «Kāpēc nevajag būt nežēlīgam?» un «Kāpēc jābūt labsirdīgam?», un viņi apzinās, ka filosofijai, kas atsakās pildīt šo uzdevumu, jābūt bez sirds. Taču šādas cerības izriet no metafiziskās audzināšanas. Ja mēs no šīm cerībām varēsim atbrīvoties, liberāļi neprasīs, lai filosofija darītu to, ko saskaņā ar savu pašnoteiksmi nemaz nespēj darīt.

Metafiziskās teorijas saistība ar sociālo cerību un literatūras saistība ar privāto pilnveidošanos ironiskajā liberālajā kultūrā mainās vietām. Liberālajā metafiziskajā kultūrā disciplīnām, kurām caur daudzām atsevišķām parādībām jānonāk pie vienas kopīgas realitātes, proti, teoloģijai, zinātnei, filosofijai, ir jāapvieno cilvēki un līdz ar to jāiznīcina nežēlība. Pretēji tam ironiskajā kultūrā pildīt šo funkciju ir uzticēts disciplīnām, kas specializējas privātā un idiosinkrātiskā detalizētā aprakstīšanā. Funkcija, kas bija jāpilda cilvēku kopīgās būtības pierādīšanai, tagad jāpilda tieši romāniem un etnogrāfiskajiem aprakstiem, kas liek mums sajust to cilvēku sāpes, kuri nerunā mūsu valodā. Solidaritāte jākonstruē no nelieliem fragmentiem, tā neeksistē kādā pirmvalodas formā, kuru, tikko izdzirdējuši, mēs visi momentāni atpazīsim.

Gluži pretēji, mūsu kultūrā, kas kļūst aizvien ironiskāka, aizvien pieaug filosofijas loma privātajā sevis pilnveidošanā un nevis kādu sociālo mērķu sasniegšanā. Turpmākajās divās nodaļās es izklāstīšu, ka ironiskie filosofi ir privāti filosofi, kas cenšas pastiprināt nominālista un historicista ironiju. Viņu darbs nekalpo nedz publiskiem, nedz liberāliem mērķiem. 7. un 8. nodaļā es parādīšu, ka arī romānu rakstnieki var veikt kaut ko sociāli nozīmīgu, palīdzot saskatīt nežēlības avotus sevī un nežēlību tur, kur mēs to nebijām pamanījuši.

5. nodaļa

PAŠRADĪŠANA UN PIEDALĪŠANĀS: PRUSTS, NĪČE UN HEIDEGERS

Lai ilustrētu savu apgalvojumu, ka mums, ironistiem, teorija kļuvusi par privātās pilnveidošanās un nevis cilvēciskās solidaritātes sasniegšanas līdzekli, es aplūkošu dažas ironiskās teorijas paradigmas, proti, iztirzāšu agrīno Hēgeli, Nīči, Heidegeru un Deridā. Es izmantošu vārdu «teorētiķis» un nevis – «filosofs», jo vārda «teorija» etimoloģija man sniedz vēlamās papildu nozīmes un ļauj izvairīties no nevēlamām asociācijām. Manis aplūkotie autori neuzskata, ka eksistē kaut kas tāds, ko varētu saukt par «gudrību» Platona izpratnē. Tādējādi frāze «gudrības mīlētājs» man šeit šķiet nevietā. Bet *teorija* ļauj palūkoties plašāk un no lielāka attāluma, un tieši to dara mani interesējošie autori. Viņi visi specializējas atsvešinātā, panorāmiskā skatījumā uz to, ko Heidgers sauc par «Rietumu metafizikas tradīciju» un es par «Platona-Kanta kanonu».

Šī kanona elementi – izcilo metafiziķu darbi – ir klasiski mēģinājumi aplūkot visu kā stabilu un veselu. Metafiziķi mēģina pacelties pāri parādību daudzveidībai cerībā, ka, skatoties no augšas, kļūs ieraugāma pārsteidzoša vienotība, kas signalizēs par to, ka ir ieraudzīts kaut kas *reāls,* kaut kas, kas atrodas aiz parādībām un tās rada. Pretēji tam ironistu kanons, kuru es vēlētos apspriest, ir mēģinājums atsvešināti palūkoties uz metafiziķu centieniem pacelties augstumos, kā arī saskatīt šo atšķirīgo centienu kopīgo pamatu. Ironiskais teorētiķis neuzticas metafiziķa metaforai par lūkošanos lejup pa vertikāli. Viņš to aizstāj ar metaforu par vēsturisku, atsvešinātu, horizontālu skatījumu uz pagātni. Taču viņš atskatās nevis uz lietām kopumā, bet gan uz atsevišķu cilvēku, kas sarakstījis īpašu grāmatu. Ironiskās teorijas objekts ir metafiziskā teorija.

Ironiskajam teorētiķim stāsts par ticību nevēsturiskai gudrībai un tās mīlēšanu ir stāsts par nerimtīgiem mēģinājumiem atrast galīgo vārdu krājumu, kas būtu nevis tikai atsevišķa filosofa galīgais vārdu krājums, bet gan galīgs absolūtā nozīmē, proti, nevis idiosinkrātisks vēsturisks veidojums, bet pēdējais vārds, kur izziņa un vēsture saplūst un kas padara liekus visus tālākos pētījumus un pašu vēsturi.

Ironiskās teorijas mērķis ir izprast metafizisko aicinājumu teoretizēt – izprast to tik labi, lai no tā varētu atbrīvoties. Tādējādi ironiskā teorija ir tikai kāpnes, kas jāaizmet, tiklīdz saprotam, kas mūsu priekštečus mudināja teoretizēt.[1] Ironiskajam teorētiķim ironisma teorija nav vajadzīga, un viņš arī necenšas tādu radīt. Viņš negatavojas apgādāt sevi un savus kolēģus ironistus ar metodi, platformu vai loģisko pamatu. Viņš tikai dara to pašu, ko dara visi ironisti, – tiecas pēc autonomijas. Viņš tiecas izrauties no pārmantoto nejaušību sloga un radīt pats savas nejaušības, tikt vaļā no vecā galīgā vārdu krājuma un izveidot jaunu, kas būtu viņa paša. Ironistu kopīgā iezīme ir tā, ka viņi necer, ka viņu šaubas par pašu galīgajiem vārdu krājumiem izgaisinās kāds cits – augstāks spēks. Tas nozīmē, ka viņu šaubu izklīdināšanas un viņu privātās pilnības kritērijs ir autonomija un nevis piedalīšanās kādā ārpus viņiem pastāvošā spēkā. Ironists savus panākumus var samērot vienīgi ar pagātni, nevis saskaņojot ar to savu dzīvi, bet gan aprakstot no jauna ar saviem personīgajiem vārdiem, lai varētu teikt: «Tā es esmu to vēlējies.»

Ironists savu galveno uzdevumu saredz – pievienojoties Kolridža teiktajam par izcilu un oriģinālu dzejnieku – tādas gaumes radīšanā, saskaņā ar kuru vēlāk vērtēs viņu pašu. Taču ironista tiesnesis ir viņš

[1] Ironiskās teoretizēšanas moto dzīves beigu posmā formulējis Heidegers 1962. gada lekcijas «Laiks un Esamība» nobeigumā, sakot: «Pat centienos pārvarēt metafiziku vēl joprojām valda liela pietāte pret to. Tāpēc mums būtu jāpārtrauc pārvarēšana un jāatstāj metafiziska mierā.» *(On Time and Being, trans. J. Stambaugh. – [New York: Harper & Row, 1972], p.24.)* Heidegers skaidri apzinās varbūtību, ko vēlāk realizēja Deridā, proti, ka pret viņu attieksies tāpat, kā viņš attiecās pret Nīči, tas ir, kā pret vēl vienu (pēdējo) pakāpienu kāpnēs, kas jāaizmet. Kā šādas pārliecības piemēru skat. viņa atspēkojumu «franču» idejai, ka viņa darbs ir bijis Hēgeļa darba turpinājums, kā arī apgalvojumu, ka nav nekā tāda, ko varētu saukt par «Heidegera filosofiju» *(Summary of a Seminar, ibid., p.48).* Skat. arī rindas viņa *«A Dialogue on Language Between a Japanese and Inquirer»* par to, cik bīstami, ja vārdi, kas tikuši domāti kā norādes un zīmes *(Winke und Gebarden)* tiek konstruēti kā *jēdzieni* kaut kā ārpus tiem esoša izzināšanai *(Zeichen und Chiffren) (On the Way to Language, trans. P. Hertz. – [New York: Harper&Row, 1971], pp.24-27).*

pats. Viņš vēlas spēt aprakstīt savu dzīvi pēc saviem paša noteikumiem. Pilnīga dzīve būs tā, kura beigsies pārliecībā, ka vismaz pēdējais no galīgajiem vārdu krājumiem ir bijis pilnībā *viņa paša*. Ironiskajam *teorētiķim* raksturīgi, ka viņa pagātni veido diezgan šaura literārā tradīcija, aptuveni runājot, Platona–Kanta kanons un tā papildinājumi. Viņš vēlas šo kanonu aprakstīt no jauna, līdz ar to vājinot tā varu pār sevi un kliedējot burvestības, ko rada šo kanonu veidojošo grāmatu lasīšana. (Izsakoties metafiziski, tas ir, apzināti neprecīzi, var teikt, ka ironists vēlas atklāt filosofijas noslēpumu, uzminēt tās īsto un maģisko vārdu – tādu vārdu, kas to padarīs par kalponi un nevis par pavēlnieci.) Ironiskā teorētiķa saistība ar pārējo ironisko kultūru atšķirībā no metafiziķa saistībām ar pārējo metafizisko kultūru nav attiecības starp abstrakto un konkrēto, starp vispārēju problēmu un atsevišķu gadījumu. Tā vienkārši ir jautājums par to, pret kurām konkrētām lietām mēs attiecamies ironiski un kuras veido mūsu nozīmīgo pagātni. Ironistam pagātne ir grāmatas, kas apgalvo, ka varētu eksistēt vārdu krājums, kas nepakļaujas ironijai un ko nevarētu nomainīt, aprakstot no jauna. Ironiskos teorētiķus var uzskatīt par literatūras kritiķiem, kas specializējas šādās grāmatās, tas ir, šajā specifiskajā literatūras žanrā.

Mūsu aizvien ironiskākajā kultūrā kā Kolridža minētās pilnības piemēri bieži tiek minēti divi vārdi – Prusts un Nīče. Aleksandrs Nehamass nesen izdotajā grāmatā par Nīči šos divus autorus aplūko kopsakarībā. Viņš norāda, ka tos vieno ne tikai tas, ka abi vadīja dzīvi, aizstājot pārmantotās nejaušības ar pašu radītajām, bet arī tas, ka viņi paši to apzinājās. Viņi abi saprata, ka pats pašradīšanas process sakņojas pilnībā neapzinātās nejaušību sakritībās, taču viņus nesatrauca metafiziskais jautājums par brīvības un determinisma attiecībām. Prusts un Nīče ir paradigmatiski ne-metafiziķi, jo viņiem nepārprotami rūpēja vienīgi tas, kādi viņi izskatās paši savās acīs, un nevis tas, kādi viņi redzami pasaulei. Taču, ja Prusts metafiziku uzskatīja tikai par vēl vienu dzīves formu, Nīče bija metafizikas apsēsts. Nīče bija ne tikai ne-metafiziķis, bet arī anti-metafiziskais teorētiķis.

Nehamass citē rindas, kurās Prusta narators saka:

> .. mākslas darba radīšanā mēs nekādā ziņā neesam brīvi, jo mēs neradām to saskaņā ar savu brīvo gribu, bet gan saskaņā ar to, kas jau ir bijis mūsos, un tāpēc, ka tas ir nepieciešams un apslēpts, mums ar to jārīkojas tāpat kā ar dabas likumu, proti, tas jāatklāj.

Nehamass uz to atbild:

> Tomēr šī atklāšana, kuru [Prusts] skaidri apraksta kā «mūsu patiesās dzīves atklāsmi», var notikt tikai pašā mākslas darba radīšanas procesā, kas to apraksta un iedibina. Un neviennozīmīgā saistība starp atklājumu un radīšanu, kas pilnībā atbilst Ničes viedoklim, pilnībā atspoguļo idejas par tapšanu par to, kas katrs patiesībā ir, iekšējo spriedzi.[2]

Ničes formulējumā frāze «kas katrs patiesībā ir» nenozīmē – «tāds, kāds katrs patiesībā ir bijis visu laiku», bet gan – «tāds, par kādu katrs tapis gaumes, ar kuru viņš beigās vērtē pats sevi, radīšanas procesā». Termins «beigās» tomēr nav visai precīzs. Tas paredz kādu jau iepriekšnoteiktu beigu stāvokli. Taču savu paša cēloņu apzināšanās process, kas noris, aprakstot no jauna, nepārtrūkst līdz pat nāvei. Jebkuram pašam pēdējam, uz nāves gultas radītajam jaunajam sevis aprakstam būs cēloņi, kuru aprakstīšanai no jauna laika vairs neatliks. To diktēs dabas likums, taču tā atklāšanai cilvēkam pietrūks laika (tomēr šo likumu reiz varētu atklāt viņa stiprie un sajūsminātie kritiķi). Sartra tipa metafiziķis varētu raksturot ironista tiekšanos pēc pilnības kā «veltīgu kaislību», Prusta vai Ničes tipa ironists domās, ka šī frāze nozīmē vēlamā uzdošanu par esošo. Veltīguma tēma aktualizētos tikai tad, ja kāds mēģinātu pakļaut laiku, gadījumu un sevis aprakstīšanu no jauna, atklājot kaut ko varenāku. Tomēr Prustam un Ničem nav *nekā* varenāka vai svarīgāka kā sevis aprakstīšana no jauna. Viņu mērķis nav laika un gadījuma pakļaušana, bet gan izmantošana. Viņi labi apzinās, ka tas, ko uzskata par risinājumu, pilnību un autonomiju, vienmēr ir saistīts ar nāvi vai ārprāta sākumu. Taču šis relatīvisms nenozīmē veltīgumu. Jo nav tāda liela noslēpuma, ko tiektos atminēt ironists, aizvien baidoties nenodzīvot līdz tam brīdim vai priekšlaicīgi sajukt prātā. Viņam eksistē tikai mazas īslaicīgas lietas, kas būtu jāpārkārto, tās aprakstot no jauna. Ja viņš dzīvotu ilgāk vai arī ilgāk saglabātu prāta skaidrību, tad būtu vairāk materiāla, ko pārkārtot, un līdz ar to vairāk jaunu aprakstu, taču pareizo aprakstu nekad neizdotos izveidot. Jo, lai gan radikāls ironists var lietot terminu «labāks apraksts», viņam nav šī termina lietošanas kritērija, un līdz ar to viņš nevar lietot terminu «pareizs apraksts». Tādējādi viņš nesaskata nekādu veltīgumu savā neveiksmīgajā mēģinājumā kļūt par

[2] *Nehamas A. Nietzsche: Life as Literature, p. 188.*

etre-en-soi. Viņu no metafiziķa atšķir tas, ka viņš nekad nav vēlējies vai vismaz nav vēlējies vēlēties būt par vienīgo.

Par spīti šīm Prusta un Nīčes līdzībām, viņu starpā pastāv arī būtiska atšķirība, kas ir ļoti nozīmīga šim manam pētījumam. Prusta projekts ir tikai attāli saistīts ar politiku, viņš, tāpat kā Nabokovs, aktuālos publiskos jautājumus izmanto lokālajam kolorītam. Pretēji tam Nīče bieži runā par savas sociālās misijas pildīšanu, viņš runā tā, it kā viņa izteikti antiliberālajiem uzskatiem būtu svarīga loma publiskajā darbībā. Bet, tāpat kā gadījumā ar Heidegeru, šis antiliberālisms liekas nejaušs un idiosinkrātisks, jo pašradīšanas veids, kuru pārstāv Nīče un Heidegers, šķiet, nekādi nesaistās ar sociālās politikas jautājumiem. Es uzskatu, ka abu domātāju salīdzinājums ar Prustu varētu palīdzēt noskaidrot situāciju, kā arī pamatot manu apgalvojumu ceturtās nodaļas beigās, proti, ka ironista galīgais vārdu krājums var tikt sadalīts un tas jāsadala divās nesaistītās daļās – lielā privātajā un mazā publiskajā.

Atšķirība starp Prustu un Nīči visupirms ir tāda, ka Prusts kļuva tas, kas viņš bija, reaģējot uz reāliem dzīviem cilvēkiem, ar kuriem personīgi saskārās, un aprakstot tos no jauna, bet Nīče reaģēja uz cilvēkiem, ko viņš bija sastapis grāmatās, un aprakstīja tos no jauna. Abi domātāji vēlējās radīt sevi, radot naratīvus par cilvēkiem, kuriem bija savi noteikti pašredzējumi; viņi vēlējās kļūt autonomi, aprakstot no jauna šo dažādo aprakstu avotus. Taču Nīčes naratīvs, kura būtība izpaužas nodaļā «Kā īstenā pasaule kļuva par fabulu» «Dievu mijkrēslī», neapraksta personas, bet drīzāk vārdu krājumus, kuros daži slavenību vārdi eksistē kā abreviatūras.

Atšķirība starp cilvēkiem un idejām tomēr ir tikai virspusēja. Svarīgi ir, ka personu kopums, ko bija saticis Prusts, – kas aprakstīja viņu un ko viņš aprakstīja no jauna romānā: vecāki, kalpi, ģimenes draugi, studiju biedri, hercogienes, izdevēji, mīļākās, – ir *tikai* kolekcija, tikai cilvēki, ar kuriem Prustam bija nācies saskarties. Turpretim vārdu krājumi, kurus aplūko Nīče, ir dialektiski iekšēji saistīti, nevis nejaušas kopas, bet gan dialektiska progresija, kas kalpo, lai aprakstītu kādu, kas ir daudz nozīmīgāks nekā Frīdrihs Nīče. Vārds, kuru Nīče visbiežāk dod šai lielajai personībai, – «Eiropa». Eiropas dzīvē atšķirībā no Nīčes dzīves nejaušība neiejaucas. Arī jaunā Hēgeļa «Gara fenomenoloģijā» un vēlāk Heidegera Esamības vēsturē nejaušībai nav vietas.

Eiropa, Gars un Esamība nav tikai nejaušību kopums, apstākļu sakritība, par kādu pats sevi uzskatīja Prusts. Šī varoņa – lielāka-par-

mani – radīšana, kura kontekstā parādās atšķirīgais starp Hēgeli, Nīči, Heidegeru un Prustu, padara viņus par *teorētiķiem,* nevis par vienkāršiem romānu rakstniekiem, proti, par cilvēkiem, kas meklē kaut ko lielāku un nevis rada kaut ko niecīgu. Šie trīs autori, kaut gan ir patiesi ironisti un nevis metafiziķi, vēl nav simtsprocentīgi nominālisti, jo viņus nesaista sīko lietu sakārtošana. Viņi vēlas aprakstīt kaut ko lielu.

Tieši tas viņu naratīvus atšķir no romāna «Zudušo laiku meklējot». Prusta romāns ir sīku, cita citu papildinošu nejaušību tīklojums. Stāstītājs varētu nekad nepagaršot mazo kūciņu, ko sauc par madlēnu. Tikko kā izputējušajam grāfam de Germantam nebūtu jāaprec Verdirēna kundze. Viņš būtu varējis atrast kādu citu bagātu mantinieci. Šādas nejaušības iegūst nozīmi tikai retrospektīvā skatījumā, un to nozīme, aprakstot no jauna, katru reizi mainās. Taču ironiskās teorijas naratīvā Platonam ir jāatkāpjas Svētā Pāvila un kristietības, kā arī apgaismības priekšā. Pēc kāda Kanta noteikti jāseko kādam Hēgelim un pēc kāda Hēgeļa – kādam Marksam. Tieši tāpēc ironiskā teorija ir tik nedroša, tik ļoti pakļauta pašapmānam. Tas ir vienīgais iemesls, kāpēc katrs nākamais teorētiķis apgalvo, ka viņa priekšteči ir bijuši maskējušies metafiziķi.

Ironiskai teorijai pēc formas jābūt naratīvai, jo ironista nominālisms un vēsturiskums neļauj viņam savā darbībā saskatīt patiesās būtības meklējumus; viņš var sevi salīdzināt tikai ar pagātni. Taču – atšķirībā no citām ironiskām izteiksmes formām, it īpaši no ironiskā romāna, kura paradigma ir Prusts, – šī attieksme pret pagātni nav attieksme tikai pret autora idiosinkrātisko pagātni, bet gan pret plašāku, proti, sugas, rases un kultūras pagātni. Tā ir attieksme nevis pret haotisku nejaušu sakritību kopumu, bet gan pret iespējamību lauku, caur kuru lielāks-kā-dzīve varonis iet savu ceļu, soli pa solim realizējot savas iespējas. Pateicoties laimīgai apstākļu sakritībai, kultūra ir izsmēlusi visas savas iespējas tieši tai brīdi, kad piedzimst pats narators.

Autorus, kurus es izmantoju kā paradigmatiskas figūras ironiskā teoretizēšanā, tas ir, «Gara fenomenoloģijas» laika Hēgeli, «Dievu mijkrēšļa» laika Nīči un «Vēstules par humānismu» laika Heidegeru, vieno ideja, ka kaut kas (vēsture, Rietumu cilvēks, metafizika – kaut kas pietiekami liels, lai tam būtu savs liktenis) ir izsmēlis savas iespējas. Tādējādi ir pienācis laiks visu atjaunot. Viņi vēlas pārradīt ne tikai sevi. Viņi vēlas pārradīt šo lielo kaut ko; viņu autonomija izrietēs no šī jaunā. Viņi tiecas pēc cildenā un neizsakāmā, ne tikai pēc skaistā un jaunā,

pēc nesamērojamā ar pagātni, bet ne pēc pagātnes, kas tverta caur pārkārtošanas un aprakstīšanas no jauna prizmu. Viņi tiecas nevis pēc vārdos izsakāmā relatīvā skaistuma, kas rodams pārkārtošanā, bet pēc Pilnīgi Citādā absolūtā un neizsakāmā cildenuma; viņi vēlas Totālu Revolūciju.[3] Viņi meklē iespēju skatīt pagātni tādā veidā, kas nelīdzinātos nevienam no veidiem, kā pagātne ir aprakstījusi pati sevi. Gluži pretēji, ironiskos romānu rakstniekus nesaista nesamērojamība. Viņus apmierina arī atšķirīgais. Privāto autonomiju iespējams sasniegt, no jauna aprakstot savu pagātni tā, kā tā nav tikusi aprakstīta agrāk. Tam nav nepieciešams jaunais apokaliptiskais skatījums, kas ir ironiskās teorijas pamatā. Ironists, kas nav teorētiķis, neuztrauksies par to, ka viņa pagātnes jaunie apraksti kalpos kā materiāls viņa pēcteču jaunajiem aprakstiem, viņš vienkārši novēlēs tiem veiksmi šai pasākumā. Taču ironiskais teorētiķis nevar pat iztēloties savus pēctečus, jo viņš ir jaunā laikmeta pravietis, uz kuru nav attiecināmi nekādi pagātnes kritēriji.

Ceturtās nodaļas noslēgumā es teicu, ka ironisko liberāli neinteresē vara, bet gan pilnība. Tomēr, neraugoties uz to, ironiskais teorētiķis vēlas zināma veida varu, kas izriet no ciešas saskarsmes ar kaut ko ļoti lielu; tieši tāpēc viņš tikai retos gadījumos ir liberālis. Nīčes pārcilvēku, Hēgeļa Pasaules Garu un Heidegera Esamību vieno Kristum piemītošais duālisms, proti, tie ir ļoti cilvēciski, bet tai pašā laikā neizsakāmi dievišķi. Kristīgā iemiesošanās mācība bija principiāli svarīga Hēgeļa projektā, un tā atkal parādās tad, kad Nīče iztēlojas sevi par Antikristu un kad bijušais jezuītu klostera brālis Heidegers sāk aprakstīt Esamību gan kā bezgalīgi lēnprātīgu, gan kā Pilnīgi Citādo.

Arī Prustu interesēja vara, taču nevis tādēļ, lai atklātu kaut ko, kas lielāks par viņu pašu, lai to iemiesotu vai slavinātu. Viņš vēlējās tikai izrauties no galīgo spēku gūsta, padarot to galīgumu acīmredzamu. Viņš nevēlējās nedz brāļoties ar varu, nedz valdīt pār citiem, bet gribēja tikai atbrīvoties no tiem sevis aprakstiem, kurus viņam piedāvāja sastaptie cilvēki. Prusts nevēlējās būt tas, par ko viņu uzskatīja citi, nevēlējās būt par sastingušu tēlu cita cilvēka uzņemtā fotogrāfijā. Viņš, runājot Sartra vārdiem, baidījās pārvērsties par lietu zem cita cilvēka skatiena (piemēram, zem Senlū «bargā skatiena» vai zem Šarlī «vērīgā skatiena»).[4] Viņa

[3] Skat.: *Yack B. The Longing for Total revolution*, īpaši grāmatas trešo daļu.

[4] *Remebrance of Things Past, trans. Ch. Scott-Moncrief. – New York: Random House, 1934, vol. 1, pp. 571, 576.*

metode, kā atbrīvoties no šiem cilvēkiem, kā kļūt autonomam, bija no jauna aprakstīt tos cilvēkus, kuri bija aprakstījuši viņu. Viņš tos ieskicēja no dažādiem skatupunktiem perspektīvās, it īpaši no dažādiem stāvokļiem laikā, tādējādi parādot, ka nevienam no šiem cilvēkiem nav bijis privileģēta skatījuma. Prusts guva autonomiju, noskaidrojot, kāpēc citi nav autoritātes, bet gan ir tikai tādas pašas nejaušības kā viņš pats. Viņš tos aprakstīja no jauna, parādot, ka tos radījusi citu cilvēku attieksme tikpat lielā mērā kā Prustu viņējā. Savas dzīves un romāna noslēgumā Prusts, parādot, ko laiks izdarījis ar visiem šiem cilvēkiem, parādīja, ko viņš izdarījis ar savā rīcībā esošo laiku. Viņš bija uzrakstījis grāmatu un līdz ar to radījis patību, tas ir, grāmatas autoru, kuru šie cilvēki nevarēja nedz paredzēt, nedz iztēloties. Viņš kļuva tiem par autoritāti tikpat lielā mērā, cik lielā mērā viņa jaunības Es baidījās, ka tie varētu būt bijuši viņa autoritātes. Šīs bailes ļāva viņam atteikties no pašas autoritātes idejas un līdz ar to arī no idejas, ka eksistē kāda privileģēta perspektīva, no kuras viedokļa būtu jāapraksta viņš vai kāds cits. Tas ļāva viņam ignorēt ideju par saistību ar kādu augstāku varu – tādu saistību, par kādu Šarlī kungs stāstīja jaunajam Marselam pirmajā tikšanās reizē un kādu tradicionāli piedāvā saviem lasītājiem metafiziķi: saistību, kas liktu viņu sekotājiem justies kā Augstākās Varas iemiesojumiem.

Prusts padarīja savu sastapto cilvēku autoritāti laicīgu un galīgu, aplūkojot viņus kā nejaušu apstākļu sakritības radītus. Viņš, tāpat kā Nīče, atbrīvojās no bailēm, ka varētu būt bijusi kāda iepriekšēja patiesība par viņu, viņa patiesā būtība, kuru citi varētu atklāt. Bet Prusts to varēja izdarīt, nesakoties zinām kādu patiesību, kas nav bijusi pieejama viņa jaunības autoritātēm. Viņam izdevās gāzt no troņa autoritāti, nepiešķirot autoritāti sev pašam, atmaskot varasvīru ambīcijas, nepretendējot uz savām ambīcijām. Viņš autoritatīvās personības padarīja galīgas, nevis attēlojot, kādas tās bijušas «patiesībā», bet gan vērojot, kā tās mainās laika gaitā un kādas tās izskatās citu autoritatīvu personību skatījumā, kuras viņš izspēlēja pret pirmajām. Šīs galīgošanas rezultāts bija tas, ka Prusts vairs nekaunējās pats sava galīguma. Viņš pakļāva nejaušību, to atzīstot, un tādējādi atbrīvojās no bailēm, ka viņa sastaptās nejaušības varētu būt bijušas kas vairāk nekā tikai nejaušības. Viņš pārvērta citus cilvēkus no tiesnešiem par saviem līdzbiedriem ciešanās, radīdams gaumi, saskaņā ar kuru spriest par sevi pašu.

Nīči, tāpat kā Prustu un agrīno Hēgeli, valdzināja spēja aprakstīt no jauna, brīvi izmantojot pretējus vienas un tās pašas situācijas aprakstus. Runājot par kādu problēmu, viņi visi trīs meistarīgi prata šķietami piekrist pretējiem viedokļiem, patiesībā mainot perspektīvu un līdz arī to pašu tēmu diskusijas vidū. Viņus visus trīs saistīja laika radītās pārvērtības. Nīčem patika rādīt, kā, viņa vārdiem runajot, visas hipotēzes par «cilvēku» ir «nekas vairāk kā liecinājumi par cilvēku *ļoti ierobežotā* laika sprīdī».[5] Citiem vārdiem sakot, viņam patika rādīt, ka visi apraksti ir atkarīgi no kādas vēsturiski noteiktas situācijas diktētām vajadzībām. Gan viņš, gan agrīnais Hēgelis izmantoja šo tehniku, lai padarītu par galīgiem izcilos pagātnes filosofus – izcilos aprakstītājus no jauna, kuri ironistam, kas nodarbojas ar filosofiju, ir jāapraksta, lai tos pārspētu, ja vien viņš vēlas būt tiem līdzvērtīgs un nevis vienkārši to sekotājs.

Ja šo galīgošanas stratēģiju izmanto teorētiķi un nevis romānu rakstnieki, tad rodas skaidri saskatāma problēma, kuru Hēgeļa komentētāji raksturo ar frāzi «vēstures gals». Ja uzsveram savu oriģinalitāti salīdzinājumā ar priekšgājējiem un lepojamies ar savu spēju aprakstīt viņus no jauna vēl pilnīgāk un radikālāk, nekā viņi aprakstīja no jauna viens otru, tad galu galā rodas jautājums: «Bet kurš tad aprakstīs *mani*?» Tā kā teorētiķis drīzāk vēlas *saredzēt* un nevis *pārkārtot*, pacelties pāri un nevis manipulēt, viņam būtu jāuztraucas par tā saucamo pašreferences problēmu, tas ir, kā izskaidrot viņa paša bezprecedenta panākumus aprakstīšanā no jauna savas teorijas terminos. Viņš vēlas, lai visiem kļūtu skaidrs, ka neviens nevar viņu pārspēt tā, kā viņš ir pārspējis pārējos, jo visas iespējas jau ir izsmeltas. Vairs nav, tā sakot, dialektiskas telpas, kurā pacelties; domāšana ir nonākusi līdz savai robežai. Jautājums «Kāpēc es domāju, ka aprakstīšana no jauna apstājas pie manis, un kā es uz to varu pretendēt?» var tikt interpretēts kā jautājums «Kā gan man nobeigt savu grāmatu?». «Gara fenomenoloģija» noslēdzas divdomīgi, proti, tās pēdējās rindas var interpretēt gan kā bezgalīgas nākotnes uvertīru, gan kā atskatīšanos uz jau nobeigtu stāstu. Tomēr eksistē skumjais fakts, ka dažas no Hēgeļa pēdējām grāmatām noslēdzas šādā noskaņā: «Līdz ar to Vācija kļuva par galveno nāciju un vēsture noslēdzās.»[6]

[5] *Nietzsche F. Human, All Too Human, 2.*

[6] «Lekcijas filosofijas vēsturē» noslēdzas ar to, ar ko iesākas «Fenomenoloģija», – ar Hēgeļa, Fihtes un Šellinga atcēlumu un apgalvojumu, ka Gars, izziņājis sevi kā absolūtu, «ir sasniedzis savu mērķi».

Kirkegors sacījis, ka, ja Hēgelis būtu savas «Loģikas zinātnes» priekšvārdā rakstījis: «Tas viss ir tikai domas eksperiments,» – viņš būtu vislielākais no visiem jebkad dzīvojušiem domātājiem.[7] Šis uzsvērums varētu parādīt, ka Hēgelis apzinājās savu galīgumu tikpat labi, kā viņš apzinājās visu pārējo galīgumu. Tas privatizētu viņa tiekšanos pēc autonomijas un neradītu kārdinājumu domāt, ka viņš saistījies ar kaut ko varenāku. Būtu augstsirdīgi un aizkustinoši, kaut gan pilnīgi nepamatoti ticēt, ka Hēgelis apzināti atteicies no spekulācijām par tēmu, kāda nācija ieņems vāciešu vietu un kāds filosofs stāsies viņa vietā, jo «netiešās komunikācijas» (Kirkegora formulējumā) formā – ar ironiska žesta palīdzību, nevis piesakot savas tiesības, – viņš gribējis parādīt, ka labi apzinās savu galīgumu. Būtu jauki secināt, ka viņš atstājis nākotni neskartu kā aicinājumu pēctečiem darīt ar viņu to pašu, ko viņš darīja ar saviem priekšgājējiem, un nevis uztvert to kā augstprātīgu secinājumu, ka vairāk neko nav iespējams izdarīt. Tomēr, lai kā tas būtu Hēgeļa gadījumā, problēma, kā padarīt galīgu, apzinoties pašam savu galīgumu, kā apmierināt Kirkegora Hēgelim izvirzītās prasības, ir ironiskās teorijas pamatproblēma. Tā ir problēma, kā pārvarēt autoritāti, nepiešķirot autoritāti sev. Tā pielīdzināma metafiziķu problēmai, kā savienot parādību un realitāti, laiku un mūžību, valodu un ne-valodu.

Tādiem ne-teorētiķiem kā Prusts šādas problēmas nav. «Zudušo laiku meklējot» naratoru nesatrauks jautājums: «Kas aprakstīs mani?» Jo viņa darbs ir pabeigts, tiklīdz viņš sakārtojis savas dzīves notikumus sev vēlamā kārtībā, tiklīdz sasaistījis visas mazās lietas vienā kopīgā melodijā: Žilbertu starp vilkābelēm, logu krāsu Germantu kapelā, vārda «Germants» skaņu, divas pastaigas, kustīgos zāles stiebrus. Viņš zina, ka šī melodija skanētu citādi, ja viņš nomirtu agrāk vai nodzīvotu ilgāk, jo būtu vairāk vai mazāk sīkumu, kurus vajadzētu tajā iekomponēt. Taču tam nav nekādas nozīmes. Prustu nenodarbina problēma, kā netikt atceltam. Skaistums ir saistīts ar to, kādā formā izpaužas daudzveidīgais, un tāpēc diemžēl ir pārejošs, jo tas izūd līdz ar jaunu elementu ietilpināšanu daudzveidīgajā. Skaistumam nepieciešams ielogs, un šis ielogs ir nāve.

Pretēji tam cildenums nekad nav nedz pārejošs, nedz relatīvs, nedz reaģējošs, nedz galīgs. Ironisko teorētiķi atšķirībā no ironiskā romānu

[7] *Kierkegaard S. Journal.* Neuzrādot lappuses, Volters Lourī to citē savās piezīmēs: *Concluding Unscientific Postscript, trans. D. Swenson and W. Lowrie. – Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1968, p. 558.*

rakstnieka allaž valdzina cildenais un nevis vienkārši skaistais. Tieši tāpēc viņš pastāvīgi tiecas ieslīgt metafizikā, tiecas atklāt kādu slēptu realitāti un nevis meklēt vienojošo melodiju parādībās, tiecas dot mājienus, ka eksistē kaut kas lielāks nekā viņš pats, saukts «Eiropa», «Vēsture» vai «Esamība», un tā eksistenci viņš iemieso. Cildenais nav daudzveidīgā sintēze, un tāpēc to nevar sasniegt, aprakstot no jauna īslaicīgas tikšanās. Tiekties pēc cildenā nozīmē tiekties izveidot visa *iespējamību* lauka, nevis tikai dažu mazu, nejaušu parādību kopīgo struktūru. Sākot ar Kantu, metafiziskā tiekšanās pēc cildenā ir kļuvusi par mēģinājumiem formulēt «visu iespējamo *x* nepieciešamos apstākļus». Kad filosofi uzsāk šādu transcendentālu mēģinājumu, tad viņu likmes ir augstākas nekā Prusta tipa privātā autonomija un privātā pilnība.

Teorijā Nīče spēlē šo kantisko spēli, turpretim praksē, tiklīdz pretendē uz skatījumu dziļumā un nevis plašumā, tiklīdz uzskata sevi par brīvu un ne tikai par reaģējošu, viņš nodod pats savu perspektīvismu un nominālismu. Viņš domā, ka viņa vēsturiskums paglābs no šīs nodevības, taču tā nav. Jo viņš alkst tieši pēc vēsturiskā cildenā, pēc nākotnes, kas sarāvusi visas saites ar pagātni, un tāpēc to ar filosofisko pagātnes aprakstījumu no jauna var saistīt tikai noliegums. Ja Platons un Kants tālredzīgi iznesa cildeno ārpus laika, tad ne Nīče, ne Heidegers šo triku izmantot nevar. Viņiem jāpaliek laikā, taču viņiem jāsaredz sevi kā kāda izšķiroša notikuma atdalītiem no visa pārējā laika.

Šie vēsturiskā cildenā meklējumi, lai tuvinātu kādu notikumu, piemēram, plaisas pārvarēšanu starp subjektu un objektu vai pārcilvēka atnākšanu, vai metafizikas galu, liek Hēgelim, Nīčem un Heidegeram iztēloties sevi «pēdējā filosofa» lomā. Spēlēt šādu lomu nozīmē mēģināt uzrakstīt kaut ko tādu, ko būtu iespējams aprakstīt no jauna, lietojot vienīgi paša autora terminus, – kaut ko tādu, kas nespētu kļūt par kāda cita brīnišķās melodijas elementu, vēl vienu sīku lietu. Tiekties pēc cildenā nozīmē ne tikai radīt gaumei, saskaņā ar kuru būtu jāvērtē sevi pašu, bet arī padarīt neiespējamu kādam citam vērtēt sevi saskaņā ar jebkuru citu gaumi. Prustam nebūtu nekas iebilstams pret to, ka viņš varētu kļūt par elementu citu cilvēku brīnišķajās meldijās. Viņam patika iztēloties, ka viņš varētu kāda sava pēcteča acīs spēlēt to pašu lomu, kuru viņa acīs spēlēja kāds no priekšgājējiem, piemēram, Balzaks vai Sensimons. Taču tāds ironiskais teorētiķis kā Nīče dažkārt šādu domu nevar pieņemt.

Aplūkosim pretstatu starp Nīčes «perspektīvisma» aizstāvību un viņa uzbrukumus «reaģēšanas spējai». Kamēr Nīče nodarbojas ar savu priekšgājēju relativizēšanu un vēsturiskošanu, viņš labprāt tos apraksta no jauna kā attieksmju kopumus pret vēsturiskajiem notikumiem, sociālajiem apstākļiem, priekštečiem u.c. Šajos brīžos viņš ir uzticīgs savai pārliecībai, ka patībai nav substances un ka mums jāatsakās no pašas «substances» idejas – no tā, ko nevar perspektivizēt, tāpēc ka kādam ir reāla būtība, privileģēts sevis skatījums. Taču citkārt – tais brīžos, kad viņš iztēlojas pārcilvēku, kas būs ne tikai iemiesotas idiosinkrātiskas reakcijas uz pagātnes stimuliem, bet gan *absolūta* pašradīšana, absolūta spontanitāte, – viņš pilnībā atsakās no sava perspektīvisma. Tad, kad viņš sāk skaidrot, kā būt brīnišķīgam un atšķirīgam no visa jebkad eksistējušā, viņš runā par cilvēku patībām kā par «varasgribas» rezervuāriem. Pārcilvēka rezervuārs ir ļoti dziļš, un paša Nīčes, domājams, tāpat. Nīče – perspektīvists ir ieinteresēts atrast perspektīvu, no kuras palūkoties uz pārmantotajām perspektīvām, lai tajās saskatītu brīnišķīgu motīvu. Šādu Nīči varētu izveidot, kā to dara Nehamass, pēc Prusta ģīmja un līdzības; uz viņu var palūkoties kā uz tādu, kas radījis sevi kā savu grāmatu autoru. Taču Nīče – varasgribas teorētiķis, Nīče, kuru Heidegers kritizēja kā «pēdējo metafiziķi», ir tikpat kaisli kā pats Heidegers vēlējies iziet ārpus visām perspektīvām. Viņš vēlas cildeno, ne tikai skaisto.

Ja Nīče būtu spējis izprast izcilo pagātnes filosofu kanonu tāpat, kā Prusts izprata sastaptos cilvēkus, viņam nerastos kārdinājums būt par teorētiķi, viņš netiektos pēc cildenā, viņam izdotos izvairīties no Heidegera kritikas un viņš dzīvotu saskaņā ar Kirkegora un Nehamassa vēlējumiem. Viņš būtu bijis Kirkegors bez kristietības, apzināti paliekot «estēts» šī vārda kirkegoriskajā izpratnē. Ja viņš būtu palicis uzticīgs savam perspektīvismam un antiesenciālismam, viņš būtu varējis izvairīties no kārdinājuma, kam nespēja pretoties Hēgelis. Tas bija kārdinājums domāt, ka, ja izdotos atrast veidu, kā sakārtot priekšgājējus atbilstoši kādai vispārīgai idejai, tad būtu izdarīts kas vairāk nekā tikai viņu aprakstīšana no jauna, lai gan aprakstīšanai no jauna ir liela nozīme pašradīšanas procesā. Taču, ja jūs turpināsiet uzskatīt, ka esat atradis veidu, kā padarīt sevi pilnīgi atšķirīgu no priekšgājējiem, darīt kaut ko pavisam citu, nekā darīja viņi, tad jūs, runājot Heidegera vārdiem, «atslīgstat metafizikā». Jo tagad jūs pretendējat uz to, ka neviens no viņu aprakstiem nav attiecināms uz jums, ka jūs no viņiem šķir bezdibenis.

Jūs uzvedaties tā, it kā priekšgājēju aprakstīšana no jauna ļāvusi saskarties ar kādu no jums atšķirīgu spēku – ar kaut ko, kas rakstāms ar lielo burtu: Esamību, Patiesību, Vēsturi, Absolūtām Zināšanām vai Varasgribu. Tas bija Heidegera arguments, kad viņš teica, ka Nīče ir «tikai apvērsts platoniķis»: tā pati vēlēšanās saistīties ar ko lielāku, kas noveda Platonu pie «Esamības» materializācijas, noteica Nīčes vēlmi piedalīties «Tapšanā» un «Varā».

Prustam šāds kārdinājums neradās. Dzīves beigu posmā viņš redzēja sevi, atskatoties laikā, vērojot krāsas, skaņas, lietas un cilvēkus sakārtojamies atbilstoši viņa pēdējiem to aprakstījumiem no jauna. Viņš nesaredzēja sevi kā pacēlušos pāri laika notikumu plūsmai, kā pacēlušos no perspektīvistiskā līdz neperspektīvistiskajam aprakstīšanas veidam. Viņa plānos *teorijai* nebija vietas; viņš bija perspektīvists, kam nebija jāuztraucas par to, vai perspektīvisms ir pareiza teorija. Tāpēc Prusta piemērs liek man secināt, ka autoritatīvo figūru relatīvā un nejaušā rakstura izteikšanai romāni noder daudz labāk nekā jebkura teorija. Jo romāni parasti vēsta par cilvēkiem, tas ir, par lietām, kas atšķirībā no vispārīgām idejām un galīgajiem vārdu krājumiem ir saistītas ar laiku un nejaušībām. Tā romānu personāži noveco un mirst: tā kā tie neapšaubāmi ir saistīti ar grāmatas, kurā tiek attēloti, galīgumu, mums nerodas kārdinājums domāt, ka, noskaidrojuši savu attieksmi pret viņiem, mēs esam noskaidrojuši savu attieksmi pret visiem *iespējamiem* personības tipiem. Gluži pretēji, grāmatas par idejām – pat tās, kura sarakstījuši tādi vēsturiski orientēti domātāji kā Hēgelis un Nīče, – šķiet kā mūžīgu attiecību apraksti starp mūžīgiem objektiem un nevis galīgu vārdu krājumu rašanās ģenealoģiskās tabulas, kas parāda to, kā šie vārdu krājumi radušies, krustojoties nejaušībām un pateicoties apstākļu sakritībai.[8]

Manis iezīmētā atšķirība starp Prustu un Nīči parāda galveno problēmu, ko mēģināja atrisināt Heidegers, proti: kā iespējams uzrakstīt vēsturisku naratīvu par metafiziku, tas ir, par nerimtīgiem mēģinājumiem rast tādus pagātnes aprakstus, kurus nākotne nespēs pārveidot, pašiem neieslīgstot metafizikā? Kā var radīt vēsturisku naratīvu, kas noslēdzas ar sevi, un nenostādīt sevi tik neveiklā situācijā, kādā sevi nostādīja Hēgelis? Kā ir iespējams būt teorētiķim, proti, radīt naratīvus

[8] Protams, ir tādi romāni kā Tomasa Manna «Fausts», kur personāži ir tikai pārģērbtas vispārīgas idejas. Romāna forma pati par sevi nevar *garantēt* nejaušības uztveršanu. Tā vienkārši nedaudz apgrūtina izvairīšanos no šāda uztvēruma.

par idejām un nevis cilvēkiem, un nepretendēt uz cildeno, kuru paša naratīvs ir padarījis par neiespējamu?

Lai gan Nīče pastāvīgi runā par «jauno dienu», «jauno ceļu», «jauno dvēseli», «jauno cilvēku», viņa alkas uzspridzināt pagātnes uztieptās robežas mazinās, ar nožēlu atzīstot Hēgeļa neveiksmi un apzinoties to, ka pārāk vēsturiska apziņa kaitē dzīvei. Nīče apzinās, ka tas, kurš grib radīt sevi, nevar atļauties būt pārāk apolonisks. Citiem vārdiem sakot, viņš nevar atkārtot Kanta mēģinājumu no augšas vienā skatā aptvert visu iespējamības lauku. Jo doma par fiksētu, nemainīgu «iespējamības lauku» nesaskan ar domu, ka, personīgās pūles šo lauku var paplašināt, tas ir, ka iespējams ne tikai ieņemt savu vietu iepriekšnoteiktā shēmā, bet gan izmainīt pašu shēmu. Katrs ironiskais teorētiķis stāv dilemmas priekšā: vai nu teikt, ka viņš ir realizējis pēdējo no iespējām, vai arī teikt, ka viņš radījis ne tikai jaunu realitāti, bet arī jaunas iespējamības. Teorija no viņa pieprasa pirmo, kamēr pašradīšana – otro.

Nīče ir mulsinošs un pamācošs piemērs, kas demonstrē spriedzi starp abām šīm prasībām – spriedzi, ko radīja Nīčes bezgalīgā humora izjūta pretstatā vēlmei skatīt sevi kā vispārvēsturiski nozīmīgu personību, spriedzi starp viņa vēlēšanos būt absolūti jaunam un apziņu, ka šī pretenzija ir jau vecmodīga. Tomēr visvairāk par šo spriedzi mums saka ar humora izjūtu neapveltītais Heidegers. Viņš daudz dziļāk un skaidrāk nekā Hēgelis vai Nīče apzinājās manis aprakstīto dilemmu, un tas viņu, protams, mocīja. Nebūtu pārspīlējums teikt, ka trīsdesmitajos gados šīs problēmas risinājuma meklējumi pakāpeniski kļuva par Heidegera centrālo tēmu.

Divdesmito gadu vidū Heidegers vēl varēja diezgan neapzināti projicēt savu problēmu, kā būt ironiskam teorētiķim, uz kaut ko lielu (*Dasein*), saistot «vainu» (tās dziļajā ontoloģiskajā nozīmē) ar to, ka patība nav radījusi pati sevi. Viņš saka: «Klātesamība [*Dasein*] pati par sevi ir vainīga.» Jo Klātesamību pastāvīgi vajā «sirdsapziņas balss», kas atgādina, ka to «vajā» pašas baigums [*Unheimlichkeit*], kas ir «fundamentālais pasaulē esamības veids, pat ja tas ikdienas dzīvē ir apslēpts».[9] Autentiskums ir šī baiguma apzināšanās. To sasniedz tikai tie, kuri apzinās, ka viņi ir «atstāti novārtā», ka viņi nevar (vismaz *vēl* ne) sacīt pagātnei: «Tā es to vēlējos.»

[9] Skat.: *Sein und Zeit. – Tübingen: Max Nieweyer, 1979, Auflage 15: «Das Dasein als solche ist schuldig (S. 285)»;* salīdz. ar: *«Unheimlichkeit ist die obzwar alltäglich verdeckte*

Heidegeram – agrīnajam un vēlīnajam – to, kas kāds ir, nosaka darbības, kurās viņš ir iesaistīts, un it īpaši valoda, galīgais vārdu krājums, ko viņš lieto. Jo šis vārdu krājums nosaka, ko var uzskatīt par realizējamu projektu. Tādējādi teikt, ka Klātesamība ir vainīga, nozīmē teikt, ka tā runā svešā valodā un līdz ar to dzīvo pašas neradītā pasaulē – tādā pasaulē, kas tieši šī iemesla pēc nav viņas Mājas [*Heim*]. Tā ir vainīga, jo tās galīgais vārdu krājums ir kaut kas tāds, kurā tā tikusi iemesta, proti, valoda, kurā gadījuma pēc runā cilvēki, kuru vidū tā izauga. Vairums cilvēku par to nejūtas vainīgi, bet cilvēki ar īpašiem talantiem un ar īpašām pretenzijām – tādi kā Hēgelis, Prusts un Heidegers – *jūtas*. Līdz ar to vienkāršākā atbilde uz jautājumu, ko Heidegers izprot ar vārdu – Klātesamība, ir – «cilvēkus, kas ir tādi paši kā viņš», proti, cilvēkus, kas nespēj paciest domu, ka viņi nav sevis pašu radītāji. Tie ir cilvēki, kas acumirklī saprot Bleika teiciena – «Man jārada sistēma, vai man jābūt citu paverdzinātam»[10] – patieso jēgu. Vai, citiem vārdiem sakot, šādi cilvēki ir «*autentiska* Klātesamība», tas ir, Klātesamība, kas zina, ka tā ir Klātesamība, ka tā tikai *nejauši* ir tur, kur tā ir, un runā tā, kā tā runā.

Liekas, ka Heidegers, rakstot «Esamību un laiku», nopietni uzskatīja, ka ir izstrādājis transcendentālu projektu, proti, devis tīri «ontisko» stāvokļu precīzu «ontoloģisko» iespējamības nosacījumu precīzu uzskaitījumu. Šķiet, viņš patiesi ticēja, ka neintelektuāļu ikdienišķie apziņas stāvokļi un dzīves plāni «sakņojas» viņam un Bleikam līdzīgo cilvēku spējā izjust pilnīgi citādus satraukumus un izstrādāt pilnīgi citādus projektus. (Viņš mums visā nopietnībā saka, ka «vaina», par kuru runājām agrāk, ir, piemēram, iespējamības nosacījums tam, ka jūtamies vainīgi, ja neesam atdevuši naudas parādu.) Gluži tāpat kā Kants, kas, šķiet, nekad neuzdeva sev jautājumu, kā, ņemot vērā visus cilvēciskās apziņas ierobežojumus, kurus parādīja «Tīrā prāta kritika», tomēr ir

Grundart des In-der-Welt-seins (S. 277)» – un: «*Ruf des Gewissens (S. 274)*», kas atkal parādās velīnajam Heidegeram kā *Stimme des Seins*. Atbilstošās lappuses angļu tulkojumā: *Being and Time. – (New York: Harper & Row, 1962), pp. 331, 332, 319*. Interesantu diskusiju par šiem grāmatas fragmentiem skat.: *Existential Epistemology. – Oxford: Oxford University Press, 1986, pp. 128-135*. Ričardsons saka: «..pilnīgas pašradīšanas neiespējamībai tai ziņā, kādā mēs nekad nevaram būt «cēloņi paši sev», ir pirmā niecība [*Nichtigkeit* – Hedegera apzīmējums trūkumam, kas padara mūs vainīgus] tajā, ko Heidegers sauc par «vainu».

[10] *Jerusalem, X, 20*. Nākamā rindā teikts: «Es nevēlos ne Prātu, ne Salīdzinājumu; manā ziņā ir Radīt».

iespējams iegūt «transcendentālo skatījumu», kuru šai grāmatai vajadzēja izpaust, tā arī šī perioda Heidegers nekad nav iedziļinājies metodoloģiskās pašreferences jautājumā. Viņš nekad sev nejautā, kā, ņemot vērā visu, kas no tā izriet, iespējams tas «ontoloģijas» veids, ar kuru viņš nodarbojas.

Uzsverot jaunības bezrūpīgumu, es nevēlos nomelnot šo Heidegera agrīno (iekšēji pretrunīgo, steigā radīto, spilgti oriģinālo) grāmatu. Galu galā Heidegers nebija pirmais filosofs, kas iztēlojās, ka viņa paša idiosinkrātiskā garīgā situācija atspoguļo to, ko nozīmē būt cilvēkam. (Pirmais nepārprotami bija Platons – pirmais Rietumu filosofs, kura darbi dzīvo vēl mūsdienās.) Es tikai vēlētos norādīt uz to, ka trīsdesmitajos gados Heidegers pilnīgi pamatoti varēja pārtraukt tādu terminu kā «Klātesamība», «ontoloģija» un «fenomenoloģija» lietošanu un vairs nerunāt par dažādu pierastu emociju un situāciju «iespējamības nosacījumiem». Viņš varēja pilnīgi pamatoti pārstāt runāt no tāda viedokļa, it kā viņa pētījumu priekšmets būtu tas, kas «patiesi sirds dziļumos ir visi cilvēki», un sākt atklāti runāt par to, kas viņu patiešām satrauca, tas ir, par viņa personīgajām, īpašajām, privātajām pienākuma jūtām attiecībā pret konkrētiem pagātnes filosofiem, par savām bailēm, ka to vārdu krājumi varētu būt viņu paverdzinājuši un tāpēc viņam varētu neizdoties radīt sevi pašu.

No tā brīža, kad Heidegers sāk pastiprināti interesēties par Nīči (kuram gandrīz nepievērsa uzmanību darbā «Esamība un laiks»), līdz pat nāvei viņu nodarbina jautājums: «Kā izvairīties no tā, ka kļūstu par vēl vienu metafiziķi, vēl vienu Platona atsauci?» Pirmā atbilde, ko viņš sniedz uz šo jautājumu, ir sava projekta pārorientēšana no «fenomenoloģiskās ontoloģijas» uz «Esamības vēsturi», tas ir, uz pāris desmitiem domātāju, kas bija radījuši paši sevi, un vairāku auglīgu gadsimtu vēsturi, līdz ar to iemiesojot jaunu «Esamības izpratni» [*Seinsverständnis*]. Visi šie domātāji bija metafiziķi, jo viņi šādā vai tādā formā atdzīvināja grieķu parādības un būtības pretstatu – iztēlojās, ka tuvinās kaut kam (Reālajam), kas viņus jau gaida. Pat Nīče, interpretēts (un Heidegers uzsver šādu interpretāciju) kā varasgribas kā augstākās realitātes teorētiķis, bija metafiziķis, lai gan «pēdējais metafiziķis», jo viņš realizēja pēdējo Platona transformāciju, tas ir, apvērsa viņu tā, ka Reālais tagad bija tajā, ko Platons identificēja ar Parādību.[11]

[11] Hābermāss uzskata, ka pāreja no «fenomenoloģiskās ontoloģijas» pie «Esamības vēstures» izrietēja no Heidegera saistības ar nacistiem. Darbā «Modernisma filosofiskais

Šis pagātnes – un it īpaši Nīčes – aprakstījums no jauna, tas ir, Rietumu kā vietas, kur platonisms apvērsa pats sevi, kļūstot par varasgribu, apraksts, ļāva Heidegeram iztēloties sevi kā jauna tipa domātāju. Viņš nevēlējās būt nedz metafiziķis, nedz ironists, bet gan vēlējās apvienot abu priekšrocības. Viņš pavadīja daudz laika, lai vārdam «metafizika», ko no viņa aizguva un popularizēja Deridā, piešķirtu nievājošu skanējumu, kuru es izmantoju šajā grāmatā. Taču tikpat daudz laika viņš pavadīja, peļot estetizēto un pragmatisko ironistu vieglprātību. Viņš tos uzskatīja par pļāpīgiem diletantiem, kam pietrūkst izcilo metafiziķu augstās nopietnības, to īpašās saistības ar Esamību. Kā jau Švarcvaldes zemniekā viņā mājoja dziļa nepatika pret Ziemeļvācijas kosmopolītiskajiem mandarīniem. Kā filosofs viņš ironisko intelektuāļu, kuru vidū bija daudz ebreju, popularitātes pieaugumā saskatīja tā, ko viņš sauca par «pasaules ainas laiku», deģenerācijas pazīmes. Viņš izprata

diskurss» viņš saka: «Man ir aizdomas, ka tikai īslaicīgā saistība ar nacionālsociālisma kustību, kuras iekšējo patiesību un izcilību Heidegers uzsvēra vēl 1935. gadā, palīdzēja viņam rast ceļu pie savas vēlākā perioda laiciskotās sākumfilozofijas [*temporalisierte Ursprungsphilosophie*]». Tālāk viņš saka, ka savā aklumā pret nacistu kustības būtību Heidegers vēlējās vainot «sublimēto vēsturi, kas pacēlusies līdz ontoloģijas augstumiem. Tādējādi radās Esamības vēstures jēdziens». Taču liela daļa no tā, ko Heidegers teicis trīsdesmitajos gados par Esamības vēsturi, parādās jau viņa 1927. gada lekcijās par fenomenoloģijas pamatproblēmām, kas, liekas, būtu veidojušas darba «Esamība un laiks» otro daļu, ja vien grāmata būtu tikusi pabeigta. Pat ja nacisti nebūtu pārņēmuši varu, pat ja Heidegers nekad nebūtu sapņojis kļūt par Hitlera «pelēko kardinālu», man liekas, šis «pavērsiens» būtu noticis tik un tā.

Viena no svarīgām Esamības vēstures iezīmēm, kuras vēl *nebija* divdesmitajos gados, ir apgalvojums, ka līdz ar Nīči tā «izsmeļ savas iespējas». Tāpēc mans minējums ir tāds, ka būtiskie momenti «sublimētajā vēsturē, kas pacēlusies līdz»ontoloģijas augstumiem», tika formulēti nevis tajā dienā, kad Heidegers pajautāja pats sev: «Kā es varēšu lūkoties acīs vēsturei savā nacistu uniformā?» – bet gan drīzāk tad, kad viņš sev jautāja: «Vai vēsture vērtēs mani tikai kā vēl vienu Nīčes sekotāju?» Hābermāsam neapšaubāmi ir taisnība, ka Heidegeram bija jāatrod kāds attaisnojums saviem nacistiskajiem uzskatiem un ka viņš iepina (pilnīgi nepārliecinoši) sevis attaisnojumu tai stāstā, kuru gatavojās radīt. Tomēr man liekas, ka jebkurā gadījumā viņš būtu uzrakstījis tieši šo stāstu, pat ja viņam nebūtu bijis par ko taisnoties.

Es nedomāju, ka ir daudz ko teikt vispārīgajā jautājumā par saistību starp Heidegera idejām un viņa nacismu, izņemot to, ka ir gadījies tā, ka viens no mūsu gadsimta oriģinālākajiem domātājiem ir bijis ļoti negatīvs personāžs. Viņš bijis no tiem, kas savu ambīciju dēļ varēja nodot ebreju kolēģus un tad aizmirst, ko izdarījis. Taču, ja paliekam pie ieskata, kuru es pamatoju 2. nodaļā, proti, ka patība nav centrēta, tad varētu atzīt, ka saistība starp intelektuālajiem un morālajiem tikumiem, starp rakstnieka grāmatām un citām viņa dzīves pusēm ir nejauša.

mūsu gadsimta ironisko kultūru – augsto kultūru, kuras centrālās figūras ir Prusts un Nīče, – tikai kā pēcmetafiziskā nihilisma bezdomas pašapmierinātību. Tāpēc viņš meklēja ceļu, kā nebūt nedz metafiziķim, nedz estētam. Viņš drīzāk vēlējās saredzēt metafizikā Eiropas patieso un fatālo likteni, nevis vienkārši no tās atteikties (to izdarīja gan Prusts, gan Freids). Taču tai pašā laikā viņš gribēja apgalvot, ka metafizika – un tāpēc arī Eiropa – ir mirusi, jo tagad, kad Platons ir ticis pilnībā apvērsts, metafizika ir izsmēlusi savas iespējas.

Heidegeram šis uzdevums bija – kā darboties galīga vārdu krājuma ietvaros, vienlaikus to «ieliekot iekavās», tas ir, kā saglabāt tā galīguma nopietnību, ļaujot tam pašam paust savu nejaušību. Viņš vēlējās konstruēt vārdu krājumu, kas gan pastāvīgi atmaskotu pats sevi, gan attiektos pret sevi visā nopietnībā. Hēgeļa un Nīčes vēsturiskais perspektīvisms veda šīs problēmas virzienā, taču Hēgelis no tās izvairījās, runājot tā, it kā Absolūtās Zināšanas būtu jau tepat aiz stūra un it kā valoda būtu tikai neobligāta «vidutāja», kuru Subjekta un Objekta galīgā saplūšana atcels. Nīče savukārt mēģināja uztiept mums priekšstatu, ka pārcilvēks kaut kā varēs iztikt bez *jebkāda* vārdu krājuma. Ar līdzību par Zaratustru, kas stāsies lauvas vietā (kurš savukārt ieņēmis kamieļa vietu), Nīče dod mājienu, ka bērnam būs visas domāšanas priekšrocības un viņu neapgrūtinās ar runāšanu kādā noteiktā valodā saistītas problēmas.

Heidegers, par ko viņam gods un slava, no šīs problēmas neizvairās; viņš neatsakās no nominālisma par labu nelingvistiskai neizsakāmībai, ja reiz spēle ir uzsākta. Tā vietā viņš izsaka drosmīgu, pat izaicinošu, minējumu par to, kāda varētu izskatīties filosofija ironiskajā laikmetā. «Esamībā un laikā» ir teikums, kas, kā man liekas, raksturo viņa ambīcijas gan pirms, gan pēc pavērsiena [*Kehre*]: «Filosofijas pēdējais uzdevums ir saglabāt *pašu elementārāko vārdu spēku*, kuros Klātesamība pauž sevi, un neļaut ikdienišķai sapratnei nonivelēt tos līdz tādam pilnīgas nesaprotamības līmenim, kas funkcionē.. kā pseidoproblēmu avots.» (*Being and Time, p. 262).*

Kā pirmos «pašu elementārāko vārdu» kandidātus Heidegers piedāvā tādus vārdus kā Klātesamība [*Dasein*], Rūpes [*Sorge*] un Šeitesamība [*Befindlichkeit*] tajā jaunajā izpratnē, kuru viņš tiem piešķīra «Esamībā un laikā». Pavērsiena laikā, kad (tā man šķiet) viņš pakāpeniski apzinājās to, ka šīs grāmatas valoda, tās transcendentālās ambīcijas padarījušas to par kirkegoriskā un nīčiskā izsmiekla objektu, viņš piedāvāja otru

kandidātu grupu, proti, simboliskos vārdus, kurus lietojuši izcilie pagātnes metafiziķi, – tādus kā *noein, physis* un *substantia*, kurus Heidegers definēja tādējādi, lai tie kalpotu viņa mērķim parādīt, ka, lai kā tas izskatījās, visi šie metafiziķi ir mēģinājuši paust Klātesamības galīguma apjautu.[12] Abas terminu grupas jau ietver sevī ironiju, tiem visiem būtu jāizsaka autentiska Klātesamības pašsapratne, kas nespēj iztikt bez galīgā vārdu krājuma, tomēr saprotot, ka neviens vārdu krājums nevar palikt galīgs, tiem būtu jāpauž tā «metastabilitātes» apziņa. «Klātesamība» bija, tā sakot, nosaukums, ko Heidegers attiecina uz ironistu. Taču vēlīnajā periodā viņš izvēlas «Eiropu» vai «Rietumus» – tās vietas personifikāciju, kur Esamība izspēlē savu likteni, kas noslēdzas ar ironismu. Vēlīnajam Heidegeram runāt par ironismu nozīmē to pašu, ko runāt par to Eiropas vēstures priekšpēdējo stadiju, kura bijusi tieši pirms viņa paša un par kuras simbolu viņš izvēlējās Nīči, – par stadiju, kurā «pasaule kļūst par uzskatu», intelektuāļiem (un pakāpeniski arī visiem pārējiem) apzinoties, ka visam var likt izskatīties labam vai sliktam, interesantam vai garlaicīgam atkarībā no konteksta vai no aprakstīšanas pa jaunam.[13]

Manā Heidegera interpretācijā visi viņa «paši elementārākie vārdi» ir vārdi, kam jāpauž ironiskā teorētiķa grūtības, tas ir, spriedze, kuru sajuta Nīče un Hēgelis, bet no kuras viņi vēlējās izvairīties un kuru Heidegers uztver pilnā nopietnībā. Visiem šiem vārdiem ir jāatklāj, cik

[12] Lietojot to, ko Heidegers, iespējams, retā humorpilnas rezignācijas brīdī nosauca par «aiz matiem pievilkto un vienpusīgo heidegerisko interpretācijas metodi» *(Introduction to Metaphysics, trans. R. Mannheim. – [New haven, Conn.: Yale University Press, 1959], p. 176)*, mēs vienmēr nonākam pie sapratnes, ka izcilais filosofs (vai dzejnieks), kura teksti tiek pētīti, ir «*Sein und Zeit*» priekšvēstnesis. Teksts vienmēr liecina par to, ka *Esamība* un *Klātesamība* ir savstarpēji saistītas, ka Esamība nav kaut kas tāls un bezgalīgs, bet gan drīzāk «eksistē tik ilgi, kamēr eksistē Klātesamība» (skat.: *Sein und Zeit, S. 212: «Allerdings nur solange Dasein ist, das heißt die ontische Möglichkeit von Seinsverständnis, gibt es Sein.»* Salīdziniet to ar grāmatu «Ievads metafizikā» *(Introduction to Metaphysics, p. 139)*, kur teikts, ka tajā ietverta Parmenīda astotā fragmenta būtība).

Heidegers vēlas pateikt gan to, ka viņš un Parmenīds (Domātāju kluba biedri pretstatā sekotājiem, kas nepareizi interpetē un banalizē Domātāju darbu) ir gājuši vienā virzienā: «Pašā Rietumu filosofijas sākotnē bija acīmredzams, ka esamības jautājums katrā ziņā ietver sevī arī šeitesamības pamatus.» *(Introduction to Metaphysics, p. 174)*, gan arī to, ka pieaugošās Esamības aizmirstības [*Seinsvergessenheit*] pēc kopš Parmenīda laikiem ir mainījusies pati Esamība. Šos divus apgalvojumus viņam bija grūti savienot.

[13] Skat.: Heidegers M. Pasaules ainas laiks. – *Malkasceļi*. – R.: Intelekts, 1998, 67. lpp.: «Tādēļ būtībā izprasta pasaules aina nozīmē nevis pasaules attēlojumu, bet gan ainu kā

grūti būt teorētiķim un ironistam vienā un tai pašā laikā. Tādējādi Heidegers raksta pats par sevi, savām paša problēmām tad, kad viņš apgalvo, ka raksta par kāda cita, proti, Eiropas, grūtībām. Agrīno un vēlīno Heidegeru vieno cerība atrast tādu vārdu krājumu, kas saglabātu viņa autentiskumu, kas bloķētu jebkuru mēģinājumu piedalīties augstākā spēkā, sasniegt *ktēma eis aiei* – glābties no laika mūžībā. Viņš vēlas tādus vārdus, kurus nevarētu «nonivelēt», lietot, it kā tie būtu daļa no «pareizā» galīgā vārdu krājuma. Viņš vēlas pašpatērējošu un pastāvīgi sevi atjaunojošu galīgu vārdu krājumu – vārdus, kas skaidri norādītu, ka tie *nepārstāv* patieso esamību, ka tie *nekalpo* saskarei ar augstāku spēku, ka tie nav varas instrumenti vai līdzekļi mērķu sasniegšanai un mēģinājumi izvairīties no Klātesamības atbildības par pašradīšanu. Viņš vēlas vārdus, kas, tā sakot, strādātu viņa vietā, atbrīvotu no spriedzes, uzņemot to sevī. Līdz ar to viņš ir spiests pievērsties tādam uzskatam par valodu, kas ir ne vien antivitgenšteinisks, bet arī pretrunā Lokam, – uzskatam, kas gandrīz vairs nav zināms kopš tiem laikiem, kad 17. gadsimtā pakāpeniski izgaisa spekulācijas par «Ādama» valodu. Heidegeram filosofiskā patiesība ir atkarīga no pašas *fonēmu* izvēles, no pašu vārdu *skaņām.*[14]

---

uztvertu pasauli. Esošais kopumā tagad tikai tad tiek pieņemts par esošu, ja to ir uzstādījis priekšstatu veidojošais cilvēks.» Ja, kā to daru es, aizmirst par Esamību un domā, ka eksistē tikai esošais, tad šī «humānā» perspektīva, ko nicināja pats Heidegers, būs tas, ko pauž Heidegera apgalvojums, ka «valoda runā caur cilvēku» un dzeja atver pasauli. Pirmās trīs šīs grāmatas nodaļas, it īpaši «dzejnieka» pacelšana augstumos 3. nodaļā, ir mēģinājums izvērst «pasaules kā ainas» ideju, kuru Heidegers piedāvā šai rakstā. Taču es, tāpat kā Deridā, gribu apvērst Heidegeru, lai saglabātu to, kas viņam bija netīkams.

[14] Īpaši skaidri tas izpaužas tur, kur Heidegers izceļ mutiskā nozīmi, ko izmantoja Deridā un, apvēršot Heidegeru, uzsvēra «teksta prioritāti», taču viņš attiecas pret rakstīto vārdu formām tieši tāpat, kā Heidegers attiecās pret izrunāto vārdu skaņām.

Piemēram, Hedeigera esejā «Par valodas dabu» atrodamas tādas rindas kā: «Kad [Helderlīns] nosauc vārdu par mutes ziedu, mēs dzirdam valodas skaņu, kas atveras kā zeme. No kurienes? No runas, kas ļauj šai Pasaulei parādīties. Skaņa izskan no skanošās kopskaņas, kas, atvērta Atvērtajam, ļauj pasaulei parādīties lietās.» (*On the Way to Language, p. 101).*

Kad Heidegers raksta, ka «vācu un grieķu – tās ir divas filosofijas valodas» un ka grieķu valoda «ir vienīgā valoda, kas ir tā, kas tā sakās esam», tad, manuprāt, viņš domā, ka filosofija nav tulkojama tai ziņā, kā parasti saka par dzeju, – ka tajā nozīme ir *skaņām.* Ja viņš ir domājis ko citu, tad visa viņa bezgalīgā vārdu spēle, arhaisko vācu vārdu atdzīvināšana zaudē jebkādu jēgu. (Skat., piemēram, diskusiju par *war, wahr* un *wahren* grāmatā «Agrīnā grieķu domāšana» *(Early Greek Thinking, trans. D. Krell and F. Capuzzi. – [New York: Harper & Row, 1975], p. 36).*

Šādu skatījumu itin viegli varētu uztvert kā Heidegera projekta novešanu līdz absurdam. Taču tā pievilcība kļūst acīmredzama tad, ja saprotam problēmas, kuru Heidegers izvirzīja pats sev, sarežģītību, proti, kā neteoretizējot pārvarēt, klasificēt un nolikt malā visu iepriekšējo teoriju. Viņa paša filosofiskajā žargonā šī problēma skan šādi: kā runāt par Esamību, nerunājot par to, kas kopīgs visam esošajam. (Šāda runāšana, pēc Heidegera domām, ir metafizikas būtība.) Jautājums, vai viņa paša mērķtiecīgi neteorētiskā valoda ir tik ļoti atšķirīga no citu cilvēku neslēpti teorētiskās valodas, Heidegeram ir jautājums par to, kā «pieskarties valodas būtībai, to neievainojot».[15] Precīzāk izsakoties, tas ir jautājums, kā saglabāt atšķirību starp «mājieniem un žestiem» [*Winke und Gebarden*] un metafizikas «zīmēm un šifriem» [*Zeichen und Chiffren*], kā, piemēram, nodrošināt to, lai frāzi «Esamības mītne» (viens no Heidegera dotajiem valodas raksturojumiem) neuztvertu kā «tikai mirklīgu tēlu, kas palīdz mums iztēloties visu, ko vēlamies».[16] Vienīgais šādas problēmas risinājums ir neievietot Heidegera vārdus kādā kontekstā, neattiekties pret tiem kā pret spēļu kauliņiem, nelietot tos kā instrumentus vai neattiecināt tos ne uz kādiem jautājumiem, izņemot heidegeriskos. Īsi sakot, skatīt viņa vārdus kā liriku, kuru tu pārāk mīli, lai attiektos pret to kā pret «literatūras kritikas» objektu, – liriku, kuru tu skaiti no galvas, bet (baidoties to sabojāt) nesalīdzini ne ar ko citu.

Jo Heidegeru neinteresēja etimoloģijas jautājumi, un viņš nereaģēja uz apvainojiem par nepareizu etimoloģiju izvēli. Viņu interesēja *skanējums*. Iemesli, kāpēc šāds skanējums radies vai nav radies, viņam bija vienaldzīgi.

Heidegers vēlas domas «poetizāciju» un vēlas, lai mēs saprastu: «Tieši valoda runā. Cilvēks pirmais runā tad un tikai tad, kad viņš atbild valodai, ieklausījies tās aicinājumā.» *(Poetry, Language, Thinking, trans. A. Hofstadter. – [New York: Harper & Row, 1971], p. 216).* Taču viņš nekad neko skaidri nepasaka par atiecībām starp dzejniekiem un domātājiem, piemēram, kāpēc Sofokls un Helderlīns atzīstami par pirmajiem, kamēr Parmenīds un viņš pats – par otrajiem. Viņa skaudība pret Helderlīnu ir gandrīz fiziski sajūtama, taču viņš negatavojas ar to sacensties. Tiklīdz viņš pasaka, ka «mēs domājam to pašu, ko Helderlīns izsaka poētiski», viņš jūtas spiests piebilst kaut ko negatīvu, sava veida es-ņemu-savus-vārdus-atpakaļ, piemēram: «Dzeja un domāšana sastopas tikai tad, kad un ciktāl tās paliek pašas savu būtību dažādībās.» *(ibid., p. 218).*

Heidegers nevēlējās, lai par viņu domātu kā par «neveiksmīgu dzejnieku», tāpat kā viņš nevēlējās, lai par viņu domātu kā par profesoru, kas pārtulkojis Nīči akadēmiskā žargonā. Taču pirmais raksturojums nāk prātā, lasot to, ko viņš sarakstījis pēc kara, gluži tāpat kā otrais, lasot atsevišķas «*Sein un Zeit*» sadaļas.

[15] *On the Way to language, p. 22.*

[16] *On the Way to language, p. 26.*

Tikai tad, ja nozīme ir vienīgi fonēmām, skaņām, šim aicinājumam ir kāda jēga. Jo, ja tām nozīmes nav, tad nekas mūs netraucē attiekties pret Heidegera vārdiem, tas ir, fragmentiem no galīgā vārdu krājuma, ko viņš izstrādāja pats priekš sevis, kā pret kauliņiem valodas spēlē, kurā var iesaistīties arī citi. Mēs varam pat pret tādiem terminiem kā «Esamības mītne» attiekties kontekstuālā veidā, ko pazīstam no Sosīra un Vitgenšteina darbiem, – kā pret vairāk vai mazāk noderīgiem instrumentiem ar terminu nesaistītu mērķu sasniegšanai. Taču, ja mēs rīkojamies šādi, tad galu galā tas mūs novedīs atpakaļ pie jautājumiem «Kāpēc šī spēle jāspēlē?» vai «Kādam mērķim kalpo šis galīgais vārdu krājums?». Vienīgā iespējamā atbilde uz abiem šiem jautājumiem varētu būt tā, ko devis Nīče, proti, tas palielina mūsu varenību; tas palīdz dabūt to, ko agrāk esam izlēmuši vēlēties.[17]

Heidegers domā – ja mums jāizvairās tikai no šīs patiesības un varas identifikācijas, jāizvairās no tāda humānisma un pragmatisma, kāds izklāstīts manā grāmatā, un tām domāšanas formām, kuras viņš uzskata par visvairāk degradētām nihilisma versijām, kurās kulminē metafizika, tad mums jāsaka, ka galīgie vārdu krājumi ir ne tikai līdzekļi mērķu sasniegšanai, bet patiešām Esamības mājvietas. Taču šāds apgalvojums liek viņam poetizēt filosofisko valodu tādējādi, lai to noteiktu fonēmas un ne tikai lietojumi, kam tās kalpo.

Vismūsdienīgākie iebildumi pret Vitgenšteina valodas interpretāciju un pragmatiskajiem ieskatiem par patiesību skan no filosofu «reālistu» (piemēram, Vilfrīda Sellarsa un Bernarda Viljamsa) mutes, kas apgalvo, ka dabaszinātnes ieņem privileģētu pozīciju citu diskursa elementu vidū. Heidegeram tas ir gluži pretēji. Pēc viņa domām, pragmatisms, Vitgensteins un dabaszinātnes ir vienādā stāvoklī. Heidegers uzskata, ka tieši dzeja un nevis fizika pierāda valodas kā valodas spēles interpretācijas nepietiekamību. Ņemsim kaut vai vienu no viņa piemēriem par parafrāzēšanas neiespējamību – vārda «ir» parādīšanos Gētes rindā «Pāri visām galotnēm ir miers.»[18] Liekas, ka šo «ir» konstruēt kā instrumentu kāda mērķa sasniegšanai kaut kas traucē. Protams, to varētu konstruēt tādējādi, un Heidegers mums nesniedz nevienu argumentu, kāpēc to darīt nevajadzētu. Taču viņš vēlas, lai mēs padomātu par jautājumu

[17] Heidegers uzskata, ka tāds valodas skatījums kļūst neizbēgams, kopš Platons atšķīra «nozīmi» un «juteklisko nozīmes nesēju». Šo neizbēgamību viņš aplūko kā no Platona līdz Nīčem progresējošas lielākas neizbēgamības daļu, kā fatālo pretstata parādība-realitāte iekļaušanos prestatā mans-spēks-pret-tavu-spēku.

«Pieņemsim, ka mums *liekas*, ka konstruēt to šādi kaut kas traucē; kādai tad jābūt valodai, ja tajā *būtu* kaut kas traucējošs?». Viņa atbilde ir šāda: valodā jābūt kādiem «elementāriem vārdiem», kuriem piemīt «spēks» neatkarīgi no tā, ko viņš sauc par «vispārējo sapratni». Valodas spēles teorija uztver kopējo sapratni. Taču «Esamības mītnes» idejai ir jāpalīdz mums apjaust *spēku*. Ja nebūtu spēcīgu vārdu, tad nebūtu vajadzīga filosofija kā mēģinājums šo spēku saglabāt.

Tāda izpratne par to, ko Heidegers saprata ar frāzi «filosofijas augstākais uzdevums», rada pašsaprotamu jautājumu: kā Heidegers atpazīst elementāru vārdu, kad viņš to redz, – vārdu, kuram ir spēks un ne vien lietojums? Ja viņš ir tikpat galīgs, tikpat saistīts ar laiku un telpu kā mēs visi pārējie, kā viņš, nepārvēršoties atkal metafiziķī, var apgalvot, ka spēj atpazīt elementāru vārdu, kad to dzird? Zināmu priekšstatu par iespējamo atbildi mēs varam gūt vienā no viņa nedaudzajiem publicētajiem (lai gan šķiet, ka sarakstīti daudzi) dzejoļiem: «Esamības dzeja – cilvēks – ir tikko sākusies». Viņš domā, ka cilvēka, precīzāk izsakoties, eiropieša, dzīve noris, virzoties no vieniem galīgiem vārdu krājumiem pie citiem. Tādējādi, ja jūs vēlaties atrast elementāros vārdus, jums jāuzraksta audzināšanas romāns [*Bildungsroman*] par personāžu, sauktu «Eiropa», mēģinot atspoguļot izšķirošos pavērsienu Eiropas dzīvē. Iztēlojieties Heidegeru, kas attiektos pret «Esamības Dzeju» tā, kā kritiķis varētu attiekties pret «dzeju, kas sarakstīta angļu valodā». Pietiekami ambiciozs Blūma tipa kritiķis konstruē ne tikai dzejnieku, bet arī dzejoļu un dzejoļu rindu kanonu, mēģinot precīzi noteikt, kuras kuru dzejoļu rindas atvēra vai slēdza alternatīvos ceļus nākamajiem dzejniekiem. Tieši angļu dzejas «viselementārākās» rindas nosaka to vēsturisko pozīciju, kurā sevi apzinās divdesmitā gadsimta angļu valodā rakstošs dzejnieks, – tās ir māja, kurā viņš dzīvo, un nevis instrumenti, kurus viņš lieto. Tāds kritiķis raksta audzināšanas romānu par to, kā angļu dzeja kļuvusi par to, kas ir patlaban. Heidegers raksta audzināšanas romānu par to, kas, viņa vārdiem runājot, «patlaban ir Esamība».[19] Viņš mēģina noteikt, kuri filosofi un kādi vārdi ir bijuši izšķiroši Eiropas ceļā uz turieni, kur tā atrodas patlaban. Viņš vēlas mums sniegt galīgo vārdu krājumu ģenealoģiju, kas parādīs, kāpēc mēs patlaban lietojam tieši šos un ne citus galīgos vārdu krājumus; šāda

[18] *Introduction to Metaphysics, p. 90.*

[19] Atšķirība ir tā, ka tāds kritiķis kā Blūms tomēr atšķiras no personāža, ko viņš konstruē, kamēr Heidegers tiecas ar to saplūst.

ģenealoģija būs vēstījums par teorētiķiem (Hērakleitu, Aristoteli, Dekartu un citiem), kuru darbi mums būtu jāapgūst, nevis jāapiet. Bet kritērijs aplūkojamo personību un elementāro vārdu izvēlē nav šo filosofu vai vārdu vara pār kaut ko, kas nav viņi paši, piemēram, pār Esamību. Tie neatklāj neko citu kā vien mūs – divdesmitā gadsimta ironistus. Tie atklāj mūs, jo ir mūs *radījuši*. «Paši elementārākie vārdi, kuros Klātesamība izsaka sevi», nav paši elementārākie tai ziņā, ka tie ir vistuvāk lietām, kādas tās ir, bet gan tai ziņā, ka tie ir vistuvāk *mums*.

Es varu nobeigt savu stāstījumu par Heidegeru, sakot, ka viņš cerēja izvairīties no nīčiskas atgriešanās no ironijas metafizikā, Nīčes galīgās padošanās varas alkām, sniedzot mums *litāniju* un nevis naratīvu. Viņš pilnībā izprata Hēgeļa un Nīčes problēmu, kā beigt viņu naratīvus, un, tuvojoties dzīves noslēgumam, cerēja, ka viņam izdevies izvairīties no lamatām, kurās bija iekrituši abi filosofi, skatot savu Esamības vēstures naratīvu tikai kā kāpnes, ko var atmest, tikai kā līdzekli, lai pievērstu mūsu uzmanību «elementāriem vārdiem». Viņš vēlējās mums palīdzēt sadzirdēt vārdus, kas mūs padarīja par to, kas esam. Galu galā, viņš nolēma, ka mums tas būtu jādara, nevis lai pārvarētu kaut ko, piemēram, «Rietumu ontoloģiju», bet gan Miera [*Gelassenheit*], tas ir, pašas spējas *netiekties* pēc varas, spējas *nevēlēties* pārvarēt, vārdā.[20]

Līdzība starp šādi aprakstītu Heidegera mēģinājumu un Prusta mēģinājumu, kuru aprakstīju agrāk, ir acīmredzama. Prusta centienus atņemt autoritāti jēdzienam «autoritāte», aprakstot visas iespējamās autoritātes kā līdzbiedrus ciešanās, atgādina Heidegera mēģinājums vienkārši saklausīt metafiziķu vārdu rezonanses un nevis lietot šos vārdus kā instrumentus. Viņa savas darbības kā *andenkendes Denken*, tas ir, domāšanas, kas atceras, redzējums padara līdzību ar Prustu vēl jo saredzamāku. Viņi abi uzskatīja: ja atmiņa varētu atsaukt to, kas mūs radījis, tad šī atsaukšana būtu ekvivalenta tapšanai par to, kas mēs bijām.

Tagad, kad esmu ieskicējis šo analoģiju, es mēģināšu paskaidrot, kur, manuprāt, tā nedarbojas un kāpēc es domāju, ka Heidegers zaudēja tur, kur ieguva Prusts. Prusts ieguva ar to, ka viņam nebija publisko ambīciju, nebija nekāda pamata uzskatīt, ka vārda «Germants» skaņa nozīmēs kaut ko citiem un ne vien pašam stāstītājam. Un tomēr, ja šis vārds mūsdienas kaut ko izsaka daudziem cilvēkiem, tas ir tāpēc, ka Prusta romānu lasīšana viņiem ir kļuvusi par to, kas Marselam bija

[20] Skat. rindkopu no «Esamības un laika», kas citēta šīs nodaļas 1.piezīmē.

pastaiga uz Germantas pusi, proti, par pieredzi, kas jāapraksta no jauna, sakausējot ar citām pieredzēm, ja vēlas gūt panākumus savos pašradīšanas projektos. Taču Heidegers uzskatīja, ka viņam zināmi vārdi, kas atbalsojās vai kam vismaz jāatskan *katrā* mūsdienu Eiropas cilvēkā, – vārdi, kas nozīmīgi ne tikai to cilvēku likteņos, kuri lasījuši daudz filosofijas grāmatu, bet arī Rietumu publiskajā liktenī. Viņš nespēja ticēt, ka vārdi, kas viņam nozīmēja tik daudz, – tādi kā «Aristotelis», *physis*, «Parmenīds», *noien*, «Dekarts» un *substantia* – ir bijuši tikai viņa privātie ekvivalenti tādiem vārdiem kā «Germants», «Kombrē» un «Žilberta».

Un patiesībā tas vien arī tie bija. Heidegeram piemita izcilākā sava laika teorētiskā iztēle (ārpus dabaszinātnēm); viņš sasniedza cildenību, pēc kuras viņš tiecās. Tomēr netika novērsts tas, ka Heidegers palicis pilnīgi svešs tiem cilvēkiem, kurus ar viņu nevieno asociāciju lauks. Tādiem cilvēkiem kā man, kam ir šīs asociācijas, viņš ir izcila, gigantiska, neaizmirstama figūra. Heidegera lasīšana ir kļuvusi par vienu no tām pieredzēm, kuras jāapgūst, jāapraksta un jāsakausē ar citiem mūsu pārdzīvojumiem, ja vēlamies gūt sekmes personīgajos pašradīšanas projektos. Taču Heidegers nav publiskai lietošanai. Cilvēkiem, kas tādu metafiziķu kā Kanta un Platona mēģinājumus saistīties ar nevēsturisku spēku nekad nav lasījuši vai lasījuši tos un raduši tikai izklaidēšanos, ironiskā teorija šķiet pat absurda un pārspīlēta reakcija uz tukšiem draudiem. Viņiem heidegeriskā «domāšana, kas atceras» ir tikpat nevajadzīgs projekts kā tēvoča Tobija mēģinājums konstruēt Namūras aizsardzības sistēmas modeli.

Heidegers domāja, ka tuvība noteiktām grāmatām ļaus viņam atrast noteiktus vārdus, kas modernajam eiropietim nozīmētu to pašu, ko Marselam viņa atmiņu litānija. To viņš nespēja. Šāda elementāro vārdu saraksta nav, tāpat kā nav universālas litānijas. Elementāro vārdu elementārisms Heidegera «elementārisma» izpratnē ir tikai privāts un idiosinkrātisks jautājums. Heidegera lasīto grāmatu saraksts Eiropai un tās liktenim nenozīmē neko vairāk kā daudzi citi dažādu grāmatu saraksti; mēs katrā ziņā varam gluži labi iztikt bez jēdziena «Eiropas liktenis». Jo šāda veida vēsturiskā dramaturģija ir tikai vēl viens mēģinājums izvairīties no sava mirstīguma apziņas, tās vietā liekot piedalīšanos un inkarnāciju.[21]

[21] Skat.: *Megill A. Prophets of Extremity (Berkley: University of California Press, 1985, p. 346):* «Priekšstats par krīzi vēsturē paredz to, ko tas cenšas sagraut, – ideju par vēsturi

Heidegeram bija pilnīga taisnība, kad viņš teica, ka dzeja parāda, kāda var būt valoda tad, kad to neizmanto kā līdzekli galīgu mērķu sasniegšanai, taču viņš kļūdījās, domājot, ka varētu eksistēt kāda universāla poēma, tas ir, kaut kas, kas ietvertu filosofijas un dzejas labākās iezīmes un būtu ārpus metafizikas un ironisma. Fonēmas *patiesi* ir svarīgas, taču neviena fonēma nav svarīga daudziem cilvēkiem ilgā laika posmā. Heidegera «cilvēka» kā «Esamības poēmas» definējums bija izcils, bet tomēr bezcerīgs mēģinājums glābt teoriju, to poetizējot. Taču ne cilvēkam kopumā, ne arī Eiropai nav sava likteņa; ne cilvēku, ne Eiropu nevar attiecināt pret lielāku-kā-cilvēks tēlu tā, kā dzeju var attiecināt pret tās autoru. Ironiskā teorija gluži tāpat ir tikai viena no modernās Eiropas literārajām tradīcijām, tās panākumus var salīdzināt ar modernā romāna sasniegumiem, lai gan ironiskai teorijai ir daudz mazāka loma politikas, sociālās cerības un cilvēciskās solidaritātes sfērās.

Tad, kad Nīče un Heidegers turpina slavināt savus personiskos kanonus un paliek uzticīgi tām sīkajām lietām, kuras viņiem nozīmēja tik daudz, viņi ir tikpat lieliski kā Prusts. Viņi ir figūras, kuras mēs, pārējie, varam izmantot kā paraugus un materiālu savos jaunas patības radīšanas mēģinājumos, rakstot audzināšanas romānu par mūsu bijušajām patībām. Taču, tiklīdz viens vai otrs no viņiem ierunājas par moderno sabiedrību, Eiropas likteni vai mūsdienu politiku, viņš kļūst labākajā gadījumā neinteresants, bet sliktākajā – sadistisks. Kad mēs lasām Heidegeru kā filosofijas profesoru, kam izdevies izrauties no savu apstākļu gūsta, izmantojot izcilo pagātnes metafiziķu vārdus un terminus kā viņa personīgās litānijas elementus, tad redzams ļoti pievilcīgs domātājs. Taču kā mūsu publiskās dzīves filosofs, kā 20. gadsimta tehnoloģijas un politikas komentētājs viņš ir ļaunatminīgs, sīkumains, aizspriedumains, uzmācīgu ideju vajāts un pašos sliktākajos brīžos (Hitlera slavinājumā pēc tam, kad ebreji bija padzīti no universitātēm) – nežēlīgs.

kā nepārtrauktu procesu, vēsturi, kas rakstāma ar lielo burtu.» Megila heidegeriskā «estētisma» kritika sabalsojas ar manu heidegeriskās tiekšanās pēc cildenuma kritiku. Megils definē «estētismu» kā «mēģinājumu atgriezt mūsu grāmatās un domāšanā to pamācīšanas formu, to *ekstasis* atdzimšanu, kuru apgaismība un pēcapgaismība lielā mērā attiecināja uz mākslas sfēru» *(p. 342)*. Ja «estētismu» izprot šādi, tad manas grāmatas uzdevums (īpaši liberālās utopijas ieskicējums 3. nodaļā) būs ieteikums ieviest šo «estētismu» katra privātajā dzīvē, nemēģinot to ieviest politikā.

Šī tēze apstiprina apgalvojumu, ko izteicu iepriekšējās nodaļas noslēgumā, proti, ka ironijai nav publiska lietojuma un ironiskā teorija ir ja ne gluži pretēja, tad vismaz tik ļoti atšķirīga no metafiziskās teorijas, ka to nevar vērtēt pēc tādiem pašiem kritērijiem. Metafizika cerēja saplūdināt mūsu privāto un publisko dzīvi, parādot, ka pašatklāšana un politiskā darbība ir savienojamas. Tā cerēja radīt galīgu vārdu krājumu, kas nesašķeltos privātajā un publiskajā. Tā cerēja būt vienlaikus skaista mazajā, privātajā sfērā un cildena lielajā, publiskajā. Ironiskā teorija tiecās pēc tādas pašas sintēzes, taču radot nevis sistēmu, bet gan naratīvu. Tomēr šis mēģinājums bija bezcerīgs.

Tādi metafiziķi kā Platons un Markss domāja, ka viņiem izdosies parādīt, ka tad, kad filosofiskā teorija būs mūs novedusi no parādībām pie realitātes, mēs būsim daudz labākā situācijā, lai kļūtu noderīgi saviem tuvākajiem. Viņi abi cerēja, ka iespējams pārvarēt šķelšanos publiskajā un privātajā, kā arī pretstatu starp pienākumu pret sevi un pienākumu pret citiem. Marksismu apskauda visas vēlākās intelektuālās kustības, jo kādu brīdi likās, ka ir izdevies sintezēt pašradīšanu un sociālo atbildību, pagānisko varonību un kristīgo mīlestību, vērotāja atsvešinātību un revolucionāra degsmi.

Manā ironiskās kultūras skatījumā šos pretstatus var savienot dzīvē, bet ne teorijā. Mums būtu jāpārstāj lūkoties pēc marksisma pēcteča, pēc teorijas, kas savienotu godprātīgumu un cildenumu. Ironistiem jāsamierinās ar šķelšanos privātajā un publiskajā viņu galīgajos vārdu krājumos, ar faktu, ka šaubu kliedēšanai par savu galīgo vārdu krājumu nav nekā kopīga ar centieniem glābt citus no sāpēm un pazemojumiem. Kādam svarīgo sīkumu apkopošana un aprakstīšana no jauna, pat ja šie sīkumi ir filosofijas grāmatas, neradīs sapratni par kaut ko lielāku, piemēram «Eiropu» vai «vēsturi». Mums jāizbeidz mēģinājumi savienot pašradīšanu un politiku, it īpaši, ja esam liberāļi. Tā liberālā ironista vārdu krājuma daļa, kura saistīta ar publisko darbību, nekad nepakļausies kādai citai viņa galīgā vārdu krājuma daļai, ne arī pakļaus to sev. Astotajā nodaļā es runāšu par to, ka liberālajam politiskajam diskursam būtu labāk, ja tas paliktu tikpat neteorētisks un vienkāršs, kāds izskatās (un kādu Orvels domāja to esam) neatkarīgi no tā, cik izsmalcināts būtu kļuvis pašradīšanas diskurss.

6. nodaļa

NO IRONISKĀS TEORIJAS PIE PRIVĀTAJĀM ALŪZIJĀM: DERIDĀ

Deridā attieksme pret Heidegeru ir tāda pati kā Heidegera attieksme pret Nīči. Viņi abi ir katrs sava priekšgājēja vissaprotošākais lasītājs un tai pašā laikā visiznīcinošākais kritiķis. Šis priekšgājējs ir personība, no kuras abi ir guvuši visvairāk un kuru abi ir centušies pārspēt katrā ziņā. Deridā turpina risināt to pašu problēmu, kura saistīja Heidegeru, proti, kā apvienot ironiju un teoretizēšanu. Taču viņa priekšrocība ir tā, ka acu priekšā bija Heidegera neveiksme, gluži tāpat kā Nīčes un Heidegera acu priekšā – Hēgeļa neveiksme.

Deridā no Heidegera mācās, ka fonēmām ir liela nozīme, taču viņš saprot arī to, ka Heidegera litānija ir tikai viņa paša un nevis Esamības vai Eiropas litānija. Darba *«Differance»** noslēgumā filosofs atzīst, ka par viņa problēmu kļuvušas pārdomas par faktu, ka nav «unikāla vārda» vai, citādi sakot, galīgas litānijas «bez *nostalģijas*, tas ir, ārpus mīta par tīru mātes vai tēva valodu, par zudušo domas dzimteni».[1] Viņš vēlas izprast, kā iespējams izvairīties no kārdinājuma identificēties ar kaut ko lielu, piemēram, ar «Eiropu», ar «Esamības balsi» vai ar «cilvēku». Atbildot Heidegera «Vēstulei par humānismu», viņš saka, ka Heidegera «mēs» lietojums sakņojas «eshatoteleoloģiskā situācijā», kas ir «iekodēta metafizikā».[2] Grūtības, kas saistītas ar Heidegera domāšanu par «esošā

[1] *Derrida J. Margins of Philosophy. – Chicago; University of Chicago Press, 1982, p. 27.*
[2] *Ibid., p. 123.*

klātesamību», izriet no fakta, ka tā «var tikai metaforizēt valodu, kuru dekonstruē, pateicoties nepieciešamībai, no kuras nevar izvairīties, vienkārši to vēloties».[3] Heidegera *Domāšana, kas atceras*, ir nostalģija, vai arī tā nav nekas, un mīts par zudušo valodu, par «elementārajiem vārdiem», kuru spēks jāatjauno, ir tikai vēl viens mēģinājums noticēt, ka dažus vārdus par privileģētiem citu vidū padara kāds spēks ārpus mums, ka daži galīgie vārdu krājumi atrodas tuvāk kaut kam pār-vēsturiskam un ne-nejaušam.[4]

Tāpat kā Heidegera, arī Deridā jaunrade iedalās divos posmos: agrīnajā, profesoriskajā un vēlīnajā, kad viņa darbi kļūst ekscentriskāki, personiskāki un oriģinālāki. «Esamībā un laikā», kā jau es esmu teicis agrāk, Heidegers piepilda Kanta krūkas ar Nīčes vīnu. Viņš pauž nīčiskas domas tradicionālā vācu akadēmiskā projekta kontekstā – meklēt ikdienišķas pieredzes «iespējamības nosacījumus». Arī Deridā agrīnos darbus var interpretēt kā šādu projektu – projektu iet tālāk nekā

[3] *Derrida J. Margins of Philosophy. – Chicago; University of Chicago Press, 1982, p. 131.*

[4] Liela daļa manas Heidegera kritikas 5. nodaļā ir aizgūta no Deridā un it īpaši no viņa darbiem «Cilvēka gals» un *«Differance»*. Ļoti mūsdienīgu skatījumu un Heidegera kritiku, ko es esmu aizguvis no Deridā, skat.: *Caputo J.D. The Thought of Being and the Conversation of Mankind: The case of Heidegger and Rorty. – Review of Metaphysics 36 (1983): 661-685.* Kaputo ir taisnība, sakot, ka, tāpat kā Deridā, mani «interesē ontoloģijas vēstures dekonstrukcija tās negatīvajā nozīmē» un ka, pēc manām domām, ideja par tās «pozitīvo nozīmi» ir «Heidegera pēdējā ilūzija» *(p. 676).* Taču viņš kļūdās, sakot, ka mans vai Deridā uzskats garantē to, ka «mēs varam sasniegt vien propozicionālu diskursu» *(pp. 677-678).* Tas, ko vēlos izslēgt es (un, man šķiet arī Deridā), ir mēģinājums būt nepropozicionālam (poētiskam, pasauli atklājošam) un tai pašā laikā apgalvot, ka ir iespējams nonākt līdz kaut kam sākotnējam – ko Kaputo sauc par «klusumu, no kura izaug pati valoda» *(p. 675).* Nominālisms, kas aprakstīts 1. nodaļā (tas, manuprāt, piemīt arī Deridā), prasa, lai mēs noraidām Kaputo apgalvojumu Heidegera garā, ka «valoda ir nevis vārdu sistēma, kas radīta cilvēku mērķu sasniegšanai, bet gan kaut kas tāds, kas rada pasauli». Man šķiet, ka šī prasība ir cēlonības jaukšana ar mistiskajiem transcendentālajiem «iespējamības nosacījumiem», kurus iztēlojās Kants. Kā jau teicu 1. nodaļas sākumā, mēs, nominālisti, vēlamies attīrīt romantismu no pēdējām vācu ideālisma paliekām, – un, kā jau teicu agrāk, tas nozīmē pilnīgi atteikties no *argumentatīvās apelēšanas* pie nepropozicionālā. Tieši to palīdz izdarīt Deridā, Deividsons un Blūms, ļaujot mums domāt par dzejniekiem kā pašiem sevis *uzsācējiem* un nevis Esamības veltes pasīviem saņēmējiem. Pretēji tam Kaputo saka, ka Heidegeram «autentisko runātāju .. pāŗņem pašas lietas, viņš tām piekāpjas, ļauj tām ienākt viņā caur vārdiem» *(p. 674).* Šī vēlme saistīties ar Kaut Ko Pilnīgi Citādu un Varenāku ir tieši tas, kas Deridā visvairāk nepatīk Heidegerā, un man liekas, ka tas ir pilnīgi pamatoti. Laba atbilde uz Kaputo rakstu ir: *Asher L. Heidegger, Rorty and the Possibility of Being. – In: Ethics/Aesthetics: Post-Modern Positions, ed. R. Merrill. – Washington, D.C.: Maisonneuve Press, 1988.*

Heidegers, tiecoties pēc tā paša, pēc kā tiecās Heidegers, proti, meklējot vārdus, kas izsaka iespējamības nosacījumus visai iepriekšējai teorijai, visai metafizikai un iepriekšējiem mēģinājumiem uzspridzināt metafiziku, tai skaitā arī heidegerisko. Saskaņā ar šādu interpretāciju Deridā tikpat lielā mērā vēlas apstrīdēt Heidegeru, cik lielā mērā Heidegers – Nīči. Tomēr šis projekts turpina heidegerisko projektu tai ziņā, ka arī viņš vēlas atrast vārdus, kas iziet «ārpus» metafizikas, – vārdus, kuriem būtu no mums neatkarīgs spēks un kas paši parādītu savu nejaušību.

Daudzi Deridā cienītāji, īpaši Rūdolfs Gašē, lasa viņa agrīnos darbus tieši tā. Taču Gašē savu grāmatu iesāk, sakot, ka viņš neapspriedīs «Kapa zvanus» vai Deridā daiļradi pēc «Patiesības glezniecībā» un neskars «delikāto jautājumu, ko uzskatīt par filosofiskāku un ko par literāri rotaļīgāku».[5] Tālāk Gašē rekonstruē Deridā agrīnos darbus kā mēģinājumu formulēt «sistēmu viņpus Esamības», «infrastruktūru» sistēmu (piemēram, *differance,* atstarpi, atkārtojamību), kas novietotu mūs aiz vai zem Heidegera.[6] Viņš uzskata, ka Deridā ir «pierādījis»:

> .. visas esamības viņpus esamības «avots» ir *vispārināta* vai, precīzāk, *vispārīga* rakstība, kuras būtiskā nepatiesība un neklātbūtne ir fundamentāli nenosakāms klātbūtnes iespējamības un neiespējamības nosacījums tās identitātē un identitātes – tās klātbūtnē.

[5] *Gasche R. The Train of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection. – Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986, p. 4.*

[6] Gašē nopietni uztver Deridā apgalvojumu, ka «*differance*» nav «ne vārds, ne jēdziens», un attiecina to uz visiem Deridā terminiem, kas, pēc viņa domām, raksturo infrastruktūras. Es esmu kritizējis šo izteikumu rakstā «*Deconstruction and Circumvention*» *(Critical Inquiry 11 (1983): 1-23),* apgalvojot, ka Deridā, tāpat kā Heidegers, mēģina vielaikus iet divos virzienos: aprakstīt neaprakstāmo, deklarējot, ka vārds, kuru viņš ievieš apritē, ir kaut kas tāds, ko nevar ieviest apritē. Tāpat kā vēlīnais Heidegers, agrīnais Deridā dažkārt apelē pie vārda maģijas – cerot atrast tādu vārdu, ko nevarētu banalizēt un padarīt metafizisku, to lietojot, kas kaut kādā veidā varētu saglabāt savu «nestabilitāti» pat tad, kad kļūst par plaši lietojamu. Šķiet, Gašē domā, ka šī maģija darbojas, kad saka: «Vēl vairāk, infrastruktūra nav būtība, jo tā nav atkarīga no jebkādas kategorijas, kas ir vai nav.. Tai nav stabila rakstura, nav autonomijas, nav ideālas identitātes, un tādējādi tai nav *substances* vai *hypokeimenon.* Tās 'būtība' ir būt bez būtības. Un tomēr infrastruktūrai piemīt noteikta universalitāte.» Tāda komplimentu gūzma Deridā vārdiem man liekas vien tukša gaisa tricināšana, sakot, ka būtu jauki, ja eksistētu tādi vārdi, kuriem varētu piemist šāds neiespējams īpašību savienojums, nepaskaidrojot, kā šāda kombinācija varētu realizēties. Vēlīnā Deridā pārākums pār agrīno Deridā, šķiet, izpaužas tieši tā, ka viņš vairs nepaļaujas uz vārdu maģiju, bet tā vietā paļaujas uz rakstīšanas veidu – uz stila, nevis uz neoloģismu radīšanu.

Deridā esamības «avots» ir dažādu infrastruktūru vai nenosakāmību sistēma vai ķēde viņpus esamības.[7]

Deridā agrīnajos darbos ir daudz kas tāds, kas padara šādu interpretāciju iespējamu, un es nepievērsīšos jautājumam, cik precīzs ir Gašē dotais Deridā agrīno ideju apraksts. Taču katrā šādā interpretācijā ir acīmredzama problēma, proti, ka pati ideja par «uzspridzināšanu» un «iespējamības nosacījumiem» skan ļoti metafiziski. Tas ir, šķiet, ka tā paredz fiksēta vārdu krājuma eksistenci, kura ietvaros šis projekts ir realizējams, ka visi tie, kurus Gašē sauc par «refleksijas filosofiem», zina, ko nozīmē atrast «iespējamības nosacījumu», un var pateikt, kurš ir kuru uzspridzinājis.[8]

Gašē dotais «filosofiskā diskursa iespējamības nosacījumu» meklējumu raksturojums paredz, ka izpratne par to, kas ir šie nosacījumi, un zināšanas, kā tos atrast, ir, pēc Gašē domām, «filosofijas standartlikumi».[9] Taču būtu dīvaini, ja atsaukšanās uz šādiem likumiem ļautu mums izvairīties no problēmas, kuru es minēju, runājot par Heidegeru, proti, ka iespējamības lauks paplašinās katru reizi, kad tiek atklāts jauns vārdu krājums, un tāpēc, lai atrastu «iespējamības nosacījumus», jau pirms to aktualizācijas ir jāparedz visi iespējamie vārdu krājumi. Ideja, ka mūsu tīcībā ir šāds metavārdu krājums, kas rada «doģisko telpu», kur «ievietot» visu, ko jebkurš jebkad varētu pateikt, šķiet, ir tikai vēl viens sapnis par «klātbūtni», no kura ironisti, sākot jau ar Hēgeli, ir mēģinājuši mūs atmodināt.

---

[7] *Gasche R. The Train of Mirror, p. 177.*

[8] Darbā *«Is Derrida a Transcendental Philosopher?»* (*The Yale Journal of Criticism*, gatavots publicēšanai 1989.g.) es detalizēti aplūkoju Gašē grāmatu. Viedokļu apmaiņa starp Kristoferu Norisu un mani jautājumā, vai Deridā var uzskatīt par «rotaļīgu» vai «nopietnu», atrodama krājumā «*Redrawing the Lines: Analytic Philosophy, Deconstruction and Literary Theory*» (*ed. R. Dasenbrock. – Minneapolis: University of Minneapolis Press, 1989).* Norisa raksts «*Philosophy as Not Just a 'Kind of Writing': Derrida and the Claim of Reason*» savā ziņā ir atbilde uz manu rakstu «*Philosophy as a Kind of Writing: An Essay on Derrida*», kas iekļauts grāmatā «*Consequences of Pragmatism*» *(Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982).* Savukārt mans raksts «*Two Senses of 'Logocentrism': A Reply to Norris*» apstrīd apgalvojumu, ka Deridā sniedz filosofisko pamatojumu tā sauktajai dekonstruktīvajai literatūras kritikai, kā arī uzsver, ka Deridā pasaules uzskats un stratēģija radikāli atšķiras no Pola de Mena – rakstnieka, kura darbi ievadīja šādu kritiku, – pasaules redzējuma un stratēģijas.

[9] *Gasche R. Train of Mirror, p. 122.*

Neatkarīgi no tā, vai Deridā kādreiz ir vai nav izjutis transcendentālā projekta vilinājumu, ko viņam piedēvē Gašē, es iesaku lasīt Deridā vēlīnos darbus kā šādu sistemātisku uzspridzināšanas projektu pārvēršanu privātos jokos. Man liekas, ka Deridā piedāvātais risinājums, kā izvairīties no heidegeriskā «mēs» un – vispārinot – kā izvairīties no slazdiem, kuros iekrita Heidegers, mēģinot saistīties ar kaut ko lielāku nekā viņš pats vai iemiesot to, varētu būt tas, ko Gašē nicinoši sauc par «mežonīgiem un privātiem murgiem».[10] Vēlīnais Deridā privatizē savu filosofisko domāšanu un līdz ar to mazina spriedzi, kas pastāv starp ironiju un teoriju. Viņš vienkārši aiziet no teorijas – no mēģinājuma skatīt savus priekšgājējus kopumā – un tā vietā fantazē par šiem priekšgājējiem, rotaļājoties ar viņiem, ļaujoties viņu ierosinātajām asociāciju ķēdēm. Šais fantāzijās nav morāles, kā arī no tām nevar gūt nekādu publisku (pedagoģisku vai politisku) labumu, taču Deridā lasītājiem tās tomēr var būt ļoti pamācošas – ieteikumi, kā darīt tādas lietas, kas pirms tam nav darītas gandrīz nekad.

Pēc manām domām, šāda fantazēšana ir loģisks ironiskās teoretizēšanas galaiznākums. Atgriešanās pie privātām fantāzijām ir vienīgais risinājums pašreferences problēmai, ar kuru saduras šāda teoretizēšana, – problēmai, kā distancēties no saviem priekšgājējiem, nedarot tieši to pašu, par ko viņi tikuši kritizēti. Tādējādi man liekas, ka Deridā nozīme ir tā, ka viņam bija drosme atteikties no mēģinājuma apvienot privāto un publisko, atteikties no centieniem savienot privātās autonomijas meklējumus ar vēlēšanos būt publiski nozīmīgam un noderīgam. Viņš privatizēja cildeno, jo bija mācījies no savu priekšgājēju likteņa, ka publiskais nekad nevar pārspēt skaisto.

Heidegeram tiekšanās pēc cildenā bija tiekšanās pēc vārdiem, kuriem būtu «spēks» un nevis tikai maiņas vērtība, ko tiem piešķir loma valodas spēlēs. Dilemma, ar ko sadūrās Heidegers, bija tāda, ka, tiklīdz viņš atrada šādus vārdus un publicēja savus rezultātus, tie momentāli kļuva par plaši izplatītās heidegeriskās valodas spēles daļu un līdz ar to tika pazemināti no mājiena līdz zīmei, no Domāšanas līdz metafizikai. Tiklīdz viņš vērsās pie publikas, viņa «elementārie vārdi» zaudēja spēku, kļūstot plaši izmantojami (piemēram, kļūstot par «filosofisko problēmu» – «klātbūtnes problēmu», «tehnoloģijas problēmu» utt. – apzīmējumiem). Heidegera piemērs parādīja Deridā, ka vajag nevis «pieskarties

[10] *Gasche R. Train of Mirror, p. 123.*

valodas būtībai, to neievainojot», bet gan drīzāk radīt tādu stilu, kas būtu tik unikāls, lai paša grāmatas būtu nesamērojamas ar priekšgājēju grāmatām. Deridā saprata, ka «valodā» būtības ir ne vairāk kā «Esamībā» un «cilvēkā», un ka mēģinājums reducēt valodu līdz «elementārajiem vārdiem» ir lemts neveiksmei.

Līdz ar to vēlīnais Deridā nevis sašaurinās, bet izplešas. Viņš nevis kā Heidegers – cer «vienmēr palikt tas pats» un uzskatīt, ka «katru reizi nosaukt vārdā šo esošo Esamības atnākšanu.. ir vienīgais domāšanas uzdevums»,[11] bet visiem spēkiem cenšas nekad divreiz neatkārtot vienu un to pašu. Ja, lasot Heidegeru, ir zināms, ka neatkarīgi no raksta tēmas vienmēr atgriežamies pie nepieciešamības nošķirt esošo no Esamības vai nepieciešamības atcerēties Esamību, vai nepieciešamības būt pateicīgam Esamībai, tad, lasot vēlīno Deridā, mēs nekad nezinām, kas sekos tālāk. Deridā interesē nevis «vienkāršā lieliskums», bet drīzāk gan samezglotā nepastāvīgums. Viņu neinteresē nedz tīrība, nedz neizsakāmība. *Vienīgais,* kas viņu saista ar filosofisko tradīciju, ir tas, ka pagātnes filosofi ir viņa visspilgtāko fantāziju tēmas.

«Pastkartes» pirmā daļa ar nosaukumu «*Envois*»* ir teksts, kurš vislabāk ilustrē to, kas, manuprāt, ir būtiskākais Deridā darbos. «*Envois*» atšķirībā no «Kapa zvaniem» ir labi lasāms un aizkustinošs. To nodrošina šī darba forma – mīlestības vēstuļu kopa. Šī forma izceļ uzrakstītā teksta intīmo raksturu. Nekas nav vairāk privāts kā mīlestības vēstule – tajā nav nedz vietas, nedz lietojuma vispārīgajām idejām. Mīlestībā vai mīlestības vēstulē viss ir atkarīgs no kopīgām privātām asociācijām – kā tad, kad «komivojažieris»[12], kas raksta vēstules «*Envois*», atceras «dienu, kad mēs nopirkām gultu (visas tās problēmas ar kredītu un ar kompostrēto čeku universālveikalā un tad viena no tām mūsu šausmīgajām scēnām.)»[13]. Daudzējādā ziņā vēstules savu aktualitāti iegūst, atsaucoties

[11] *Heidegger M. Letter on Humanism. – In: Basic Writings, ed. D. Krell. – New York: Harper & Row, 1977, p. 241.*

[12] «Es rakstu tev komivojažiera vēstules, cerot, ka tu dzirdi smieklus un dziedāšanu – vienīgos (salīdzinājumā ar ko?), ko nevar nosūtīt, un nevis asaras. Sirds dziļumos mani interesē vien tas, ko nekādā ziņā nevar nosūtīt pasta sūtījumā.» (*The Post Card from Socrates to Freud and Beyond, trans. A. Bass. – Chicago, University of Chicago Press, 1987, p. 14.)* Oriģinālā tas skan: *La Carte Postale de Socrate a Freud et au dela (Paris: Aubier-Flammarion, 1980, p. 19.* Turpmāk es uzrādīšu gan tulkojuma, gan oriģināla lappušu numurus, tulkojuma lappuses minot pirmās).

[13] *The Post Card from Socrates to Freud and Beyond, p. 34/40.*

uz reāliem notikumiem un cilvēkiem: nolaišanās Hītrovā, lekciju lasīšana Oksfordā, nolaišanās Kenedija lidostā, pasniegšana Jēlā, atveseļošanās pēc nelaimes gadījuma ar skrituļdēli, runāšana pa telefonu pāri visam okeānam («un tad tu iesmejies un Atlantijas okeāns atkāpjas»).[14]

Vēstulēs autora fantāzija visu laiku vērpjas ap pastkarti, kas nonākusi viņa rokās Oksfordā, – 13. gadsimta gravīras reprodukciju, kurā attēlotas divas figūras: viena nosaukta par «platonu», otra – par «Sokratu». Savas mīlestības vēstules viņš raksta uz šīs pastkartes neskaitāmām kopijām un nerimtīgi fantazē par attiecībām starp Sokratu un Platonu. Galu galā šis pāris izrādās viens no daudzajiem, kuru vidū ir Freids un Heidegers, abi Deridā vectēvi, Heidegers un Esamība, Esošais un Esamība, Subjekts un Objekts, S un p, pats rakstnieks un «tu», viņa «sirdsmīļā» – un pat «Fido» un Fido.[15] Fantāzijas, tāpat kā pašas vēstules, ir privāti erotiskā un publiski filosofiskā sajaukums. Tajās ir gan idiosinkrātiskas uzmācīgas idejas, gan refleksijas par paradigmatisko mēģinājumu atbrīvoties no tīri privātā – metafizikas, centieniem pēc vispārīgā.

Parasti Sokratu attēlo kā neglītu maza auguma plebeju, kas iedvesmojis izskatīgu augstdzimušu jaunekli rakstīt garus dialogus par nopietniem jautājumiem. Iespējams, ka reproducētājs sajaucis vārdus un figūras, bet pastkartē «platons» attēlots kā neglīts, ķēmīgi ģērbies mazs vīrelis, kas stāv aiz muguras un uzmācas liela auguma labi ģērbtam «Sokratam», kas sēž pie rakstāmgalda un kaut ko raksta. Neizprotama

[14] Tomēr Deridā mums liek minēt, vai visas vēstules ir rakstījis viens un tas pats cilvēks, vai tās ir adresētas vienam un tam pašam cilvēkam un vai «mana mīla» (vai mīlas), par ko ir runa, ir vīrietis (vīrieši) vai sieviete (sievietes), reāli vai iztēloti, konkrēti vai abstrakti, identiski ar autoru vai atšķirīgi no tā (vai no jums, grāmatas lasītāj) cilvēki, un tā tālāk. 5./9. lappusē viņš saka: «Tāpēc, ka sūtītāji un adresāti ne vienmēr ir acīmredzami un nepieciešami identiski visos sūtījumos, tāpēc, ka nav zināms, vai autori vienmēr ir arī vēstuļu nosūtītāji un vai adresāti vienmēr ir saņēmēji, kā tas notiek ar lasītājiem (piemēram, *jums*), un tā tālāk, jūs visu to pārdzīvojat – reizēm ļoti dzīvi, kaut gan pilnībā neizprotot.»

[15] «S» un «P», kas apzīmē «subjektu» un «predikātu», ir analītisko filosofu darbos bieži sastopamas abreviatūras. (Taču pastkartē, par ko ir runa, «platons» ir rakstīts ar mazo burtu un «Sokrats» ar lielo, un tāpēc arī Deridā viscaur lieto mazo «p» burtu.) Mēs, Deridā cienītāji, vēlētos rakstīt par saistību starp attiecību S-p darbā «*Envois*» un attiecību S-a («*Savoir absolu*», Lakāna «mazais a») «Kapu zvanā», taču šāds kārdinājums ir jāpārvar. Nav nekādas vajadzības pēc «Pastkartes» pilna atsauču komplekta, tāpat kā tas nav nepieciešams tādiem darbiem kā «Finegana nomods», «Tristrama Šendija dzīve un piedzīvojumi»* vai «Zudušo laiku meklējot». Attiecības starp šādu grāmatu lasītāju un autoru daudzējādā ziņā ir atkārtīgas no tā, cik viņš ir brīvs pats savu personisko asociāciju veidošanā.

iemesla dēļ turpat attēlots kāds liels priekšmets (kas nedaudz atgādina skrituļdēli) starp Sokrata dibenu un krēslu, uz kura viņš sēž, – priekšmets, kuru Deridā nekavējas aprakstīt tik piedauzīgi, cik vien tas ir iespējams:

> Šobrīd, kas attiecas uz mani, es tev saku, ka saredzu *Platona* erekciju aiz *Sokrata* muguras, redzu viņa locekli visā tā nepieklājībā, redzu, kā viņa nebeidzamā, pārmērīgā erekcija kā vienota ideja iziet cauri Parisa galvai un tad atduras rakstītāja krēslā, lai pēc tam mīksti vēl mitra noslīdētu zem *Sokrata* labās kājas harmonijā vai simfonijā ar šī falla kūlīša [*ce faisceau de phallus*] kustību, asajām smailēm, rakstāmspalvām, pirkstiem, nagiem un *grattoirs*, un pat ar pašiem rakstāmpiederumiem, kas vērsti tai pašā virzienā.[16]

Sākot ar šo brīdi, Deridā visos iespējamos veidos brīvi izrīkojas ar filosofiem, radot izdomātus tēlus, kas varētu kalpot kā marionetes, nostādot filosofus ar galvu uz leju, iegūstot viņus no mugurpuses, apaugļojot viņus tā, lai tiktu radītas jaunas idejas, un tā tālāk. Viss apaug ar asociācijām, un galu galā visbiežāk sāk parādīties trīs vārdi: Freids (kas nodarbojās ar seksuālajām inversijām un pereversijām), Heidegers (kuru interesēja dialektiskās inversijas un pereversijas) un Fido (pie kura atgriezīsimies vēlāk).

Kā piemēru Deridā rīcībai savā «*Envois*» var aplūkot to, kā viņš jauc vienā katlā metafizisko vēlmi atrast privileģētu galīgo vārdu krājumu, vispārīgas idejas ar vēlmi pēc bērniem (tas sabalsojas ar sokratiskajiem spriedumiem par «vecmātes mākslu» un «sēklām» dialogā «Teatēts»). Uzsākot saraksti, viņš saka savai «sirdsmīļajai»: «.. mūs pievīla tava vēlme pēc vispārīgā, kā es saucu bērnu».[17] Tāpat kā universālās publiskās patiesības (arī privileģētie apraksti vai unikālie nosaukumi), kuras metafiziķi vēlas nodot nākamajām paaudzēm, bērni tradicionāli tiek uztverti kā līdzeklis, lai izvairītos no nāves un galīguma. Taču bērniem, tāpat kā nākamajām filosofu paaudzēm, ir tieksme uz tēva un mātes slepkavību; tas ir fakts, kas liek Deridā secināt: «Vismaz palīdzi man tajā, lai mūsu nāve būtu atkarīga tikai no mums. Neatstāj to vispārības

[16] *Ibid., p. 18./22-23.* «Pariss» ir atsaukšanās uz Metjū no Parīzes, kas sarakstījis astroloģijas grāmatu, kuru ilustrē attēls uz pastkartes. Ainas, ko iztēlojas Deridā, piedauzība ir pretrunā ar šķīstību, ko Platons piedēvē Sokratam (viņa atteikšanās stāties dzimumsakaros ar Alkibiadu un, iespējams, arī ar pašu Platonu).

[17] *P. 23/28.*

ziņā».[18] Vēl vairāk, ir grūti noteikt, kas ir bērna vai filosofijas radītāji. Pēc tam kad Deridā ir ievadījis bērna tēmu, viņš vēstulē raksta: «Šo divu viltnieku [Platona un Sokrata] programma ir tāda, ka arī viņi grib bērnu no manis.»

Tomēr turpat tālāk viņš raksta:

> Pie velna ar bērnu, vienīgā lieta, par ko mēs vispār esam spējīgi runāt, – bērns, bērns, bērns. Neiespējams sūtījums mūsu starpā. Bērns ir kaut kas tāds, ko mums nevajadzētu būt spējīgiem «nosūtīt». Tas nekad nebūs, *nedrīkstētu būt* zīme, vēstule vai pat simbols. Uzrakstītais: nedzīvi dzimuši bērni, kurus nosūta sev pašam, lai par tiem vairs nedzirdētu, – tieši tāpēc, ka bērni ir pirmais, ko katrs vēlas dzirdēt runājam. Vai arī ir tas, ko saka divi veci vīri.[19]

Pēc Deridā domām, nekas nekad nerunā «pats par sevi», jo nekam nav tās sākotnējības – tās ne ar ko nesaistītās, absolūtās dabas –, kuru meklē metafiziķi. Neraugoties uz to, mēs nevaram pretoties vēlmei radīt kaut ko, kas runātu tādējādi. Ja *eksistētu* «unikāls vārds», «elementārs vārds» vai «beznosacījuma iespējamības nosacījums», tad priekš Deridā tā būtu traģēdija: «Jo tā diena, kad būs iespējams Oksfordas pastkartes lasījums, vienīgais un pareizais lasījums, būs vēstures gals. Vai arī mūsu mīlestība kļūs par prozu.»[20] Ja man ir taisnība, domājot, ka vēlīnā Deridā stils ir atteikšanās no agrīnā perioda transcendentālajiem vilinājumiem, tad mēs varam interpretēt viņa teikto – «..vienīgais, uz ko es nekad nevarēšu saņemties, ir publicēt kaut ko citu, izņemot pastkartes, kas runā *tiem*,»[21] – kā izteikumu: «Es tev sūtīšu nevis bērnus, bet tikai pastkartes, nevis publisku vispārīgumu, bet gan tikai privātas idiosinkrāzijas.»[22]

Neticamu *«Envois»* tekstūras bagātību – bagātību, ko sasnieguši tikai daži mūsdienu rakstnieki un nav sasniedzis neviens mūsdienu filosofijas profesors, – labi ilustrē jūtu pret bērniem salīdzinājums ar jūtām pret

[18] *The Post Card from Socrates to Freud and Beyond, p. 118/130.*

[19] *P. 25/29-30.* Salīdzināsim šīs rindas ar Heidegera «Laika un Esamības» noslēguma rindām, kuras es citēju iepriekšējā nodaļā: «Pat centienos pārvarēt metafiziku vēl joprojām valda liela pietāte pret metafiziku.» Iedomājieties Heidegeru sakot: «Pie velna ar metafiziku – vienīgo lietu, par kuru esmu spējīgs runāt.»

[20] *P. 115/127.*

[21] *P. 13/17.* Man liekas, ka «tie» ir platons un Sokrats.

[22] Taču pastāvīgo Deridā rūpi par pašreferences paradoksu – tā slēpjas katrā viņa vispārējā programmatiskā apgalvojumā – ilustrē atziņa: «Viņi nekad neuzzinās, vai es mīlu vai nemīlu pastkarti, vai es esmu par vai pret to.» *(p. 238/255)*

grāmatām. Šāda veida savienojumus var atrast arī citos Deridā darbos – piemēram, darbā «Par gramatoloģiju» viņš parāda pretstatu starp (bezgalīgo) tekstu un (galīgo) grāmatu, kas šajā gadījumā parādās kā pretstats starp mīlestību pašas mīlestības vārdā un mīlestību bērnu radīšanas vārdā. Tam, kas raksta tikai pastkartes, nebūs nedz Hēgeļa problēmas, kā nobeigt grāmatu, nedz Gašē problēmas, kā saprast, vai viņš nonācis līdz galam savos infrastruktūras meklējumos. Taču viņš arī neradīs «rezultātu», «secinājumu». Nebūs nekāda «atrisinājuma» – nekā, ko pēc «*Envois*» izlasīšanas turēt rokās (mīļi spiežot pie krūtīm vai aijājot).

Šī reducēšana – no publiskās jaunrades uz privāto, no grāmatām uz bērniem, no teksta uz seksu, no domāšanas uz mīlestību, no alkām pēc hēgeliskās tieksmes pēc absolūtām zināšanām pie vēlmes pēc bērna[23] – turpinās, kad Deridā saliedē Freidu un Heidegeru:

> Lūk Freids un Heidegers, es viņus apvienoju sevī kā divus «izcila laikmeta» izcilus garus. Divus dzīvajos palikušus vectēvus. Viņi viens otru nepazina, bet, pateicoties man, veido pāri un – faktiski pateicoties tieši tam – šo individuālo anahroniju. Viņi ir saistīti, viens otru nelasījuši un nesarakstījušies. Es tev bieži esmu teicis par šo situāciju, un tieši to es gribētu aprakstīt *Le legs*: divi domātāji, kuru acu skati nekad nav sastapušies un kuri saka vienu un to pašu, kaut gan ne reizi nav pārmijuši ne vārda. Viņi skatās vienā un tai pašā virzienā.[24]

Kas gan ir «viens un tas pats», ko saka Heidegers un Freids – speciālists Esamībā un mazo netīro noslēpumu atklājējs? Abus var interpretēt tādējādi, ka galu galā izrādīsies, ka viņi *daudz ko* saka identiski, tāpēc,

---

[23] Skat. *p. 39/44-45:* «.. palikušais bērns, dzīvs vai miris, visbrīnišķīgākā un visdzīvīgākā fantāzija, tikpat neticams kā absolūtās zināšanas.»

[24] *P. 191/206.* Atsauksme uz *Le legs* ir uz «*Legs de Freud*» – eseju, kas iekļauta «Pastkartes» otrajā daļā. Tur cita starpā Deridā spriež par Freida bērniem (it īpaši par Sofiju un Ernstu); nosaukums ir angļu-franču kalambūrs – neviennozīmīgs attiecībā pret Freida grāmatām un Freida berniem. Atsaukšanās uz «izcilo laikmetu» [*la grande epoque*] ir uz «izcilo laikmetu (kura tehnoloģiju raksturo papīrs, pildspalva, aploksne, subjekts kā individuāls adresāts utt.), kas ietver, teiksim, posmu no Sokrata līdz Freidam un Heidegeram» *(ibid.)*. Tas ir laikmets, kas agrīnā Deridā valodā ir «grāmatas» laikmets (pretstatā vispirms tekstam un vēlāk pastkartei). Tas ir arī laikmets, kuru Heidegers raksturoja kā «Rietumu metafizikas» laikmetu – «dogocentrisku» laikmetu, kas meklējumos centrējās ap to, ko Huserls sauca par «*epohē*»: būtības uztvērumu caur dekontekstualizāciju. «Saka vienu un to pašu» ir ironiska atsaukšanās uz Heidegera šīs frāzes lietojumu. Pastkartē ar platonu un Sokratu abi ir pavērsti vienā virzienā un viņu skatieni nesastopas. Par vectēviem – salīdz.

iespējams, jājautā: «Kāpēc Deridā uzskata, ka tieši šis *konkrētais* pāris iezīmē izcilā laikmeta, kas iesācies ar Platona un Sokrata duetu, noslēgumu?» Manuprāt, labākā atbilde uz šo jautājumu ir tāda, ka gan Heidegers, gan Freids vēlējās piešķirt nozīmi fonēmām un grafēmām – vārdu formām un skaņām. Freida skaidrojumā par joku neapzināto izcelsmi un Heidegera (lielākoties sadomātajās) etimoloģijās mēs ieraugām, ka tāda pati uzmanība pievērsa tam, ko izcilā laikmeta grāmatas atzina par nebūtisku, proti, «materiālajiem» un «nejaušajiem» to zīmju un skaņu raksturojumiem, kuras rada cilvēki, lai dabūtu, ko viņi vēlas. Ja šai atbildē ir vismaz daļa patiesības, tad pastāvīgā vēršanās pie kalambūriem, vārdu sabalsojumiem un grafiskiem jokiem vēlīnā Deridā darbos ir tieši tas, kas sagaidāms no tāda, kas nolēmis «sūtīt vienīgi pastkartes». Jo vienīgais veids, kā izvairīties no grāmatas nobeigšanas grūtībām, kā izvairīties no pašreferatīvās kritikas par to, ka pats dari to pašu, par ko kritizē citus, ir pārnest personiskās rakstīšanas smaguma centru uz šīm «materiālajām» iezīmēm – uz to, kas līdz šim ir ticis aplūkot kā margināls. Šīs asociācijas neizbēgami ir privātas, jo, tiklīdz kļūst publiskas, tās rod savu vietu vārdnīcās un enciklopēdijās.[25]

Tas noved mūs pie cita pāra: «Fido» un Fido. Atsaukšanās uz šo pāri *«Envois»* ir gandrīz tikpat bieži sastopama kā atsaukšanās uz pāri Freids un Heidegers. «Fido» ir suņa Fido vārds, gluži tāpat kā ««Fido»» ir šī suņa vārda vārds. (Ievērojiet: atkarībā no tā, cik ātri pievienojam pēdiņas, var tikt radīti jauni vārdi, bet ne jauni suņi.) Oksfordas filosofi (piemēram, P. H. Novels-Smits, Gilberts Rails) nosauca domu par to, ka

ar *p. 61/68,* kur Deridā apraksta Sokratu (uz pastkartes) kā «jaunu, kā tas ir teikts [Platona otrajā] vēstulē, – jaunāku nekā *Platons,* izskatīgāku un lielāka auguma, savu lielo dēlu, savu vectēvu vai savu lielo mazdēlu, savu *mazdēlu.* Šajā fragmentā Deridā saka: «Tas ir S. [Platona dialogu subjekts, tas ir, Sokrats], kas sarakstījis visu, ko uzrakstīja Platons,» – apgalvojums, kas atsaucas uz faktu, ka «Platona sapnis» bija «piespiest Sokratu rakstīt – rakstīt to, ko vēlējās Platons: viņa pēdējo gribu, *viņa testamentu* .. lai līdz ar to kļūtu par Sokratu un savu tēvu, un arī par savu paša vectēvu» *(p. 52/59).* Atsauce ir arī uz rindām Otrajā vēstulē, kur Platons saka: «Nav un arī nebūs neviena Platona paša rakstīta darba. Tie, kurus patlaban sauc par viņējiem, ir Sokrata, kas kļuvis jauns un skaists, darbi.»

Šāda gara (kas gan nežēlīgi saīsināta) atsauce ir tāpēc, ka es vēlējos parādīt tiem, kuri nav lasījuši *«Envois»,* ko es domāju, sakot «tekstūras bagātība» – bagātība, kas iespējama, nopietni attiecoties ne tikai pret trokšņiem un zīmēm, bet arī pret «vienkāršām» asociācijām. Gandrīz katra sestā rinda no *«Envois»* būtu pelnījusi tikpat garu atsauci.

[25] Piemēram, asociācija starp «Hēgeli» un «hēgelieti» vai Hēgeli un Garu ir publiska. Deridā asociācija starp «Hēgeli» un *aigle* (ērgli) ir privāta.

«visi vārdi ir nosaukumi», par ««Fido»-Fido nozīmes teoriju». Šo teoriju bieži (citu starpā arī Ostins*) saista ar Platonu. Pretstatā Sosīra un Vitgenšteina viedoklim, ka vārdi iegūst savu nozīmi, nevis pateicoties saistībai ar referentiem (ja tādi ir), bet gan pateicoties to lietošanas saistībai ar citu vārdu lietojumiem. (Ar neliela inscenējuma palīdzību jūs varat iemācīties lietot vārdu «Fido» no kāda, kas norāda uz Fido un saka: «Tas ir Fido,» – taču nevarat iemācīties ne vārda «labs» lietojumu, neskaidri atceroties tā formu un apzīmējot šo atmiņu ar šo vārdu, ne vārda «es» lietojumu, apzīmējot kādu no savām specifiskajām iezīmēm.)

Otrais gadījums, kad darbā *«Envois»* tiek pieminēts pāris «Fido» un Fido, ir daudzajos postskriptos pastkartēs par «šausmīgo vectētiņu nepilnīgo pāri .. pāri Platons/Sokrats, kas ir dalāms un nedalāms, par bezgalīgo šķiršanos, līgumu, kas tos saista ar mums līdz pat laika galam». Turpat Deridā saka:

> Tā ir ««Fido»-Fido» problēma (zini, Rails, Rasels, utt.) un jautājums par to, vai es saucu savu suni vai arī minu vārdu, kuru viņš nes, vai es izmantoju viņa vārdu, vai nosaucu viņa vārdu vārdā. Man patīk šādi teorētiski spriedumi, kas visbiežāk ir oksfordiski savā garā, – to neparastais un nepieciešamais smalkums, kā arī to nesatricināmā atjautība; *psihoanalītiski runājot*, tie vienmēr paliks uzticīgi pēdiņu likumam.[26]

Atšķirību starp «Fido» un Fido bieži lieto, lai ilustrētu Rasela pretstatījumu starp vārda «pieminējumu» (piemēram, lai teiktu, ka tas sastāv no četriem burtiem) un «lietošanu» (piemēram, lai pasauktu suni). Šis pretstatījums mums ļauj šķirt «Fido» «būtisko» nozīmi, lietojumu vai funkciju no šī vārda «nejaušajām» iezīmēm (piemēram, ka tas kā zīme vai troksnis atgādina latiņu darbības vārdu *fidere* un līdz ar to uzticību un tādus literārus tēlus kā Dadlija Dorita uzticamo suni, vārdā Uzticamais Suns, un tā tālāk, un tā tālāk).[27] Pirms dažiem gadiem Džons

[26] *P. 98/108.*

[27] Skat. *p. 243/260-261:* «Ak jā, Fido, es esmu uzticīgs tev kā sunim. Kāpēc Rails izvēlējies šo vārdu, Fido? Tāpēc, ka par suni saka, ka tas *atbilst* savam vārdam? Tāpēc, ka suns ir uzticības simbols un labāk nekā jebkurš cits atbilst savam vārdam, it īpaši ja tas ir Fido?.. Kāpēc Rails izvēlējās suņa vārdu Fido? Es tikko par to esmu ilgi sarunājies ar Pjēru, kas man čukst: «Tāpēc, lai piemērs būtu paklausīgs,» – ievērojiet, kā šajā fragmentā Deridā nepievērš uzmanību lietošanas un nozīmes atšķirībai. Atcerieties arī minētās rindas par anglosakšu filosofiem: «Bet vienmēr iestājas mirklis, kad es redzu, kā krājas viņu kopīgās dusmas; viņu pretošanās ir vienprātīga: pēdiņas – tās nav priekš suņiem [*les guillemets, c'est par pour les chiens!*], tāpat kā teorija un nozīme, un reference, un valoda! *Mais si, mais si.*»

Sērls*, kas ir «uzticīgs pēdiņu likumam», pārmeta Deridā, ka viņš, spriežot par Ostina darbu, nav ievērojis šo izšķirību.[28] Atbildē Deridā izteica šaubas par paša pretstata noderīgumu un iespējamību – šaubas, kas kaitinošā veidā neattiecās uz Sērla pārmetumiem. Jo Sērls teica: «.. ja jūs spēlējat pēc Ostina valodas spēles noteikumiem, ja jūs cienāt viņa motīvus un nodomus, tad jūsu kritika ir nevietā. Bet, ja, jūs uzskatāt par savām tiesībām lasīt viņu, kā vien jums tīk, ja jūs viņu analizējat, piemēram, psihoanalītiski, jūs nevarat teikt, ka viņu *kritizējat;* jūs viņu vienkārši izmantojat kā savu fantāziju tēlu, ļaujoties brīvu asociāciju plūsmām, kurām nav nekāda sakara ar Ostina projektu.»

Atbildē Sērlam[29] Deridā sistemātiski izvairījās no šīs dilemmas. Taču kāpēc viņš vienkārši neizvēlējās otru ceļu, ko šī dilemma piedāvā? Kāpēc viņa atbilde Sērlam bija divreiz fantastiskāka un asociācijām bagātāka nekā viņa sākotnējā Ostina kritika, kaut gan tajā pašā laikā tā bija pilna tiešiem apgalvojumiem par patiesumu un nopietnību? Iespējams, ka iemesls ir tieši tas pats, kura pēc viņš pretotos Gašē tipa jautājumam: «Vai «*Envois*» ir jāaplūko kā filosofisks vai arī kā literārs un rotaļīgs darbs?» Man liekas, ka Deridā nevēlas piedalīties valodas spēlē, kas pretstata fantāziju un argumentu, filosofiju un literatūru, nopietnu rakstīšanu un rotaļīgu rakstīšanu, tas ir, *la grande epoque* valodas spēlē. Viņš negatavojas spēlēt pēc kāda cita galīgā vārdu krājuma noteikumiem.

Viņš to atsakās darīt nevis tāpēc, ka ir «iracionāls» vai «apmaldījies fantāzijas pasaulē», vai tāpēc, ka nav spējīgs saprast, par ko runā Ostins un Sērls, bet gan tāpēc, ka mēģina radīt pats sevi, radot savu valodas spēli, viņš nevēlas dzemdēt vēl vienu Sokrata bērnu, viņš nevēlas būt par vēl vienu papildinājumu Platonam. Viņš mēģina spēlēt tādu spēli, kas izdzēstu racionālā un iracionālā pretstatu. Taču kā filosofijas profesors viņš šaubās, vai tas ir iespējams.[30] Būtu vienkārši nekaunīgi iztaujāt Prustu par to, vai viņa romāns jālasa kā sociālā vēsture vai kā seksuālās uzmācīgās idejas pētījums, un Jeitsu par to, vai viņš patiesi *ticēja* visai tai pļāpāšanai par mēness fāzēm, bet ir tradicionāls uzskats, ka filosofiem uz šādiem jautājumiem jāatbild. Jā jūs esat romānu rakstnieks vai

[28] Skat.: *Searle. Reiterating the Differences: A Reply to Derrida. – Glyph I (1977): 198-208.*

[29] *Derrida. «Limited Inc», Glyph 2 (1977): 162-254.*

[30] Man ir aizdomas: ja Deridā būtu bijis bagāts beletrists, kas debitējis kā dzejnieks un literāts un tikai vēlāk pievērsies filosofijai, un ja viņam nekad nebūtu vajadzējis pelnīt maizi pasniedzēja darbā, tad diez vai viņam būtu jāpiedzīvo tik spēcīgi kolēģu uzbrukumi.

dzejnieks, jūs varat izvairīties no daudziem nepatīkamiem jautājumiem, pateicoties noslēpumainības dūmakai, kas vienmēr aptver «radošu mākslinieku». Taču valda uzskats, ka filosofijas profesoriem ir jābūt veidotiem no stingrāka materiāla un sevi jāatklāj visā pilnībā.

Šī dūmaka aptver rakstniekus, kas nav saistīti ar kādu īpašu disciplīnu, un tāpēc no viņiem negaida, lai viņi spēlētu pēc jau iepriekš zināmiem noteikumiem.[31] Es aicinu piešķirt Deridā šādu nimbu, atzīstot, ka viņa mērķis ir tāda pati autonomija, pēc kādas tiecās Prusts un Jeitss. Šādas pieejas priekšrocība ir tā, ka mums vairs nevajadzēs analizēt viņa rakstīto saskaņā ar kāda cita izvirzītajiem kritērijiem, tā vietā mēs varēsim vienkārši atbrīvoties un to izbaudīt – paraudzīties, kādu mierinājumu vai piemēru tas mums varētu piedāvāt un kā tas saskanēs ar mūsu pašu personīgajiem autonomijas mēģinājumiem. Ja uz mums nav atstājis nekādu iespaidu ne Platons, ne Heidegers, tad pastāv liela varbūtība, ka viss ir velti; ja ir atstājis, tad tam var būt izšķiroša nozīme. Tas, kas ir maz ko lasījis filosofijā, neko daudz negūs no *«Envois»*, bet šauram lasītāju lokam šī grāmata var izrādīties ļoti nozīmīga.

Šādas pieejas atzīšana nozīmē atteikšanos no Gašē un Kallera tipa apgalvojuma, ka Deridā neko nav pierādījis un nevienu nav apstrīdējis (piemēram, Ostinu). Tas nozīmē arī atteikšanos no domas, ka Deridā ir izstrādājis «dekonstrukcijas metodi», kas «precīzi» parāda to, kā «augstākstāvošs» jēdziens jēdzienu pārī (piemēram, forma-matērija, klātbūtne-prombūtne, vienīgums-daudzējādība, kungs-vergs, franču-amerikāņu, Fido-«Fido») «dekonstruē» pats sevi. Jēdzieni neko nenogalina, pat sevi ne; cilvēki nogalina jēdzienus. Hēgelim bija daudz jāstrādā, pirms viņš atklāja dialektiskās inversijas, kuras vēlāk iztēlojās kā novērotas, nevis radītas. Ir nepieciešams ļoti smags darbs, lai radītu tādus speciālus efektus kā «klātbūtne ir tikai īpašs prombūtnes gadījums» vai «lietojums nav nekas cits kā tikai atsevišķs pieminēšanas gadījums».[32]

---

[31] Kā saka Džonatans Kallers, «ideja par disciplīnu ir ideja par pētījumu, kurā rakstītais tiek novests līdz galam» (*On Deconstruction. – Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1982, p. 90*). Rakstnieks, kas lepojas ar savu spēju radīt nepabeigtības, nedod nekādu ieguldījumu disciplīnā, taču tas nenozīmē, ka viņš ir nedisciplinēts. Privātā disciplīna nav disciplīna šī vārda Kallera, tas ir, «publiskajā», izpratnē, tomēr tā prasa ne mazāk smagu un nogurdinošu darbu.

[32] Pēdējais ir Kallera piemērs. Viņš saka: «Deridā ir pilnīga taisnība, apgalvojot, ka lietošana/pieminējums galu galā ir tāda pati hierarhija kā nopietnais/nenopietnais un runa/teksts. Tā ir tiekšanās kontrolēt valodu, raksturojot tās atkārtojamības dažādos aspektus kā

Nekas, izņemot iztēles nabadzību, nevar stāties šādas rekontekstualizācijas ceļā, taču tur netiek izmantota nekāda *metode*, ja ar metodi izprotam procedūru, ko var apgūt, ievērojot noteikumus.[33] Dekonstrukcija nav jauna procedūra, kas kļuvusi iespējama, pateicoties jauniem filosofiskiem atklājumiem. Rekontekstualizācija – vispārīgi runājot – un hierarhiju inversija – specifiski runājot – tiek praktizēta jau ilgu laiku. Sokrats rekontekstualizēja Homēru; Augustīns rekontekstualizēja pagāniskos tikumus, pārvēršot tos brīnišķos netikumos, un vēlāk Nīče izdarīja atpakaļapvērsumu hierarhijā; Hēgelis rekontekstualizēja Sokratu un Augustīnu, lai abus padarītu par *atceltiem* priekšgājējiem; Prusts rekontekstualizēja (atkal un atkal) ikvienu, ko viņš sastapa; Deridā rekontekstualizē (atkal un atkal) Hēgeli, Ostinu, Sērlu un visus pārējos, ko viņš lasa.

Taču kāpēc tas skan tik šokējoši citādi, kad to dara Deridā, ja tā ir tikai tā pati dialektiskā inversija? Tas ir vienkārši tāpēc, ka Deridā izmanto vārdu «nejaušās» materiālās raksturiezīmes, kamēr Hēgelis, kaut gan atsakoties ievērot likumu, saskaņā ar kuru «pretruna» var pastāvēt tikai starp teikumiem un nevis starp jēdzieniem, tomēr uzskatīja, ka nedrīkst piešķirt nekādu nozīmi vārdu skanējumam un formām.[34] Deridā attieksme pret šādiem likumiem ir tāda, ka tie, protams, jāievēro, ja vēlamies strīdēties ar citiem cilvēkiem, taču ir daudz kas cits, ko var darīt ar filosofiem tā vietā, lai ar viņiem strīdētos.[35] Šie likumi rada argumentatīva diskursa iespēju, taču Deridā atbild uz jautājumu: «Kas notiks

---

parazītiskus vai atvasinātus. Dekonstruktīvs lasījums varētu pierādīt, ka hierarhiju var apvērst un ka *lietojums* nav nekas cits kā tikai atsevišķs *pieminēšanas* gadījums.» (*On Deconstruction, p. 120n.)*

[33] «Teksta dekonstrukciju» apgūst tādā pašā veidā, kā apgūst seksuālo tēlainību vai buržuāzijas ideoloģiju, vai septiņus neskaidrību veidus tekstos; tas ir tāpat kā mācīties braukt ar velosipēdu vai mācīties spēlēt flautu. Dažiem cilvēkiem ir uz to dotības, citi vienmēr to darīs neveikli, taču «filosofiskie atklājumi» par, piemēram, valodas būtību nevar tam ne palīdzēt, ne traucēt, tāpat kā riteņbraukšanai ne palīdz, ne traucē atklājumi par enerģijas būtību.

[34] Arī «Fenomenoloģija» savā laikā, pirms Hēgelis bija kļuvis par mirušu klasiķi filosofijā, bija diezgan šokējoši autonoma. Arī Hēgelim bija cienītāji (piemēram, Engelss un Ļeņins), kas uzskatīja, ka viņš atklājis «metodi», tieši tāpat kā Kallers un citi uzskatīja, ka tādu atklājis Deridā.

[35] Aplūkosim vēl vienu Deridā atbildi Sērlam: «Jā, labi, neko nevar iebilst pret *likumiem*, kas nosaka šo problemātiku [lietošanas un pieminējuma], ja nejautājam par pašu likumu un par īpašvārda likumu, kas attiecas uz tiem pāriem, kurus sauc par iekavām. Es saku (viņiem

tad, ja mēs tos ignorēsim?» Viņa atbilde ir dota *ambulando**, tā, kā viņš raksta tādu prozu kā «Kapa zvanus» un *«Envois»* – prozu, kurā nevar precīzi pateikt, kurā gadījumā būtu jāpievēršas lietoto vārdu «simboliskajām» un kurā gadījumā – «materiālajām» iezīmēm. Lasot «Kapa zvanus» vai *«Envois»*, mēs ātri zaudējam interesi par jautājumu: «Vai man būtu jāskata šī lieta kā apzīmējošais vai kā zīme?» Šāda teksta lasīšanā lietojuma un pieminējuma pretstats ir tikai traucējošs.[36]

Kāds labums no šādas rakstīšanas? Ja meklējam argumentus, kas bagāti secinājumiem, tad labuma nav nekāda. Kā jau esmu teicis, no šādas lasīšanas pieredzes nevar izsecināt neko propozicionālu, tāpat kā to nevar izsecināt no vēlīnā Heidegera darbiem. Vai tādā gadījumā par to būtu jāspriež pēc «literāriem» un nevis «filosofiskiem» kritērijiem? Tā nav, jo, tāpat kā gadījumos ar «Gara fenomenoloģiju», «Zudušo laiku meklējot» un «Finegana nomodu», nav nekādu iepriekšzināmu kritēriju – ne literāru, ne filosofisku. Jo oriģinālāka ir grāmata vai rakstības stils, jo mazāk ticams, ka mūsu rīcībā būs kādi kritēriji, un vēl jo mazāk jēdzīgi ir mēģināt tos klasificēt pēc žanra. Mums ir jāpalūkojas, vai no tā mēs varam gūt sev kādu labumu. Ja varam, tad mums būs pietiekami daudz laika, lai paplašinātu viena vai otra žanra robežas, lai iekļautos tajā un izstrādātu kritērijus, pēc kuriem šāds rakstīšanas veids bijis tā radīšanas vērts. Tikai metafiziķi uzskata, ka mūsu pašreizējie žanri un kritēriji izsmeļ iespējamības lauku. Ironisti turpina šo lauku paplašināt.

Tomēr – ar ko var izskaidrot vēlēšanos teikt, ka *«Envois»* iekļaujams «filosofijā», pat ja tas nesniedz neko, ko varētu saukt par filosofisku *teoriju*? Varbūt ar to, ka tikai cilvēki, kuriem ir paradums lasīt filosofisku literatūru, var gūt no šī darba baudu. Vai varētu teikt, ka filosofija ir viens no tā motīviem vai tēmām? Ne gluži. Būtu labāk teikt, ka tā motīvi un tēmas ir *filosofi* – konkrēti filosofi. Aizvien vairāk un vairāk parādās Deridā saistība nevis ar Platona vai Heidegera mācībām, bet gan ar

---

un tev, mana mīļotā) – šis ir mans ķermanis darbībā, mīliet mani, analizējiet manu ķermeni, ko es nododu jūsu rīcībā, ko es izguldinu šai papīra gultā, izlasiet iekavas no maniem matiem, no galvas līdz pat kāju pirkstiem, un, ja jūs mīlat mani pietiekoši, tad jūs paziņosiet man ko jaunu. Tad jūs mani apraksiet, lai pats varētu mierīgi gulēt. Jūs aizmirsīsiet mani – mani un manu vārdu.» *(P. 99/109.)*

[36] «Tu nekad neuzzināsi, tāpat arī viņi ne, vai es lietoju vārdu, lai pateiktu, ka *Sokrats* esmu es vai ka vārdā «Sokrats» ir septiņi burti. Tieši tāpēc neviens to nekad nevarēs pārtulkot.» *(P. 186/201.)*

pašiem domātājiem.[37] Ja no Hēgeļa līdz Heidegeram ironiskās teoretizēšanas objekts bija metafiziskā teoretizēšana, tad Deridā agrīno darbu tēma bija ironiskā teoretizēšana. Ja Hēgeļa un Heidegera darbiem draudēja atkrišana atpakaļ metafizikā, tad Deridā darbiem draudēja pārvēršanās ja ne metafizikā, tad vismaz atkal teoretizēšanā. Viņa vēlīnie darbi izvairās no šīm briesmām daļēji tāpēc, ka tie ir par *teorētiķiem.* Atsaucoties uz pretstatu, ko ieskicēju 5.nodaļā, Deridā sāk aizvien mazāk atgādināt Nīči, bet aizvien vairāk – Prustu. Viņu aizvien mazāk interesē cildenais un nepasakāmais, bet aizvien vairāk – skaistais, iespējams, pat fantastisks tā, ko viņš atceras, pārkārtojums.

5. nodaļā es sacīju, ka Prusts reaģēja nevis uz vispārīgām idejām, bet gan uz cilvēkiem, ko pazinis bērnībā (piemēram, uz vecmāmiņu) vai nejauši saticis vēlāk (piemēram, Čārlzu Hāsu, Grefulē kundzi, Robertu de Monteskjē). Gluži tāpat Deridā reaģē uz vectēviem un kalpotājiem, uz kuru ceļiem filosofi ir šūpoti (piemēram, uz Platonu un Sokratu, Vindelbandu un Vilamovicu), un uz cilvēkiem, ar kuriem viņš saticies savas karjeras laikā (piemēram, Ostinu, Metjū no Parīzes, Sērlu, Railu, Fido).[38] Es arī teicu, ka Prusta panākumus nebūt nenodrošināja tas, ka viņš uzrakstīja grāmatu, kas nepakļāvās nevienam no raksturojumiem, kādus par viņu sniedza (vai, pēc viņa domām, būtu varējuši sniegt) viņam zināmās autoritatīvās personības. Prusts sarakstīja jauna veida grāmatu; neviens nekad nebija *domājis* par kaut ko līdzīgu romānam «Zudušo laiku meklējot». Tagad, protams, par to domājam mēs visi, – vai vismaz tie, kas vēlas sarakstīt audzināšanas romānu, nevar neievērot Prustu, tāpat kā tie, kas vēlas rakstīt dzeju, neievērot Kītsu.

[37] «Martinam [Heidegeram] ir veca Alžīras ebereja seja.» *(P. 189/204.)* «Tāpat arī *Geviert*, jaukākā pastkartīte, ko Martins mums atsūtījis no Freiburgas..» *(P.67/75.)*

[38] Fido īsti nav nedz personas, nedz arī suņa vārds. Tomēr, tuvojoties *«Envois»* noslēgumam, lasītājam Fido šķiet gluži pazīstams. Piemēram: «Sazinājos ar mūsu draugiem. Fido un Fido pēkšņi, nu jau nedēļu, liekas [*parait*] ļoti priecīgs.» *(P. 129/141.)* Vai atkal: «.. glāstot citām rokām, pa starpu citām lietām un citiem vārdiem mūsu vēstulē nosūtīto draugu *[notre ami ci-joint]*, es vēlos teikt – «Fido» un Fido.» *(P. 113/124.)* (Acīmredzot vienskaitļa lietojums tur, kur būtu jālieto daudzskaitlis, izriet no Deridā vēlēšanās padarīt neskaidru tradicionālo dalījumu.) Vai: «Es esmu atnesis un pēc tam pasūtījis vēl visu to krājumu [pastkarte, kurā attēlots Sokrats un Platons], uz galda manā priekšā ir divas kaudzes. Šorīt tās ir divi uzticīgi suņi, Fido un Fido, divi pārģērbušies bērni, divi noguruši airētāji.» *(P. 41/47.)* Vēl: «Piemēram (es to saku, lai tevi nomierinātu: viņi ticēs, ka mēs esam divi, tas ir, tu un es, ka mēs esam juridiski un seksuāli identificējami līdz tam brīdim, kamēr viņi kādu dienu pamodīsies), mūsu valodās man, Fido, nav dzimuma *[mangue]*.» *(P. 178/193.)* Nobeigumā: «Basta, kā saka Fido, pietiek runāt par to.» *(P. 113/125.)*

Nobeigumā es gribu teikt, ka Deridā savā *«Envois»* ir radījis jaunu grāmatas žanru, kāds agrāk nebūtu bijis iedomājams. Filosofijas vēstures labā viņš izdarīja to pašu, ko Prusts pats savas dzīves vēstures labā, proti, viņš izspēlēja visas autoritātes, visus sevis paša aprakstus, kuri, kā varētu iedomāties, būtu sniegti par viņu, citu pret citu tādējādi, ka, runājot par šo darbu, nozīmi zaudē pats jēdziens «autoritāte». Viņš ir sasniedzis autonomiju tādā pašā veidā kā Prusts: ne «Zudušo laiku meklējot», ne *«Envois»* neiederas nevienā no konceptuālajām shēmām, kas agrāk izmantotas romānu un filosofisko traktātu novērtēšanai. Viņš ir izvairījies no Heidegera nostalģijas tāpat, kā Prusts izvairījās no sentimentālās nostalģijas, – nepārtraukti rekontekstualizējot visu, kas ataust atmiņā. Gan viņš, gan Prusts ir paplašinājuši iespējamā robežas.

III DAĻA

NEŽĒLĪBA UN SOLIDARITĀTE

7. nodaļa

KASBIMAS FRIZIERIS: NABOKOVS PAR NEŽĒLĪBU

Publiskā un privātā pretstatījums, par ko es runāju otrajā daļā, liek mums nošķirt grāmatas, kas palīdz kļūt autonomiem, no tām, kuras mazina nežēlību. Pirmā tipa grāmatas attiecas uz «aklajiem iespaidiem», idiosinkrātiskajām nejaušībām, kas rada idiosinkrātiskās fantāzijas. Tās ir fantāzijas, kuras tie, kas tiecas uz autonomiju, cenšas izprast visu savu dzīvi – cerot apjaust aklā iespaida avotu un tādējādi, lietojot Nīčes izteicienu, kļūt par tiem, kas viņi ir. Otrā tipa grāmatās runāts par mūsu attiecībām ar citiem cilvēkiem. Tās ir grāmatas, kas saistītas ar liberālo cerību un ar jautājumu, kā samierināt privāto ironiju ar šādu cerību.

Grāmatas, kas palīdz mazināt mūsu nežēlību, var aptuveni iedalīt šādās grupās: 1) grāmatas, kas palīdz saskatīt sociālo darbību un institūciju ietekmi uz citiem; un 2) grāmatas, kas palīdz saskatīt mūsu privāto idiosinkrāziju iespaidu uz citiem. No pirmās grupas raksturīgākās ir, piemēram, grāmatas par verdzību, nabadzību un aizspriedumiem. Tādas ir «Strādnieku šķiras stāvoklis Anglijā», skandalozu preses reportieru un valdības komisiju ziņojumi, kā arī romāni «Krusttēva Toma būda», «Māsa Kerija», «Vientulības aka» un «Melnais puisēns»*. Šādas grāmatas palīdz saskatīt, ka sociālā realitāte, kuru mēs uzskatām par pašsaprotamu, padara mūs nežēlīgus.

Otrā veida grāmatas – tās, kuras es aplūkošu šajā nodaļā, – ir par to, kādā veidā noteikta tipa cilvēki ir nežēlīgi attiecībā pret cita noteikta tipa cilvēkiem. Dažkārt šim nolūkam palīdz darbi psiholoģijā, bet visnoderīgākā šai ziņā ir tā daiļliteratūras daļa, kurā attēlots vienu cilvēku aklums pret citu cilvēku sāpēm. Identificējoties, piemēram, ar misteru

Kezobenu «Marta vidū»* vai ar misis Dželibiju «Saltajā namā», varam saskatīt to, ko darām mēs paši. Šādas grāmatas parāda, kā mūsu autonomijas sasniegšanas mēģinājumi, katra privātā apsēstība sasniegt pilnību var padarīt mūs nejūtīgus pret sāpēm un pazemojumiem, ko nodarām citiem. Tās ir grāmatas, kas uzsver konfliktu starp pienākumu pret sevi un pienākumu pret citiem.

Grāmatas, kas palīdz izvairīties vai nu no sociālas, vai individuālas nežēlības, bieži – kā grāmatas ar tikumisku zemtekstu – tiek pretstatītas tām, kuru mērķi ir tīri «estētiski». Tie, kuri saredz šo tikumiskā un estētiskā pretstatījumu un dod priekšroku tikumiskajam, parasti nošķir būtisko cilvēka īpašību – sirdsapziņu – no neobligātās papildu spējas – «estētiskās gaumes». Tādu pašu nošķirumu bieži veic arī tie, kuri balso par labu «estētiskajam». Taču viņi par patības centru uzskata ironisko tieksmi pēc autonomijas, pēc sava veida pilnības, kurai nav nekādas saistības ar attieksmi pret citiem cilvēkiem. Šāda Nīčes tipa attieksme slavina «mākslinieku», bet pirmā veida attieksme prasa izcelt tos, «kuri dzīvo citu labā». Estētiskās pozīcijas viedoklis ir tāds, ka humānas sabiedrības būtība ir nevis vispārēja laime, bet gan iespēja īpaši apdāvinātajiem – tiem, kuri spējīgi uz autonomiju, – sasniegt savu mērķi.

Saskaņā ar 2. nodaļā izklāstīto patības interpretāciju mēs aplūkojam gan «sirdsapziņu», gan «gaumi» kā idiosinkrātisku uzskatu un vēlmju kopumus un nevis «īpašības», kurām ir savi noteikti objekti. Tādējādi tikumiskā un estētiskā pretstats zaudē savu nozīmi.[1] Šāds tradicionāls pretstatījums, ko lieto gan «morālisti», gan «estētiķi», tikai aizēno manu mēģinājumu pretstatīt tieksmi pēc autonomijas tieksmei pēc nežēlības. Šādā tradicionālā skatījumā uz patību, kura sastāv no izziņas centieniem pēc patiesības, tikumiskajiem centieniem pēc pareizas rīcības un estētiskajiem centieniem pēc skaistuma (vai pēc «adekvātas jūtu izpausmes»), nav vietas ironijai vai centieniem pēc autonomijas.[2]

[1] Precizējot jāsaka: mēs nedomājam, ka māksliniekam ir jābūt tradicionālās morāles ienaidniekam. Nīče nespēja pilnībā atbrīvoties no Kanta «mākslas» un «estētiskā» saistījuma, un tas viņam neļāva saskatīt *liberālās* ironijas iespējas – aklums, kas reizumis piemita arī Bernardam Šovam.

[2] Šāds Kanta-Vēbera tipa skatījums ir Hābermāsa darbu pamatā – īpaši tas attiecas uz: *The Theory of Communicative Action, trans. Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1987)* un: *The Philosophical Discourse of Modernity.* Es domāju, ka Hābermāss pamatoti uzsver veidu, kādā trīs «ekspertkultūru» – aptuveni definējot, zinātnes, jurispudences un literatūras kritikas – nošķirtība un autonomija ir kalpojušas liberālās sabiedrībasmērķiem (piemēram,

Ja atsakāmies no šī tradicionālā skatījuma, mums jāatmet tādi jautājumi kā, piemēram, «Vai šīs grāmatas mērķis ir patiesība vai skaistums? Vai tās mērķis ir pareiza uzvedība vai baudas sniegšana?», tā vietā jautājot: «Kādiem mērķiem kalpo šī grāmata?» Pirmā plašākā mērķa klasifikācija centrēsies ap diviem pretstatiem. Pirmais no tiem ir starp mērķiem, kurus šobrīd var formulēt kāda vispāratzīta, plaši lietota, galīga vārdu krājuma ietvaros, un uzdevumu izstrādāt *jaunu* galīgo vārdu krājumu. Šis pretstatījums sadala grāmatas tādās, par kuru panākumiem var spriest, izmantojot parastos kritērijus, un tādās, par kurām to nevar. Otrajā grupā iekļaujas tikai neliela daļa no visām grāmatām, taču tās ir pašas nozīmīgākās – gadiem ilgi tās izraisījušas dažādu viedokļu sadursmes.

Otrais pretstatījums savukārt iedala šo grāmatu kopu tādās, kuru mērķis ir jauna *privāta* galīgā vārdu krājuma radīšana, un tādās, kas vērstas uz jauna *publiska* galīgā vārdu krājuma izveidi. Pirmais ir vārdu krājums, kuru lieto, atbildot uz tādiem jautājumiem kā «Kas es būšu?», «Kas es varu būt?», «Kas es esmu bijis?». Otrajam ir jāatbild uz jautājumu «Kas un kādos cilvēkos man ir jāievēro?». Tam, kuru es 4. nodaļā saucu par «liberālo ironistu», ir nepieciešami abi šie vārdu krājumi. Tikai nedaudziem šo cilvēku vidū – kristiešiem (un citiem), kuru centieni pēc personiskās pilnības sakrīt ar viņu mērķi dzīvot citu labā, – šie divi jautājumu veidi nav šķirami. Taču lielum lielajam vairākumam tas tā nav.

Liberālais ironists var tuvoties tradicionālā dalījuma – tikumiskais un estētiskais – rekonstrukcijai, ja, runājot par grāmatām, viņš tās iedala tādās, kas sniedz jaunus darbības stimulus (iekļaujot *visus* līdz šim pieminētos grāmatu veidus), un tādās, kas domātas dvēseles atpūtai. Pirmās saka (tieši vai netieši), ka cilvēkam sava dzīve jāmaina (būtiski vai nebūtiski). Otrās šo jautājumu neskar, bet ieved cilvēku pasaulē, kurā nav problēmu.[3] Viens no bēdīgajiem iznākumiem, kas rodas no tikumiskā

aizsargājot pret iespējamiem Lisenko un Ždanoviem). Tomēr man šķiet, ka koncentrēšanās uz to liek viņam vienkāršoti skatīties uz attiecībām starp literatūru un morāli – gan sabiedrisko, gan individuālo. Hābermāsa klasifikācija liek viņam literatūru aplūkot kā «adekvātu jūtu izpausmi» un literatūras kritiku – kā «gaumes spriedumu». Patiesībā šī izpratne neatspoguļo lomu, kāda it īpaši romāniem bijusi un būs sociālo institūciju reformēšanā, jaunatnes tikumiskajā audzināšanā un intelektuāļa sevis redzējuma veidošanā.

[3] Tas, vai grāmata ir stimulējoša vai relaksējoša, ir atkarīgs no pašiem cilvēkiem. Cilvēkiem ir katram sava dzīve, viņus satrauc atšķirīgas situācijas, un viņiem nepieciešama atpūta pēc dažādu darbu veikšanas. Līdz ar to ikviens mēģinājums pārkārtot savu bibliotēku,

un estētiskā pretstatīšanas popularitātes, ir tas, ka galarezultātā centieni pēc autonomijas tiek sajaukti ar centieniem pēc atpūtas un baudas. Šādi jauc nevis ironisti, bet gan tie, kuri nesaprot, ko nozīmē būt ironistam, – cilvēki, kuri nekad nav šaubījušies par savu paša galīgo vārdu krājumu. Šie cilvēki – metafiziķi – uzskata, ka grāmatas, kas nedod līdzekļus, lai sasniegtu mērķus, kurus var formulēt šī vārdu krājuma ietvaros, ir, ja ne netikumīgas vai nelietojamas, tad derīgas tikai mūsu privātajām vajadzībām. Tomēr vienīgais privātais mērķis, ko viņi spēj iedomāties, ir dzīšanās pēc baudas. Viņi uzskata, ka grāmata, kas sniedz baudu, nevar būt nopietns filosofsks sacerējums un ka tajā nemaz nav «tikumiska zemteksta». Kā daiļliteratūru, tā arī un morāli, pēc viņu domām, saista tikai «iedvesma»: šādi darbi atgādina cilvēkam par viņa pienākumu un iedvesmo tā pildīšanai. Šis ironijas izpratnes trūkums arī ir viens no iemesliem, kāpēc gandrīz nav iespējams pārliecināt liberālu metafiziķi par to, ka daži rakstnieki, kas sniedz baudu nelielai lasītāju grupai, kura saprot viņu ilūzijas, un nav saistīti ar liberālo cerību – piemēram, Nīče un Deridā –, tomēr varētu būt nozīmīgi domātāji un spētu mainīt filosofiskās domas virzienu. Tikpat grūti ir pārliecināt liberālo metafiziķi par to grāmatu vērtību, kuras palīdz mums izvairīties no nežēlības, brīdinot nevis par sociālo netaisnību, bet gan par nežēlības tendencēm, kas piemīt centieniem pēc autonomijas.

Šajā un nākamajā nodaļā es runāšu tieši par šādām grāmatām. Vladimiram Nabokovam un Džordžam Orvelam piemita dažādi talanti: atšķirās arī viņu sevis pašu redzējumi. Tomēr es vēlos parādīt, ka viņi secināja gandrīz vienu un to pašu. Viņi abi brīdināja liberālo ironistu no

---

paturot prātā šo iedalījumu, ir saistīts ar to, kas mums ir svarīgākais. Tomēr tāpat ir skaidrs, ka mēs nenovietosim dažādos plauktos Fanona «Posta māktos» un Vordsvorta «Prelūdiju», Freida «Ievadlekcijas psihoanalīzē» un «Marta vidū», «Henrija Adamsa izglītošanu» un «Karali Līru», «Morāles ģenealoģiju» un «Jauno Derību», Heidegera «Vēstuli par humānismu» un Bodlēra dzejoļus. Tādējādi šis stimulējošā un relaksējošā nošķīrums nav saistīts ar tradicionālo iedalījumu izzinošajā un neizzinošajā, tikumiskajā un estētiskajā vai ar «literārajā» un neliterārajā. Tāpat tas arī neatbilst kādai formas vai žanra klasifikācijai.

Tomēr vairums cilvēku atdalīs visas līdz šim minētās grāmatas no Birboma «Zuleikas Dobsones», Agatas Kristi «Slepkavības Austrumu ekspresī», Eljota «Vecā oposuma praktisko kaķu grāmatas», Ransimana «Krusta karagājienu vēstures», Tenisona «Karaļa idillēm», Sensimona memuāriem, Jana Fleminga «Pērkonlodes», Makolija «Esejām», Voudhauza «Turpini, Džīvs!», Arlekīna romancēm, sera Tomasa Brauna «Apbedīšanas urnas»** un pornogrāfiskiem darbiem. Šādas grāmatas atbilst savu lasītāju fantāzijām, un tas nebūt nenozīmē, ka ar šīm fantāzijām vai ar cilvēkiem, kas šādi fantazē, kaut kas nav kārtībā.

kārdinājuma būt nežēlīgam. Viņi abi uzsvēra to spriedzi, kas pastāv starp privāto ironiju un liberālo cerību.

Turpmāk citētajās rindās Nabokovs palīdz mums izdzēst atšķirību, uz ko es vēlos norādīt:

.. «Lolita» nepavisam nav velkonis, kas ved sev līdzi barku ar morāli. Es stāstu vai romānu pieņemu tad, ja tas man sagādā to, ko vienkāršā valodā var apzīmēt par estētisku baudījumu, un tas savukārt manā izpratnē ir īpašs stāvoklis, kad tu jūties kaut kā, kaut kur, ar kaut ko saistīts ar pārējiem esamības veidiem, kad māksla (t.i., zinātkāre, maigums, labestība, sajūsma, harmonija) ir norma. Viss pārējais ir vai nu žurnālistiskas blēņas, vai, tā sakot, Lielo Ideju Literatūra, kas, starp citu, bieži vien ne ar ko neatšķiras no parastām blēņām, toties tiek pasniegta kā mīlzīgi ģipša kluči, kurus ļoti piesardzīgi pārvieto no gadsimta uz gadsimtu, kamēr neuzrodas drošsirdis ar veserīti un kārtīgi neiebelž Balzakam, Gorkijam un Tomasam Mannam.[4]

Orvels darīja to pašu, kad vienā no retajām filosofēšanas reizēm rakstā «Mākslas un propagandas priekšposteņi» pateica ko līdzīgu:

Jūs nevarat būt tikai estētiski ieinteresēts slimībā, no kuras mirstat; jūs nevarat bezkaislīgi attiekties pret cilvēku, kas gatavojas pārgriezt jūsu rīkli. Pasaulē, kurā fašisms un staļinisms cīnījās viens ar otru, jebkuram domājošam cilvēkam bija jānostājas kādā pusē. .. Šis aptuveni desmit gadu ilgais periods, kura laikā literatūra, pat dzeja kļuva pamfletiska, izdarīja lielu pakalpojumu literatūras kritikai, jo iznīcināja ilūziju par tīro estētismu. .. Tas atmaskoja mākslu pašas mākslas labā.[5]

Šis citāts apvieno divus nepareizi uzdotus jautājumus, kas, kā pareizi secināja Nabokovs, nav saistīti viens ar otru. Pirmais ir par to, kad atteikties no laika, ko veltām saviem privātajiem projektiem, lai pretotos briesmām, kas draud sabiedrībai. Šis jautājums ir bezjēdzīgs, jo nevienam nekad nebūs pietiekami labas *vispārīgas* atbildes uz to , lai gan, kā tas reizēm gadās, Orvels un Nabokovs spēja vienoties konkrētā gadījumā:

[4] Nabokovs V. Par grāmatu, kuras nosaukums «Lolita» (Pēcvārds 1958. gada amerikāņu izdevumam). // Lolita. – R: Sprīdītis, 1989, 343–344.lpp. Turpmāk tur, kur būs skaidri saprotams, ka citāti ir no šīs grāmatas, tiks norādītas tikai lappuses iekavās.

[5] *Orwell G. The Collected Essays. Journalism and Letters of George Orwell. – Harmondsworth: Penguin, 1968, vol.2, p. 152.*

abi veltīgi mēģināja pieteikties armijās, kas tika veidotas cīņai pret nacistiem. Otrais jautājums ir: «Vai māksla mākslas dēļ?». Tas ir tikpat slikti formulēts, jo ir pa vidu starp jautājumiem «Vai estētiskā bauda ir laba?» un «Vai estētiskā bauda ir rakstnieka īstenais mērķis?». Ja jautājumu aplūko pirmajā nozīmē, atbilde ir skaidrs un nepārprotams «jā». Bet, pat ja uzdodam jautājumu tā ne tik triviālajā otrajā nozīmē, mums no tā jāatsakās. Nav nekā tāda, ko mēs varētu nosaukt par «rakstnieku», un nav nekāda iemesla domāt, ka katram, kas raksta grāmatas, ir jātiecas pēc vieniem un tiem pašiem mērķiem un ka viņi jāvērtē pēc vienādiem kritērijiem.

Ja atsakāmies no jautājuma par «rakstnieka mērķi» vai «literatūras būtību», kā arī no idejas, ka literatūras kritikai nopietni jāaplūko šādas muļķīgas tēmas, varam samierināt Orvelu un Nabokovu tāpat, kā es vēlētos samierināt Djūiju un Heidegeru. Centieni pēc privātas pilnības ir pieņemams mērķis tādiem autoriem kā Platonam, Heidegeram, Prustam un Nabokovam, kam piemīt viena veida talants. Savukārt, kalpošana cilvēka brīvībai ir tikpat pieņemams mērķis citiem rakstniekiem – Dikensam, Millam, Djūijam, Orvelam, Hābermāsam un Rolsam –, kas ir talantīgi citā ziņā. Nav nekādas jēgas mērīt šos dažādos mērķus ar vienu mērauklu, radot mākslīgus atskaites punktus, kurus sauc «literatūra» vai «māksla», vai «rakstniecība»; tikpat bezjēdzīgi mēģināt tos sintezēt. Nav nekā, ko varētu saukt par «rakstīšanas mērķi», tāpat kā nav «teorētiskās domāšanas mērķa». Diemžēl gan Orvels, gan Nabokovs piedalījās mēģinājumos diskreditēt cilvēkus, kuru talanti un intereses atšķīrās no viņu talantiem un interesēm. Tas aizēnoja kopīgo, kas bija šiem diviem domātājiem, – kopīgo, ko nedrīkst aizēnot filosofiski strīdi no nedabisku un neaktuālu pretstatījumu pozīcijām, piemēram, «māksla un morāle» vai «stils un saturs».

Kopīgais, par ko es runāšu šajā un arī nākamajā nodaļā, ir tas, ka gan Nabokova, gan Orvela grāmatas atšķiras no to autoru darbiem, kurus es aplūkoju otrajā daļā, – no Prusta, Nīčes, Heidegera un Deridā darbiem – ar to, ka viņus vairāk interesē nevis pašradīšana, bet gan nežēlība. Gan Nabokovs, gan Orvels bija politiskie liberāļi šī vārda plašākajā nozīmē, kurā to varētu attiecināt arī uz Prustu un Deridā (lai gan ne uz Nīči un Heidegeru). Viņu politiskais kredo bija gandrīz vienāds, viņu reakcijas uz vieniem un tiem pašiem politiskajiem notikumiem bija identiskas. Tomēr, kas ir vēl svarīgāk, viņi abi atbilst Judītes Šklaras izvirzītajam liberāļa kritērijam: cilvēkam, kas tic, ka pats sliktākais, kas var

būt, ir būt nežēlīgam.[6] Nabokovs rakstīja par nežēlību no iekšpuses, parādot mums, kā privātie centieni pēc estētiskas baudas rada nežēlību. Orvels lielākoties rakstīja par nežēlību no ārpuses – no upuru viedokļa, tādējādi radot to, ko Nabokovs sauca par «žurnālistiskām blēņām», – tādas grāmatas, kas mazina ciešanu iespējamību nākotnē un kalpo cilvēka brīvībai. Taču 8. nodaļā es rakstīšu, ka savas pēdējās grāmatas nobeigumā – O'Braiena portretējumā – Orvels dara to pašu, ko Nabokovs: viņš palīdz mums nonākt *iekšpus* nežēlības un līdz ar to izteikt neskaidri apjausto saistību starp mākslu un mocībām.

Šīs nodaļas turpinājumā es piedāvāšu Nabokova interpretāciju, kas apvieno viņa trīs iezīmes: estētismu, interesi par nežēlību un ticību nemirstībai. «Tāpat, kā ārprātīgais tic, ka viņš ir Dievs,» raksta Nabokovs, «mēs ticam, ka esam mirstīgi.»[7]

Lai saprastu Nabokova estētismu, kad viņš rakstīja par autoru, kuru cienīja, pievērsīsimies viņa lekcijai par Dikensa romānu «Saltais nams». Vienu brīdi viņš sniedz garu citātu no nodaļas, kur Dikenss apraksta zēna, vārdā Džo, nāvi. Tā ir nodaļa, kuras koda ir slavenā rindkopa, kas iesākas ar vārdiem: «Nāve, jūsu majestāte! Nāve, mani kungi un cienījamā publika!» – un beidzas ar: «Un nāve ap mums katru dienu.» Tas ir aicinājums uz publisku darbību, cik vien tas vispār iespējams Dikensa gadījumā. Bet Nabokovs saka, ka nodaļa ir «stila un nevis emocionālās līdzdalības mācībstunda».[8]

Ievērojiet: ja Nabokovs būtu teicis «kā arī», bet ne «nevis», tad pret to iebildumu nevarētu būt. Sakot – «nevis», viņš paliek uzticīgs sev kā cilvēks, kuru interesē tikai un vienīgi «estētiskā bauda», kā cilvēks, kas uzskata, ka «literatūras socioloģiskās vai politiskās ietekmes pētījumi ir domāti galvenokārt tiem, kuri sava temperamenta vai izglītības dēļ ir imūni pret autentiskās literatūras estētiskajām vibrācijām, tiem, kuri nezina, ko nozīmē nodevīgās trīsas pār muguru» (*LL*, 64. lpp.). Nabokovam bija jāiztēlojas, ka, par spīti acīmredzamajam, Dikensu

[6] Skat.: *Shklar J., Ordinary Vices, pp. 43-44*, un 1 nodaļu, *passim.*

[7] «*Comme un fou se croit Dieu, nous nous croyons mortels*» ir epigrāfs «Uzaicinājumam uz nāvessodu». Nabokovs šo teikumu piedēvē «melanholiskajam, ekstravagantajam, gudrajam, asprātīgajam, burvīgajam un visādi citādā ziņā patīkamajam Pjēram Delalandam, kuru es radīju».

[8] *Nabokov V. Lectures on Literature, ed. F. Bowers (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1980), p.94.* Turpmākās atsaucēs šī grāmata tiks apzīmēta ar *LL.*

neinteresēja tas vai vismaz viņam nevajadzētu būt svarīgi tam, ka viņa romāni daudz spēcīgāk rosināja sociālās reformas nekā visu tā laika britu sociālo teorētiķu darbi kopumā.

Kāpēc Nabokovs uzsver, ka eksistē kāda nesavietojamība, antitētiskas attiecības starp Hausmana* trīsām un piedalīšanās emocijām, kas lika tādiem liberāliem valsts darbiniekiem kā viņa paša tēvs iestāties par netaisnīgu likumu atcelšanu? Kāpēc gan viņam vienkārši neteikt, ka tie ir divi dažādi labā veidi, kas savā starpā nekonkurē? Nabokovam ir pilnīga taisnība, kad viņš saka – «šīs vieglās trīsas pār muguru neapšaubāmi ir augstākā emociju izpausme, ko sasniegusi cilvēce, kopš tā radījusi tīro mākslu un tīro zinātni» (*LL*, 64. lpp.). Šis izteikums vienkārši norāda uz to, kā būtu jāsaprot termins «tīrs». Taču tas, šķiet, diezgan labi saskan ar domu, ka spēja nodrebēt žēlumā un sašutumā par bezjēdzīgu bērna – bērna, ar kuru mūs nesaista ģimenes, cilts vai šķiras saites, – nāvi ir augstākā emociju forma, ko cilvēce sasniegusi, attīstot modernās sociālās un politiskās institūcijas.

Nabokovs nemēģina aizstāvēt ideju, ka «tīrā māksla un tīrā zinātne» ir nozīmīgāka nekā sociālās reformas. Viņš nešaubās par to, ka tādi talantīgi cilvēki kā Dikenss vienā darbā var skart vairākas tēmas. Vienkāršāk būtu teikt, ka «Saltais nams» izraisīja līdzjūtību, kas palīdzēja izmainīt Anglijas likumus, kā *arī* padarīja Dikensu nemirstīgu ar to, ka darbs modina emocijas vēl ilgi pēc tam, kad Dikensa laikmeta šausmu vietā stājušās pavisam citas. Tomēr Nabokovs aizvien no jauna uzsver, ka *svarīgākais* ir tieši šis pēdējais veikums – stila radītais iespaids pretstatā līdzdalības emocijām.[9] Viņš nekur nepaskaidro, kādu kritēriju lieto un kāpēc mums būtu jālieto *viens* kritērijs. Diez vai ir *pats par sevi saprotams*, ka «tīrā māksla un tīrā zinātne» ir svarīgākas nekā dzīve bez ciešanām un ka ir jēga jautāt, kas ir vissvarīgākais, – it kā mēs varētu pacelties pāri gan vienai, gan otrai un izspriest tiesu no kāda neitrāla atskaites punkta.

[9] Viņš nekad nav tieši apgalvojis, ka mākslinieki nedrīkst pievērst uzmanību sociālajam ļaunumam un rīkoties, lai to izlabotu. Taču viņš neizprot šos mēģinājumus – bieži vien visai dīvainu iemeslu pēc. Viņš nepareizi un nepamatoti saka, ka «šie nabaga bērni «Saltajā namā» ir saistīti ne tik daudz ar 19. gadsimta piecdesmito gadu sociālajiem apstākļiem, cik ar iepriekšējo laikmetu un tā attēlojumu». Tādā pašā noskaņā viņš atmet nodaļas par seru Lesteru un lēdiju Dedloku, nosaucot tās par «aristokrātijas atmaskojumu» un raksturojot kā «uzmanības nevērtas un nesvarīgas, jo mūsu autora izpratne un zināšanas par apstākļiem ir ļoti vājas un nabadzīgas» (*LL*, 64-65. lpp.).

Es saprotu Nabokova neuzticēšanos vispārīgām idejām, ja runa ir par filosofu mēģinājumiem iespiest mūsu pārdzīvojumus tikumisko dilemmu risināšanas likumos. Taču man šķiet, ka mūsu nespēja atrast šādus likumus liecina par to, ka jāpārtrauc kvazimetafiziskā stilā runāt par «rakstnieka sūtību», par «to, kas ir visnozīmīgākais» vai par «augstākajām emocijām»; jāpārstāj lidināties abstrakciju pasaulē, kas pilna tādām bālām ēnām kā «cilvēka dzīve», «māksla» un «morāle», un jāpaliek kaut kur pa vidu. Būtu jānodarbojas ar jautājumiem par to, kas varētu kalpot kādu konkrētu mērķu sasniegšanai. Tādējādi kā pirmais solis pretim Orvela un Nabokova samierināšanai varētu būt apgalvojums, ka Orvelu ar Dikensu saista vieni mērķi (sašutuma, riebuma un kauna jūtu izraisīšana), savukārt Nabokovu – citi (trīsu un estētiskās baudas izraisīšana).

Taču Nabokovs negrib samierināties. Viņš vēlas kopā ar Dikensu būt starp tiem izredzētajiem, no kuru vidus Orvels – tāpat kā citi viņa kritikas objekti: Balzaks, Stendāls, Zolā, Gorkijs, Manns, Folkners un Malro – būtu izstumti uz visiem laikiem. Viņa motivāciju mēs varam izlasīt rindās, kurās viņš skaidro savu Dikensa interpretāciju:

> Ir skaidrs, ka burvis mani interesē daudz vairāk nekā stāstnieks vai skolotājs. Runājot par Dikensu, šāda attieksme man šķiet vienīgā iespējamā, lai padarītu nemirstīgu to Dikensu, kurš paceļas pāri reformētājam, pāri lētu bulvārromānu rakstniekam, pāri sentimentālajām blēņām, pāri tukšam teatrālismam. Tur viņš mūžam apstaro mūs no virsotnēm, kuru aprises un formu mēs pazīstam, kā arī zinām, kā nonākt turp pa kalnu takām cauri miglai. Viņš ir liels savā tēlainībā. (*LL*, 65. lpp.)

Šo miglu Dikenss apraksta romāna «Saltais nams» ievadnodaļā. Pēc Nabokova domām, Dikenss izmanto Londonas miglu, lai atdzīvinātu klasisko tropu: juridiskos miasmus, kas ceļas no lietu izskatīšanas Lorda kanclera tiesā. Nabokovs vēlas aplūkot Dikensa uzbrukumus šīs tiesu sistēmas trūkumiem – un, plašāk ņemot, viņa attēlotajai cīņai starp «labo» un «ļauno», ko Nabokovs liek pēdiņās, lai uzsvērtu savu negatīvo attieksmi pret šiem vispārīgajiem terminiem, – tikai un vienīgi kā romāna «skeletu». Viņš slavē Dikensu par to, ka, būdams «liels mākslinieks», viņš nepadara šo skeletu «smagnēju vai pārāk uzkrītošu». Rakstnieki, kam nepiemīt Dikensa spējas un kas sacer «žurnālistiskās blēņas», neprot apaudzēt ar miesu savu darbu «tikumisko» skeletu. Tādējādi, lai savienotu divas metaforas, jāsaka, ka šādu kailu skeletu kaudzes –

piemēram, Orvela un Manna romāni – veido literatūras kalna miglainās, purvainās pakājes. Tie ir rakstnieki, kuru darbi ir līdzdalības emociju, un kuri nevis stila mācība nesasniedz nemirstību tieši savas neizstrādātās tēlainības dēļ.

Par tikko citētajām rindām es vēlētos izteikt divas atziņas. Pirmkārt, ir jāsaka, ka Nabokovs nerunā par Dikensu ar saviem studentiem vai citu izglītoto publiku, viņš runā it kā *vienīgi* un tikai paša Dikensa vārdā. Viņš vēlas parādīt cieņu vienam no saviem retajiem domubiedriem. Viņš vēlas, lai Dikenss iegūtu pelnīto nemirstību. Piemēram, sakot, ka Edmunda Vilsona Dikensa analīze grāmatā «Apvainojums un cieņas izrādīšana» ir «spoža», bet Dikensa darbos «sociloģiskā puse nav nedz interesanta, nedz svarīga», Nabokovs vēlas pateikt, ka tāda literatūras kritika, kuras spožs pārstāvis ir Vilsons, rada tikpat biezu miglu kā Lorda kanclera tiesas spožie advokāti.[10] Norādot uz cauri miglai redzamo kalnu smaili un izsekojot uz to vedošajām takām, viņš glābj Dikensu no tādiem cilvēkiem kā Vilsons, no vēsturiskā laika dūksts un no nāves.

Otrkārt, Nabokova rūpes par Dikensa nemirstību sasaucas ar viņa paša spraigajiem atbildes meklējumiem mūža garumā uz jautājumu, vai būtu iespējams pārdzīvot nāvi, lai kādā citā pasaulē satiktos ar saviem vecākiem. Šāda nāves pārdzīvošana un tikšanās pēkšņi parādās «Ielūguma uz nāvessodu» noslēdzošajās rindās kā romāna galvenā ideja. Šī tēma skan arī Džona Šeida dzejolī «Bālā uguns» un romāna «Lolita» brīnišķīgajās pēdējās rindās:

> Un nenožēlo K. K. Vajadzēja izvēlēties starp viņu un H. H., un gribējās ļaut H. H. noturēties divus mēnešus ilgāk, lai viņš varētu likt tev dzīvot nākamo paaudžu apziņā. Es runāju par tauriem un eņģeļiem, par izturīgu pigmentu noslēpumu, par pareģojumu sonetā, par glābiņu mākslā. Un tā ir vienīgā nemirstība, kurā mēs varam dalīties ar tevi, mana Lolita (338. lpp.).

[10] Iespējams, ka Nabokovs, lasot grāmatu «Apvainojums un cieņas izrādīšana», saprata, ka Vilsona vispārējo stratēģiju – atvasināt autora uzmācīgās idejas un karjeras līkločus no agrākajām traumām – varētu viegli attiecināt arī uz viņa paša, Nabokova, peronību. Iespējams, ka viņu saniknoja jau apziņa vien, ka Vilsons būtu varējis to iedomāties. Man šķiet, ka viņu kaitināja arī Vilsona kvazifreidiskā Hausmana interpretācija. Nabokova pārdomas par trīsām noteikti ietekmēja Hausmana darbs «Dzejas vārds un būtība» (vislabāk pazīstamais manifests tam, ko Nelsons Gudmens sauc par estētiskās pieredzes ekstāzi). Viņš jūsmoja par Hausmana dzeju tad, kad bija Trinitātes koledžas students, lai gan vēlāk izteicās ne visai glaimojoši par «Šropšīras jaunekli» kā par «nelielu dzejas grāmatiņu par jauniem vīriešiem un nāvi».

Šais rindās, tāpat kā daudzās citās, Nabokovs runā par nemirstību «literārajā» nozīmē – ka cilvēks būs nemirstīgs tad, ja viņa grāmatas tiks lasītas mūžīgi. Taču citur, īpaši autobiogrāfijā, viņš runā par nemirstību tradicionālajā teoloģiskajā un metafiziskajā nozīmē – kā par iespēju kaut kādā veidā pārdzīvot nāvi un satikties ar mirušajiem mīļajiem pasaulē viņpus laika.[11] Viņš neslēpj savas bailes no nāves (*SM*, 80. lpp.):

> Atkal un atkal mans prāts izmisīgi centās saskatīt visvājāko personisko uzplaiksnījumu manu abu dzīves galu nepersoniskajā tumsā. Es ticu, ka šo tumsu radījušas laika sienas, kas atdala mani un manas savainotās dūres no pasaules ārpus laika, un šai ticībā es ar sajūsmu dalos ar pēdējo šamani. (*SM*, 14. lpp.).

Nabokovs aizvien no jauna mēģināja savienot savas stipri vecmodīgās rūpes par metafizisko nemirstību ar daudz respektablāku priekšstatu par literāro nemirstību. Viņš vēlējās saredzēt saistību starp trīsām, estētisko baudu, ko rada tādi mākslinieki kā viņš pats, Džoiss un Dikenss, bet nerada Orvels un Manns, un atbrīvošanos no laika pinekļiem, pārejot citā esamībā. Viņš bija pārliecināts, ka eksistē saistība starp darba un tā radītāja nemirstību – aptuveni izsakoties, starp estētiku un metafiziku. Taču – un tas nemaz nav pārsteidzoši – viņš nevarēja pateikt, kāda tā ir.

Labākais šī elegantā, spožā un jau no paša sākuma neveiksmei lemtā pasākuma piemērs ir viens no retajiem Nabokova mēģinājumiem darboties svešajā vispārīgo ideju laukā. Tas ir raksts «Literatūras māksla un veselais saprāts», kurā viņš tikpat vispārināti kā Heidegers iebilst pret vispārīgajām idejām. Abi – gan Heidegers, gan Nabokovs – uzskata, ka veselais saprāts ir pašapmāns, bezjēgas un vulgaritātes attaisnojums, pret kuru vienīgā aizsardzība ir unikāla un idiosinkrātiska ironija. Viņi abi noraida platoniķu un demokrātu ideju, ka jāapmierinās ar tiem uzskatiem, kurus iespējams aizstāvēt uz vispārpieņemtu premisu pamata. Nabokova raksta tēma ir, kā viņš pats atzīst, «detaļu pārākums pār vispārīgo» (*LL*, 373. lpp.). Viņa tēze ir: «Šī spēja brīnīties par sīkumiem, neskatoties uz draudošajām briesmām, šīs gara ēnas puses, šīs atsauces dzīves grāmatā ir augstākās apziņas formas, un tieši šajā bērnišķīgi

[11] *Nabokov V. Speak, Memory: An Autobiography Revisited. – New York, Pyramid, 1968, pp. 14, 37, 57, 87, 103.* Turpmāk atsauces uz šo grāmatu apzīmētas ar *SM*.

izzinošajā domas stāvoklī, kas tik ļoti atšķiras no veselā saprāta un tā loģikas, mēs zinām, ka pasaule ir laba.» (*LL*, 374. lpp.)

Šeit Nabokovs vairs nesaka vienkārši un tautoloģiski, ka «tīrā māksla un tīrā zinātne» sasniedz savas virsotnes trīsas raisošajos sīkumos. Viņš saka, ka šīs trīsas ir «apziņas augstākās formas». Šis apgalvojums ir divdomīgs, jo to var interpretēt saistībā gan ar morāli, gan ar metafiziku, un var nozīmēt vai nu to, ka trīsas ir vienīgais, kā dēļ vērts dzīvot, vai arī to, ko domāja Platons, proti, ka tās ir apziņas augstākās formas, jo ļauj saskarties ar ārpuslaika esamību, izraujot mūs no straumes un iznesot viņpus laika un gadījuma. Ja šo apgalvojumu skatītu vien tikumiskajā nozīmē, tad varētu nepārprotami teikt, ka tieši pēc tā būtu jātiecas tādiem cilvēkiem kā Nabokovs, bet citi cilvēki ar citiem talantiem – tādi, kuru domāšana nav virzīta uz baudas trīsu izsaukšanu, bet kuri spēj izsaukt, piemēram, tikumiskā nosodījuma izjūtas, – var tikpat labi tiekties pēc pilnības viņu izpratnē. Taču Nabokovs vēlējās absolutizēt tikumisko aspektu, to sakņojot metafiziskajā. Viņš vēlējās teikt, ka durvis uz nemirstību atver idiosinkrātiskā iztēle, kas viņam piemita lielā mērā, nevis vispārīgās idejas, kas valda platonismā. Māksla, nevis matemātika grauj laika sienas un atver durvis uz pasauli, kurā nav nejaušību.

Tomēr šī raksta problēma ir tā, ka Nabokovs atkal jauc literāro un personisko nemirstību. Ja uz kārts likta tikai pirmā, tad Platons patiesi kļūdījās, bet Nabokovam, Heidegeram un Deridā ir taisnība.[12] Ja vēlaties, lai jūs piemin nākamās paaudzes, labāk nodarbojieties ar dzeju, nevis ar matemātiku. Ja vēlaties, lai jūsu grāmatas lasītu, nevis, ādā iesietas, nelasītas cienīgi glabātu grāmatplauktā, jums jāmēģina radīt baudas trīsas, nevis patiesību. Tas, ko mēs saucam par veselo saprātu, –

[12] Kopš Platona laikiem mēs esam sapratuši, ka vispārīgās idejas ir instrumenti praktisku mērķu sasniegšanai – tādu mērķu, kuri, saglabājoties to tēliem, laika gaitā aizmirstas. Mūsdienās mēs varam daudz labāk spriest par tikumiskajiem ideāliem, sociālajām iekārtām un cilvēkiem nekā savulaik Homērs. Nabokovs saka: «Iedomātajā cīņā starp [*homo*] *americus* un [*homo*] *homericus* cilvēces balvu saņem *americus*.» Taču Homērs pārdzīvojis savu laiku, jo saglabājies viņa tēls. Zēni, kas rīkojas saskaņā ar Ahileja ētiku («vienmēr pārspēj citus»), ir tikai garlaicīgi dauzoņas, taču daži Homēra epiteti liek viņu klusākajiem klasesbiedriem līdz pat šim laikam sarauties bailēs. Neviens nezina vai arī daudz neuztraucas par to, vai Šekspīrs vēlējies attēlot romiešu sociālpolitiskos uzskatus savās lugās, bet Džons Šeids runā visu antiplatoniķu vārdā, kad, atbildot Kinbota teiktajam, ka «Hamletā» viņam «patīk tikai spožās pasāžas», saka: «Jā, mans dārgais Čārlz, es tajās vārtos kā pateicīgs jauktenis dāņu doga piemēslotajā zālītē.» Jautājums, vai doties uz Sabīnes* lauku īpašumu, vairs nav aktuāls, tomēr, kad vien vērtējam kādas rindas kā spoži uzrakstītas, mēs noliecam galvu Horācija

vispāratzītu patiesību kopums – ir tikai, kā to precīzi apzīmējuši Heidegers un Nabokovs, mirušu metaforu kolekcija. Patiesības ir skeleti, kas saglabājas tad, kad spējas ierosināt jūtas – radīt trīsas – notrulinājis pieradums un ilgstoša lietošana. Atliek tikai paberzēt tauriņa spārnu, un tas kļūst caurspīdīgs, ne vairs skaists – formāla struktūra bez jutekliska satura. Metaforai zaudējot svaigumu, valoda kļūst vienkārša, burtiska, caurspīdīga; tā vairs nav konkrētā cilvēka, bet gan «veselā saprāta», «prāta» vai «intuīcijas», pavisam skaidru, saprotamu, caurspīdīgu ideju valoda. Tādējādi, ja, tāpat kā Eiklīda, Ņūtona vai Dž.S. Milla metaforas, jūsējās ir sabiedriski noderīgas un burtiskojas, tad jūs atcerēsies abstrakti, bet patiesībā par jums aizmirsīs. Jūs tapsiet par vārdu, zaudējot savu personību. Bet, ja līdzīgi Katulla, Bodlēra, Deridā un Nabokova darbiem, jūsējie (tikai vai arī) rada baudas trīsas, jums ir cerības pārdzīvot savu laiku ne tikai kā vārdam vien. Jūs varētu būt viens no tiem, ar kuriem – kā ar Lendoru un Donnu* – kāds nākotnes Jeitss vēlētos ieturēt maltīti ceļojuma noslēgumā.

Tomēr, lai gan tas viss atbilst patiesībai, tas nekāda ziņā neattiecas uz ideju, ka literārā nemirstība ir saistīta ar personisko nemirstību – apgalvojumu, ka jūs patiešām *nonāksiet* ārpus laika mūriem, gaidot savus pusdienu viesus. Kā teicis Kants un kam Nabokovs nelabprāt piekrīt, nav *nekā*, ar ko šo apgalvojumu varētu pierādīt. Gaidīšanai, tāpat kā jebkurai darbībai, ir nepieciešams laiks.[13] Bet, pat atsakoties no šīs metafiziskās idejas, mums ir ļoti nopietni jāattiecas pret citu Nabokova apgalvojumu: ka tieši «šajā bērnišķīgi domājošajā gara stāvoklī mēs zinām, ka pasaule ir laba».

Nabokovs uzskata, ka «dabais» ir iracionāli konkrēts, kas tāds, ko varam apjaust iztēlē, nevis intelektuāli. Viņš maina Platona dalījumu

priekšā. Pats Platons, lai gan viņam nebija taisnība jautājumā par vispārīgajām idejām, tomēr pārdzīvo savu laiku kā pirmais baltais burvis. Viņš ir burvis, kas savija tā metaforu tīkla pirmos pavedienus, kuru Deridā sauc par Rietumu «balto mitoloģiju». Viņa uguns vēl kvēlo, un viņa saule vēl joprojām spīd – pat tagad, kad viņa tik ļoti iemīļotā matemātika kļuvusi par instrumentu atombumbas radītāju rokās, kad tikumība, kuru viņš vēlējās uzlabot un attīrīt, kļuvusi par diezgan primitīvas kultūras nesaistītiem sakāmvārdiem. No Vaitheda «objektīvā imorālisma» viedokļa pagātnes izcilie prāti patiešām ir, kā Nabokovs teicis par Dikensu, «izcili savā tēlainībā».

[13] Nabokovs, tāpat kā Kants, samierinājās ar faktu, ka Svēdenborga spekulācijas noved strupceļā: «Es esmu ceļojis atpakaļ laikā – bezcerīgi – uz vistālākajiem nostūriem, meklējot kādu slepenu izeju, lai atklātu vien to, ka laika cietums ir sfērisks un nav no tā izejas.» (*SM*, 14. lpp.)

tādā veidā, ka nevis *nous,* bet *eikasia* kļūst par tikumiskās apziņas raksturlielumu.[14] Viņš saka:

No veselā saprāta viedokļa «būt labam», teiksim, runājot par ēdienu, ir tāda pati abstrakcija kā «būt sliktam», – tās ir īpašības, par kurām nevar spriest kā par normālām, sajūtamām lietām. Taču, tiklīdz izdarām nepieciešamo garīgo vingrinājumu, kas līdzinās tam, kā iemācāmies peldēt vai uzgriezt tenisa bumbiņu, mēs saprotam, ka «būt labam» nozīmē kaut ko apaļu un treknu, un jauki apbrūninātu – kaut ko ar tīru priekšautu un siltām, kailām rokām, kas mūs ir auklējušas un mierinājušas. (*LL,* 375. lpp.)

Šai pašā rakstā viņš saista ideju par labo kā kaut ko «reālu un konkrētu» ar savu solidarizēšanos ar tiem «tūkstošiem», kuriem piemīt tādas pašas spējas kā viņam:

.. iracionālā ticība labajam cilvēkā .. kļūst par ko vairāk nekā par ideālistisko filosofu ļodzīgo pamatu. Tā kļūst par skaidru un nesatricināmu patiesību. Tas nozīmē, ka labais kļūst par mūsu pasaules centrālo un sajūtamo daļu, tās pasaules daļu, kuru pirmajā acu uzmetienā gandrīz neiespējami asociēt ar laikrakstu izdevēju un citu spožo pesimistu moderno pasauli, kuri apgalvo, ka, maigi izsakoties, ir visai neloģiski slavināt labo laikā, kad policejiska valsts vai komunisms mēģina pārvērst zemeslodi piecos miljonos kvadrātpēdu šausmu, stulbuma un dzeloņstiepļu. .. Bet šai nesatracināmi neloģiskajā pasaulē, kur, manuprāt, mīt gars, kara dievi ir nereāli nevis tāpēc, ka tie ir bezgala tālu no manas galda lampas un uzticamās pildspalvas realitātes fiziskajā telpā, bet gan tāpēc, ka es nevaru iedomāties (un tas vien jau izsaka daudz) apstākļus, ir bezgala tālu fiziskajā telpā kas varētu satricināt šo skaisto un mīļo pasauli, kura klusi un mierīgi eksistē, un tāpēc, ka es varu iztēloties, kā tādi paši sapņotāji kā es, kuru pasaulē ir tūkstošiem, tic šīm iracionālajām un dievišķajām noteiksmēm vistumšākajās un akluma pilnajās fizisko briesmu, sāpju, iznīcības un nāves stundās. (*LL,* 373. lpp.)

Saskaņā ar manu interpretāciju šie abi citāti pauž svarīgu psiholoģisku patiesību: vienīgā, kas ļauj cilvēkam savienot altruismu un prieku, vienīgā, kas ļauj rīkoties varonīgi vai teikt spožu runu, ir ļoti specifiska asociāciju ķēde ar kādām visaugstākajā pakāpē idiosinkrātiskām atmiņām.[15] Freids teica to pašu, un Freids patiesībā bija vienīgais cilvēks,

[14] Iespējams, ka Nabokovu ietekmējis Bergsona mēģinājums pārskatīt platonismu, it īpaši viņa «Divi morāles un reliģijas avoti». Skat.: *Nabokov V. Strong Opinions. – London: Weidenfeld & Nicolson, 1974, pp. 42, 290.* Turpmāk atsaucēs apzīmēts ar *SO.*

[15] Šajā nozīmē – un tikai šajā – Nabokovam ir taisnība, sakot, ka «ikviens domā tēlos, nevis vārdos» (*SO,* 14.lpp.). Es teiktu tā: ja nav valodas, tad nevar apjaust ne iekšējos tēlus,

kurš Nabokovā izsauca tikpat spēcīgu aizvainojumu kā Nīče Heidegerā. Abos gadījumos tas bija aizvainojums pret priekšteci, kas, iespējams, jau ir paspējis visu pateikt. Šī psiholoģiskā tēze saista Hjūmu, Freidu un Nabokovu un atšķir viņus visus no Platona un Kanta. Taču tā nav ne metafiziskā tēze par «labā būtību», ne epistemoloģiskā tēze par mūsu «zināšanām par labo». Būt tēla mudinātam vai iedvesmotam nenozīmē to pašu, ko izzināt pasauli. Nav nekādas vajadzības postulēt ārpuslaika pasauli, kas varētu būt šādu tēlu mājoklis, lai saprastu, ka tie eksistē un ietekmē uzvedību.

Ja tikai Nabokovs būtu varējis kaut kā atteikties no metafizikas divos savos pavisam nepārprotami antiplatoniskajos apgalvojumos – par literārās nemirstības un par tikumiskās motivācijas būtību –, viņš spētu izmantot savus talantus, lai tuvinātos lietu dabai. Tikai tad viņa spējas nodrošinātu viņam privileģētu epistemoloģisko pozīciju, kurā būtu skaidri saredzams, ka, gluži kā tic šamaņi un beigu beigās saprot arī Sinsinats, laiks un cēlonība ir tikai rupja mistifikācija. Ja viņš to varētu, tad varētu pamatot arī savu apgalvojumu, ka Dikensa interese par sociālajām reformām bija vienkārši izcila mākslinieka vājība, kā arī domu, ka tādiem nenozīmīgiem rakstniekiem kā Orvels nepienākas pateicība par viņu paveikto cilvēces brīvības labad.

Vispārīgo ideju kolekcija, ko Nabokovs savāca cerībā pārliecināt pats sevi, ka laiks un cēlonība *bijuši* māņi, ir nejaušs, nekonsekvents platoniskā atemporālisma un antiplatoniskā sensuālisma sajaukums. Tas ir mēģinājums savienot vecmodīgās metafizikas ērtības ar moderno antimetafizisko polemiku, kas vieno Bergsonu un Heidegeru. Tāpat kā vispārīgo ideju sistēmas, kuras ironiskie teorētiķi konstruē ar mērķi atspēkot pašu vispārīgās idejas priekšstatu, šis mēģinājums, pēc Stenlija Fiša domām, ir «radījums, kas aprij pats sevi». Tomēr šādas trauslas un nestabilas konstrukcijas ar to meistarīgo dogmas un ironijas apvienojumu

ne ārējos objektus; taču šāda Sellarsa garā ieturēta «psiholoģiskā nominālisma» tēze nozīmē piekrist, ka cilvēkus individualizē, piešķirot viņiem specifiskas iezīmes un neirozes, nevis propozicionālās attiecības, bet gan vārdu asociācijas viņu galīgajos vārdu krājumos (ieskaitot arī vārdu «dabs», kas ir gandrīz katrā no tiem) ar konkrētām situācijām. Tādiem cilvēkiem kā Nabokovs, kas apveltīti ar īpaši jūtīgu prātu, tas nozīmē asociācijas ar ļoti spilgtiem un detalizētiem šo situāciju tēliem. Taču Nabokovs, protams, pārspīlē, kad saka, ka cilvēki, kam nav šīs eidētiskās spējas, dzīvo vienkāršu un ikdienišķu dzīvi. Domāšanai ir daudz iespēju būt bagātai un interesantai, pat neizmantojot iztēli (piemēram, mūzika, kuru Nabokovs, tāpat kā Jeitss, atšķirībā no sava tēva un sava dēla nesaprata).

ir tikpat gaistošas kā Džona Šeida dzejolis «Bālā uguns». Tāpat kā šis dzejolis, Nabokova sistēma ir vaska spārna ēna brīdi pirms nāvīgās triekšanās pret laika sienām.

Kādēļ Nabokovam bija vajadzīga šāda sistēma? Kādēļ viņš tik uzstājīgi gāja šajā virzienā? Es domāju, ka tas bija divu iemeslu dēļ, kas nebūt nebija saistīti ar bailēm no nāves. Pirmais un svarīgākais no tiem bija pārspīlētas žēluma jūtas. Viņa neparasti lielās spējas priecāties, viņa īpašais talants izjust tik spēcīgu baudu, ka tā šķita nesamērojama ar ciešanu un nežēlības pilno eksistenci, radīja neiecietību pret ciešanu realitāti. Nabokova spējas žēlot citus bija tikpat lielas kā Prusta spējas žēlot sevi, kuras viņš brīnišķīgi izmantoja pašradīšanas mērķu labā. Nabokovs baudu iepazina agri. Viņam nebija vajadzības nedz žēlot sevi, nedz radīt sevi no jauna. Atšķirība starp Prusta un Nabokova romāniem ir atšķirība starp audzināšanas romānu un viskvēlāko apliecinājuma *crescendo* savai bērnības pasaulei. Šķiet, ka Nabokovs nekad nav cietis zaudējumu, kurā vainotu sevi, nekad nav nicinājis sevi, nekad nav neuzticējies sev un nekad nav šaubījies par sevi. Viņam nav bijis *vajadzības* cīnīties par autonomiju, kalt sirdsapziņu savas dvēseles kalvē, meklēt savu personīgo, galīgo vārdu krājumu. Viņš bija varonis gan savu vecāku, gan paša acīs – laimes luteklis. Viņš būtu bijis tikai pašapmierināts un garlaicīgs cilvēks, ja viņa smadzenes nebūtu iekārtotas tā, ka viņš spēja bez gala brīnīties un sajūsmināties, kārtojot un pārkārtojot vārdus dažādās zaigojošās kombinācijās.

Taču spēja baudīt noveda viņu arī pie tā, ka viņš nepieļāva pat domu par intensīvām sāpēm. Līdzjūtīgums lika viņam radīt romānu, kas cienītāju vidū izsauca veselu protesta vētru, – «Ārlaulībā dzimuša zīmē». Šajā romānā neprātīgie līdz nāvei spīdzina astoņus gadus veco Ādama Kruga dēlu, jo viņa dokumentus pazaudējuši nepieredzējušie revolucionārās valdības birokrāti. Nabokovs nemēģina atainot Kruga sāpes. Vēl vairāk, viņš nevēlas atzīt tik neciešamu sāpju realitāti. Līdz ar to, tāpat kā «Ielūgumā uz nāvessodu», viņš pārnes varoni «citā realitātē». Tur Sinsinats pēc galvas nociršanas pieceļas, vēro ešafotu un izklīstošo pūli un tad «aiziet virzienā, kur, spriežot pēc balsīm, stāvēja viņam līdzīgas būtnes». Romānā «Ārlaulībā dzimuša zīmē» Nabokovs glābj Krugu no notiekošā apzināšanās ar to, ko viņš sauc par «antropomorfiskas dievības, kas iemiesojusies manī, iejaukšanos».[16] Nabokovs saka, ka esot «jutis pēkšņu

[16] *Nabokov V. Bend Sinister. – Hammondsworth: Pneguin, 1974, p. 11.* Turpmāk citāti norādīti atbilstoši lappušu numerācijai šajā izdevumā.

līdzjūtību pret Ādamu un aizslīdējis pie viņa pa slīpu bālas gaismas staru – radot acumirklīgu ārprātu, bet galu galā izglābjot viņu no neizbēgamā likteņa bezjēdzīgās agonijas» *(P. 193-194.)*. Kruga autors iziet cauri «plaisai viņa [Kruga] pasaulē, kas ved uz citu pasauli, kura pilna maiguma, spožuma un skaistuma». Nabokova rotaļāšanās ar vispārīgām idejām par nemirstību, prātojot, ka varētu eksistēt tāda pati plaisa starp viņa un mūsu pasauli, bija līdzcietības, kas glāba Sinsinatu un Krugu, jauna izpausme.

Taču ir vēl viens iemesls, kas jāņem vērā, – šķiet, ka Nabokovs nekad nav ļāvies sociālai cerībai. Viņa tēvu, pazīstamu liberālu valsts ierēdni, nogalināja, kad dēlam bija divdesmit divi gadi. Tēva paziņu loks, kurā iekļāvās, piemēram, H. Dž. Velss, ar kuru Nabokovs sēdējis pie viena galda, nenodarbojās ar metafiziku, jo šo cilvēku skati bija vērsti uz nākamajām paaudzēm. Ticība nākamajām paaudzēm nomainīja cerību uz personīgo nemirstību, kuru es aplūkoju 4. nodaļā. Nabokovam savukārt nav ne mazāko iezīmju no šīs ticības. Iespējams, ka tā viņam reiz bija un izdzisa pēc tēva noslepkavošanas. Iespējams, ka viņam tās nebija un viņš jau agrā bērnībā apzinājās, ka viņam ir tikpat spilgts talants kā tēvam, lai gan pretēji ievirzīts, un ka viņš nodotu pats sevi, ja censtos kaut nedaudz imitēt cilvēku, kuru tik ļoti mīlēja. Lai kāds arī būtu bijis iemesls, viņš allaž noliedzis jebkādu interesi par politiku. Romānā «Talants» Fjodors soļo pa divdesmito gadu sākuma Berlīnes ielu un ievēro, ka «māju logos izkarināti trīs dažādu krāsu karogi: melnidzeltenisarkanais, melnibaltisarkanais un vienkārši sarkanais, katrs no tiem kaut ko simbolizēja, un pats smieklīgākais ir tas, ka šis kaut kas spēja raisīt lepnuma vai naida jūtas kādā cilvēkā». Karogu aina ierosina pārdomas par Padomju Krieviju – tās beidzas ar Fjodora teikto:

> Viss pāries un aizmirsīsies, un pēc diviem simtiem gadu kāds sevī iemīlējies neveiksminieks atkal izgāzīs neapmierinātību uz vienkāršajiem ļautiņiem, kas sapņo par labu dzīvi (tas ir, ja nenāks *mana* valstība, kur katrs ir par sevi, kur nav vienlīdzības un nav valdību, – bet, ja jūs to nevēlaties, tad nevajag, man ir pilnīgi vienalga).[17]

Nabokovs nezināja (kas gan to var zināt?), kā iespējams nokļūt tur, kur nebūtu ne vienlīdzības, ne autoritāšu. Taču viņš atteicās arī no modernās liberālās idejas par centieniem nākotnes labad – tādas nākotnes

[17] *Nabokov V. The Gift. – Hammondworth: Penguin, 1963, p. 370.*

labad, kurā nežēlība nebūs iemiesota valsts institūcijās. Šai ziņā viņš atgriezās antīkajā pasaulē – laikā, kad sociālā cerība bija tik utopiska, ka nesaistīja intelektuāļu uzmanību. Tikpat labi varētu iedomāties, ka viņa savdabīgie metafiziskie prātojumi pieder Platona laikabiedra spalvai – laikabiedra, kas, daļēji imitējot Platona dialogu «Faidons», tomēr nepievienojas viņa ilgām pēc pasaules, kurā nebūtu jākaunas par kaut ko, bet gan tiecas uz tādu pasauli, kurā nebūtu vajadzības pēc līdzjūtības.

Tomēr, ja Nabokova romānista karjeras augstākais punkts būtu vienīgi Fjodora Godunova-Čerdinceva, Sinsinata S. un Ādama Kruga radīšana, mēs viņu nepārlasītu bieži. Tikko pieminētos tēlus mēs atceramies tāpēc, ka to autors radījis divus raksturus: Humbertu Humbertu un Čārlzu Kinbotu. Tie ir centrālie tēli Nabokova grāmatās par nežēlību – nevis par nežēlību kā «dzīvniecisku farsu», ko sludina Ļeņins, Hitlers, Graduss un Paduks, bet gan par *īpašu* nežēlību, uz kuru spējīgi tie, kuri spēj izjust arī baudu. Šīs grāmatas ir pārdomas par to, ka var eksistēt jūtīgi slepkavas, nežēlīgi estēti, cietsirdīgi dzejnieki – iztēles meistari, kas gatavi pārvērst citu cilvēku dzīves ekrāna tēlos, vienkārši neievērojot šo cilvēku ciešanas. Nabokova neapmierinātība ar paša izstrādāto nestabilo filosofisko kompromisu un viņa – gan pārejošās – šaubas par savu izvēli nepievērsties cilvēciskajai solidaritātei noveda pie secinājuma, ka, iespējams, viņš kļūdījies. Būdams godīgs, savas labākās grāmatas Nabokovs veltīja tam, lai noskaidrotu, vai viņa vissīvākajiem kritiķiem galu galā nav bijusi taisnība.

Taču kritiķi uzskatīja, ka Nabokovs nav nekas cits kā Harolds Skimpols. Skimpols, šarmantais estēts kas romānā «Saltais nams» izprovocē zēna Džo nāvi – šo darbību Nabokovs meistarīgi raksturo ar vārdiem «neīstais bērns nodod īsto bērnu» (*LL*, 91. lpp.). Skimpols prasa sev bērna un dzejnieka privilēģijas. Visu pārējo cilvēku dzīvi, lai cik smagi arī tie ciestu, viņš skata kā dzeju.[18] Par Džo uzturēšanās vietas norādīšanu Skimpols no Talkinghorna aģenta saņem piecas mārciņas, taču uzskata to tikai par uzjautrinošu apstākļu sakritību,[19] par jauku dzejolīti, par to, ko Džons Šeids apzīmē ar «sava veida vijumu un savijumu, spēles iekšējās struktūras elementu». Skimpols saka, ka viņam sveši

[18] *Dickens C. Bleak House. – New York: Signet, 1964, pp. 445, 529.*

[19] Nabokova pārdomas par šo fragmentu skat.: *LL*, 90. lpp.

tādi jēdzieni kā «nauda» un «atbildība», tādējādi cenšoties rehabilitēt sevi par to, ka dzīvo no labdarības un uz citu cilvēku ciešanu rēķina.[20]

Lasot Nabokova autobiogrāfiju, saprotam, ka patiesi satriekt viņu varēja vienīgi bailes no tā, ka viņš ir vai varētu būt bijis nežēlīgs. Precīzāk izsakoties, viņš baidījās no tā, ka varētu vienkārši *nepamanīt* sev līdzās esošo cilvēku ciešanas (*SM,* 86-87. lpp.). Doma par to, ka viņš būtu varējis neapzināti nodarīt sāpes savam klasesbiedram vai guvernantei, Nabokovam bija neizturama. Viņu šausmināja apziņa, ka viņš patiesi varētu būt Skimpols. Man šķiet, ka ārkārtīgās bailes no nežēlības liecina par to, ka romānā «Bālā uguns» attēlota paša Nabokova divējādā personība. Vienā pusē ir Džons Šeids, kurā apvienojas Nabokova labās īpašības ar iecietību, kas līdzinās Džāndisa iecietībai attiecībā pret savu monstram līdzīgo draugu viltus bērnu Kinbotu. Otrā pusē ir pats Kinbots, kuram raksturīga nespēja pamanīt cita cilvēka – it īpaši Šeida – ciešanas; tomēr jāatzīst, ka *tai pašā laikā Kinbots ir daudz labāks rakstnieks nekā Šeids.*

Nabokova izcilākie tēli ir māniju apsēsti cilvēki – Kinbots, Humberts Humberts un Van Vīns –, kas, *lai gan raksta tikpat labi kā viņu radītājs savos labākajos darbos,* ir tie, no kuriem Nabokovs riebumā novēršas, tāpat kā Dikenss novērsās no Skimpola. Nabokovs saka, ka Humberts ir «uzpūtīgs un nežēlīgs nelietis, kam izdodas izlikties «aizkustinošam» (*SO,* 94.lpp.) – izdodas, jo viņš spēj rakstīt tikpat labi kā Nabokovs. Gan Kinbots, gan Humberts ļoti jūtīgi reaģē uz visu, kas saistīts ar viņu personīgajām mānijām vai ļauj tām izpausties, un ir pilnīgi vienaldzīgs pret visu pārējo. Šie tēli iegūst dramatisku skanējumu tāpēc, ka atklāj to, kam pirms tam nav tikusi pievērsta uzmanība: īpaša veida nežēlību, kas Nabokovu satrauca visspēcīgāk, – ieinteresētības trūkumu.

Pirms aplūkot šī nežēlīgā ieinteresētības trūkuma piemērus no romāniem, ļaujiet man minēt tikko izvirzītajai tēzei citus pierādījumus. Atcerēsimies Nabokova garāmejošo «mākslas» definīciju, kas dota iekavās šai nodaļā citētajā fragmentā par «estētisko baudu». Pašā strīdīgākajā – to viņš pats labi apzinājās – fragmentā, kam, pēc viņa domām, neapšaubāmi jākļūst par plaši diskutētu manifestu, pēcvārdā «Lolitai»

[20] Tieši to, pēc Edmunda Vilsona domām, dažreiz darījis viņa draugs Nabokovs. Dažreiz Vilsons iztēlojās sevi pacietīgā un augstsirdīgā patrona Džona Džāndisa lomā pretstatā Nabokovam – amorāli šarmantajam Skimpolam.

Nabokovs raksturo mākslu kā «zinātkāri, maigumu, labestību un sajūsmu». Ievērojiet, ka «zinātkāri» viņš min pirmo.[21]

Man šķiet, ka Nabokovs mēģina šais iekavās iespiest neiespējamu *ad hoc* formulētu tikumisko filosofiju, tāpat kā mēģina ienest metafizisko nemirstību frāzē «citi esamības stāvokļi», kuru lieto, savā «estētiskās baudas» definīcijā. Ja zinātkāre un maigums ir mākslinieka iezīmes, ja tās abas nav nodalāmas no sajūsmas – bez tām bauda nemaz nav iespējama –, tad galu galā estētiskais un tikumiskais ir viens un tas pats. Liberālā estēta dilemma ir atrisināta. Māksliniekam ir jādara tikai tas, kas viņam padodas labi, – jāievēro tas, ko citi nepamana, jābrīnās par to, kas citus nesatrauc, jāsaskata acumirkļa starojums un nav jāaizraujas ar formālajām struktūrām. Zinātkārais, jūtīgais mākslinieks top par tikumības paraugu, jo tikai viņš vienīgais spēj vienmēr visu pamanīt.

Vēlreiz jāuzsver, ka šis skatījums ir apvērsts platonisms: Platonam bija taisnība, ka zināt, kas ir labais, nozīmē labi rīkoties, taču viņš kļūdījās pamatojumā. Platons domāja, ka, «izzinot labo», pietuvojamies vispārīgai idejai, bet īstenībā labā izziņa ir sapratne par to, kas nozīmīgs citiem, kādi ir viņu priekšstati par labo: kā par kaut ko apaļu, treknu un brūnu vai kā par kaut ko prizmveidīgu, līdzīgu zaigojošam dārgakmenim. Maigajam, ieinteresētajam māksliniekam, tāpat kā Šeidam, atradīsies laiks, ko veltīt citu fantāzijām, nevis tikai sev – kā Skimpolam un Kinbotam. Viņam vajadzētu būt brīvam no apsēstības, bet tomēr tādam, lai viņa dzeja radītu ekstāzi.[22]

[21] Šīs mākslas definīcijas rašanās ir interesanta. Tā kā šķiet – Nabokovs nekad un neko neaizmirsa, varētu būt, ka indīgais aizrādījums Vilsonam par «valsts boļševiku propagandu, kuru jūs uzsūcāt jaunībā» (*The Nabokov-Wilson Letters. – ed. Sn. Karlinsky. – New York: Harper, 1979, p. 304; December 13, 1956*), bija atbilde uz tikpat indīgo Vilsona piezīmi pirms astoņiem gadiem. 1948.gadā Vilsons rakstīja Nabokovam: «Es nekad neesmu spējis saprast, kā tev izdodas pētīt taureņu dabisko vidi un reizē izlikties, ka iespējams rakstīt par cilvēkiem, nepievēršot uzmanību sabiedrības un apkārtējās vides problēmām. Man šķiet, ka tu jaunībā esi uzsūcis lozungu – *mākslu mākslai* – un nekad neesi par to domājis. Es tev drīz nosūtīšu savu grāmatu [*The Triple Thinkers*], kas var palīdzēt risināt šīs problēmas.» (*Ibid., p. 211; November 15, 1948.*) Nabokova atbilde nekavējās. Vispirms viņš raksturo divus Vilsona iemīļotos rakstniekus – Folkneru un Malro – kā «populāras viduvējības» un tad saka: «Māksla mākslai neko nenozīmē, ja mēs nenoskaidrojam, kas ir «māksla». Vispirms dod man tās definīciju, un tad parunāsim.» (*Ibid., p. 214; November 21, 1948.*) Vilsons izaicinājumu nepieņēma, taču Nabokovs gan – jau minētajās rindās...

[22] Salīdziniet Nabokova mākslas raksturojumu ar to, ko saka Bodlērs par dzīvi Kiteras salā, kur valda «tikai kārtība un skaistums, lieliskums, miers un bauda». Tā bija arī Nabokova

Tomēr Nabokovs saprata, ka ekstāze un maigums ir ne tikai dažādas, bet pat savstarpēji izslēdzošas parādības un ka neapsēstie, Šeidam līdzīgie dzejnieki ir tikai otršķirīgi dzejdari. Viņa romāni palīdz iegūt «tikumiskās» zināšanas, kurām nav nekāda sakara ar viņa estētisko retoriku. Nabokovs labi apzinājās, ka tieksme pēc autonomijas nav savienojama ar solidaritāti. Viņa iekavās liktā morālā filosofija būtu jēgpilna tikai tad, ja būtu taisnība Humberta teiktajam, ka «dzejnieki nekad nenogalina». Bet Humberts, protams, nogalina – un līdzīgi Kinbotam viņš ir tikpat labs rakstnieks un mākslinieks, kas spējīgs uz brīnišķas ekstāzes radīšanu, kā Nabokovs pats. Nabokovs velētos, lai četras mākslas pazīmes būtu nesaraujami saistītas, taču ir spiests atzīt nepatīkamo faktu, ka rakstnieki var pārdzīvot un radīt sajūsmu, paliekot akli pret ciešanām, neinteresējoties par tiem cilvēkiem, kuru dzīves kalpo viņiem par materiālu. Viņš vēlētos redzēt, ka viss ļaunais pasaulē – nespēja būt maigam un laipnam – būtu ne-dzejnieku, tādu vispārinošu, neieinteresētu vulgāu tipu kā Paduks un Graduss radīts.[23] Bet viņš zināja, ka īstenībā tas tā nenotiek.[24] Nabokovs izmisīgi vēlējās, lai mākslinieciskais talants būtu arī tikumiska vērtība, taču viņš saprata, ka starp autonoma mākslinieka nejaušo un selektīvo interesi un viņa tēva politisko projektu – tādas pasaules radīšanu, kurā maigums un laipnība būtu cilvēku norma, – nav itin nekāda sakara. Tāpēc viņš rada tēlus, kas ir gan jūsmīgi un nežēlīgi, gan līdzcietīgi un cietsirdīgi, dzejniekus, kuru interese ir

bērnības lauku ciematu pasaule, kas kā saliņas slējās valstī, kuru Nabokovs aprakstīja šādi: «.. godīgi sakot, diezgan drausmīga valsts.» (*SM, p. 85-86.*) Savā definīcijā Nabokovs sniedz jaunu interpretāciju lozungam «mākslu mākslai», kā arī attiecībām starp mākslu un morāli. Bodlēra Kiteras normas aprakstā vienīgā norāde uz attiecībām ar citiem cilvēkiem ir bauda. Taču Nabokovs runā arī par cita veida saitēm.

[23] Šai sarakstā Nabokovs būtu varējis iekļaut arī Ļeņinu. Bet varētu arī neiekļaut, jo viņam būtu jāsaprot, ka ar Ļeņinu viņam ir daudz vairāk kopīga nekā varētu būt ar Paduku un Gradusu. Man šķiet, ka Ļeņins Nabokova apziņas dzīlēs spokojas kā baisā O'Braiena tēls, kā cilvēks, kas valdīs pār pasauli, jo viņam piemīt Paduka nežēlība un spējas, kas neomulīgā kārtā atgādina paša Nabokova intelektu. Nabokova oficiālā pozīcija ir, ka «Ļeņina dzīve atšķiras no Džeimsa Džoisa dzīves kā sauja grants no zilā dimanta, par spīti tam, ka gan viens, gan otrs bija emigrācijā Šveicē un gan viens un gan otrs uzrakstījuši milzum daudz vārdu» (*SO, p. 118-119.*). Taču man ir pamatotas šaubas, vai viņš tā patiesi domāja.

[24] Viņš zināja ne tikai to, ka Humbertam nebija taisnība, sakot, ka «dzejnieki nekad nenogalina», bet arī to, ka nevar piebalsot Kinbotam, ka «tas, kas nogalina, *vienmēr* ir sliktāks par upuri» (*«Pale Fire», p. 157.*). Jo «būt sliktākam» ir tikai viena no standartizēti veidotajām

izvēlīga, māniju apsēstos, kuri ir vienlīdz jūtīgi un bezjūtīgi.[25] Viņu visvairāk skumdināja tas, ka šos abus ceļus nevar apvienot – ekstāzes un labestības sintēze nav iespējama.

Divi viņa vislabākie romāni pauž šīs bailes.[26] Raksturīga abu romānu iezīme ir to galveno varoņu – Humberta un Kinbota – absolūtā oriģinalitāte. Pirms tam neviens nebija jautājis, ko tas nozīmē – būt Skimpolam, būt apveltītam ar ģēnija dzirksti un lieki nemētāties ar vārdu «dzeja», bet gan *zināt*, kas dzeja ir. Šis īpašais ģēnija monstra – vienaldzības monstra – tips ir Nabokova ieguldījums mūsu cilvēka iespēju

---

vispārīgajām idejām. Ja mēs varētu precizēt, kādā ziņā slepkavas vienmēr ir sliktāki par saviem upuriem, kādā ziņā, piemēram, Humberts ir sliktāks par Kviltiju vai O'Braiens – par Vinstonu, tad mēs varētu nonākt pie kāda rezultāta. Taču vienīgais, ko varam pateikt, – viņi ir sliktāki *morālajā ziņā*, un, ja mēs tiešām tā domājam, tad labāk būtu teikt: «Tev nebūs nokaut!» – un pie tā arī apstāties. Saskaņā ar Nabokova vispārīgo ideju interpretāciju ir tā, ka tiek piemirsta kāda konkrēta detaļa, viss saplūst un rezultāts var palikt nepateikts.

[25] Humberts un Kinbots ir interesanti ar to, ka, lai gan viņu reakcijas nav iepriekš paredzamas, tomēr viņi nav nevērīgi pret citiem. Viņi ne tikai ir *ļoti* – kaut gan selektīvi – ieinteresēti, bet arī spēj saskatīt «patoloģiskas spēles elementus», citu dzīves motivācijas. Jautājums, vai šādi elementi patiešām pastāv, ir tikpat bezjēdzīgs kā jautājums, vai mākslinieks «ticami atspoguļo» cilvēku emocijas. Kad mākslinieks savu padarījis, tie atrodami «tur, darbā» tieši tāpat kā elementi, kurus tradicionālā morāles valoda saskata tai pašā prieka un ciešanu stāstā. Kimbots «neko neizdomā», kad viņš izlasa Zemblas stāstu starp Šeida dzejoļa rindām, kā arī nevar teikt, ka viņš «neprecīzi atspoguļo». Viņš tikai reaģē uz stimulu, līdz ar to radot jaunus stimulus.

Ir svarīgi saprast, ka Kinbotu ļoti *interesē* Šeida dzejolis, vienalga, kādu iemeslu dēļ. Viņš par to daudz domā, lai gan viņa un Šeida refleksijas veršas gluži pretējos virzienos. Tas raksturo ideju, ka arī perverss, egocentrisks komentārs, ko Blūms sauc par «stipro lasījumu», tomēr ir un paliek komentārs. Gluži tāpat, kā heidegeriskā Kanta interpretācija tomēr ir Kanta interpretācija, ir jāņem vērā Kinbotam līdzīgā reakcija uz Šeida meitas pašnāvību. Par to mums jāinteresējas tāpat, kā mēs interesējamies par Šeida reakciju, kas izpaudās kā ierosme sarakstīt «Bālo uguni», vai Sibillas Šeidas reakciju, kas izpaudās kā vēlēšanās pārtulkot franciski Dž. Donna spredikļi par nāvi un Mārvela* dzejoli «Nimfa par sava fauna nāvi». (Skat.: *Nabokov V. Pale Fire. – New York: Berkley, 1968, pp. 33, 161-162.*) Cilvēki dažādi reaģē uz pārmērīgu ekstāzi, bezcerīgām ilgām vai stiprām sāpēm, un, tiklīdz mēs mēģinām izlikt savas izjūtas uz papīra, jautājums par to, vai reakcija ir bijusi «atbilstoša», kļūst bezjēdzīgs. Jo atbilstība – tas ir jautājums par vietu kādā iepriekšnodibinātā un pazīstamā struktūrā. Zinātkāres, kas, pēc Nabokova domām, tik ļoti nepieciešama mākslai, būtība ir nesamierināties ar šādu struktūru.

[26] Es vēlētos paskaidrot, kāpēc uzskatu «Lolitu» un «Bālo uguni» par Nabokova labākajiem romāniem. Šie divi romāni centrējas ap to pašu tēmu, kas izklāstīta Nabokova agrīnajā romānā «Talants», – proti, ap mākslinieciski apdāvināto cilvēku izvēli starp maigumu un ekstāzi, viņu intereses neizbēgamo *izvēlīgumu*. Tomēr salīdzinājumā ar «Lolitu» un «Bālo

izzināšanā. Man liekas, ka to izdarīt varēja tikai tas, kurš baidījās, ka vismaz daļēji zīmē savu pašportretu.[27]

Es vēlētos pamatot šādu abu romānu interpretāciju ar vēl kādu citātu no «Lolitas» pēcvārda. Nabkovs raksturo «romāna nervu .. tā slepenās puantes, tā veidojuma neapzinātās koordinātas» (345. lpp.). Pēc Nabokova domām, viena no šīm slepenajām puantēm ir «Kasbimas

uguni» romāns «Talants» ir didaktisks atsevišķu vispārīgu ideju raksturojums. Nabokova, tāpat kā Heidegera karjeras moto bija vairīšanās no didaktikas, vairīšanās no ilgā lietojumā apsūbējušu un viennozīmīgu vārdu lietošanas. Par savu pirmo romānu «Mašeņka» Nabokovs kritiski atsaucās tāpēc, ka «emigrantu raksturi, kurus es izstādīju šai stikla vitrīnā [«Mašeņkā»], bija tik caurspīdīgi sava laikmeta skatam, ka aiz tiem bez grūtībām varēja salasīt uzrakstus uz etiķetēm.» (*Nabokov V. King, Queen, Knave. – New York: Putnam, 1968, p. viii.*) Heidegers baidījās, ka viņa darbi varētu būt un, iespējams, jau ir zaudējuši savu jēgu, vārdiem nonākot kopīgā lietošanā un kļūstot par «jēdzieniem», instrumentiem kāda ārpus tiem esoša mērķa sasniegšanai. Droši vien arī Nabokovs baidījās, ka viņa agrīno darbu apdraud klasifikācija pēc vispārīgiem principiem, kādu tikko veicu es. Taču vienīgais, ko es varu darīt, lai sasniegtu savu mērķi, ir tas, kam Nabokovs pretojās visiem spēkiem, – aplūkot viņu kopainā ar citiem romānu rakstniekiem, kuru talanti un mērķi bija citādi, piemēram, ar Orvelu. Līdzīgi Heidegeram Nabokovs cerēja beigu beigās radīt vārdus un darbus, kurus nevarēs klasificēt pēc līdzības un atšķirības pazīmēm, līdz ar to banalizējot. Bet – kā teicis Hēgelis – ikviens nozīmīgs individuālais sasniegums tiek banalizēts, jo «nozīmīguma» pakāpi nosaka tas, cik daudz spēka patērēts atsevišķā pakārtošanā universālajam, sintezējot idiosinkrātisko un sabiedrisko. Visnozīmīgākie sasniegumi ir tie, kas šādu sintēzi padara ļoti sarežģītu, bet ne neiespējamu. Heidegers sasniedz pilnīgu līdzsvaru starp sākotnējo maksimālo sarežģītību un absolūto caurspīdīgumu, jaunrades kulminācijas punktu savas darbības vidusposmā, kad viņš saraksta to, ko nosauc par «Esamības vēsturi». Vēlāk, mūža norietā viņš kļūst *tikai un vienīgi* idiosinkrātisks, nododoties privātajiem mērķiem, pārdomām, kaislībām. Arī Nabokovs tādu pašu pilnīgu līdzsvaru sasniedza daiļrades vidusposmā – «Lolitas» un Bālās uguns» radīšanas laikā. Vēlāk, periodā, kas aizsākās ar «Adu» un noslēdzās ar «Paskatieties uz Arlekīniem!», arī viņš kļuva *tikai un vienīgi* idiosinkrātisks. Pat «Adā» viņš lielu daļu laika vēršas pats pie sevis. Pēc Roberta Altera domām, «Ada» ir «žilbinošs, bet palaikam kaitinošs kvazišedevrs, kuram tomēr pietrūkst «Lolitas» un «Bālās uguns» izvēlīguma un atturības» (*Ada, or the Perils of Paradise. In: Peter Quenell, ed., Nabokov V.: A Tribute. – London: Weidenfeld, 1979, p. 104*). Šos divus izcilos romānus izceļ tieši idiosinkrāzija, kuras trūkst Nabokova agrīnajiem darbiem (iespējams, izņemot «Ielūgumu uz nāvessodu») un formas pilnība, kuras tūkst vēlākajiem romāniem.

[27] Humberta nimfolepsija un Kinbota homoseksualitāte attēlotas tik ticami un dzīvi («šarmanti» – lietojot vārdu, ko Skimpola raksturošanai lieto visi «Saltajā namā»), ka lasītājiem rodas jautājums par paša Nabokova seksualitāti, taču iespējams, ka tieši to viņš arī vēlējās. Man šķiet, ka tas ir tikai viens no Nabokova slavenajiem maldināšanas paņēmieniem. Kaut kas no Nabokova šajos monstros neapšaubāmi ir, taču tas nekādā ziņā nav saistīts ar viņa seksuālo orientāciju. Seksuālās uzmācīgās idejas nav nekas vairāk kā uzskatāmas vispārīgāka fenomena izpausmes.

frizieris (šis darbs prasīja veselu mēnesi)».[28] Šis frizieris parādās tikai vienā teikumā:

Kasbimā ļoti vecs frizieris ļoti slikti apgrieza man matus: viņš visu laiku tarkšķēja par savu dēlu beisbolistu un, izrunādams patskaņus, ikreiz spļāva man uz kakla. Brīdi pa brīdim viņš izslaucīja acenes manā pārsegā vai pārtrauca strādāt ar klabošajām šķērēm, lai parādītu man sadzeltējušus avīžu izgriezumus; es tam pievērsu tik maz uzmanības, ka jutos vienkārši satriekts, kad viņš pēdīgi norādīja uz ierāmētu fotogrāfiju starp vecām, apsūbējušām pudelītēm, un es sapratu, ka tur attēlotais jaunais sportists ar ūsām nu jau trīsdesmit gadu kopš miris (232. lpp.).

Šis teikums rezumē Humberta ieinteresētības trūkumu – viņš pievērš uzmanību tikai savai personīgajai apsēstībai – un nespēju sasniegt tādu esamības stāvokli, kad «māksla», pēc Nabokova definīcijas, būtu

[28] Kasbimas pilsēta tiek aprakstīta tā, kā tā saredzama no netālā pakalna, vārdos, kuri tiks lietoti vēlāk, romāna kulminācijas brīdī, kad Humberts skatās lejup no kāda cita pakalna uz citu «rotaļveida» pilsētiņu, no kuras atskan «bērnu rotaļu skaņas». Tad Humberts saprot, ka «skaudri bezcerīgās šausmas rodas ne tikai no tā, ka Lolita nav kopā ar mani, bet arī no tā, ka viņas balss nav tajā korī» (336.-337. lpp). Šis mirklis rada to, ko Humberts pirms tam nosaucis – «pretīgās, neaprakstāmās, neciešamās un – kā es nojaušu – mūžīgās šausmas, kuras es *tagad* iepazīstu» (183.-184. lpp.). Būdams nāvīgi slims ar sirdskaiti, Humberts raksta šo stāstu un raksturo šīs šausmas: «Ak vai, man neizdevās pacelties pāri tam vienkāršajam cilvēciskajam faktam – lai kādu garīgu mierinājumu es būtu iemantojis, lai arī kāda litofāniska mūžība mani gaidītu, nekas nevarētu likt manai Lolitai aizmirst visu to nejauko, neķītro, uz ko mana iekāre viņu bija piespiedusi. Tā kā man neviens nav pierādījis (man, kāds esmu patlaban, ar manu tagadējo sirdi un ataugušo bārdu, un iesākušos fizisko trūdēšanu), ka maniaka rīcībai, kurš nolaupījis bērnību mazgadīgai Ziemeļamerikas meitenei, Doloresai Heizai, mūžības priekšā nav ne vērtības, ne svara, – tā kā tas man nav pierādīts (bet, ja to var pierādīt, tad dzīve ir banāls farss), es neatrodu nekā cita, lai mīkstinātu savas ciešanas, izņemot skumjo un ļoti lokālo paliatīvu – rakstniecību. Nobeigšu šo īso nodaļu, citējot veca un diez vai kādreiz dzīvojuša dzejnieka vārdus:

Kā tikumības nodeva, tā
Mūsos iemājo tu, dailes izjūta! (310.-311. lpp.)

Senais dzejnieks ir pats Nabokovs. Man šķiet – viņš ticēja, ka dzejniekiem ir jāmaksā šī nodeva, taču nebija par to pārliecināts, tāpat kā nebija pārliecināts, vai viņa paša dzīve nav bijusi tikai joks.

Es nezinu, vai rindas «šis darbs prasīja veselu mēnesi» attiecas uz to, ka Nabokovs mēnesi rakstīja un pārrakstīja teikumu, vai uz to, ka viņa domas par iespēju nepamanīt cita bērna nāvi traucēja viņa radošo darbu veselu mēnesi, vai arī uz to, ka kāda konkrēta cilvēka ciešanas (iespējams, tā paša friziera) atturēja viņu no rakstīšanas veselu mēnesi. Nabokovs, kā parasti, atstāj lasītāju minot.

norma. Šī nespēja atgādina grāmatā jau lasīto epizodi: Humberts pēc atmiņas citē vēstuli, kurā Šarlote viņu bildina, un piebilst, ka viņš piemirsis vismaz pusi no tās: «Es izlaidu lirisko atkāpi – tai es tobrīd tikai pārlaidu acis – par Lolitas brāli, kas nomiris divu gadu vecumā, kad viņai bijuši četri gadi; tika izteikta doma, ka es viņu būtu ļoti iemīļojis.» (75. lpp.)

Tā ir viena no divām rindkopām grāmatā, kur tiek runāts par Lolitas mirušo brāli. Otra ir tā, kur Humberts žēlojas, ka Šarlote tikai retumis runā par savu meitu – vienīgo viņa interešu objektu – un īpaši par to, ka viņa par mirušo zēnu runā biežāk nekā par dzīvo meiteni (88. lpp.). Humberts nožēlo, ka pati Lolita nekad nepiemin savu pirmshumberta periodu viņa klātbūtnē. Taču reiz viņš noklausās sarunu ar draudzeni, kurā Lolita saka: «Zini, nāvē šausmīgākais ir tas, ka cilvēks ir atstāts pilnīgi viens.» (312. lpp.) Tas liek Humbertam pārdomāt: «.. es gluži neko nezinu, kas notiek manas iemīļotās galviņā,» – un: «.. varbūt kaut kur, aiz neciešamajiem pusaudžu štampiem viņā iemājo gan ziedošs dārzs, gan krēslas stunda un pils vārti – miglas apņemta burvīga josla, kurā man ar nožēlojamu spazmu apgānītos kankaros ieeja ir liegta..» (312. lpp.)

Turpinot pārdomas par to, ko agrāk nebija pamanījis, Humberts atceras gadījumu, kurā Lolita acīmredzot pēkšņi apzinājās, ka citai viņas draudzenei ir «tik lielisks, trekns, sārts tēvs un mazs brālītis apaļiem vaigiem, un tikko piedzimusi māsiņa, un mājas siltums, un divi skotu aitu suņi, kas prata smaidīt, bet Lolitai nebija nekā» (314. lpp.). Lasītāja ziņā tiek atstāts izsekot saistību starp Lolitas piezīmi par nāvi ar to, ka viņai reiz bijis mazs, apaļš brālītis, kas nomiris. Tieši to, kā arī faktu, ka Humberts nekādu saistību nepamana, – Nabokovs cer – pamanīs ideālie lasītāji, kurus viņš sauc par «neskaitāmiem maziem nabokoviem». Taču viņam ar skumjām un nicinājumu jāatzīst, ka vairums lasītāju par tādiem nekļūs, un pēcvārdā viņš izskaidro mums to, ko esam palaiduši garām.

Iedomājieties, kādu iespaidu tas atstāj uz lasītāju, kas tikai tad atceras, ka parasti ar bērna nāvi Nabokovs attēlo visnepanesamākās sāpes – Džona Šeida dzejoļa «Bālā uguns» iedvesmas avotu un romāna «Ārlaulībā dzimuša zīmē» centrālo notikumu. Lasītājs pēkšņi apjauš, ka viņš pats ir bijis neuzmanīgs pret mēnesi izsāpēto teikumu un līdz ar to pret ūsainā jaunekļa nāvi tieši tā, kā Nabokovs to bija iepriekš paredzējis. Lasītājs, kas pēkšņi ierauga sevi ja ne liekulīgu, tad vismaz nežēlīgi vienaldzīgu, saskata savu *līdzinieku*, savu brāli Humbertā un Kinbotā.

Pēkšņi «Lolitā» parādās morāle.[29] Taču morāle nav vis nestiept rokas pēc mazām meitenēm, bet gan pamanīt to, ko dari pats, un it īpaši – ko citi runā. Jo var izrādīties, kā tas bieži notiek, ka cilvēki mēģina pastāstīt par savām ciešanām. Tieši tad, kad mēs esam nodarbināti ar savām seksuālajām baudām – kā Humberts – vai privātajām estētiskajām baudām – kā «Lolitas» lasītājs, kas ar pirmo reizi nepamanīja teikumu par frizieri, cilvēki cieš vēl vairāk.

Atgriežoties no «Lolitas» pie «Bālās uguns», mēs redzam, ka Šeids mantojis visu paša Nabokova maigumu, labestību un ieinteresētību, bet Kinbots – visu sajūsmu. Šeida dzejolis par viņa meitas nāvi literārās kvalitātes ziņā ne tuvu nestāv romānam «Bālā uguns». Tas tāpēc, ka romāna otrā daļa, Kinbota komentārs, sniedz mums to, ko nespēja Šeids, – ietin paveca mirstīga cilvēka ikdienišķās ciešanas Zemblas redzējumu apvalkā – redzējumu, ko Humberts Humberts sauc par «paradīzi, kuras debesis ir elles liesmu krāsā».[30] Kinbotu interesē tikai viņš pats, viņš apzinās, ka ir absolūti cietsirdīgs (izņemot sapņos), taču viņa iztēle ir daudz bagātāka nekā Šeida iztēle. Tas nav nekāds brīnums, jo psihiski slimajiem iztēle *ir* daudz bagātāka nekā mums pārējiem. Nabokovam izdevies radīt divus sociopātus, kas atšķirībā no lielākās daļas psihiski slimo ir uzrakstījuši savas slimības vēstures un, darot to, labi apzinājušies, kā tās uztvers normāli cilvēki.

Kinbotu patiešām ļoti interesē viss, kas saistīts ar viņa tieksmi pēc zēniem vai slavas. Viss pārējais garlaiko. Viņu sanikno tas, ka Šeids iedrošinājies rakstīt par savas meitas nāvi un savu laimi laulībā, nevis par «Zemblas slavu», par Kinbota mazajiem favorītiem un viņa nožēlojamo sievu. Tomēr Šeida dzejolis bez Kinbota komentāriem būtu gaužām garlaicīgs. Tieši dzejoļa un komentāra kontrapunkts rada dzejoļa

[29] Pirms pēcvārdā formulē savu «estētiskās baudas» un «mākslas» definīciju, Nabokovs saka: «Es nelasu un arī nesaceru didaktisku beletristiku, un, lai nu ko būtu sadzejojis mīļais Džons Rejs, «Lolita» nepavisam nav velkonis, kas ved sev līdzi barku ar morāli.» (343. lpp.)

[30] Šausminošā veidā Kinbotam ir taisnība, kad viņš «Bālās uguns» priekšvārda noslēgumā saka: «Bez manām piezīmēm Šeida tekstam vienkārši nebūtu nekādas cilvēciskās realitātes, jo šādas poēmas (pārāk vienkāršas un atturīgas priekš autobiogrāfiska darba) cilvēciskā realitāte .. ir pilnīgi atkarīga no tās autora cilvēciskās realitātes, viņa vides, simpātijām un visa cita, ko tai var piešķirt tikai manas piezīmes. Iespējams, ka mans dārgais dzejnieks nepiekritīs šim apgalvojumam, bet, lai nu kā, tieši komentētājam pieder pēdējais vārds.» Nabokovam patīk likt patiesības vārdus to mutēs, kuri neapzinās, ko runā; priekšvārds «Lolitai» (ko sarakstījis filosofijas doktors Džons Rejs) ir vēl viens tā piemērs.

nemirstību. Šeida maigums un labestība skaidri atklājas salīdzinājumā ar Kinbota nemitīgo dzīšanos pēc tādas ekstāzes, kas nav savienojama ar interesi par citiem. Var būt, ka mēs ātrāk saredzēsim kāda prieku un ciešanas, ja mūsu uzmanību tām pievērsīs cita pārsteidzošā vienaldzība. Tāpat kā zemnieku nožēlojamais stāvoklis daudz labāk saskatāms salīdzinājumā ar dižciltīgo acīs krītošo bagātību vai nodalījumi melnajiem peldētājiem – balto cilvēku peldbaseinos, tā arī Šeida meitas nāve kļūst spilgtāka nevis uz Šeida atmiņu, bet gan uz Kinbota vienaldzības fona. Hēgelim bija taisnība: tēze aizmirsīsies, ja tajā nespoguļosies tikko austošas spožas antitēzes bālā uguns.

Izsakot to pašu Nabokova vārdiem, Kinbots ir nežēlīgāks, aukstāks un sausāks, un līdz ar to labāks rakstnieks nekā Šeids. Šeida dzejas rindas, kā viņš pats atzīst, ir rakstītas emocionālāk. Šajā dzejolī viņš raksta, ka viņa paša reputācija literatūras kritiķu vidū ir kā dzejniekam, kas vienmēr ir «vienu, bet slidenu soli aiz Roberta Frosta». Reiz Kinbots komentē rindas, paužot pienācīgo cieņu pret autoru, un izsaka Nabokova domas: «Dzejas temperatūras skalā augsts ir zems un zems ir augsts, tā ka pilnīgas kristalizācijas temperatūra ir augstāka nekā viegla vēsuma temperatūra.» *(«Pale Fire», p. 136.)*[31]

Kinbots saprot, ko Šeids ar to domā, jo, kā jau tas piedienas viena un tā paša autora radītiem diviem tēliem, Šeidam un Kinbotam ir daudz kas kopīgs. Šeids to apzinās. Lai gan Kinbots ir nežēlīgs, viņš nav tik

[31] Es neesmu pārliecināts, ka Kinbots izsaka Nabokova domas, kad viņš, slavēdams Frosta «Apstāšanos mežā sniegotā vakarā», saka: «Ar visu savu izcilo talantu Džons Šeids nekad nevarētu likt *savām* sniegpārslām snigt šādi.» Taču, par spīti divdomīgajiem vārdiem, kādos Nabokovs liek Kinbotam slavināt Frostu («dzejolis, ko katrs amerikānis zina no galvas»), man šķiet – Nabokovs labi saprata, ka viņš un līdz ar viņus arī Šeids nespēj būt tik labs dzejnieks kā Frosts.

Tomēr, iespējams, Nabokovu ļoti saistīja kristalizācijas metafora. Kristāls ir pavisam cits agregātstāvoklis nekā šķidrums – tas zaudē caurspīdīgumu un dažreiz iegūst varavīkšņainu mirdzumu. Taču kristāliem jābūt mākslīgiem un reizē neatkārtojamiem, kādas, pēc tradicionālā ieskata, ir sniegpārslas. Graduss spēj uztvert tikai vispārīgās idejas un tāpēc nespēj priecāties arī par stikla gabaliņu, ja vien tas nav viendabīgs un caurspīdīgs – kā, piemēram «mazais nīlzirgs no violetā stikla» *(«Pale Fire», p. 169.)* un «mazā kristāla žirafe», ko viņš pārvedis no saviem ceļojumiem. Kinbots labi apraksta, kāds ir marksisms, kļūstot par valsts reliģiju: «Idejas mūsdienu Krievijā ir mehāniski apstrādāti vienas krāsas bloki; nianses – pasludinātas ārpus likuma, spraugas – aizsmērētas, liekumi – iztaisnoti.» Šķiet, varam droši teikt, ka Graduss nīlzirgā un žirafē apbrīnoja to līdzību realitātei, tas ir, to tuvināšanos acīmredzamam, visiem saprotamam šo dzīvnieku tēlam.

vulgārs, lai kļūtu fiziski brutāls, un tas daudz ko nozīmē Šeidam. Šeida izpratne par to, ka «bez.. Lepnības, Baudkāres un Slinkuma dzeja nekad nevarētu rasties», liek viņam tik ieciet̄īgi izturēties pret Kinbota mānijām, kā viņš nekad nevarētu izturēties pret kādu, kas nodara fizisku ļaunumu. Viņš attiecas pret Kinbotu kā pret savu laikabiedru, mākslinieku, kura gars, tāpat kā Sviftam un Bodlēram, kļuva slims, pirms ķermenis sabruka. Viņiem abiem ir kopīgi ieskati par tirāniem un muļķiem – par tādiem cilvēkiem kā monsinjors Pjērs, Graduss un Paduks, kuru brutalitāti, pēc viņu domām, rada tiem piemītošā vulgaritāte. Šī vulgaritāte kā apsēstība ar vispārīgām idejām, nevis ar atsevišķiem tauriņiem, vārdiem vai cilvēkiem.

Bet, lai gan Kinbots principā saprot vispārīgo ideju bīstamību, viņš pats sludina dažas no visnelāgākajām, savukārt Šeids ir atbrīvojies no tām visām.[32] Viena no Kinbota sliktākajām idejām ir viņa estētisms, ticība «literārās tehnikas» vai «poētiskā talanta» esamībai – praktiskai spējai, kas nav atkarīga no dzejnieka individuālās dzīves nejaušībām. Tāpēc viņš domā, ka vienīgais, kas nepieciešams, lai sasniegtu nemirstību, ir atrast labu dzejnieku, pastāstīt viņam par sevi visu un tad tikai gaidīt, lai viņš iemūžinātu tevi nemirstīgās vārsmās. Viņš vēlas, lai Šeids «savās dzejas rindās ieplūdinātu Zemblas slavu», jo, kā Šeids viņam teicis, «var iejūgt vārdus kā apmācītas blusas, lai citas blusas uz tām jātu» *(p. 144)*. Doma, ka valoda varētu pastāvēt neatkarīgi no autora, ka literārā tehnika ir dievišķa vara, kas stāv pāri ikdienišķajām nejaušībām un autora nejaušajam spriedumam par to, kas ir labais, rada «estētismu» šī vārda sliktākajā nozīmē – kad attiecas uz formu un valodu, nevis uz saturu un dzīvi. Šai ziņā Nabokovs kā rakstnieks nevēlas būt estēts, pat ja Nabokovam kā teorētiķim tas būtu augstākais viņa darbības novērtējums.

---

[32] Šī atteikšanās notiek «Bālajā ugunī» – rindās, kurās Šeids noliedz dvēseles, it īpaši viņa mirušās meitas dvēseles nemirstību kā «nepamatotu absurdu». Atklājis, ka tas, ko viņš uzskatīja par nemirstības pierādījumu, ir vien drukas kļūda, viņš raksta:

Bet piepeši man atausa, ka šī
Ir īstā būtība, tā kontrapunkta tēma;
Vien tā; ne teksts, bet tekstūra, ne sapņa ēna,
Bet gluži juceklīga sakritība,
Ne tukšums trausls – jēga sarežģīta.
Jā! Pietiek man, ja dzīves gaitā rodu
Starp lietām, kādu saikni, kādu
*Sakarību grūtā spēlē šajā...**

Nabokovu bieži izprot kā šādu estētu un īpaši kā autoru, kura darbi pārmanto un tai pašā laikā ilustrē dīvaino Rolāna Barta ideju, ka valoda izriet pati no sevis.[33] Nabokovs teorētiķis, kas vēlas vispārināt, izaicina šādu lasījumu, taču, manuprāt, tas atstāj novārtā ideju, kas raksturīga labākajiem Nabokova daiļrades paraugiem, proti, estētiski derīgs ir tikai tas, kas ietekmē sapratni par to, ko darīt ar sevi pašu un ar citiem.

Pievienojoties Barta un viņa kolēģu tekstuālistu viedoklim, var apgalvot, ka romānu, lugu vai dzejoļu mērķis nav «pareizs» cilvēcisko emociju vai situāciju atspoguļojums. Literatūru, netradicionālu, iepriekš neparedzamu vārdu lietojumu, protams, nevar vērtēt pēc atspoguļojuma precizitātes standartiem. Jo šāda precizitāte nozīmē saskaņošanos ar konvencijām, taču labas literatūras mērķis – gluži pretēji – ir šīs konvencijas sagraut. Taču tas, ka literatūras vērtība nav ne vispāratzīta vārdu krājuma nostiprināšana, ne arī sen zināmu patiesību veiksmīga izteikšana, nedrīkst aizēnot faktu, ka literārā valoda parazitē un vienmēr parazitēs uz ikdienas valodas, it īpaši uz ikdienišķās morāles valodas rēķina. Turklāt literārā interese vienmēr parazitēs uz morālās intereses rēķina. Tātad jūs nevarat radīt nozīmīgu tēlu, vienlaikus nedodot mājienu, kā jūsu lasītājam vajadzētu rīkoties.[34]

Šeids nolemj, ka mākslinieka pakļaušanās nejaušībai un apziņa, ka neeksistē (vai ir absolūti neizzināma) augstākā vara, ir stādāma augstāk nekā reliģijas vai morāles filosofijas pretenzijas uz šīs varas vārdu un īstenās būtības atklāsmi. Pretēji tam tieksme pēc vispārīgām idejām (Kinbots nespēj saskatīt, ka tā viņu vieno ar Gradusu) parādās, kad Kinbots lūdz Šeidu nosaukt «paroli» un saņem atbildi – «dīdzjūtība». Kad Šeids atsakās šo paroli pamatot teoloģiski, Kinbots saka: «.. tagad es esmu tevi pieķēris, Džon: tiklīdz mēs noliedzam augstāko prātu, kas plāno un vada mūsu individuālās dzīves šai un viņā saulē, mums neizbēgami jāpieņem neizsakāmi baisā ideja par Gadījumu, kas ietiecas arī mūžībā.» (*p. 151.*) Taču tieši šo jēdzienu Šeids *atzīst* nupat citētajās rindās – jēdzienu, kura sekas var mīkstināt vienīgi tas, ko Humberts sauc par «vārda mākslas pagaidu remdinājumu».

[33] Gan Deivids Remptons, gan Ellena Paifere iesāk savas lieliskās, jaunu Nabokova skatījumu piedāvājošās grāmatas ar atsaucēm uz šādām interpretācijām un to kritiku, uzsverot Nabokova daiļrades «tikumisko» aspektu. Es esmu daudz ko mācījies no šīm abām grāmatām, it īpaši no Remptona komentāriem Nabokova romānam «Talants». Skat.: *Rampton. Vladimir Nabokov: A Critical Study of the Novels. – Cambridge: Cambridge University Press, 1984.* – un: *Pifer E. Nabkov and the Nove. – Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980.*

[34] Tieši patiesīgums, Humberta un Kinbota situācijas atpazīstamība, viņu saskare ar normāliem cilvēkiem (tādiem kā Lolita un Šeids), nevis tikai ar savām fantāzijām vai citiem sapņotājiem (kā mesjē Pjēru vai Adu) padara abus tēlus daudz skaidrākus un atmināmākus nekā Sinsinatu un van Vīnu. Sinsinats ir tikpat simpātisks kā Šeids, un Van Vīns – tikpat

Nobeidzot savu Nabokova interpretācijas izklāstu, es vēlētos teikt, ka viņš mēģināja aizstāvēties pret apvainojumiem neuzticībā tēva idejām, izstrādājot vispārīgus spriedumus par «rakstnieka» uzdevumu, kas saistītu šo uzdevumu ar viņa paša īpašajiem talantiem un viņa nāves bailēm. Rezultātā viņš radīja savu privāto mitoloģiju par eliti – mākslinieciskiem ar labu iztēli, kas nespēj nogalināt un kuru dzīve ir maiguma un ekstāzes sintēze, – eliti, kas kandidē uz faktisko un literāro nemirstību un atšķirībā no viņa tēva netic vispārīgām idejām par vispārīgiem līdzekļiem vispārējas labklājības sasniegšanai. Tā ir mitoloģija, kurā viņš nesekmīgi mēģināja ieaust Dikensu un uz kuru vienmēr atsaucās, kad tika jautāts vai arī pārdomāja, ko tad īsti viņš paveicis cilvēces ciešanu mazināšanas labad. Taču tai pašā laikā Nabokovs labi saprata, ka viņa spējas un mākslinieciskie talanti vispār nav ne īpaši saistīti ar līdzjūtību un labestību, ne arī spējīgi «radīt pasaules».[35] Viņš, tāpat kā Džons Šeids, zināja – šos talantus var izmantot tikai tālab, lai noskaidrotu attiecības ar pasauli, kur neglītie un netalantīgie bērni, kā Šeida meita un zēns Džo, tiek pazemoti un mirst. Labākie Nabokova romāni demonstrē viņa nespēju ticēt savām paša vispārīgajām idejām.

nožēlojams kā Humberts, taču ne tik konkrētās – un tāpēc ne tik tikumiski noderīgās – izpausmēs. Jo romāna tēla konkrētība saistīta ar tā sakņojumu situācijās, kas lasītājā var rosināt analoģijas ar viņa paša dzīves pieredzi.

[35] Nabokovs bieži lieto jēdzienu «pasaules radīšana». Lai saprastu šo kantisko metaforu, kuras pamatā ir liktenīgais Kanta formas un satura pretstatījums, skat.: *Bromwich D. Why Writers Do Not Create Their Own Words. – In: Romatic Argument. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, in press.*

8. nodaļa

PĒDĒJAIS INTELEKTUĀLIS EIROPĀ: ORVELS PAR NEŽĒLĪBU

Pēdējie divi Orvela romāni ir tipiski «žurnālistisko blēņu» piemēri – pēc Nabokova definīcijas –, jo to nozīmīgums saistīts ar praktisko ietekmi. Mēs Orvela esejas tagad nelasītu un nesajūsminātos par tām, pētot viņa biogrāfiju vai mēģinot ieaust viņa tikumiskās pārliecības vārdu krājumu savējā, ja vien viņš nebūtu sarakstījis «Dzīvnieku fermu» un «1984». [Nabokova] «Lolita» un «Bālā uguns» dzīvos tik ilgi, kamēr vien eksistēs talantīgi un apsēsti lasītāji, kas varēs identificēties ar Humbertu un Kinbotu. Bet pat Irvins Hovs, kas sarakstīja vienu no pirmajiem un veiksmīgākajiem komentāriem par «1984», atzīst, ka Orvels ir viens no tiem rakstniekiem, «kas dzīvo vienīgi un galvenokārt paši savam laikmetam».[1]

Orvela labākie romāni tiks plaši lasīti tik ilgi, kamēr vien mēs raksturosim 20. gadsimta politiku tāpat, kā to darīja viņš. Cik ilgi tas būs, tas atkarīgs no mūsu politiskās nākotnes nejaušībām: kādi cilvēki atskatīsies

[1] Hovs turpina: «Iespējams, ka šādi rakstnieki nepārdzīvos savu laiku, jo tas, kas padara viņus tik vērtīgus un iemīļotus laikabiedriem – ārkārtīgas aktualitātes un ārkārtīga jutekliskuma sajaukums –, diez vai pieder pie izcilas mākslas raksturlielumiem. Taču mūs nedrīkst satraukt iespēja, ka nākotnē Silone vai Orvels vairs neliksies tik nozīmīgi, kādi tie daudziem cilvēkiem liekas šodien. Mēs zinām, ko viņi dara mūsu labā, un zinām, ka citi rakstnieki, pat daudz izcilāki, nevar izdarīt to pašu.» (*1984: History as Nightmare.* In: *Twentieth Century Interpretations of 1984. – Ed. Samule Hynes Englewood Cliffs. N.J.: Prentice-Hall, 1971, p. 53*).

uz mums nākotnē, kādi nākamā gadsimta notikumi atsauksies uz mūsu gadsimtu, vai kā cilvēki aprakstīs boļševiku revolūciju, auksto karu, īslaicīgo Amerikas hegemoniju un tādu valstu kā Brazīlija un Ķīna lomu pasaules politikā. Orvels domāja par mūsu gadsimtu kā periodu, kad «tehniski kļuva iespējama cilvēku vienlīdzība» un tai pašā laikā

> .. rīcības veidi, kas bijuši atmesti ilgu laiku, dažos gadījumos pat simtiem gadu, – ieslodzīšana cietumā bez tiesas sprieduma, karagūstekņu izmantošana vergu darbos, publiski nāvessodi, spīdzināšana, lai panāktu atzīšanos, ķīlnieku izmantošana un veselu tautu deportācijas – ne tikai atkal kļuva ikdiena, bet tos pacieta un pat aizstāvēja cilvēki, kas uzskatīja sevi par apgaismotiem un progresīviem.[2]

Kādudien šis skatījums uz mūsu gadsimtu, iespējams, šķitīs ierobežots un tuvredzīgs. Ja tā būs, tad Orvelu izpratīs kā kaislīgu cīnītāju pret ļaunumu, ko viņš pats pilnībā neizprata. Mūsu pēcteči lasīs viņa darbus tāpat, kā mēs lasām Sviftu, – ar apbrīnu pret cilvēku, kas kalpojis cilvēces brīvībai, taču bez īpašas vēlēšanās pieņemt viņa politisko tendenču klasifikāciju vai tikumiskās un politiskās pārliecības vārdu krājumu. Daži mūsdienu kreisie Orvela kritiķi (piemēram, Kristofers Noriss) domā, ka *jau* tagad mēs varam palūkoties uz Orvelu kā uz ierobežotu un tuvredzīgu. Viņi uzskata, ka fakti, kam Orvels pievērsa uzmanību, var tikt aplūkoti kontekstā, kur tie izskatīsies pavisam citādi. Atšķirībā no Norisa es domāju, ka mūsu rīcībā nav labāka alternatīva konteksta. Man liekas, ka četrdesmit gadu laikā, kas pagājuši kopš Orvela rakstītā, neviens nav labāk attēlojis politiskās alternatīvas, ar kurām mēs saduramies. Atceroties viņa agrīnos brīdinājumus par alkatīgajiem un muļķīgajiem konservatīvajiem un vēlākos brīdinājumus par komunistiskajiem oligarhiem, viņa mūsu politiskās situācijas – draudu un alternatīvu – raksturojums ir tikpat noderīgs kā visi pārējie raksturojumi.

---

[2] *The Penguin Complete Novels of George Orwell. – Hammondsworth: Penguin, 1983, p. 861.* (Turpmākās atsauksmes uz romānu «1984» būs pēc latviešu izdevuma: Orvels Dž. Dzīvnieku ferma. 1984. – Rīga: Liesma, 1990., minot lappušu numerāciju iekavās.– *Tulk.*) Ievērojiet: šī prakse bija plaši izplatīta ārpus Eiropas – piemēram, Āfrikā un Āzijā – 19. gadsimtā. Taču Orvels runā par Eiropu. Tāpat, kā es to daru šai grāmatā, Orvels ir apzināti provinciāls, rakstot par tiem cilvēkiem un viņu morālo situāciju, ko viņš pārzina. Romāna «1984» sākotnējais nosaukums bija «Pēdējais cilvēks Eiropā».

Nabokovs domāja, ka tiekšanās pēc šādas neizbēgami īslaicīgas praktiskas lietojamības norāda personībai, sauktai par «rakstnieku», uz būtisku talanta nepietiekamību vai neizmantošanu. Arī Orvelam bija savi – gan gluži pretēji Nabokovam – ieskati par šo mītisko figūru. 7.nodaļā es mēģināju pārliecināt lasītāju, ka nav nepieciešams pievienoties kādam no šiem viedokļiem. Dažādiem rakstniekiem ir dažādi mērķi. Prusts vēlējās autonomiju un skaistumu, Nīče un Heidegers – autonomiju un cildenumu, Nabokovs – skaistumu un sevis saglabāšanu; Orvels vēlējās būt noderīgs cilvēkiem, kas cieš. Viņiem visiem tas izdevās. Viņiem bija *vienlīdz* izcilas sekmes.

Orvels daudz ko sasniedza, jo sarakstīja pareizās grāmatas pareizajā laikā. Viņa konkrētās vēsturiskās nejaušības raksturojums bija tieši tas, kas vajadzīgs, lai radītu pārmaiņas nākotnes liberālajā politikā. Viņš salauza «boļševiku propagandas» varu, kā to labprāt dēvēja Nabokovs, pār Anglijas un Amerikas liberālajiem intelektuāļiem, līdz ar to par divdesmit gadiem izvirzot mūs priekšā franču intelektuāļiem. Viņiem bija jāsagaida «Gulaga arhipelāgs», lai atmestu domu, ka liberālajai cerībai nepieciešama pārliecība, ka situācija aiz dzelzs aizkara noteikti uzlabosies, un ka solidaritātes vārdā pret kapitālistiem jāignorē komunistisko oligarhu rīcība. Nabokovs saasināja lasītāju jūtīgumu pret pastāvīgo sīko nežēlību iespējamību, ko rada privātā tiekšanās pēc baudas; Orvels savukārt lika lasītājiem saskatīt aizbildinājumus, ko savas nežēlības attaisnošanai lietoja noteikta grupa, – «cilvēku vienlīdzības» retoriku, kurai pievērsās intelektuāļi, kas bija saistījušies ar fantastiski sekmīgu kriminālo bandu.

Orvela lielākais praktiskais ieguldījums bija tas, ka viņš padarīja mūs jūtīgus pret šiem aizbildinājumiem, kad, raksturojot Padomju Savienību, raksturoja situāciju pēc Otrā pasaules kara. Šī ierobežotā praktiskā mērķa sasniegšanai pietika ar to, ko Hovs, iztirzājot «Dzīvnieku fermu» un pirmās divas «1984» trešdaļas, sauc par «izmisīgu līdzjūtību un izmisīgu aktualitāti». Taču pēdējā «1984» daļā mēs gūstam pavisam ko citu – kaut ko, kas nav žurnālistisks, kas ir drīzāk paredzējums, nevis raksturojums. Kad Vinstons un Džūlija aiziet uz O'Braiena dzīvokli, «1984» pārvēršas grāmatā par O'Braienu un nevis par divdesmitā gadsimta totalitārajiem režīmiem. Šīs romāna daļas kodolu veido citāti no grāmatas «Oligarhiskā kolektīvisma teorija un prakse» (kuras līdzautors ir O'Braiens) un O'Braiena skaidrojums, kāpēc Vinstons ir nevis vienkārši jānošauj, bet gan jāspīdzina («Spīdzināšanas objekts ir pati spīdzināšana»).

Grāmatas pēdējā daļa ir tas, ko Hovs sauc par «posttotalitārisma» redzējumu.[3] Tas vairs nav brīdinājums par to, kas patlaban notiek pasaulē, bet ir tāda tēla radīšana, kurš parāda, kas varētu notikt kādu dienu. Orvels nebija pirmais domātājs, kas paredzēja, ka nelielas kriminālas bandas varētu iegūt kontroli pār modernajām valstīm un, pateicoties modernajai tehnoloģijai, paturēt šo kontroli uz visiem laikiem. Taču viņš bija pirmais, kas jautāja, kā šādu valstu intelektuāļi saredzēs paši sevi pēc tam, kad noskaidrojies, ka liberālajiem ideāliem nav nekādas saistības ar iespējamo cilvēces nākotni. Viņa atbilde uz šo jautājumu ir O'Braiens.

Es vēlētos atsevišķi aplūkot divus Orvela veikumus viņa pēdējos romānos: jaunu Padomju Krievijas raksturošanu un O'Braiena radīšanu. Sākšu ar pirmo un pie O'Braiena atgriezīšos vēlāk. Orvela piekritēji bieži saka, ka viņš raksturo, atgādinot mums par vienkāršām patiesībām – tikumiskām patiesībām, kas ir tikpat pašsaprotamas kā «divi plus divi ir četri». Taču viņus bieži mulsina otrais veikums, un viņi vēlētos, runājot Hova vārdiem, neņemt vērā romāna «1984» «apokaliptisko izmisumu», tā vietā «slavinot [Orvela] humānismu un viņa 'labestību'».[4] Tas nozīmē to pašu, ko teikt, ka Orvels nav bijis pārāk labs rakstnieks, taču viņa mākslinieciskās izteiksmes trūkumus kompensē tas, ka viņš bijis labs cilvēks. Piemēram, Laionels Trillings saka: «Orvela dabiskie talanti, iespējams, nav bijuši izcili; to saknes ir viņa domas kvalitātē, kas ir gan ikdienišķa, gan pieticīga. Šo īpašību varētu aprakstīt, sakot, ka Orvelam ir savdabīgs tikumiskais kodols, tieša saistība ar morālo – un politisko – faktu.»[5]

Trillinga spriedumi sabalsojas ar to, ko saka pats Orvels. Daudzkārt citēto rindu «Kāpēc es rakstu» noslēgumā Orvels raksta: «Kaut ko

[3] Hovs saka: «.. ir ļoti svarīgi atzīmēt, ka «1984» pasaule *nav* mūsu zināmais totalitārisms, bet gan totalitārisms pēc tā vispasaules triumfa. Precīzi izsakoties, Okeānijas sabiedrību varētu saukt par posttotalitāru.» (53.lpp.)

[4] «Intelektuāļu vidū gluži atklāti Anglijā un ne tik atklāti Amerikā ir parādījusies vēlēšanās noniecināt Orvela sasniegumu, slavinot viņa humānismu un 'labestību'. Viņus mulsina grāmatas apokaliptiskās noskaņas, viņi sāk jautāt, vai tas tomēr nav neliels pārspīlējums un humora izjūtas trūkums, viņiem pat rodas aizdomas, ka tas saistīts ar histēriju, guļot uz nāves gultas. Tāpat nevar noliegt, ka mēs visi justos daudz ērtāk, ja no šīs grāmatas izdotos atbrīvoties.» (42.lpp.)

[5] *Trilling L. Orwell on the Future. – In: Twentieth Century Interpretations of 1984. Ed. Hynes, p. 24.*

lasāmu var uzrakstīt tikai tad, ja pastāvīgi centies atbrīvoties no savas paša personības. Laba proza ir kā loga stikls.»[6] Šī paša raksta sākumā kā vienu no četriem iespējamiem grāmatu rakstīšanas motīviem viņš min «vēsturisko impulsu», kas nozīmē «vēlēšanos redzēt lietas, kādas tās ir, saprast īstos faktus un tos saglabāt vēlākam lietojumam»(*CEJL, I, 4*). Šīs un līdzīgas rindas no Orvela darbiem bieži tiek citētas kopā ar rindkopu no romāna «1984»:

Partija sludināja neticēt tam, ko acis redz un ausis dzird. Tas bija partijas pirmais – vissvarīgākais – bauslis. Vinstonam saplaka drosme, iedomājoties milzu varu, kas stāv viņam pretī, un cik viegli katrs gudrāks partijnieks viņu uzveiktu debatēs ar smalkiem argumentiem, kurus viņš nespētu nedz atspēkot, nedz saprast. Tomēr viņam ir taisnība! Viņi melo, bet viņam ir taisnība. Jāaizstāv acīmredzamais, zināmais, patiesais. Vispārīgās Patiesības ir Patiesas, pie tā jāturas! Tveramā pasaule pastāv, tās likumi nemainās. Akmeņi ir cieti, ūdens ir slapjš, neatbalstīti priekšmeti krīt uz Zemes centra pusi. Tādā jutoņā, it kā sarunātos ar Obraienu*, it kā definētu svarīgu aksiomu, viņš rakstīja: *Brīvība ir tas, ja brīv teikt, ka divreiz divi ir četri. Ja to drīkst, tad viss cits seko.* (140. lpp.)

Šo (un citu līdzīgu)[7] rindkopu uzsvēršana lika daudziem kritiķiem secināt, ka Orvels māca nostāties pret liekulīgajiem intelektuāļiem, kas mēģina mums pateikt, ka patiesība nav «kaut kur tur», ka tas, ko uzskatām par iespējamu patiesību, izriet no mūsu lietotā vārdu krājuma un tas, ko uzskatām par patiesību, – no visiem pārējiem uzskatiem. Īsi sakot, Orvels ir izprasts kā filosofs reālists, kā vesela saprāta aizstāvis pret kulturālajiem, ironiskajiem tā nievātājiem.[8]

Saskaņā ar šo interpretāciju pamatpretnostatījums Orvela darbos ir metafizisks – starp iedomātām parādībām un kailo īstenību, ko nedaudz aizmiglo slikta, necaurspīdīga proza un pārlieku izsmalcināta teorija. Tiklīdz logs tiks nomazgāts, patiesība par ikvienu morālu vai politisku

[6] *The Collected Essays, Journalism and Letter of George Orwell, I, 7.* Turpmāk tekstā – *CEJL.*

[7] Piemēram, *CEJL, III, 119.*

[8] Piemēram, Semjuels Hains interpretē romāna «1984» morāli šādi: «Vinstona Smita uzskati ir tikpat vienkārši kā divreiz divi ir četri: pagātne ir fiksēta, mīlestība ir privāta un patiesība – nemainīga. Visām šīm pārliecībām ir kas kopējs: tās ierobežo cilvēka varu; tās liecina, ka pasaulē ir kaut kas, ko nevar mainīt. Tas nav politisks jautājums – tas ir par cilvēcīguma būtību.» (*Hynes S. «Introduction» to Twentieth Century Interpretations of 1984. Ed. Hynes, p. 19.*)

situāciju būs skaidra. Tikai tie, kuri ļāvuši savai paša personībai (it īpaši aizvainojumam, sadismam un varaskārei) apēnot skatu, nespēs saredzēt vienkāršus morālus faktus. Viens no šādiem vienkāršiem morāliem faktiem ir, ka laipnība ir labāka nekā spīdzināšana. Tikai šādi cilvēki mēģinās izvairīties no skaidriem epistemoloģiskiem un metafiziskiem faktiem ar viltīgu filosofisku triku palīdzību (piemēram, izmantojot patiesības koherences teoriju un valodas holistisko filosofiju tā, kā to darīju es 1.nodaļā). Šāds fakts ir arī atzinums, ka patiesība «nav atkarīga» no cilvēku domāšanas un valodas un ka gravitācija nav «saistīta» ar kādu no cilvēka domāšanas formām.

Šo iemeslu pēc es domāju, ka pasaulē nav ne skaidru morālu faktu, ne no valodas neatkarīgu patiesību, ne arī kādas neitrālas teritorijas, kur atrodoties mēs varētu spriest par to, kas būtu labāk – spīdzināt vai būt laipnam. Tāpēc es vēlētos piedāvāt citādu Orvela lasījumu. To es vēlos piedāvāt nevis tādēļ, lai filosofiskajā strīdā dabūtu viņu savā pusē. Orvelu, gluži tāpat kā Nabokovu, neinteresēja šādi argumenti, arī viņš nespēja tos formulēt.[9] Drīzāk tas nozīmē uzsvērt, ka par to, ko izdarīja gan Orvels, gan Nabokovs, – pievērsa lasītāju uzmanību tiem nežēlības un pazemošanas gadījumiem, kurus viņi nebija pamanījuši agrāk, – nevajadzētu runāt kā par parādības atmaskošanu un nokļūšanu līdz būtībai. Tas drīzāk varētu būt jauns iespējamā un notiekošā apraksts, salīdzinot ar citiem līdzīgu notikumu aprakstiem un nevis ar realitāti. Komunistu oligarhu gadījumā Orvels un Solžeņicins mums sniedza citu kontekstu, citu perspektīvu – viedokli, no kura mēs, liberāļi, cilvēki, kas domājam, ka nežēlība ir pats ļaunākais, ko varam darīt, varētu aprakstīt mūsu gadsimta politisko vēsturi.

Izvēle starp šīs vēstures aprakstiem, ko četrdesmito gadu beigās piedāvāja Sartrs un Orvels, tāpāt kā izvēle starp mūsdienu politiskās situācijas raksturojumiem, ko piedāvā Frederiks Džeimsons un Irvings Hovs*, nav jautājums par to, vai mēs saskatām vai nevēlamies saskatīt smagus, nepatīkamus faktus. Tāpat tas nav jautājums, vai mūsu skatu ir vai nav aizmiglojusi ideoloģija. Tā ir vienu scenāriju, vienu projektu, vienu raksturojumu izspēlēšana pret citiem – kontrastējošiem scenārijiem, atšķirīgiem projektiem un jauniem raksturojumiem.

[9] Par Orvela nespēju iedziļināties filosofijā skat.: *Crick B. George Orwell: A Life. – Hammondswortf: Penguin, 1980, pp. 25, 305, 343, 506.* Skat. arī: *CEJL, III, 98.*

Jauni raksturojumi, kas maina mūsu ieskatus par politiskajām situācijām, nepavisam nav kā logu rūtis. Gluži pretēji, tie ir kaut kas tāds, ko var realizēt tikai ar ļoti īpašu talantu apveltīti rakstnieki, kas raksta pareizajā brīdī un pareizajā intonācijā. Savos labākajos brīžos Orvels atmeta caurspīdīguma retoriku attiecībā pret vienkāršiem faktiem un saprata, ka dara tieši *to pašu*, ko viņa oponenti – Staļina apoloģēti. Aplūkosim, piemēram, šādas rindas:

«Tēlainā» rakstīšana ir kā tiešā triecienā neieņemamu pozīciju apiešana no flanga. Rakstnieks, kas mēģina kaut ko darīt, kas nav auksti «intelektuāls», neko daudz nevar izdarīt ar vārdiem to sākotnējās nozīmēs. Ja viņš vispār rada iespaidu, tad dara to, ejot viltīgus apkārtceļus. (*CEJL, II, 19*)

Orvela viltīgais plāns bija «Dzīvnieku fermā» parādīt neticami sarežģīto un izsmalcināto kreiso piekritēju strīdu būtību absurdā gaismā, pārstāstot sava gadsimta politisko vēsturi bērnišķīgā manierē. Šis triks iedarbojās, jo mēģinājumi saskatīt ievērojamas atšķirības starp Staļinu un Hitleru, analizēt politisko vēsturi ar tādu terminu kā «sociālisms», «kapitālisms» un «fašisms» palīdzību kļuva nevajadzīgi un zaudēja savu jēgu. Runājot Kūna vārdiem, bija uzkrājušās tik daudzas anomālijas, kas prasīja aizvien jaunu epiciklu pievienošanu, ka pārlieku uzpūstajai struktūrai bija vajadzīgs tikai spējš trieciens īstajā vietā, pareizais izsmiekls īstajā brīdī. Tieši tāpēc «Dzīvnieku ferma» spēja apvērst liberāļu uzskatus. Tās spēks slēpās nevis saistībā ar realitāti, bet gan saistībā ar vispopulārāko alternatīvo neseno notikumu aprakstu. Tā bija stratēģiski novietota svira, nevis spogulis.

Saviem cienītājiem, piemēram, tādiem kā Trillingam, Orvels deva iespēju pa jaunam paskatīties uz pierastām tikumiskām izpausmēm. Savu marksistisko laikabiedru – tādu kā Izaks Doičers – un mūsdienu marksistu, piemēram, Norisa, acīs viņš bija labākajā gadījumā vientiesis.[10] Es uzskatu, ka Orvela domāšana nebija nedz caurspīdīga, nedz vienkārša. Kā aprakstīt politisko situāciju pēc Otrā pasaules kara, nebija

[10] Kā piemēru varam aplūkot Izāka Doičera Orvela analīzi rakstā «*The Mysticism of Cruelty*», (*Twentieth Century Interpretations of 1984, ed. Hynes*). Par Orvela nosaukšanu par 'renegātu' un šaubām par viņa filosofisko izglītotību skat.: *Norris C. Language, Truth and Ideology: Orwell and the Post-War Left. – In: Inside the Myth. – Ed. Christopher Norris. London, 1984.*

acīmredzams toreiz un nav skaidrs arī šodien. Jo labam politiskam aprakstam ir nepieciešams vārdu krājums, kas palīdz atbildēt uz jautājumu «Ko darīt?» – gluži tāpat, kā labam zinātniskam aprakstam ir nepieciešams vārdu krājums, kas palielina iespējas paredzēt un kontrolēt notikumus. Orvels nedeva nekādu mājienu, kā atbildēt uz Černiševska jautājumu. Viņš vienkārši teica, kādā veidā *nevajadzētu* atbildēt un kādu vārdu krājumu būtu *jāpārstāj* lietot. Viņš mūs pārliecināja par to, ka mūsu agrākais politiskais vārdu krājums nesaskan ar pašreizējo politisko situāciju, taču nepiedāvāja jaunu. Viņš mūs nosūtīja atpakaļ pie rasējamā dēļa, kur atrodamies vēl joprojām. Arī šodien nav izstrādāta programma, kā saistīt mūsu lielās un neskaidrās cerības uz cilvēku vienlīdzību ar patieso varas sadalījumu pasaulē. Kapitālisti ir tikpat alkatīgi un tuvredzīgi un komunistiskie oligarhi tikpat ciniski un korumpēti (ja vien mūs nepārsteigs Gorbačovs), kādus viņus raksturoja Orvels. Pasaulē nav radies trešais spēks, un gan jaunie konservatīvie, gan postmarksistiskās kreisās kustības spēj nodoties vienīgi nostalģijai. Aizvien vēl pastāv iespēja, diemžēl tīri teorētiska, ka mēs varēsim atskatīties uz Orvelu un teikt, ka viņš bijis ierobežots un tuvredzīgs. Jo neviens līdz šim nav radījis realizējamu scenāriju, lai iemiesotu to, ko Orvels sauca par «cilvēku vienlīdzības tehnisko iespējamību.»

Pirms Otrā pasaules kara liberāļi uzskatīja, ka šāds scenārijs viņiem ir kabatā. Trīsdesmitajos gados bija laiks, kad arī Orvels uzskatīja, ka viņam šāds scenārijs ir. Taču vairākkārtēja viņa pareģojumu nepiepildīšanās, atskārsme, ka viņa paaudzi kā instrumentu ar «marksisma teorijas» palīdzību izmantojuši Krievijas politiķi, un riebums pret ciniskajiem pravietojumiem Džeimsa Bērnhema garā pamudināja viņu sarakstīt «Dzīvnieku fermu» un romāna «1984» pirmās divas trešdaļas. Šīs grāmatas sasniedza savu mērķi, nevis konfrontējot ar morālo realitāti, bet gan parādot, ka vairs nav iespējams izmantot mūsu vecās politiskās idejas un nav arī nekādu citu līdzekļu, kā pavērst notikumu gaitu liberālo mērķu virzienā. Visiem apvainojumiem «mazohistiskā izmisumā» un «ciniskā bezcerībā», kas bira pār Orvela galvu, nav nekādas jēgas tik ilgi, kamēr neparādās kāds jauns notikumu attīstības scenārijs.

Tomēr Orvels sasniedza ko vairāk nekā vien šo negatīvo, kaut gan nepieciešamo un noderīgo soli – nosūtīt mūs atpakaļ pie rasējamā dēļa. To viņš paveica romāna «1984» pēdēja trešdaļā – daļā, kas veltīta O'Braienam. Tur viņš ieskicējis alternatīvu scenāriju – tādu, kas ved *nepareizā* virzienā. Viņš mūs pārliecināja, ka pastāvēja liela varbūtība, ka

tie paši sasniegumi, kuri padarīja tehniski iespējamu cilvēku vienlīdzību, var radīt arī bezgalīgu verdzību. Viņš to izdarīja, parādot, ka patiesības, cilvēka vai vēstures būtībā nav nekā, kas varētu aizkavēt šāda scenārija īstenošanos, un nekas negarantē tādu scenāriju, kādu liberāļi izmantoja starpkaru periodā. Viņš parādīja, ka visi poētiskie un intelektuālie talanti, kas radīja grieķu filosofiju, moderno zinātni un romantisko dzeju, iespējams, kādudien varētu atrast sev darbu Patiesības ministrijā.

Manā «1984» izpratnē Orvels nevar *atbildēt* O'Braienam, un viņš arī negatavojas to darīt. Tāpat kā Nīče, O'Braiens uzskata, ka pat ideja par «atbildi», par viedokļu apmaiņu, par kopīgu pārrunāšanu ir vājuma pazīme. Orvels neradīja O'Braienu kā dialektisku kontrastu, kā modernu Trasimaha līdzinieku. Viņš to radīja, lai brīdinātu no viņa, tāpat kā cilvēkus brīdina no taifūna vai satrakota ziloņa. Orvels neizstrādā filosofisku argumentāciju, bet gan mēģina izpētīt konkrētu politisku iespēju, atbildot uz trim jautājumiem: «Kā intelektuāļi noteiktā iespējamā nākotnē saredzēs paši sevi?», «Ko viņi iesāks ar sevi?» un «Kā izmantos savus talantus?». Viņš neuzskata, ka O'Braiens ir traks, pievilts, nepareizas teorijas valdzinājuma apmāts vai nesaskata morālos faktus. Viņš vienkārši attēlo O'Braienu kā *bīstamu* un kā *iespējamu*. Orvela otrais lielais sasniegums līdztekus tam, ka viņš lika padomju propagandai izskatīties absurdai, bija tas, ka viņš parādīja, ka tāds cilvēks kā O'Braiens patiešām ir reāli iespējams.

Kā pierādījumu šādas «1984» interpretācijas pamatotībai es varu citēt rindas, kuras Orvels sarakstījis 1944.gadā. Tur viņš analizē to, ko sauc par «bīstamiem maldiem, kas patlaban ir ļoti plaši izplatīti valstīs, kur nepazīst totalitārismu»:

> Ir maldīgi ticēt tam, ka diktatūras valstī jūs varat būt *iekšēji* brīvi. .. Lielākā kļūda ir iedomāties, ka cilvēks ir autonoms indivīds. Slepenā brīvība, ko jūs varat izbaudīt despotiskas valsts varas apstākļos, ir klaja muļķība tāpēc, ka jūsu domas vairs pilnībā nepieder jums pašam. Filosofiem, rakstniekiem, mākslinieciem, pat zinātniekiem vajadzīgs ne tikai iedrošinājums un auditorija, viņu darbībai ir nepieciešami pastāvīgi mudinājumi no citu cilvēku puses. .. Atņemiet runas brīvību, un radošās spējas izgaisīs. (*CEJL, III, 133*)

Kā šis izteikums saistās ar manis agrāk citētajām rindām no Vinstona dienasgrāmatas, kas noslēdzas ar vārdiem – «Brīvība ir tas, ja brīv teikt, ka divreiz divi ir četri. Ja to drīkst, tad viss cits seko»? Man liekas, ka abi citāti saka: nav svarīgi, vai tas, ka «divreiz divi ir četri», ir

patiesība, un vēl nenozīmīgāk – vai šī patiesība ir «subjektīva» vai «atbilstoša ārējai realitātei». Ir svarīgi tikai, ka, ja jūs tam ticat, tad jūs to varat pateikt, ne no kā nebaidoties. Citiem vārdiem sakot, svarīga ir jūsu spēja runāt ar cilvēkiem par to, kas jums šķiet patiess, un nevis par to, kas ir patiess īstenībā. Ja mēs parūpēsimies par brīvību, patiesība parūpēsies pati par sevi. Ja mēs pietiekami ironiski attiecamies pret saviem galīgajiem vārdu krājumiem un esam pietiekami ieinteresēti citu cilvēku vārdu krājumos, mums nav jāraizējas par to, vai esam tiešā saskarē ar tikumisko realitāti vai ideoloģijas apžilbināti, vai arī bezpalīdzīgi «relatīvisti».

Man liekas – Orvela apgalvojums, ka nav *iekšējas* brīvības, ka nav nekā tāda, ko varētu saukt par «autonomu indivīdu», sakņojas vēsturiskajā, arī marksistiskajā «liberālā individuālisma» kritikā. Tas nozīmē, ka mūsos nav nekāda dziļuma, nav kopīgas cilvēciskās būtības, nav ieprogrammētas cilvēciskas solidaritātes, ko izmantot kā tikumisku atskaites punktu.[11] Cilvēkiem ir vien tas, ko viņi ieguvuši socializācijas rezultātā, – viņu spēja lietot valodu un līdz ar to apmainīties uzskatiem un vēlmēm ar citiem cilvēkiem. Orvels uzsvēris šo domu, sakot, ka «atteikšanās no šķiras iezīmēm nozīmē atteikšanos no daļas sevis paša», un piebilstot, ka, ja viņam pašam būtu «jāizkļūst ārpus šķiras», viņš «diez vai paliktu tas pats cilvēks». Būt personībai nozīmē runāt *konkrētā* valodā, kas ļauj ar noteiktiem cilvēkiem apspriest konkrētas idejas un vēlēšanās. Tas, vai mūs socializē neandertālieši, senie ķīnieši, Ītona, Samerhila vai Patiesības ministrija, ir tikai vēsturiska nejaušība. Tas, ka mēs visi esam cilvēki, vēl nenodrošina kopības apziņu. Jo vienīgais, kas mūs vieno ar citiem cilvēkiem, ir tas pats, kas mūs vieno ar visām citām dzīvajām būtnēm, – mūsu spēja sajust sāpes.

Viens no veidiem, kā reaģēt uz šo apgalvojumu, ir teikt, ka mūsu morālais vārdu krājums jāpaplašina tik tālu, lai tas ietvertu ne tikai cilvēkus, bet arī dzīvniekus. Labākā atbilde ir tā, kuru ieteicu 4.nodaļā, – mēģināt rast atšķirību starp cilvēka un dzīvnieka sāpēm. Tieši tur savu lomu spēlē O'Braiens, atgādinot mums, ka cilvēciskām būtnēm, kas ir socializētas – socializētas jebkurā valodā, jebkurā kultūrā –, patiešām ir kāda kopīga spēja, kas nepiemīt citiem dzīvniekiem. Viņus var sāpināt īpašā veidā: viņus var pazemot, ar varu iznīcinot tās valodas un tās

[11] Vai – es gribētu piebilst – ko lietot kā atskaites punktu, lai iegūtu skaidru priekšstatu par to, ka divreiz divi ir četri. Taču šis ir filosofisks strīds par matemātisko patiesību «statusu», kuram šeit nepievērsīsimies.

uzskatu struktūras, kuras ir viņu socializācijas pamatā (vai ar kurām viņi lepojas kā ar saviem darinājumiem). Cilvēkus atšķirībā no dzīvniekiem var izmantot, lai apmierinātu O'Braiena vēlēšanos «sadalīt fragmentos cilvēka garu, lai pēc tam to saliktu no jauna formā pēc viņa ieskatiem».

Jautājums par to, ka sadisma mērķis ir pazemot un nevis vispār radīt sāpes, ir sīki aplūkots Ellenas Skarijas grāmatā «Ķermenis sāpju varā: pasaules radīšana un iznīcināšana». Tā pauž Skarijas domu, ka ļaunākais, ko var nodarīt citam, ir nevis likt viņam kliegt agonijā, bet gan izmantot agoniju tādējādi, lai tad, kad agonija beigusies, cilvēks vairs nebūtu tāds pats kā agrāk. Mērķis ir likt cilvēkam darīt vai teikt kaut ko tādu – un, ja iespējams, ticēt un alkt pēc kaut kā, domāt domas –, par ko viņš vēlāk nevarēs samierināties, ka to darījis vai teicis. Līdz ar to, Skarija raksta, jūs varat «iznīcināt viņa pasauli», atņemot viņam iespēju izmantot valodu, lai aprakstītu to, kas viņš reiz bijis.

Tagad ļaujiet man izmantot šo atziņu, aplūkojot gadījumu, kad O'Braiens lika Vinstonam uz laiku noticēt, ka divreiz divi ir pieci. Ievērojiet, ka tas ir kaut kas, kam O'Braiens pats nemaz netic tā, kā viņš tic idejai, ka «Raterfords sazvērējies ar Eirāzijas ģenerālštābu». Tam netic arī Vinstons pat pēc tam, kad ticis salauzts un atbrīvots. Tā nav un arī nevarētu būt Partijas mācība. (Grāmatā, kuras līdzautors bija O'Braiens, proti, «Oligarhiskā kolektīvisma teorija un prakse», uzsvērts, ka tad, kad «kāds projektē ieroci vai lidmašīnu», divreiz divi ir *jābūt* četri.) *Vienīgais* nolūks, kādeļ Vinstons jāpiespiež ticēt, ka divreiz divi ir pieci, ir viņa salaušana. Novest kādu tiktāl, lai viņš atteiktos no saviem uzskatiem bez kāda iemesla, ir pirmais solis virzienā, lai personība zaudētu savu patību, jo līdz ar to zūd spēja saaust sakarīgu uzskatu un vēlēšanos tīklu. Tas padara personību iracionālu precīzā šī vārda nozīmē: viņa vairs nespēj pamatot kādu savu uzskatu tā, lai tas saskaņotos ar visiem pārējiem viņas uzskatiem. Personība kļūst iracionāla nevis tāpēc, ka zaudē kontaktu ar realitāti, bet tāpēc, ka zaudē racionalizācijas spēju – vairs nespēj attaisnot sevi pašas acīs.

Likšana Vinstonam uz laiku noticēt, ka divreiz divi ir pieci, pilda tādu pašu «gara salaušanas» funkciju kā likšana viņam īslaicīgi vēlēties, lai žurkas sagrauztu Džūlijas un nevis viņa seju. Taču šī otrā epizode atšķiras no pirmās, jo tā iezīmē galīgu, neatgriezenisku iznīcību. Iespējams, ka Vinstons vēl varētu būt spējīgs ietvert stāstā par savu raksturu un dzīvi epizodi, kad, neparastu apstākļu spiests, viņš noticējis, ka divreiz divi ir pieci. Īslaicīga padošanās iracionālismam ir kaut kas, ko var

apvīt ar stāstiem. Taču nevar izskaidrot, kāpēc viņš reiz vēlējās, lai viņi *to nodara Džūlijai.* Tieši tāpēc O'Braiens pietaupīja žurkas līdz labākam brīdim – tam brīdim, kad Vinstonam jāvēro pašam sava sabrukšana gabalos un vienlaikus jāapzinās, ka viņš vairs nekad nebūs spējīgs šos izkaisītos gabalus uzlasīt.

Atgriežoties pie pamatjautājuma: fakts, ka divreiz divi nav pieci, nav lietas būtība. Svarīgi, ka Vinstons to izvēlējās par simbolu un O'Braiens to labi apzinājās. Ja eksistētu *patiesība,* kurai ticot sagrūtu Vinstona griba, tad O'Braiens varētu tikpat labi izmantot arī šo *patiesību.* Pieņemsim, ka Džūlija jau ilgu laiku bijusi Domu policijas darbiniece (tāpat kā tā sauktais senlietu tirgotājs Čeringtona kungs). Pieņemsim, ka O'Braiens viņai licis savaldzināt Vinstonu. Tagad iedomāsimies, ka O'Braiens to pateicis Vinstonam bez kādiem pierādījumiem, liekot ķīlā tikai savu acīmredzami neuzticamo vārdu. Iedomāsimies tālāk, ka Vinstona mīlestība pret Džūliju bija tāda, ka tikai spīdzināšana, kas viņam lika noticēt, ka divreiz divi ir pieci, liktu ticēt, ka Džūlija ir bijusi O'Braiena aģente. Rezultāts būtu tas pats, un O'Braienam svarīgs ir tikai rezultāts. Patiesībai un nepatiesībai nav nozīmes.

O'Braiens vēlas nodarīt Vinstonam tik lielas sāpes, cik vien iespējams, un šī mērķa sasniegšanai ir nepieciešams, lai Vinstons apzinātos, ka kļuvis neloģisks un nespēj vairs lietot valodu vai būt tas, kas viņš ir. Lai gan mēs varam teikt: «Es *ticēju* kaut kam nepatiesam,» – nav iespējams teikt pašam sev: «Tieši tagad es ticu kaut kam nepatiesam.» Tādējādi nevienu nevar pazemot tai brīdī, kad viņš tic nepatiesībai, vai tikai ar apziņu, ka viņš to ir kādreiz darījis. Taču cilvēki var, kā cer viņu spīdzinātāji, izjust vislielāko pazemojumu, atskatīdamies uz pagātni, sakot paši sev: «Tagad, kad esmu ticējis *tam* vai vēlējies *to,* es nekad nebūšu tas, par ko es esmu vēlējies būt, kas es domājos esam. Tas, ko es saku sev pašam par sevi – mans priekšstats par sevi kā godīgu, lojālu vai uzticīgu –, ir bezjēdzīgs. Man vairs nav patības. Neeksistē pasaule, kurā es varu sevi iedomāties dzīvojam, jo nav valodas, kurā es varu sakarīgi izstāstīt savu dzīves stāstu.» Vinstonam teikums, kuru izsakot pilnā pārliecībā, viņš vairs nevarētu atgūties, bija: «Dari to Džūlijai!» – un pats ļaunākais, kas vien varēja notikt, bija žurkas. Taču liekas, ka tādas pašas attiecības ar kādu teikumu un ar kādu lietu ir katram no mums.

Ja varētu atklāt šo galveno teikumu un šo galveno lietu, tad, kā saka O'Braiens, būtu iespējams salauzt gabalos garu un salikt no jauna jebkurā formā. Taču šīs darbības mērķis ir laušanas skaņa, nevis salikšanas

rezultāts. Tikai salaušanai ir nozīme. Salikšana no jauna ir vien papildinājums. Piemēram, kad Vinstons sāk mīlēt Lielo brāli, nav svarīgi, ka Lielo brāli īstenībā nav iespējams mīlēt. Svarīgi ir tas, ka nav atpakaļceļa no tā Vinstona, kurš mīl Lielo brāli, pie Vinstona, kas mīlēja Džūliju, apbrīnoja stikla papīra presi un varēja atcerēties laikraksta izgriezumu ar ziņu, ka Raterfords bijis nevainīgs. Vinstona salaušana nav viņa pievēršana partijas idejām. Iekšējā partija nespīdzina Vinstonu tāpēc, ka tā baidās no revolūcijas, vai tāpēc, ka to aizskar doma, ka Lielo brāli kāds varētu nemīlēt. Tā spīdzina Vinstonu, lai nodarītu viņam sāpes un līdz ar to sagādātu baudu biedriem, it īpaši O'Braienam. Vienīgais O'Braiena intensīvās septiņu gadu Vinstona pētīšanas mērķis bija radīt bagātīgu, sarežģītu, saistošu garīgo sāpju izrādi, kuru galu galā sniegs Vinstons. Vienīgais iemesls, kāpēc atstāt objektu dzīvu uz mirkli, sēžot kafejnīcā «Zem kastaņas», ir tikai tas, ka viņš joprojām var sajust sāpes tad, kad televīzijas ekrānā atskan dziesma: «Te, ēnā zem kastaņas lapotnes, / Tu pārdevi mani un tevi es.» Spīdzināšanas mērķis nav panākt cilvēku pakļaušanos un ticību nepatiesībai. Kā saka O'Braiens: «Spīdzināšanas mērķis ir pati spīdzināšana.»

Talantīgam un jūtīgam intelektuālim, kas dzīvo posttotalitārā kultūrā, šī frāze nozīmē to pašu ko «Māksla mākslas dēļ» vai «Patiesība patiesības dēļ», jo spīdzināšana tagad ir vienīgā mākslas forma un vienīgā intelektuālā disciplīna, ko šāds cilvēks pazīst. Šis teikums pauž romāna «1984» galveno domu. Taču tai pašā laikā tas ir sagādājis vislielākās problēmas kritiķiem. Daudzi no viņiem piekrīt Džonam Strečejam, ka

.. no tā brīža, kad Vinstons un Džūlija ir nokļerti un sākas viņu pratināšana un spīdzināšana, grāmata zaudē savu spriegumu.. fiziskās spīdzināšanas jautājums, lai gan pilnīgi skaidrs, ka tā bija viena no viņa mānijām, nebija kaut kas tāds, ko Orvels varētu attēlot. Viņš nekad nav ticis spīdzināts vairāk kā mēs visi pārējie. Un tie, kam nav personiskās pieredzes šai jautājumā, acīmredzot nevar neko zināt par to.[12]

Uz Strečeja apgalvojumu, manuprāt, ir viegli atbildēt. Strečejs nesaskata, ka romāna «1984» pēdējā daļa ir veltīta O'Braienam, nevis Vinstonam, – ka tā ir par spīdzināšanu, nevis par spīdzināšanas upuri.

[12] *John Strachey J. The Strangled Cry. – In: Twentieth Century Interpretations of 1984. Ed. Hynies, pp. 58-59.* Es domāju, ka Orvels netieši atbildēja Strečejam, rakstīdams: «Cilvēki, kas vislabāk izpratuši fašismu, nav nedz tie, kuri ir no tā cietuši, nedz tie,

Šī kļūda radusies no dabiskas vēlēšanās identificēt Orvelu ar Vinstonu. Ja mēs sekojam šai idejai, tad iepriekš citētās rindas, kurās Vinstons uzsver, cik svarīgi ticēt, ka divreiz divi ir četri, būtu romāna kodols. Tādējādi visa pēdējā daļa būtu tikai histērisks un lieks romāna pielikums. Rindkopas, kuras uzsveru es, – rindas, kurās O'Braiens stāsta par to, kā viss izskatās no partijas iekšējā viedokļa, – tiks izprastas kā līdz absurdam novesta O'Braiena dialektiskā pozīcija vai arī tā, kā tās lasīja Reimonds Viljamss. Viņš izlasa: «Spīdzināšanas mērķis ir spīdzināšana.» – kā teikto, ka (lietojot frāzes, kuras Orvels lietoja Džeimsa Bērnhema uzskatu raksturošanai) «alkas pēc varas .. ir dabisks instinkts, kas nav jāizskaidro».

Viljamss atzīst, ka ir ļoti viegli identificēt Orvelu ar Vinstonu, bet viņš uzskata, ka Orvela identificēšanās ar O'Braienu bija atkāpšanās pēdējā brīdī no saviem uzskatiem. Viljams raksta:

> Nav jānoliedz vajāšanas, varas un spīdzināšanas eksistence vai pat to biežās izpausmes «kā tādas».. lai noliegtu jebkādu saistību starp varu un politiku. Un pret šo noliegumu *jācīnās* kaut vai tikai tāpēc, ka tad nebūtu nekādas jēgas mēģināt klasificēt sociālās sistēmas vai kritiski pētīt, kurā brīdī kāda sistēma mainījusies uz labo vai slikto pusi.[13]

Viljamss domā, ka tad, ja Bērnhemam būtu bijusi taisnība proti, ka tieksme pēc varas ir dabisks instinkts, nebūtu ne «faktiska atzinuma», ne «objektīvas patiesības» jautājumā par to, kas tad ir labāks – sociāla demokrātija vai fašisms. Viņš saka, ka Bērnhema pozīcija «diskreditē visus politiskos uzskatus, jo tad tie visi neizbēgami kļūst par kailas varas un varas alku aizsegiem.. Tas nozīmē arī atteikšanos no pētījumiem un argumentācijas un līdz ar to no patiesības iespējamības.» Viljamss pieņem, ka Orvels uz īsu laiku un pēdējā mirklī padevies kaitīgam

---

kuros ir fašima iezīmes.»(*CEJL, II, 172.*) Orvela biogrāfi ir minējuši par viņa sadisma tendencēm. Skat., piemēram: *Crick B. George Orwell. pp. 504, 572.* Skat. arī: *Patai D. The Orwell Mystique: A Study in male Ideology. – Amherst: University of Massachusetts Press, 1984.* Pataji apgalvo, ka Orvela tēlu pamatā bijis sadisms; mani viņas argumenti nepārliecina, taču viņai neapšaubāmi ir pamatīgi pierādījumi par to. Orvels spēja labi saskatīt sadismu arī citos; to var labi redzēt, piemēram, viņa piezīmēs par Džordža Bernarda Šova sadismu (*CEJL, III, 222*). Vārda O'Braiens izvēle un viņa izskata raksturojums («1984», 85. lpp.) varētu būt tīšs, vai netīšs mājiens uz Šovu.

[13] *Williams R. Orwell. – London: Fontana, 1984, pp. 124-125.*

uzskatam, ka šādas iespējas *nav*. Viljamss, tāpat kā Strečejs, domā, ka romāns beigu daļā noiet no sliedēm.

Citējot Orvela iebildumus pret Bērnhemu, ka «varas pielūgšana apmiglo politisko spriedumu, jo tā gandrīz neizbēgami noved pie uzskata, ka tagadnes tendences turpināsies nākotnē», Viljamss nobeidz grāmatu par Orvelu ar šādiem vārdiem:

> Tomēr pats Orvels, kas vienmēr ir bijis pret privilēģijām un varu, savā daiļradē padodas tieši šādiem kārdinājumiem. Brīdinājums, ka pasaule varētu attīstīties šādā virzienā, ar visu daiļdarba spēku kļuva par iedomātu pakļaušanos neizbēgamībai. Un tādā gadījumā atkal žvadzināt šīs ķēdes nozīmē necienīt daudzus vīriešus un sievietes un galu galā arī pašu Orvelu, kas cīnījās pret destruktīvajām un tumsonīgajām tendencēm, kuras joprojām ir tik spēcīgas, – necienīt tos vīriešus un sievietes, kas spēja saglabāt spēku iztēloties cilvēcisko cieņu, brīvību un mieru, kā arī darboties to labā.[14]

Viljamsa atsaukšanās uz «spēju iztēloties cilvēcisko cieņu, brīvību un mieru» liek man atgriezties pie tā, ko es esmu teicis, – ka mēs vēl joprojām atrodamies rasējamā dēļa priekšā. Es nedomāju, ka mēs, liberāļi, tagad *varam* iztēloties nākotni, kurā valdītu «cilvēciskā cieņa, brīvība un miers». Tas ir, mēs nevaram pateikt paši sev, kā no tagadnes situācijas nonākt pie šādas nākotnes. Mēs varam iztēloties dažādus sociāli ekonomiskus apstākļus, kas būtu labāki par pašreizējiem. Taču mums nav skaidra priekšstata, kā nonākt no aktuālās pasaules pie teorētiski iespējamām pasaulēm, un līdz ar to mums nav skaidrs, par ko cīnīties. Kā sākumpunkts mums jāņem pasaule, kādu to Orvels parādīja romānā «1984»: zemeslode, kas sadalīta bagātā, brīvā, demokrātiskā, egoistiskā un alkatīgā Pirmajā pasaulē; nemainīgā Otrajā pasaulē, kur valda nepiesātināma un nežēlīgā iekšējā partija; izsalkušā, pārapdzīvotā, izmisušā Trešajā pasaulē. Mums, liberāļiem, nav skaidra ilgtermiņa scenārija, kā izmainīt šo pasauli, lai realizētu «cilvēku vienlīdzības tehniskās iespējas». Mums nav tāda scenārija, kāds bija Nabokova tēvam un mūsu vectēviem divdesmitā gadsimta pasaules izmainīšanai.

Šī nespēja neizriet ne no tikumiskās stājas zuduma, ne no teorētiskā virspusīguma, ne no pašapmāna vai sevis nodošanas. To nevaram dziedēt ar stingrāku stāju vai caurspīdīgāku prozu, vai labāku cilvēka,

[14] *Williams R. Orwell. – London: Fontana, 1984, p. 126.*

patiesības vai vēstures filosofisko izpratni. Tā tas vienkārši ir. Dažkārt viss patiešām ir tik slikti, kā šķiet pirmajā acu uzmetienā. Orvels ir palīdzējis mums formulēt pesimistisku politiskās situācijas aprakstu, kuru nākamo četrdesmit gadu pieredze ir tikai apstiprinājusi. Šīs sliktās ziņas joprojām ir nozīmīgs mūsdienu politiskās spekulācijas fakts, kas neļauj realizēties visiem liberālajiem scenārijiem.[15]

Pretēji Strečeja un Viljamsa uzskatam, ka grāmata tikai iegūtu, ja autors būtu to beidzis ātrāk, es domāju, ka fantāzija par bezgalīgo spīdzināšanu – ideja, ka nākotne ir kā «zābaks, kas uz visiem laikiem ir atstājis nospiedumu cilvēka sejā», – ir būtiska romānam «1984» un ka jautājums par «patiesības iespējamību» tikai jauc galvu. Es varu paskaidrot savu viedokli, iebilstot Viljamsam trīs jautājumos.

Pirmkārt, es nedomāju, ka jebkāds vispārīgs apgalvojums, piemēram, «politiskie uzskati ir patiešām..» vai «cilvēka būtība ir patiešām..», – jebkāds vispārīgs filosofisks apgalvojums – *varētu* diskreditēt politiskus uzskatus. Kā jau esmu teicis 3.nodaļā, es nedomāju, ka ir iespējams psiholoģiski atteikties no politiskā liberālisma, balstoties uz filosofiskajiem uzskatiem par cilvēka, patiesības vai vēstures būtību. Šādi uzskati kalpo savas tikumiskās identitātes formulēšanai un apzināšanai, tie nav šīs identitātes attaisnojumi vai instrumenti, ar kuriem to sagraut. Būtu ļoti ekscentriski, ja kāds mainītu savus politiskos uzskatus, jo ir pārliecinājies, ka, piemēram, patiesības koherences teorija ir labāka par patiesības atbilstības teoriju. Otrkārt, šādi uzskati nevar (runājot Viljamsa vārdiem) «atcelt» izziņu, argumentus un patiesības meklējumus, tāpat kā tie nevar «atcelt» pārtikas vai mīlestības meklējumus. Šādu atteikšanos var panākt tikai ar varu, nevis ar filosofijas palīdzību. Treškārt, nevajadzētu izprast O'Braienu, kā izpratis Bērnhems – filosofs, kas apgalvo, ka zina, kas ir «dabisks». O'Braiens nesaka, ka viss pārējais tikai maskē alkas pēc varas. Viņš nesaka, ka cilvēka vai varas būtība nodrošina to, ka zābaks vienmēr mīs cilvēku, bet gan – ka ir *gadījies* un ka tā arī būs. Viņš saka, ka tā ir vienkārši gadījies un ka scenāriju vairs nevar izmainīt. Tīrās nejaušības dēļ – tādas pašas nejaušības kā komēta vai vīruss – nākotne izskatīsies tieši tāda.

[15] Es domāju, ka Eiropas un Amerikas kreisie ir mēģinājuši no šīs situācijas izvairīties, glābjoties teorētiskos pārspriedumos – rīkojoties tā, it kā praktiskie scenāriji vispār nebūtu vajadzīgi un it kā intelektuāļi varētu pildīt savus politiskos pienākumus, vienkārši kritizējot acīmredzamos ļaunumus aizvien «radikālākās» teorētiskās izteiksmēs. Skat. manu rakstu «*Thugs and Theorists; A reply to Bernstein*» (*Political Theory, 1987, pp. 564-580*).

Man šķiet, ka šī ir vienīgā interpretācija, kas saskan ar faktu, ka O'Braiena nākotnes redzējums ir tā daļa, kuru mēs vislabāk atceramies no «1984», – patiešām *baisa* daļa. Ja mēs uzskatām, ka O'Braiens izsaka nevis vispārīgus spriedumus, bet gan specifiskus empīriskus paredzējumus, tad viņš ir daudz atbaidošāks tēls. Mēs it labi apzināmies, ka filosofiski izsmalcināta diskusija par cilvēka dabas labestīgumu vai sadistiskumu, par Eiropas vēstures iekšējo dialektiku vai par cilvēka tiesībām, vai objektīvo patiesību, vai valodas atspoguļojošo funkciju ir diezgan nekaitīga nodarbošanās. O'Braiens kā teorētiķis tikpat maz var radīt elpu aizraujošas bailes kā Bērnhems vai Nīče. Taču O'Braiens – labi informētais, ar labu sabiedrisko stāvokli apveltītais, labi pielāgojies, inteliģentais, jūtīgais, izglītotais iekšējās partijas biedrs – ir vairāk nekā uztraucošs tēls. Viņš sēj lielākas bailes nekā vien grāmatas tēls. Orvelam izdevies ar meistariskiem atgādinājumiem par to un ekstrapolācijām no tā, kas atgadījies ar reāliem cilvēkiem reālās vietās – lietām, kas, kā mēs zinām notiek arī mūsdienās –, pārliecināt mūs, ka O'Braiens ir ticams tipoloģisks nākotnes sabiedrības tēls – tādas sabiedrības tēls, kurā intelektuāļiem jāsamierinās, ka liberālajām idejām nav nekādu cerību piepildīties.

Mūsu instinktīvā aizsardzība pret šo iebildumu ir tāda, ka O'Braiens ir psiholoģiski nepārliecinošs tēls. No šī viedokļa tikai spīdzinātāji ir nejūtīgi, banāli cilvēki – tādi kā Eihmans, Graduss un Paduks. Nevienam, kam piemīt O'Braiena «kuriozi civilizētā» spēja sarīkot šādas izrādes, vienkārši *nevar* piemist O'Braiena noslieces. O'Braiens ir zinātkārs, jūtīgs intelektuālis, kas lielā mērā līdzinās mums pašiem. Mūsu tipa cilvēki tādas lietas nedarīs.

Orvels parādīja, kā mums izvairīties no šīs sākotnējās instinktīvās aizsardzības, kad viņš par H. Dž. Velsu teica, ka tas bijis «psihiski pārāk vesels, lai saprastu moderno pasauli». Kontekstā, ko minēja Orvels, tas nozīmēja, ka Velsam nebija tā, ko viņš sauca par «fašistisko iezīmi», kura, pēc viņa domām, piemita Kiplingam un Džekam Londonam un bija nepieciešama, lai izprastu fašismu.[16] Es domāju, ka Orvels pusapzināti lepojās ar to, ka arī viņam, tāpat kā Kiplingam, šī iezīme piemīt. Viņš lepojās ar to, ka spēja iztēloties, ka vēsture varētu neiet tai virzienā, kādā to vēlējās viņš, – virzienā, kādā, pēc Velsa domām, tai bija *lemts* virzīties. Taču tas nenozīmē, ka Orvels kaut kad – pat tad, kad viņš

[16] Skat. *CEJL, II, p. 172.* Orvela spēja izmantot savu paša sadismu, lai radītu O'Braiena tēlu, man šķiet sevis zināšanas un sevis pārvarēšanas triumfs.

radīja O'Braiena tēlu, – ticēja, ka tā *noteikti* ies šai virzienā. Orvela pretteorētiskais noskaņojums, kas viņu vienoja ar Nabokovu un abiem liedza nopietni attiekties pret marksisma teoriju, radīja pārliecību, ka parasti lietas var attīstīties dažādos virzienos, ka nākotne ir loterija.

Var saprast izteikumu, ka Velss bija «psihiski pārāk vesels», iztēlojoties optimisma pilnu Antonija valdīšanas laika romiešu intelektuāli, kas nodarbojās ar cilvēces progresa pētīšanu no racionālās domas aizsākumiem Atēnās līdz viņa paša apgaismotajam laikam. Iedomāsimies, ka viņa rokās nonāk nesen savāktie un rediģētie kristiešu Svētie Raksti. Viņu nepatīkami pārsteidz tēla, saukta «Jēzus», psiholoģiskā neticamība un tikumiskā degradācija – tieši tāpat, kā tas vēlāk pārsteidza Nīči. Kad viņam kāds ar bagātīgu iztēli apveltīts draugs saka, ka mēģinājumi līdzināties šim tēlam pāršalks impērijas, kas varenākas par Romu, un šos mēģinājumus vadīs cilvēki, «kas uzskatīs sevi par apgaismotiem un progresīviem», viņš tam netic. Draugs atbild, ka viņš ir pārāk veselīgi domājošs, lai apjaustu iespēju, ka pasaule var novirzīties no kursa.[17]

Manas analoģijas jēga ir tāda, ka ideju komplekss, kas saistīts ar kristietību, piemēram, ideja, ka savstarpēja līdzjūtība varētu būt pietiekams pamats politiskajai vienotībai, ideja, ka «ieslodzīšanā bez tiesas sprieduma, karagūstekņu kā vergu izmantošanā, publiskajos sodos, spīdzināšanā, lai panāktu atzīšanos, ķīlnieku izmantošanā un veselu tautu deportācijā» kaut kas pašos pamatos ir netikumīgs (lietojot Orvela klasifikāciju), ideja, ka atšķirības mantiskajā stāvoklī, apdāvinātībā, spēkā, dzimumos un rasēs nekādi neietekmē publisko politiku, – visas idejas reiz bija fantāzijas – tikpat neticamas kā fantāzijas, kas saistītas ar O'Braiena oligarhisko kolektīvismu. Kādreiz tādi cilvēki kā Vilberforss un Milli* liktos kā bezgaumīgi, histēriski fantasta slimīgās iztēles radījumi. Orvels palīdz mums saskatīt, ka *vienkārši notika* tā, ka vara Eiropā nonāca tādu cilvēku rokās, kas juta līdzi pazemotajiem un sapņoja par cilvēku vienlīdzību, un ka *var gadīties* arī tā, ka beigu beigās pasauli pārvaldīs cilvēki, kuriem šādas jūtas vai idejas nepiemīt. Es vēlreiz atkārtoju, ka socializācija caurauž visu un bieži to, kas būs pie varas, nosaka, kurš kuru nogalina pirmais. Oligarhiskā kolektīvisma triumfs, ja tā notiks, būs iespējams ne tāpēc, ka cilvēki savā būtībā ir slikti vai

[17] Izmantojot 4.nodaļas terminoloģiju, jāsaka, ka gan Velss, gan iedomātais romietis bija metafiziķi – cilvēki, kas nespēja saskatīt, ka viņu galīgais vārdu krājums ir nejaušs, un līdz ar to vēlējās ticēt, ka pašā realitātē kaut kas garantē šo vārdu krājumu.

nav brāļi, vai viņiem patiešām nav dabisko tiesību; kristietība un politiskais liberālisms ir uzvarējuši (ja vien tie ir uzvarējuši) ne tāpēc, ka cilvēki savā būtībā ir labi vai brāļi, vai tāpēc, ka viņiem patiešām ir dabiskās tiesības. Vēsture var radīt tādus cilvēkus kā O'Braiens un piešķirt viņiem varu tādu pašu nejaušību rezultātā, kādas liedza šādiem cilvēkiem parādīties līdz šim, – tādu pašu nejaušību rezultātā, kādas radīja un deva varu tādiem cilvēkiem kā Dž. S. Mills un pats Orvels. Tas, ka prieks, vērojot dzīvniekus saplosām gabalos cilvēkus, varētu likties kaut kas pilnīgi perverss, agrākajos laikos bija tikpat neticama vēsturiska nejaušība kā O'Braiena oligarhiskais kolektīvisms. Orvels palīdz mums saprast: *var nejauši gadīties*, ka Eiropa sāks novērtēt līdzcietības jūtas un vispārcilvēciskā ideju, un tāpat *var nejauši gadīties*, ka beigu beigās pasauli pārvaldīs cilvēki, kuriem nav šādu jūtu un tikumisko priekšstatu.

Manā lasījumā Orvela uzskats, ka nav autonoma indivīda, pauž to, ka nav nekā ārpus laika un paļauties var tikai uz gadījumu, kas varētu bloķēt vai, visbeidzot, novirzīt pretējā virzienā šādu notikumu nejaušo attīstību. Tāpēc es lasu rindkopu no Vinstona dienasgrāmatas par nepieciešamību pastāvēt uz to, ka divreiz divi ir četri, nevis kā Orvela ideju par baiļu sēšanu o'braienos, bet gan kā pamācību, lai saglabātu veselo saprātu tad, kad situācija kļūst draudīga. Mēs to saglabājam, runājoties ar citiem cilvēkiem, līdz ar to mēģinot apstiprināt savu identitāti, izsacīdami to vārdos, citiem dzirdot. Mēs ceram, ka citi pateiks kaut ko, kas palīdzēs saglabāt mūsu pārliecību un vēlmju pinumu. Ievērojiet, ka tad, kad Vinstons ierakstīja savā dienasgrāmatā, ka «viss seko» brīvībai teikt, ka divreiz divi ir četri, viņam bija «sajūta, ka viņš sarunājas ar Obraienu. Viņš jūt, ka rakstīja dienasgrāmatu tieši Obraienam; tā bija it kā nebeidzama vēstule, ko neviens nekad nelasīs, bet kas tomēr adresēta kādai atsevišķai personai un no šī fakta ieguva savu nokrāsu» («1984», 140. lpp.) Ievērojiet arī: kad pēc apcietināšanas O'Braiens saka Vinstonam – viņš taču «vienmēr ir zinājis», ka O'Braiens nav viņa pusē, Vinstons tam piekrīt.

Šo piekrišanu ir grūti izprast tāpēc, ka tieši pirms tam Vinstons ir teicis, ka zināja ar lielāku pārliecību nekā agrāk, ka O'Braiens bija viņa pusē. Labāko izskaidrojumu šai pretrunai mēs iegūstam tālāk, īsi pēc tam, kad O'Braiens beidzot panācis, ka Vinstons uz īsu laika sprīdi notic, ka divreiz divi ir pieci.

– Vai atceraties, – viņš ieminējās, – ka neesot svarīgi, vai esmu draugs vai ienaidnieks, jo es esot cilvēks, kas jūs saprotot un ar ko varot runāt? Jums bija taisnība. Man prieks ar jums runāt. Jūsu prāts man patīk. Tas ļoti atgādina manu prātu, tikai ar to starpību, ka jūsu prāts ir gaužām vājš. (278. lpp.)

Šī rindkopa atgādina vietu, kur O'Braiens romānā tiek minēts pirmo reizi. Tur lasāmas Vinstona domas:

Obraiens viņu savādi valdzināja un ne tāpēc vien, ka viņu saistīja pretstats starp šī vīra labajām manierēm un cīkstoņa augumu. Daudz vairāk tam par iemeslu bija slepeni lolota nojauta – vai varbūt pat ne nojauta, tikai nenoteikta cerība –, ka Obraiena politiskā pareizticība nav gluži nevainojama. Kaut kas viņa sejā neatvairāmi veicināja šo domu. Taču atkal jāsaka – varbūt tā, kas šķita rakstīta viņa sejā, pat nav ķecerības atēna, bet gluži vienkārši inteliģence. («1984», 85.-86.lpp., skat. arī 97.lpp.)

Beigās mēs uzzinām, ka tā *bija* cerība, nevis ticība un ka tā *bija* inteliģence, nevis pareizticība.

Ir liels kārdinājums teikt, ka šī rindkopa, tāpat kā Vinstona paliekošā un pastāvīgā mīlestība uz O'Braienu, pauž tikai mazohismu – sadisma spoguļattēlu.[18] Taču tas būtu pārāk vienkāršots šādas mīlestības skatījums. Šī rindkopa atgādina, ka ironists – cilvēks, kas šaubās par savu galīgo vārdu krājumu, savu tikumisko identitāti un, iespējams, par savu veselo saprātu, – izmisīgi vēlas *runāt* ar citiem cilvēkiem, viņam tas ir tikpat nepieciešams, cik nepieciešama ir seksuālās dziņas apmierināšana. Viņam tas ir nepieciešams, jo tikai saruna var ļaut tikt galā ar šaubām, saglabāt savu patību, saglabāt savu uzskatu un vēlmju tīklu pietiekami sakarīgu, lai varētu rīkoties. Viņam ir šīs šaubas un šīs vajadzības, jo kaut kāda iemesla pēc socializācija nebija notikusi pilnībā. Tā kā viņa radītās skaņas iet garām smadzenēm – tās nenāk kā pīles pēkšķēšana no precīzi ieprogrammētas balsenes – , viņam ir sokratiskās šaubas par savu pārmantoto vārdu krājumu.[19] Tādējādi, tāpat kā Sokrats un Prusts, viņš dialoga laikā nepārtraukti iesaistās erotiskās attiecībās ar saviem partneriem. Dažkārt šīs attiecības ir mazohistiskas, kā tas bija Marsela

[18] Par Vinstona sadismu skat.: «1984», 89.lpp.

[19] Par pīļu pēkšķēšanu skat.: «1984», 116. lpp. Skat. arī Vinstona aprakstu spīdzināšanas laikā: «Viņš kļuva vienkārši mute, kas runā, roka, kas paraksta, ko vien liek.» (264.lpp.) Salīdzinājumam skat. arī: *Scarry. The Body in Pain, pp. 49-51.*

pirmajos sakaros ar Germanta kundzi. Dažkārt tās ir sadistiskas – kā Šarlī karsti ilgotais maievtiskais sakars ar Marselu. Taču šo attiecību raksturs nav tik svarīgs, cik būtiski ir tas, lai šīs attiecības būtu ar cilvēkiem, kas ir pietiekami inteliģenti, lai saprastu, par ko ir runa, – ar cilvēkiem, kas varētu saprast šādu šaubu rašanos, jo zina, ko nozīmē šaubas, t.i., ar cilvēkiem, kas paši ļāvušies ironijas varai.

Tieši tādam nolūkam Vinstonam kalpo O'Braiens. Bet vai O'Braienu var nosaukt par ironistu? Orvels piešķir viņam parastās sava jaunības laika britu intelektuāļa iezīmes. Patiesi, man ir aizdomas (nepārbaudāmas), ka O'Braiena prototips vismaz daļēji ir bijis Džordžs Bernards Šovs – ievērojama sokratiska personība Orvela paaudzes laikā. Taču atšķirībā no Šova, kam piemita Nīčes interese par vēsturiski cildeno, O'Braiens ir samierinājies ar faktu, ka nākotne būs tieši tāda pati kā nesenā pagātne, – nevis aiz metafiziskas nepieciešamības, bet gan tāpēc, ka Partija ir izstrādājusi metodes, kā nepieļaut pārmaiņas. O'Braiens ir apguvis dubultās domāšanas tehniku, un viņu nesatrauc šaubas par sevi vai par Partiju.[20] Tāpēc manā izpratnē viņš *nav* ironists. Taču viņam piemīt *talanti,* kas tais laikos, kad dubultā domāšanas vēl nebija izgudrota, būtu varējuši viņu pārvērst ironistā. Viņš dara ar saviem talantiem vienīgo iespējamo: viņš tos izmanto, lai veidotu savas attiecības ar Vinstonu. Iespējams, ka Vinstons ir tikai viens no daudzajiem cilvēkiem, kuriem piemīt domāšana, kas atgādina O'Braiena paša domāšanu, – viens, kuru O'Braiens ir atradis, pētījis no attāluma un galu galā uzzinājis par viņu pietiekami daudz, lai spīdzināšana viņam sagādātu baudu. Ar katru no šiem daudzajiem viņš iesaistījies ilgstošās, spriedzes pilnās attiecībās, lai beigās gūtu baudu, savijot un salaužot tās īpašās, slēptās, trauslās apziņas daļas, kurām piemita tādi paši talanti kā viņa apziņai, – tās daļas, kuras tikai viņš un, iespējams, daži viņa kolēģi no Patiesības ministrijas spēja ieraudzīt un spīdzināt. Šai ziņā mēs varam runāt par O'Braienu kā pēdējo ironistu Eiropā; viņš izmantoja ironiju vienīgajā veidā, kāds bija iespējams liberālās cerības sabrukuma laikmetā.

[20] Man dubultā domāšanā šķiet mērķtiecīgi radīta šizofrēnijas forma, divu uzskatu un vēlmju eksistēšana vienā un tai pašā ķermenī. Viens no šiem cilvēkiem spēj runāt ar Vinstonu par viņa šaubām, otrs – nespēj. O'Braiens neapzināti virzās turp un atpakaļ starp tām, tāpat kā tie, kam ir personības šķelšanās, spēj pārvērsties citā cilvēkā. Par sīkāku šādas personības skatījumu skat. Donalda Deividsona attieksmi pret Freidu (kas aplūkota 2.nodaļā) un manu rakstu *«Freud and Moral Deliberation»* (*in: The Pragmatist's Freud. – Ed. Joseph Smith and William Kerrigan*).

Es uzskatu, ka Orvels lika mums saprast, ka nevis dziļās patiesības par cilvēka dabu – kā apgalvo Bērnhems, Viljamss un metafiziķi – nosaka to, vai mūsu nākamie varasvīri līdzināsies O'Braienam vai Dž. S. Millam. Jo, kā parāda O'Braiens un Humberts Humberts, intelektuālās spējas – prāts, spriešanas spēja, zinātkāre, iztēle, skaistuma izjūta – var deformēties gluži tāpat, kā var deformēties seksuālie instinkti. Intelektuālās spējas var izmantot tikpat daudzējādi, kā var izmantot cilvēka roku. Smadzeņu rievas, kas šīs spējas nodrošina, ir tikpat maz saistītas ar kādu patības kodolu – «dabisko» patību, kas līdzjūtību vērtē augstāk nekā spīdzināšanu vai spīdzināšanu augstāk nekā līdzjūtību, – kā muskuļi un jutīgās ģenitālijas. To, kādi būs mūsu nākotnes varasvīri, noteiks nevis kādas lielas, nepieciešamas patiesības par cilvēka dabu vai tās attiecībām pret patiesību un taisnīgumu, bet gan daudzi sīki, nejauši faktori.

9. nodaļa
SOLIDARITĀTE

Ja jūs būtu ebrejs tai laikā, kad vilcienu galapunkts bija Osvencima, jūsu izredzes tikt neebreju kaimiņu paslēptiem būtu lielākas tad, ja jūs dzīvotu Dānijā vai Itālijā, nevis Beļģijā. Parasti to izskaidro tādējādi, ka dāņi un itālieši parādīja cilvēcisko solidaritāti, kas bija sveša daudziem beļģiem. Orvels redzēja tādu pasauli, kurā cilvēciskā solidaritāte – apzināti, rūpīgi plānojot – bija padarīta neiespējama.

Tradicionālā filosofiskā «cilvēciskās solidaritātes» izpratne ir tāda, ka katrā no mums ir kaut kas būtiski cilvēcisks, kas rezonē tāda paša elementa klātbūtnē citos cilvēkos. Šāds solidaritātes jēdziena skaidrojums sakrīt ar mūsu paradumu teikt, ka auditorijas Kolizejā, Humberts, Kinbots, O'Braiens, Osvencimas sargi un beļģi, kas noskatījās, kā gestapo aizved viņu ebreju kaimiņus, bija «necilvēcīgi». Tas nozīmē, ka viņiem trūka kāda komponenta, kas ir vitāli nepieciešams nobriedušai cilvēciskai būtnei.

Filosofi, kas, tāpat kā es otrajā nodaļā, noliedz, ka eksistē kāds komponents – kaut kas līdzīgs «patības kodolam» –, nevar apelēt pie šādas idejas. Tā kā mēs uzsveram nejaušību un konsekventi iebilstam pret tādām idejām kā «būtība», «daba» un «pamats», mēs nevaram saglabāt uzskatu, ka kādas darbības un attieksmes ir dabiski «necilvēciskas». Jo šāds uzsvērums paredz, ka priekšstats par kārtīgu cilvēku izriet no vēsturiskajiem apstākļiem, no mirkļa vienošanās par to, kādas attieksmes ir normālas un kuras darbības ir taisnīgas vai kuras netaisnīgas. Tomēr tādos laikos kā Osvencimas laiks, kad vēsture pārdzīvo pārmaiņas un tradicionālās institūcijas un uzvedības modeļi grūst, mēs vēlamies rast kaut ko, kas būtu ārpus vēstures, ārpus institūcijām. Kas gan cits tas

vēl varētu būt, ja ne cilvēciskā solidaritāte, mūsu kopīgā cilvēciskuma atzīšana?

Šajā grāmatā esmu mēģinājis aicināt *netiekties* pēc kaut kā, kas būtu ārpus vēstures, ārpus institūcijām. Grāmatas galvenā doma ir tā, ka pārliecība tomēr spēj ietekmēt darbību, ka cilvēkiem, kas labi apzinās savu pārliecību vēsturisko nosacītību, tomēr var būt kāda vērtība, par kuru ir vērts ziedot savu dzīvību. Mans liberālās sabiedrības skatījums 3. nodaļā bija tādas sabiedrības ieskicējums, kurā apvainojums «relatīvismā» zaudējis savu spēku, kurā priekšstats par «kaut ko, kas atrodas ārpus vēstures» ir kļuvis nesaprotams, taču neskarta palikusi cilvēku solidaritātes ideja. 4. nodaļā es ieskicēju liberālo ironistu kā tādu, kuram solidaritāte nozīmē imagināru identificēšanos ar citu cilvēku dzīves sīkumiem un nevis atziņu, ka eksistē kaut kas tāds, kas visiem kopīgs jau no pašiem pirmsākumiem. 5. un 6. nodaļā es mēģināju parādīt, kā iespējams privatizēt ironisko teoriju, lai tā neradītu draudus politiskajam liberālismam. 7. un 8. nodaļā centos parādīt, kā riebums pret nežēlību kā ļaunāko, ko varam nodarīt, Nabokovam un Orvelam apvienojas ar patības un vēstures nejaušības apziņu.

Šajā noslēdzošajā nodaļā es nedaudz vispārinātāk runāšu par to, ka mums ir tikumiskais pienākums izjust solidaritāti pret visām pārējām cilvēciskajām būtnēm. Es iesākšu ar mācību, kurai garāmejot pieskāros pirmajā nodaļā, proti, ar Vilfrīda Sellarsa tikumisko pienākumu analīzi saistībā ar «mēs-intencēm». Šīs analīzes pamatjēdziens ir «būt vienam no mums»[1] – jēdziens, kas izpaužās tādos izteikumos kā «mūsu aprindu cilvēks» (pretstatā tirgotājiem un kalpiem), «[radikālas] kustības biedrs», «grieķis, tāpat kā mēs» (pretstatā barbaram) vai «mūsējais katolis» (pretstatā protestantam, ebrejam vai ateistam). Es gribu apstrīdēt to, ka izteikums «viens no mums, cilvēkiem» (pretstatā dzīvniekiem, dārzeņiem un mašīnām) ir tikpat pamatots kā iepriekš minētie piemēri. Es domāju, ka

[1] Skat.: *Sellars W. Science and Metaphysics, p. 222:* «Tas ir konceptuāls fakts, ka cilvēki rada kopību, to, kas ir *mēs*, domājot par citu kā *vienu no mums*, tiecoties pēc kopīga labuma un spriežot no tikumiskā viedokļa, *nevis* tiecoties pēc kāda labvēlības.» (Saskaņā ar Kvaina idejām es šai citātā liktu iekavās «tas ir konceptuāls fakts, ka», taču šī metafilosofiskā atšķirība ir nebūtiska jautājuma izskatīšanai.) Sellarsa grāmatas septītā nodaļa ir tālāks šī apgalvojama izvērsums. Citos darbos Sellarss identificē «mēs-apziņu» ar kriestiešu *caritas* un ar Roisa «lojalitāti». Sellarsa metaētikas analīzi un kritiku skat.: *David Solomon. W. Ethical Theory. In: The Synoptic Vision: Essays on the Philosophy of Wilfrid Sellars. – Ed. C. F. Delaney et. al. – Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1977.*

«mēs» ideja tipiski sakņojas pretstatījumā tai ziņā, ka tā kontrastē ar «viņiem», kas arī sastāv no cilvēkiem – tikai nepareizajiem.

Vispirms pievērsīsimies šiem dāņiem un itāliešiem. Vai viņi teica par saviem ebreju kaimiņiem, ka tie būtu jāglābj tāpēc, ka ir tādas pašas cilvēciskas būtnes? Iespējams, ka dažreiz viņi to darīja, bet, ja tiktu pratināti, viņi katrā ziņā lietotu daudz precīzākus formulējumus, lai izskaidrotu, kāpēc riskējuši, aizsargājot konkrētu ebreju, piemēram – šis ebrejs ir no tās pašas Milānas vai no Jitlandes; viņš ir tās pašas arodbiedrības biedrs vai amata brālis, vai bokas spēles partneris, vai vienkārši mazu bērnu tēvs. Tad aplūkosim beļģu gadījumu: protams, noteikti bija tādi cilvēki, kuru labā viņi *uzņemtos* risku līdzīgos apstākļos, – cilvēki ar kuriem viņi *patiešām* varētu identificēties pēc vienas vai otras pazīmes. Taču ebreji tikai retumis atbilda šīm pazīmēm. Acīmredzot eksistē detalizēti vēsturiski socioloģiski izskaidrojumi tam, kāpēc beļģu vidū diezgan maz bija gadījumu, kad ebreji atbilda biedriskumu veicinošiem raksturojumiem, – izskaidrojumi, kāpēc izteikums «viņa ir ebrejiete» tik bieži ņēma pārsvaru pār izteikumu «viņa ir gluži tāda pati kā es, mazu bērnu māte». Taču «necilvēcīgums», «cietsirdība» vai «cilvēku solidaritātes jūtu trūkums» *nav* šādi izskaidrojumi. Šajā kontekstā tādi apzīmējumi ir vienkārši noskurināšanās riebumā. Aplūkosim vēl vienu piemēru: iedomājieties mūsdienu amerikāņu liberāļa attieksmi pret bezcerīgajiem un nožēlojamiem jauno melnādaino likteņiem amerikāņu pilsētās. Vai mēs sakām, ka šiem cilvēkiem jāpalīdz tāpēc, ka viņi ir mūsu līdzcilvēki? Mēs to varam, bet daudz pārliecinošāk būtu gan tikumiskajā, gan politiskajā ziņā viņus raksturot kā mūsu *Amerikas* līdzpilsoņus – uzsvērt, ka ir nepieļaujami, ka *amerikānim* jādzīvo bezcerībā. Šo piemēru jēga ir tāda, ka mūsu solidaritātes jūtas ir spēcīgākas, kad par tiem, ar kuriem solidarizējamies, mēs domājam kā par «vienu no mums», kur «mēs» nozīmē kaut ko šaurāku un lokālāku nekā visa cilvēku rase kopumā. Tieši tāpēc «viņa ir cilvēciska būtne» ir vājš, nepārliecinošs augstsirdīgas rīcības izskaidrojums.

No kristiešu viedokļa tendence justies ciešāk saistītam ar tiem, ar kuriem vieglāk identificēties iztēlē, ir nožēlojama, un no šī kārdinājuma būtu jāizvairās. Saskaņā ar kristīgo tikumiskās pilnības ideālu pret visiem, pat pret Osvencimas un Gulaga sargiem ir jāizturas kā pret vienu no mums, grēciniekiem. Tik ilgi, kamēr kristietis jutīs, ka viņa pienākums pret vienu Dieva bērnu ir liekāks nekā pret citu, viņš nebūs izpildījis savu svēto pienākumu; ir principā jāizvairās no pretstatīšanas.

Sekulārais ētiskais universālisms šo attieksmi ir aizguvis no kristietības. Pēc Kanta uzskatiem, mums jājūt morālais pienākums pret citu nevis tāpēc, ka viņš vai viņa ir mūsu Milānas vai Amerikas līdzpilsoņi, bet gan tāpēc, ka viņš vai viņa ir saprātīgas būtnes. Kants mums ļoti nopietni saka, ka laba rīcība attiecībā pret citu nav *morāla*, tas ir, nav rīcība paša pienākuma vārdā pretstatā rīcībai saskaņā ar pienākumu, tik ilgi, kamēr neattiecamies pret cilvēku *vienkārši* kā pret racionālu būtni un nevis kā pret radinieku, kaimiņu vai līdzpilsoni. Bet, pat nelietojot kristietības un Kanta valodu, mēs varam sajust, ka ir kaut kas tikumiski apšaubāms pastiprinātajās rūpēs tieši par līdzpilsoni *ņujorkieti* un nevis par kādu citu, kurš izjūt tādu pašu bezcerīgumu un tukšumu, dzīvojot Manilas vai Dakaras graustu rajonos.

Pirmajā daļā paustais uzskats nav savienojams ar universālu attieksmi ne tās reliģiskajā, ne sekulārajā formā. Tas nav savienojams ar priekšstatu, ka eksistē «dabisks» dalījums līdzību un atšķirību spektrā, kas iezīmē atšķirības starp tevi un suni, starp tevi un vienu no Azimova robotiem, – dalījums, kas iezīmē to, kur beidzas racionālu būtņu dzīve un iesākas neracionālu būtņu dzīve, kur beidzas tikumiskais pienākums un kur sākas augstsirdība. No manas interpretācijas izriet, ka solidaritātes jūtas nepieciešami saistītas ar to, kādas līdzības vai atšķirības mēs saskatām, un ka tas, ko saskatām, izriet no vēsturiski nejaušiem galīgajiem vārdu krājumiem.

Taču mans uzskats *nav* nesavienojams ar apgalvojumu, ka «mēs» apziņā cenšamies ietvert cilvēkus, kurus agrāk uztvērām kā «viņus». Šī prasība, kas raksturīga liberāļiem – cilvēkiem, kas par visu vairāk pasaulē baidās būt nežēlīgi, – sakņojas ne dziļāk kā vien vēsturiskajās nejaušībās, uz kurām es atsaucos ceturtās nodaļas nobeigumā. Tās ir nejaušības, kas veicināja sekularizētai Rietumu sabiedrībai raksturīgo morālā un politiskā vārdu krājuma attīstību. Šim vārdu krājumam, pakāpeniski attīroties no teoloģijas un filosofijas, «cilvēku solidaritāte» kļuva par spēcīgu retorikas argumentu. Es gribu nevis to vājināt, bet gan tikai atbrīvot no tā, ko bieži uzskata par šīs solidaritātes «filosofiskajiem priekšnoteikumiem».

Manis piedāvātais skatījums paredz, ka eksistē kaut kas tāds, ko varam saukt par tikumisko progresu, un ka šis progress patiešām virzās uz lielāku solidaritāti. Taču šī solidaritāte nenozīmē, ka visām cilvēciskajām būtnēm ir kāda centrālā patība, cilvēciskā būtība. Drīzāk gan tā ir spēja apjaust, ka aizvien vairāk un vairāk tradicionālās atšķirības (cilts,

reliģijas, rases, tradīciju un tamlīdzīgas) kļūst nebūtiskas salīdzinājumā ar to, kas mūs vieno sāpju un pazemojumu priekšā, – spēja domāt par no mums bezgalīgi atšķirīgiem cilvēkiem kā par «mūsējiem». Tieši tāpēc ceturtajā nodaļā es teicu, ka moderno intelektuāļu principiālais ieguldījums tikumiskajā progresā būtu sāpju un pazemojumu sīka un detalizēta aprakstīšana (piemēram, romānos vai etnogrāfiskos vērojumos) un nevis filosofiski vai reliģiski traktāti.

Kants, iespējams – viscēlāko motīvu vadīts, pavērsa morālo filosofiju virzienā, kas morāles filosofiem neļāva saskatīt, cik liela ir šādu detalizētu empīrisko aprakstu loma tikumiskajā progresā. Kants vēlējās sekmēt dažu procesu attīstību, kas patiešām aizsākās viņa laikmetā, – demokrātisko institūciju un kosmopolitiskās politiskās apziņas tālāku attīstību. Taču viņš domāja, ka to var panākt, uzsverot racionalitāti un pienākumu – it īpaši *tikumisko* pienākumu, nevis līdzjūtību pret sāpēm un nožēlu par nežēlību. Vienīgo motīvu, kas nav «tīri empīrisks» un līdz ar to nav atkarīgs no uzmanības vai vēstures nejaušībām, viņš saredzēja cieņā pret «prātu», pret vispārcilvēciskā būtību. Pretstatot «cieņu pret prātu» līdzjūtības un augstsirdības jūtām, viņš lika šīm jūtām izskatīties kā apšaubāmiem otršķirīgiem motīviem, kā izvairīties no nežēlības. Viņš padarīja «morāli» par kaut ko citu, nevis spēju ievērot sāpes un pazemošanu un identificēties ar tām.

Pēdējo pāris gadu desmitu laikā angļu un amerikāņu morāles filosofi ir kritizējuši Kantu. Anete Baijere, Kora Daimonda, Filipa Futa, Sabīne Lavibonda, Alsdērs Makintīrs, Airisa Mērdoka, Dž. B. Šnēvinds un citi ir apšaubījuši Kanta pamatpieņēmumu, ka tikumiskajam diskursam noteikti jāizriet no vispārīgiem, vislabāk «neempīriskiem» principiem. Pavisam nesen Bernards Viljamss mēģināja distancēties no «morāles» – aptuveni izsakoties, priekšstatu kompleksa, kas centrējas ap jēdzienu *pienākums,* kuru mēs caur Kantu esam pārņēmuši no kristietības[2] –, saucot to par «īpašu atribūtu». Tas ir atribūts, kas, lemjot, ko darīt, liek pienākumus vērtēt pēc citiem kritērijiem nekā pārējos ētiskos apsvē-

[2] Viljamss darbā *«Ethics and the Limits of Philosophy»* 174. lpp. saka, ka morāle – kā ideju sistēma, kas centrējas ap īpašu pienākuma veidu, kuru sauc par «morāli», – ir nevis «filosofu izgudrojums», bet gan drīzāk «pasaules uzskats vai, aptuveni runājot, gandrīz mūsu visu pasaules uzskata daļa». Es domāju, ka ar «mums» Viljamss apzīmē «cilvēkus, kas, iespējams, lasīs šo grāmatu», un šai ziņā apzīmējums ir precīzs. Tomēr man liekas, ka tā ir šīs zemeslodes puses iedzīvotāju pasaules uzskata daļa tāpēc, ka daži no *mūsu* teologiem un filosofiem ir to radījuši.

rumus un paredz, runājot Viljamsa vārdiem, ka «tikai pienākums var uzvarēt citu pienākumu».[3] Saskaņā ar šo uzskatu morālo dilemmu var atrisināt «racionāli» tikai tad, ja atrodam kādu augstākas pakāpes pienākumu, kas paceļas pāri konfliktējošiem zemākās pakāpes pienākumiem, – priekšstats, kas, pēc Šnēvinda domām, ir tās morāles filosofijas pamatā, kura meklē to, ko mēs saucam par «klasiskajiem pirmajiem principiem».[4] Viljamss raksturo savu attieksmi kopumā šādiem vārdiem:

> Patiesību sakot, viss vērtīgais cilvēka dzīvē atrodas starp divām galējībām, kuras mūsu priekšā liek morāle. Tā [morāle] uzsver veselu rindu pretstatu: starp varu un saprātu, pārliecināšanu un racionālu pārliecību, nepatiku un nosodījumu, vienkāršu noraidījumu un nosodījumu. Aiz visa tā stāv attieksme, ko varētu nosaukt par morāles *tīrību*. Morāles tīrība, tās vēlme izcelt morālo apziņu citu emocionālo reakciju vai sociālās ietekmes veidu vidū slēpj ne tikai paņēmienus, ar kuriem tā iedarbojas uz sabiedrības izstumtajiem, bet arī pašu šo līdzekļu efektivitāti. Nav pārsteidzoši, ka tiem jāpaliek apslēptiem, jo tikumus kā tādus var aplūkot tikai ārpus sistēmas, no tāda viedokļa, kas var tiem piešķirt vērtību, kamēr morāle ir noslēgta sistēma un kā nepieņemamu pārpratumu uztver jebkuru mēģinājumu lietot kādas citas, ne pašas morāles vērtības.[5]

Labs piemērs uzskatam, kas varētu likties nepieņemams «morāles sistēmai», ir piemērs, ko aplūkoju šīs grāmatas pirmajā daļā: uzskats, pēc kura liberālās utopijas (skat. trešo nodaļu) realizācijas vārdā var un *ir nepieciešams* atteikties no priekšstata par centrālo un universālo cilvēka komponentu, ko sauc par «prātu», no spējas, kas ir mūsu morālā pienākuma pamatā un bija ļoti noderīga moderno demokrātisko sabiedrību veidošanās laikā. Es apgalvoju, ka demokrātijas patlaban ir tādā situācijā, ka varētu atmest kāpnes, kas tika izmantotas to celtniecībā. Tikpat nepieņemama tiem, kuri atzīst ieskatu par morāles tīrību, šķitīs vēl viena no šīs grāmatas galvenajām idejām, proti, ka mūsu pienākumi pret ci-

---

[3] *Williams R. Ethics and the Limits of Philosophy, pp. 180, 187.*

[4] Skat.: *Schneewind J. B. Moral Knowledge and Moral Principles. – In: Konwledge and Necessity. – Ed. G. A. Vesey, London and New York: Macmillan, 1970.* Šis raksts ir pārpublicēts grāmatā *«Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy» (Ed. Stanley Hauerwas and Alasdair Macintyre. – Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press, 1983);* tā ir antoloģija, kurā rodami daudzi antikantiski piemēri skatījumā uz moderno morāles filosofiju. Īpaši skat.: *Murdoch I. Against Dryness; Baier A. Secular Faith; Macintyre A. Moral Philosophy: What is Next?*

[5] *Williams R. Ethics and the Limits of Philosophy, pp. 194-195.*

tiem veido *vienīgi* mūsu dzīves publisko pusi – to pusi, kura konkurē ar mūsu privātajām simpātijām un mūsu privātajiem pašradīšanas mēģinājumiem un *automātiski* nedominē pār šādiem privātiem motīviem. Par prioritātēm ir jālemj katrā konkrētā gadījumā, un te nekādu lomu nespēlē atsaukšanās uz «klasiskajiem pirmajiem principiem». Saskaņā ar šo interpretāciju morālais pienākums ir jāpielīdzina daudziem citiem lēmumiem un nevis automātiski jāpasludina par galveno.

Sellarsa viedoklis par morālo pienākumu kā «mēs-intencēm» palīdz mums nostiprināt Viljamsa dalījumu «morālajā» un «ētiskajā» un manu – publiskajā un privātajā. Tas saistās gan ar tiem ētiskajiem apsvērumiem, kuri izaug no katra solidaritātes jūtām, gan ar tiem, kuri rodas, piemēram, no kāda attiecībām ar konkrētu personu vai idiosinkrātiska pašradīšanas mēģinājuma. Jo Sellarss rekonstruē kantisko pienākuma un augstsirdības dalījumu tādējādi, ka izvairās no pieņēmuma par centrālo patību – pieņēmuma, ka ar vārdu «prāts» apzīmē komponentu, kas piemīt visām cilvēciskajām būtnēm un ar kuru var izskaidrot solidaritāti.[6] Tā vietā viņš ļauj mums aplūkot solidaritāti kā radītu un nevis atklātu, kā vēstures gaitā radušos, nevis nevēsturisku faktu. Viņš identificē «pienākumu» ar «intersubjektīvu noderīgumu», bet tai pašā laikā subjektu loks, uz kuriem šāda veida noderīgums attiecināms, ir šaurāks nekā visa cilvēku rase kopumā. Pēc Sellarsa domām, «intersubjektīvais noderīgums» var attiekties uz visiem milāniešiem vai ņujorkiešiem, vai baltajiem vīriešiem, vai ironiskajiem intelektuāļiem, vai ekspluatētajiem strādniekiem, vai jebkuru citu Hābermāsa «komunikatīvo sabiedrību». Mums var būt

[6] Šī «būtiskā cilvēcīguma komponenta» izpratnes burtiska intepretācija liek morāles filosofiem izskatīties kā izsmalcinātiem kazuistiem. Tas ir tāpēc, ka vispirms mēs nolemjam, kā rīkoties, un tad gaidām, lai mūsu filosofi piemērotu šīm darbībām atbilstošas «cilvēcīgā» vai «racionālā» definīcijas. Piemēram, mēs zinām, ka nedrīkstam nogalināt citu cilvēku, ja neesam kareivji, bendes, abortu izpildītāji vai tiem līdzīgi. Tātad vai tie, kurus mēs *nogalinām*, būdami šādā statusā, – uzbrūkoša tirāna armijas kareivji, sērijveida slepkavas, embriji – nav cilvēki? Savā ziņā jā, un savā ziņā – nē, bet definīciju veidošana *post* ir lielā mērā sholastisks vingrinājums. Mēs spriežam par kara taisnīgumu vai par nāves soda vai aborta likumību vispirms un vēlāk uztraucamies par iebrucēja, slepkavas vai augļa «statusu». Kad mēģinām darīt pretējo, tad saprotam, ka mūsu filosofu piedāvātie cilvēcīguma vai racionalitātes nosacījumi ir tikpat pretrunīgi kā sākotnējie praktiskie jautājumi. Tās ir šo sākotnējo jautājumu *detaļas* (tieši tas, ko iebrucēji ir darījuši vai izdarīs, tas, kurš tiek sodīts ar nāvi un kāpēc, tas, kurš un kāpēc lemj par aborta nepieciešamību), kas palīdz mums izlemt, ko darīt. Lielie vispārīgie principi pacietīgi gaida iznākumu, un tad to būtiskie nosacījumi tiek definēti no jauna saskaņā ar šo iznākumu.

pienākumi, kas izriet no solidaritātes jūtām pret *ikvienu* no šīm grupām. Tas ir tādēļ, ka mums var būt «mēs-intences» – intences, kuras izsakām tādos teikumos kā «*Mēs* visi vēlamies...», intences, kas ir pretējas tām, kuras izsakām teikumos, kas sākas ar «*Es* vēlos...» un sakņojas mūsu līdzdalībā kādā grupā neatkarīgi no tā, vai šī grupa ir liela vai maza.[7] Sellarsa pamatideja ir tāda, ka atšķirība starp morālo pienākumu un augstsirdību ir atšķirība starp esošo vai iespējamo intersubjektīvo saskaņu starp sarunu biedriem vai idiosinkrātisko (individuālo vai grupas) emociju. Šādai saskaņai nav (lai mums piedod Hābermāss) nekādu nevēsturisku iespējamības nosacījumu, tā ir vienkārši noteiktu vēsturisko apstākļu laimīga sakritība.

Tomēr tas nenozīmē – un Sellarss arī to neteiktu –, ka mēģinājumi domāt tādās abstrakcijās kā «Dieva bērns», «cilvēce» vai «racionāla būtne» nav devuši nekādus augļus. Gluži pretēji, tie ir devuši tikpat lielu labumu kā priekšstati «patiesība patiesības vārdā» un «māksla mākslas vārdā». Šādi priekšstati ir pavēruši ceļu politiskām un kultūras pārmaiņām, jo tie sagatavojuši neskaidru, bet iedvesmojošu *focus imaginarius* (piemēram, *absolūtā* patiesība, *tīrā* māksla, cilvēce *kā tāda*). Filosofiskas problēmas un nedabiskuma izjūtas, kad ikdienišķas retorikas elements kļūst par «konceptuālās analīzes» objektu, kad tiek rūpīgi pētīti *foci imaginarii* – īsiem vārdiem sakot, kad mēs sākam jautāt par patiesības, mākslas vai cilvēces «dabu».

Kad šāda veida jautājumi sāk izklausīties tik samāksloti, cik samāksloti tie skan kopš Nīčes laikiem, cilvēki var sākt šaubīties par cilvēciskās solidaritātes jēdzienu. Lai šo jēdzienu saglabātu, tomēr paturot prātā Nīčes ideju par mūsu morālā pienākuma nejauši vēsturisko iedabu, mums jāatzīst, ka *focus imaginarius* nezaudēs savu nozīmi, pat ja tas ir tikai izgudrojums un nevis (kā domāja Kants) būtisks cilvēka gara raksturlielums. Lozungs «Mums ir pienākumi pret cilvēciskām būtnēm kā tādām» ir jāsaprot tādējādi, ka tas atgādina par nepieciešamību aiz-

[7] Sellarss vēlas nevis apstiprināt faktu, ka «mēs» varētu būt attiecināms uz kādu cilvēku vai racionālu būtņu apakšklasi (piemēram, cilti, kurai pieder cilvēks), bet gan saglabāt pienākuma un augstsirdības dalījumu dabiskā (un patiešām materiālistiskā) atskaites sistēmā – tādā sistēmā, kas nav saistīta ar nūmenālo patību, vēsturiski nenosacītām vēlmēm un tā tālāk. Man tuvs šis pēdējais skatījums, taču šeit pievēršu uzmanību pirmajam apgalvojumam. Maniem pašreizējiem nodomiem būtiska ir Sellarsa ideja, ka «kategoriālo likumību» un «morālo pienākumu» var identificēt ar «vēlēties tāpat kā viens no mums» *neatkarīgi* no jautājuma par to, kas esam *mēs*.

vien paplašināt «mēs» izjūtu, cik vien tas ir mūsu spēkos. Šis lozungs aicina uz tālākām ekstrapolācijām virzienā, kuru nosaka noteikti pagātnes notikumi, priekšstatā «mēs» iekļaujot blakus alas ģimeni, pēc tam cilti, kas dzīvo otrā upes krastā, tad cilšu apvienību otrpus kalna, tad aizjūras neticīgos (un, iespējams, visbeidzot kalpus, kas visu šo laiku darījuši netīros darbus mūsu vietā). Šis ir virziens, kurā mums jācenšas iet. Mums jāmeklē margināli cilvēki – tādi, kurus instinktīvi apzīmējam ar «viņi», nevis ar «mēs». Mums jāmēģina saskatīt to, kas mūs ar viņiem vieno. Mēs šo lozungu izprotam pareizi, kad mudinām sevi *attīstīt* plašāku solidaritātes izpratni nekā pašreizējā. Mēs šo lozungu uztveram kļūdaini, kad mudinām sevi *atpazīt* šo solidaritāti kā kaut ko, kas eksistējis, pirms esam tam pievērsuši uzmanību. Jo tādā gadījumā mums vienmēr var uzdot potenciāli skeptisku jautājumu: «Vai šī solidaritāte ir *reāla*?» Tad mēs paliekam neaizsargāti pret Nīčes mājienu, ka reliģijas un metafizikas gals neizbēgami nozīmē galu mūsu mēģinājumiem nebūt nežēlīgiem.

Ja izprotam lozungu pareizi, tad «mēs» ir jāpiešķir tik konkrēta un vēsturiski specifiska jēga, cik vien tas ir iespējams. Tas skanēs aptuveni tā: «mēs – divdesmitā gadsimta liberāļi» vai «mēs – vēsturisko nejaušību, kas radījušas aizvien vairāk kosmopolītu un aizvien jaunas demokrātiskas politiskās institūcijas, mantinieki». Ja lozungu izlasām kļūdaini, tad no tā izriet, ka mūsu «kopīgais cilvēciskums» vai «dabiskās cilvēktiesības» ir demokrātiskas politikas «filosofiskais pamats». Šo lozungu pareiza izpratne ļauj mums saredzēt, ka filosofija *kalpo* demokrātiskai politikai, veicinot to, ko Rolss sauc par «reflektīvo līdzsvaru» starp mūsu instinktīvajām reakcijām uz mūsdienu problēmām un vispārīgiem principiem, uz kuriem balstījusies mūsu audzināšana. Šādā interpretācijā filosofija ir viena no tehnikām mūsu morālo apsvērumu vārdu krājuma pārskatīšanai, lai iekļautu jaunus uzskatus (piemēram, ka sievietes un melnādainie ir spējīgi uz daudz ko vairāk, nekā atzina baltie vīrieši, ka īpašums nav svēts, ka seksuālie jautājumi ir tikai un vienīgi privātie jautājumi). Nepareiza šo lozungu interpretācija liek mums domāt, ka demokrātiskā politika ir pakļauta filosofu tribunālam – it kā filosofiem piemistu (vai viņi vismaz būtu darījuši visu, lai sasniegtu) zināšanas, kas ir drošākas par demokrātiskām brīvībām un relatīvo sociālo vienlīdzību, ko tikai pagalam nesen sākušas izmantot dažas bagātas un veiksmīgas sabiedrības.

Šajā grāmatā esmu mēģinājis izstrādāt dažus secinājumus, kas izriet no pieņēmuma, ka šāds tribunāls nevar pastāvēt. Mūsu dzīvju *publiskajā* aspektā šādu brīvību vērtība ir *neapstrīdama.* Mūsu dzīvju privātajā aspektā var būt daudz kas tāds, par ko ir *vienlīdz* grūti šaubīties, piemēram, mūsu mīlestība vai naids pret kādu konkrētu cilvēku, nepieciešamība realizēt kādu idiosinkrātisku projektu. Šo divu pušu eksistence (tāpat kā tas, ka varam piederēt vairākām kopienām un līdz ar to mums var būt savstarpēji konfliktējoši *morālie* pienākumi, kā arī tas, ka mūsu morālie pienākumi un privātās simpātijas var nonākt pretrunā) rada dilemmas. Mums vienmēr būs šādas dilemmas, taču tās nekad nevarēs atrisināt, apelējot pie kāda cita – augstāka morālā pienākuma kanona, ko varētu atklāt un izmantot filosofiskā tiesa. Nav tādas instances, kas varētu novērtēt cilvēka vai kultūras galīgo vārdu krājumu, un tāpat pašā šai vārdu krājumā nav nekā, kas varētu noteikt, kā to pārveidot, kad rodas nepieciešamība. Viss, kovaram darīt, ir rīkoties ar to vārdu krājumu, kurš mums pieder, reizē būt gataviem to paplašināt vai pārskatīt.

Tieši tāpēc trešās nodaļas sākumā es apgalvoju, ka vienīgais arguments, ar ko varu pamatot savus uzskatus par valodu un patību, kurus izklāstīju pirmajā un otrajā nodaļā, ir tas, ka šie uzskati ar liberālās demokrātijas institūcijām saskan labāk nekā visas citas iespējamās alternatīvas, kas ir mūsu rīcībā. Ja šādu institūciju vērtība tiek apšaubīta – nevis tāpēc, lai to vietā liktu citas institūcijas, bet gan kaut kā «augstāka» vārdā –, tad nevar dot viennozīmīgu atbildi, jo nevar būt neitrāla viedokļa. Labākā atbilde uz Nīčes un Heidegera izaicinājumiem ir netieša atbilde, kuru es sniedzu piektajā nodaļā: var aicināt šos cilvēkus *privatizēt* savus projektus, savus centienus pēc cildenā – palūkoties uz viņiem kā nesaistītiem ar politiku un tāpēc saistītiem ar cilvēcisko solidaritāti, kuru veicinājusi demokrātisko institūciju attīstība. Šis aicinājums uz privatizāciju nozīmē, ka jāatrisina dilemma, pakļaujot cildeno vēlmei izvairīties no nežēlības un sāpēm.

Pēc manām domām, šādu prasību nevar pamatot, un tas arī nav nepieciešams. Nav *neitrāla* pierādījuma, kas nebūtu apļveida un ar kuru varētu pamatot liberāļa apgalvojumu, ka nežēlība ir pats ļaunākais, ko varam izdarīt, tāpat kā nav neitrāla veida, kā varētu pamatot Nīčes pieņēmumu, ka šis apgalvojums pauž aizvainotu, verdzisku attieksmi, vai Heidegera pieņēmumu, ka «lielākas laimes lielākam skaitam» ir tikai vēl viena «Esamības aizmirstības metafizikas» lauska. Mēs nevaram ielūkoties aiz tā, ko slēpj socializācijas procesi un kas pārliecināja mūs, div-

desmitā gadsimta liberāļus, par šī apgalvojuma patiesumu; tāpat mēs nevaram apelēt pie kaut kā «reālāka», ne tik gaistoša kā vēsturiskās nejaušības, kas šos procesus aizsāka. *Mums* jāsāk no turienes, kur *mēs* esam, – tas liecina par labu Sellarsa apgalvojumam, ka vienīgie pienākumi, kas valda pār mums, ir to sabiedrību, ar kurām identificējamies, «mēs-intences». Lāstu no šāda etnocentrisma noņem nevis tas, ka plašākā šāda veida grupa ir «cilvēce» vai «visas racionālās būtnes» – uz *šādu* identifikāciju nav spējīgs neviens, par to es galvoju –, bet gan drīzāk fakts, ka tas ir «mēs» («mēs liberāļi») etnocentrisms, kas paplašinās un rada aizvien plašāku un daudzkrāsaināku *ethnos*.[8] Tas ir to cilvēku «mēs», kuri ir audzināti neuzticēties etnocentrismam.

Nobeigumā es vēlētos raksturot cilvēku solidaritāti kā identificēšanos ar «cilvēci kā tādu» un šaubas par sevi, kas pēdējo pāris gadsimtu laikā pakāpeniski ir tikušas sētas demokrātisko valstu pilsoņos līdztekus šaubām par savu personisko jūtīgumu pret citu sāpēm un pazemojumiem, šaubām, ka modernie institucionālie mehānismi ir spējīgi tikt galā ar šīm sāpēm un šiem pazemojumiem, kā arī interesei par iespējamām alternatīvām. Identifikācija man šķiet neiespējama, tā ir filosofa izgudrojums, kļūmīgs mēģinājums sekularizēt ideju par saplūšanu ar Dievu. Šaubīšanās par sevi, man šķiet, ir raksturīga pirmā cilvēces vēstures laikmeta iezīme, kad vairums cilvēku kļuva spējīgi atdalīt jautājumu «Vai jūs ticat un vēlaties to pašu, kam ticam un ko vēlamies mēs?» no jautājuma «Vai jūs ciešat?». Manā valodā tā ir spēja nošķirt jautājumu par to, vai man un jums ir viens un tas pats galīgais vārdu krājums, no jautājuma, vai jums sāp. Šo jautājumu nošķiršana palīdz šķirt publiskos un privātos jautājumus, jautājumus par sāpēm un jautājumus par cilvēka dzīves jēgu, par liberāļa un ironista darbības lauku. Līdz ar to viens un tas pats cilvēks gūst iespēju būt gan liberālis, gan ironists.

[8] Šo ideju esmu izklāstījis rakstos *«Solidarity or Objectivity?»* (*In: Post-Analytic Philosophy. – Ed. John Rajchman and Cornel West. – New York: Columbia University Press, 1984*) un *«On Ethnocentrism: A Reply to Clifford Geertz»* (*Michigan Quarterly Review 25 (1986): 525-534*).

PERSONU RĀDĪTĀJS

A

Adorno Teodors V. (*Adorno, Theodor W.*) 76–77, 83, 103

Alkibiads (*Alcibiades*) 101, 151z

Alters Roberts (*Alter, Robert*) 187z

Aristotelis (*Aristotle*) 23–24, 36, 38–39, 49, 94, 140

Arnolds Metjū (*Arnold, Matthew*) 101–102, 232

Augustīns, Svētais (*Augustine, Saint*) 158

Azimovs Aizeks (*Asimov, Isaac*) 220

B

Baijere Anete (*Baier, Annette*) 53z, 80, 221

Balzaks Onorē de (*Balzac, Honoré de*) 169, 173

Barts Rolāns (*Barthes, Roland*) 193

Benda Žiljēns (*Benda, Julien*) 110, 234

Bergsons Anrī (*Bergson, Henri*) 178z, 179

Berlins Jesaja (*Berlin, Isaiah*) 65–68, 70, 74–75, 79, 83–84

Bērnhems Džeimss (*Burnham, James*) 202, 208–211, 216

Bersani Leo (*Bersani, Leo*) 56

Bleiks Viljams (*Blake, William*) 23, 30, 100, 102, 131, 229

Blūmenbergs Hanss (*Blumenberg, Hans*) 39–41, 107

Blūms Herolds (*Bloom, Harold*) 39, 41, 43–44, 48–49, 54–55, 61–63, 73, 101, 103, 139, 145z, 186z, 231

Bodlērs Šarls (*Baudelaire, Charles*) 14, 96, 102, 168z, 177, 184z, 185z, 191

Bromvičs Deivids (*Bromwich, David*) 12

D

Daimonda Kora (*Diamond, Cora*) 221

Darvins Čārlzs (*Darwin, Charles*) 35, 43, 96

Deividsons Donalds (*Davidson, Donald*) 11, 28–39, 41, 48, 57, 62, 65, 69, 70–71, 75, 96, 145z, 215z, 230

Dekarts Renē (*Descartes, René*) 140

Denets Daniels (*Dennett, Daniel*) 11, 32–34, 231

Deridā Žaks (*Derrida, Jacques*) 11, 26z, 29, 30, 40, 44z, 45z, 62, 83, 86, 89, 99, 104, 117, 118z, 133, 136z, 144–161, 168, 170, 176, 177

Dikenss Čārlzs (*Dickens, Charles*) 16, 170, 171–175, 177z, 179, 183, 194

Djūijs Džons (*Dewey, John*) 14, 29, 33, 66, 75, 78–79, 84, 88, 90, 109, 170

Doičers Īzaks (*Deutcher, Isaac*) 201
Donns Džons (*Donne, John*) 177, 186z, 235
Draidens Džons (*Dryden, John*) 24, 102, 229
Džefersons Tomass (*Jefferson, Thomas*) 23, 66
Džeimsons Frederiks (*Jameson, Frederic*) 200, 236
Džeimss Henrijs (*James, Henry*) 16, 228
Džeimss Viljams (*James, William*) 29, 58–60, 66
Džoiss Džeimss (*Joyce, James*) 175, 185z

E

Edingtons Artūrs (*Eddington, Arthur*) 30, 231
Eihmans Ādolfs (*Eichmann, Adolf*) 211
Eiklīds (*Euclid*) 177
Eljots Tomass Stērns (*Eliot, Thomas Stearns*) 101–102, 168z
Engelss Frīdrihs (*Engels, Friedrich*) 158z
Epikūrs (*Epicurus*) 42

F

Fihte Johans (*Fichte, Johann*) 125z
Fišs Steinlijs (*Fish, Stanley*) 80, 179
Folkners Viljams (*Faulkner, William*) 173, 184z
Freids Zigmunds (*Freud, Sigmund*) 11, 23, 26, 41, 45z, 49–60, 62–63, 65–66, 68–69, 96, 100, 134, 151, 153–154, 168z, 178–179, 215z
Fromms Ērihs (*Fromm, Erich*) 54
Frosts Roberts (*Frost, Robert*) 191
Fuko Mišels (*Foucault, Michel*) 11, 14, 82–88, 103–104
Futa Filipa (*Foot, Philippa*) 221

G

Galilejs Galileo (*Galilei*) 24, 31, 36, 38–39, 69, 74, 85z
Gašē Rodofs (*Gasché, Rudolphe*) 146–148, 153, 156–157
Gēte Johans Volfgangs (*Goethe, Johann Wolfgang von*) 96, 138
Gorbačovs Mihails (*Горбачев Михаил; Gorbachev, Michail*) 202
Gorkijs Maksims (*Горький Максим; Gorki, Maxim*) 169, 173
Gudmens Nelsons (*Goodman, Nelson*) 29–30, 174z, 230

H

Hābermāss Jurgens (*Habermas, Jürgen*) 11,14, 82–84, 86–90, 103–105, 114z, 132z, 133, 166z, 167z, 170, 223–224
Hainss Semjuels (*Hynes, Samuel*) 199z
Hausmans A. E. (*Housman, A. E.*) 172, 174z, 235
Hēgelis Georgs Vilhelms, Frīdrihs (*Hegel, Georg Wilhelm Friedrich*) 11, 13, 22, 25, 30–31, 36, 38, 43z, 44–45, 74, 76, 78, 80–81, 89, 99, 100–101, 103–104, 117, 121–123, 125–126, 128–131, 134–135, 140, 144, 147, 153–154, 157–158, 187z, 191
Heidegers Martins (*Heidegger, Martin*) 11, 14, 29, 43z, 45, 53, 60, 62, 71, 83, 87, 94, 96, 99, 110, 117, 118z, 121–123, 127–149, 151, 152z, 153–154, 157, 159, 160, 168z, 170, 175–177, 179, 187z, 197, 226
Heine Heinrihs (*Heine, Heinrich*) 100
Hekings Jans (*Hacking, Ian*) 37, 100
Helderlīns Frīdrihs (*Hölderlin, Friedrich*) 30, 137z

Herakleits (*Heraclitus*) 140
Hese Mērija (*Hesse, Mary*) 35, 39
Hitlers Ādolfs (*Hitler, Adolph*) 88, 133z, 142, 182, 201
Hjūms Deivids (*Hume, David*) 53, 178
Hobss Tomass (*Hobbes, Thomas*) 51, 53
Homērs (*Homer*) 158, 176z
Horācijs (*Horace*) 176z
Horkheimers Makss (*Horkheimer, Max*) 76–77
Hovs Irvings (*Howe, Irving*) 195, 197–198, 200, 236

J

Jaks Bernards, (*Yack, Bernard*) 86
Jeitss Viljams Batlers (*Yeats, William Butler*) 30–31, 36, 38, 74, 156–157, 179z

K

Kallers Džonatans (*Culler, Jonathan*) 157, 158z
Kants Imanuels (*Kant, Immanuel*) 22, 50–51, 53–55, 66, 83–84, 86, 96–97, 99, 103, 117, 119, 122, 127, 130–131, 141, 145, 166z, 177, 179, 186z, 194z, 220–221, 224
Kaputo Džons D. (*Caputo, John D.*) 145z
Kastoradiss Korneliuss (*Castoradis, Cornelius*) 87, 252
Katulls (*Catullus*) 177
Kermouds Frenks (*Kermode, Frank*) 101, 233
Kiplings Džozefs Radjards (*Kipling, Rudyard*) 211
Kirkegors Sērens (*Kierkegaard, Søren*) 14, 45z, 96–97, 100, 126, 128
Kītss Džons (*Keats, John*) 63, 160
Klārks T. Dž. (*Clarke, T. J.*) 102
Kolridžs Semjuels Teilors (*Coleridge, Samuel Taylor*) 118–119
Kriks Bernards (*Crick, Bernard*) 200z, 208z
Kūns Tomass (*Kuhn, Thomas*) 24, 39, 44z, 48, 75, 87, 201, 229
Kvains Vilards van Ormans (*Quine, Willard van Orman*) 218z
Kundera Milans (*Kundera, Milan*) 9

L

Lakāns Žaks (*Lacan, Jacques*) 150z
Laklo Pjērs de (*Laclos, Choderlos de*) 16, 228
Lendors Volters Sevidžs (*Landor, Walter Savage*) 177, 235
Larkins Filips (*Larkin, Philip*) 42–45, 63, 231
Lavibonda Sabīne (*Lovibond, Sabina*) 221
Leonardo da Vinči (*Leonardo da Vinci*) 50–51
Līviss Frenks Reimonds (*Leavis, Frank, Raymond*) 101, 233
Loks Džons (*Locke, John*) 75, 136
Londons Džeks (*London, Jack*) 211
Lorenss Deivids Herberts (*Lawrence, David, Herbert*) 100, 232

Ļ

Ļeņins (*Ленин Владимир; Lenin, Vladimir*) 158z, 182, 185z

M

Makintīrs Alsdērs (*MacIntyre, Alasdair*) 221
Malro Andrē (*Malraux, André*) 173, 184z

Manns Tomass (*Mann, Thomas*) 129z, 169, 173–175
Mao Dzeduns (*Mao Zedong*) 88
Markss Kārlis (*Marx, Karl*) 14, 80z, 85, 102, 104, 122, 143
Marküze Herberts (*Marcuse, Herbert*) 54
Mārvels Endrjū (*Marvell, Andrew*) 186, 236
Megils Alans (*Megill, Alan*) 142z
Mendelis Gregors (*Mendel, Gregor*) 34
Mens Pols de (*de Man, Paul*) 44z, 147
Mērdoka Airisa (*Murdoch, Iris*) 221
Metjū no Parīzes (*Matthew of Paris*) 151z, 160
Mīds Georgs Herberts (*Mead, George Herbert*) 84, 86
Mills Džons Stjuarts (*Mill, John Stuart*) 14, 66, 84, 102–103, 106, 170, 177, 212–213, 216, 236
Miltons Džons (*Milton, John*) 72, 96

N

Nabokovs Vladimirs (*Набоков Владимир; Nabokov, Vladimir*) 11, 14, 16, 43z, 56z, 63, 102, 110, 121, 165–194, 195, 197, 200, 209, 212, 218
Nehamass Aleksandrs (*Nehamas, Alexander*) 47z, 119, 128
Neidžels Tomass (*Nagel, Thomas*) 40
Nīče Frīdrihs (*Nietzsche, Friedrich*) 13–14, 26z, 29, 35–36, 38–39, 41, 45–49, 53–56, 60–63, 65–66, 83, 85, 86–87, 89, 99–100, 102, 104, 106, 109z, 110, 117, 118z, 119–123, 125, 127–130, 132–135, 137z, 138, 140, 142, 144–146, 158, 160, 165–166, 168, 170, 179, 197, 203, 211–212, 215, 224–226
Noriss Kristofers (*Norris, Christopher*) 147z, 196, 201
Novels-Smits P. H. (*Nowell-Smith, P. H.*) 154

Ņ

Ņūtons Izaks (*Newton, Isaac*) 23–24, 26, 36, 43z, 76, 96, 177

O

Orvels Džordžs (*Orwell, George*) 56z, 100, 102–103, 108, 110, 143, 168–171, 173–175, 179, 187, 195–216, 217–218
Ostins Džons L. (*Austin, John L.*) 155–158, 160, 234
Oukšots Maikls (*Oakesshott, Michael*) 78–81

P

Paifere Elena (*Pifer, Ellen*) 193z
Parmenīds (*Parmenides*) 135z, 137z
Pataji Dafne (*Patai, Daphne*) 208z
Paters Volters (*Pater, Walter*) 101, 233
Patnems Hilarijs (*Putnam, Hilary*) 29–30, 230
Pāvils, Svētais (*Paul, Saint*) 23, 36, 122
Pīrss Čārlzs Sanders (*Pierce, Charles, Sander*) 89, 105
Pītagors (*Pythagoras*) 96
Platons (*Plato*) 13, 45, 47–48, 51–54, 63, 66, 96–97, 99, 114, 117, 119, 122, 127, 132, 134, 138z, 141, 143, 150–152, 153z, 154–157, 159–160, 161z, 170, 176–177, 179, 182, 184
Prusts Marsels (*Proust, Marcel*) 11, 14, 43z, 49, 59–60, 66, 86, 100, 117,

119–129, 131, 134, 140, 142, 156–158, 160, 170, 180, 214

R

Rails Gilberts (*Ryle, Gilbert*) 32–34, 154–155, 160, 231
Raits Ričards (*Wright, Richard*) 16, 228
Rasels Bērtrands (*Russell, Bertrand*) 155
Remptons Deivids (*Rampton, David*) 193z
Ričardsons Džons (*Richardson, John*) 131z
Rīfs Filips (*Rieff, Philip*) 56
Rikērs Pols (*Ricoeur, Paul*) 78
Roiss Džosaija (*Royce, Josiah*) 218z
Rolss Džons (*Rawls, John*) 11, 14, 67z, 78–79, 170, 225, 232
Roseti Dante Gabriels (*Rossetti, Dante Gabriel*) 30, 38
Ruso Žans Žaks (*Rousseau, Jean-Jacques*) 86z

S

Sartrs Žans Pols (*Sartre, Jean-Paul*) 62z, 87, 120, 123, 200
Sellarss Vilfrīds (*Sellars, Wilfrid*) 29, 62z, 80–81, 84, 86, 138, 179z, 218, 223–224, 227, 230
Sendels Maikls (*Sandel, Michael*) 66–67, 71, 74
Sensimons, Luijs de (*Saint-Simon, Duc de*) 127, 168z
Sērls Džons (*Searle, John*) 40, 156, 158, 160, 234
Skarija Elēna (*Scarry, Elaine*) 56z, 205
Skiners Kventīns (*Skinner, Quentin*) 24
Snovs Čārlzs Pērsijs (*Snow, Clarles Percy*) 110, 234
Sofokls (*Sophocles*) 137z
Sokrats (*Socrates*) 999
Solomons V. Deivids (*Solomon, W. David*) 218z
Solžeņicins Aleksandrs (*Солженицын, Александр; Solzhenitsyn, Aleksandr*) 200
Sosīrs Ferdinads de (*Saussure, Ferdinand de*) 155
Staļins Josifs (*Сталин, Иосиф; Stalin, Joseph*) 201
Stauts Džefrijs (*Stout, Jeffrey*) 12, 80
Stendāls (*Stendhal*) 173
Strečejs Džons (*Strechey, John*) 207, 209–210
Svēdenborgs Emānuels (*Swedenborg, Emanuel*) 177z
Svifts Džonatans (*Swift, Jonathan*) 100, 191, 196

Š

Šekspīrs Viljams (*Shakespare, William*) 176z
Šellijs Persijs Bišs (*Shelley, Percy Bysshe*) 102
Šellings Frīdrihs Vilhelms Jozefs fon (*Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von*) 125z
Šklara Judīte (*Shklar, Judith*) 15, 94, 170
Šnēvinds Dž. B. (*Schneewind, J. B.*) 53z, 221–222
Šovs Džordžs Bernards (*Shaw, George Bernard*) 166z, 208z, 215
Šrainere Olīva (*Schreiner, Oliv*) 16, 228
Šumpeters Jozefs (*Schumpeter, Joseph*) 66–67, 70, 82, 232

T

Teilors Čārlzs (*Taylor, Charles*) 80, 84

Trillings Laionels (*Trilling, Lionel*) 56, 100, 101, 198, 201, 232
Trockis Ļevs (*Троцкий, Лев; Trocky, Leon*) 102

V

Vaitheds Alfrēds Norts (*Whitehead, Alfred North*) 177z
Vēbers Makss (*Weber, Max*) 166z
Velss Herberts Džordžs (*Welss, Herbert, George*) 181, 211–212
Vilamovics-Mēlendorfs V. fon (*Wilamowitz-Möllendorf, V. von*) 160
Vilberforss Viljams (*Wilberforce, William*) 212
Viljamss Bernards (*Williams, Bernard*) 35, 80, 138, 221–223
Viljamss Maikls (*Williams, Michael*) 105z
Viljamss Reimonds (*Williams, Raymond*) 208–210, 216
Vilsons Edmunds (*Wilson, Edmund*) 101, 174, 183z, 184z, 233
Vindelbands Vilhelms (*Windelband, Wilhelm*) 160
Vitgenšteins Ludvigs (*Witgenstein, Ludvig*) 30–31, 34, 41, 45, 60, 62, 65–66, 71, 74–76, 138, 155
Volzers Maikls (*Walzer, Michael*) 84

Z

Zolā Emīls (*Zola, Emile*) 173

TULKOTĀJAS PIEZĪMES

Šajā grāmatā, lai saglabātu autora izcēlumus, ir sastopamas dažas atkāpes no latviešu valodas gramatikas normām, piemēram, nemotivēta un nekonsekventa pēdiņu un lielo burtu lietošana.

11. lpp. * *Rorty R. Objectivity, Truth, and Relativism. – Cambridge: Cambridge University Press, 1991; Rorty R. Essays on Heidegger and Others. – Cambridge: Cambridge University Press, 1991.*

16. lpp. * **Olīva Šrainere** (*Olive Schreiner*, 1885-1920) – dienvidafrikāņu rakstniece, kas sarakstījusi pirmo ievērojamo dienvidafrikāņu romānu «Afrikāņu fermas stāsts» (*The Story of the African Farm*, 1883). Šajā grāmatā viņa kritizē rasismu, kas valda Rodēzijā.

Ričards Raits (*Richard Wright*, 1908-1960) – romānu un īsprozas rakstnieks, viens no pirmajiem melnādainajiem amerikāņu literātiem, kas iestājās pret rasu diskrimināciju – it īpaši romānā «Iedzimto dēls» (*The Native Son*, 1940) un autobigrāfiskajā romānā «Melnais puisēns» (*Black Boy*, 1945). Noveļu krājums «Tēvoča Toma bērni» (*Uncle Tom's Children*, 1938) uzdod jautājumu, kā cilvēks ar tumšu ādu var izdzīvot valstī, kas noliedz viņa cilvēcīgumu. Noveļu noskaņa ir pesimistiska, un gandrīz visas no tām, izņemot vienu, beidzas ar traģisku galvenā varoņa bojāeju. Atgriezies no ceļojuma pa Eiropu, Raits saraksta pirmo amerikāņu eksistenciālo romānu «Autsaiders» (*The Outsider*, 1953). 1971. gadā pēc viņa romāna «Iedzimto dēls» motīviem Argentīnā tiek uzņemta mākslas filma, kurā galvenā varoņa lomu atveido pats autors.

** **Laklo Pjērs de** (*Choderlos de Laclos*, 1741-1803) – franču rakstnieks, sarakstījis romānu vēstuļu formā «Bīstamie sakari» (*Les liaisons dangereuses*, 1872), kas kritizē augstākās sabiedrības tikumus.

Henrijs Džeimss (*Henry James*, 1843-1916) – amerikāņu rakstnieks un literatūras kritiķis, filosofa Viljama Džeimsa brālis. Mūža beigās pārceļas uz Angliju. 51 ražīga darba gadā viņš sarakstījis 20 romānus, 112 pasakas, 12 lugas, kā arī ceļojumu piezīmes. Viņa darbu galvenā tēma ir nevainīgās, enerģijas pārpilnās

un demokrātiskās Amerikas sadursme ar Eiropas veco, nobriedušo un daudz korumpētāko kultūru. Rakstnieks radījis un apzināti izmantojis mītu par ārzemēs dzīvojošu amerikāni. Viņa pazīstamākie darbi ir «Deizija Millere» (*Daisy Miller*, 1879), «Lēdijas portrets» (*Portrait of a Lady*, 1881), «Bostonieši» (*The Bostonians*, 1886) un «Sūtņi» (*The Ambassadors*, 1903). H. Džeimsa varoņu iekšējās dzīves atspoguļojums iezīmēja tendenci, ko vēlāk tālāk attīstīja «apziņas plūsmas» literāti, piemēram, Džeimss Džoiss.

24. lpp. * **Viljams Bleiks** (*William Blake*, 1757-1827) – dzejnieks un gleznotājs, angļu romantisma priekštecis. Viņa pazīstamākie darbi ir «Nevainības dziesmas» (*Songs of Innocence*, 1789) – dzejoļu krājums, kas sarakstīts it kā bērnišķīgā manierē, vēlāk papildināts ar «Pieredzes dziesmām» (*Songs of Experience*). Tomēr lielākoties Bleiks publicēja garākus dzejojumus, kas reliģiski mitoloģiskā formā atspoguļoja titānisko spēku sākotnējo kosmisko drāmu. To starpā minami tādi darbi kā «Miltons» (*Milton*, ap 1802-1808) un «Jeruzaleme» (*Jerusalem*, ap 1804-1820). Bleika darbi dzīves laikā nebija īpaši pazīstami, toties 20.gadsimtā viņš ir kļuvis par vienu no visvairāk apspriestajiem dzejniekiem – daļēji, iespējams, pateicoties Nortropa Fraija (*Northrop Frye*) darbam «Draudošā simetrija: pētījums par Viljamu Bleiku» (*Fearful Symmetry: A Study of William Blake*, 1974). Bleika apokaliptiskais vēstures skatījums un pravietiskais literārais stils iedvesmojis tādus rakstniekus kā Dž. Džioss un D. H. Lorenss, kā arī mūsdienu amerikāņu apofātiskās teoloģijas pārstāvjus, piemēram, Tomasu Altaizeru (*Thomas Altizer*).

Džons Draidens (*John Dryden*, 1631-1700) – sava laika (saukta arī par Draidena laikmetu) vadošais angļu dzejnieks, dramaturgs un literatūras kritiķis. Viņš radījis odas karaļa un monarhijas slavināšanai. No tām pazīstamākās ir «*Astraea Redux*» – 300 rindu garš dzejas darbs par godu monarhijas atjaunošanai – un oda «Viņa svētajai majestātei» (*To His Sacred majesty*, 1661) par godu karaļa kronēšanai, kā arī «*Annus Mirabilis*» (1668) par godu angļu flotes uzvarai pār dāņiem un londoniešu izdzīvošanai lielajā ugunsgrēkā. Tāpēc nav pārsteidzoši, ka 1668. gadā viņu ieceļ par galma dzejnieku un vēlāk – par galma vēsturnieku. Kā dramaturgs Draidens sarakstījis tādas panākumiem bagātas lugas kā «Indijas karaliene» (*The Indian Queen*, 1664) un tās turpinājumu «Indijas imperators» (*The Indian Emperour*, 1665). Sākot ar 1681. gadu, Draidens pievēršas politiskajai satīrai un vigu politiskās partijas kritizēšanai, bet radošās darbības vēlīnajā periodā pievēršas antīkās literatūras – Vergilija un Juvenāla darbu – tulkošanai angliski. Draidens bija paškritisks un izglītots rakstnieks, tipisks neoklasicisma pārstāvis, kura autora pozīcija saistīta ar racionālismu un veselo saprātu.

** **Tomass Kūns** (*Thomas Kuhn*, 1922-1996) – mūsdienu amerikāņu vēsturnieks un filosofs. Zinātnisko zināšanu vēsturiskās dinamikas koncepcija, ko Kūns atspoguļo darbā «Zinātnisko revolūciju struktūra» (*The Structure of Scientific Revolutions*, 1963) radusies polemikā ar loģisko empīrismu un kritisko racionālismu. Kūns uzskata, ka zinātnes attīstības gaita ir lēcienveidīga, tā sastāv no normāliem periodiem un revolucionārām paradigmu maiņām. Paradigmas

nevar salīdzināt uz racionāliem pamatiem, jo katra atspoguļo savas problēmas. Kūns uzskata, ka tieši zinātnes vēsturei jākļūst par dažādo epistemoloģisko koncepciju avotu un pārbaudes kritēriju. Viņš ieteica atteikties no neopozitīvistiska skatījuma uz zinātni, tā vietā liekot zinātnes kā zinātnisko apvienību darbības tēlu. Rezultātā zinātniskais skatījums kļūst atkarīgs no sava laika vēsturiskajiem un ideoloģiskajiem nosacījumiem. Kūns piedāvā skatīt zinātniski vēsturiskā procesa modeli kā epizodes, kas atspoguļo cīņu starp konkurējošām filosofu apvienībām. Šāda modeļa filosofiskā jēga ir normatīvās epistemoloģijas pamata – ticības zinātniskuma kritēriju nemainīgumam – kritika. Pēc Kūna domām, visi šie kritēriji ir vēsturiski nosacīti. Tāpēc katram laikmetam ir sava demarkācijas josla, kas nodala zinātniskumu un nezinātniskumu.

25. lpp. * *actes gratuits* – nesavtīga darbība, nemotivēta, nepamatota darbība vai izvēle (franču val.)

29. lpp. * **Nelsons Gudmens** (*Nelson Goodman*, 1906-1998) – mūsdienu amerikāņu filosofs un loģiķis; izstrādājis vienotas nominālistiskas valodas koncepciju. Saskaņā ar Gudmenu, tas, kuras sistēmas terminus izvēlamies pasaules aprakstīšanai, saistīts ar to, kādi termini konkrētajā situācijā ir ērtāk un vienkāršāk izmantojami. Galvenie darbi: «Parādības struktūra» (*The Structure of Appearance*, 1951), «Mākslas valoda» (*Language of Art*, 1968) un «Pasaules radīšanas veidi» (*Ways of Worldmaking*, 1978).

Vilfrīds Sellarss (*Wilfried Sellars*, 1912-1989) – amerikāņu filosofs analītiķis, zinātniskā reālisma pārstāvis. Sellarss vēlējās pārvarēt neopozītivisma filosofijai raksturīgo racionālisma un empīrisma pretstatījumu. Šī pretstījuma pamatā, pēc viņa domām, ir «mīts par doto», pēc kura zināšanu pamats ir primārie sajūtu «dati», kas iegūstami bez jebkādas iepriekšējas sagatavotības tiešā un nepastarpinātā kontaktā ar ārpasauli. Viņa ietekmīgākie darbi ir «Empīrisms un domāšanas filosofija» (*Empiricism and Philosophy of Mind*, 1956) un «Filosofija un cilvēka zinātniskais skatījums» (*Philosophy and the Scientific Image of Man*, 1960).

Hilarijs Patnems (*Hilary Putnam*, dz. 1926.g.) – amerikāņu loģiķis un filosofs, viens no vadošajiem mūsdienu analītiskās filosofijas pārstāvjiem. Patnema filosofisko interešu spektrs ir ļoti plašs, tas iekļauj matemātikas, fizikas un kvantu mehānikas filosofisko problēmu aplūkojumu, pētījumus valodas filosofijā un zinātnes filosofijā. Patnems ir apziņas «funkcionālisma» koncepcijas radītājs filosofijā. Viņš uzskata, ka valodas analīze var palīdzēt daudzu filosofisku un metodoloģisku jautājumu risināšanā. Viņa galvenie darbi: «Domāšana, valoda un realitāte» (*Mind, Language, and Reality*, 1975), «Prāts, patiesība un vēsture» (*Reason, Truth, and History*, 1975), «Reālisms un prāts» (*Realism and Reason*, 1983).

Donalds Deividsons (*Donald Deividson*, dz. 1919.g.) – amerikāņu filosofs un loģiķis, kura darbiem ir īpaši liela loma Ričarda Rortija filosofiskās koncepcijas izveidē. Deividsons pievēršas dabisko valodu loģiskajām, kā arī cilvēciskās darbības aprakstīšanas un interprētācijas filosofiski psiholoģiskajām problēmām. Deividsona galvenie darbi ir «Esejas par rīcību un notikumiem» (*Essays*

on Actions and Events, 1980), «Pētījumi patiesības un interpretācijas laukā» (*Inquiries into Truth and Interpretation*, 1984). Sīkāk par Deividsona saistību ar Ričardu Rortiju skat. šīs grāmatas pēcvārdā «Naratīvu konflikts».

30. lpp. * **Sers Artūrs Steinlijs Edingtons** (*Sir Arthur Stanley Eddington*, 1882-1944) – angļu astronoms, fiziķis un matemātiķis, kas nodarbojās ar zvaigžņu kustības, to iekšējās struktūras un evolūcijas pētījumiem. Viņš pirmais angliski rakstošajā zinātniskajā pasaulē pievērsās relativitātes teorijai. Galvenie darbi: «Zvaigžņu iekšējā uzbūve» (*Internal Constitution of Stars*, 1925), «Zvaigznes un atomi» (*Stars and Atoms*, 1927), kā arī «Fundamentālā teorija» (*Fundamental Theory*, 1946). Edingtons nodarbojās arī ar zinātnes filosofiju. Viņa zinātniskās epistemoloģijas pamatā, ko pats dēvēja par «selektīvo subjektīvismu» un «strukturālismu», bija dabas vērojumu un ģeometrijas mijiedarbība, kā arī atziņums, ka fizikas teorijas lielā mērā atspoguļo zinātnieku subjektīvās faktu interpretācijas. Tomēr viņa lielākais ieguldījums filosofijā ir pētījumi loģikas struktūras laukā.

32. lpp. * **Gilberts Rails** (*Gilbert Ryle*, 1900-1976) – angļu analītiskais filosofs, kartēzisma kritiķis. Viņa pazīstamākais darbs «Priekšstats par domāšanu» (*The Concept of Mind*, 1949) ir veltīts tā, ko viņš sauc par «kartēzisko duālismu», kritikai un loģiskā biheiviorisma aizstāvēšanai. Šo duālismu viņš tēlaini apzīmē ar «mašīnu – spoku», kur mašīna ir fiziski un publiski ieraugāmais cilvēka ķermenis, bet spoks – domāšana kā privāta un noslēpumaina darbība. Rails strādājis arī filosofijas metodoloģijas laukā, aizstāvot apgalvojumu, ka filosofiskās problēmas bieži vien rodas no kļūdainiem priekšstatiem par valodas iekšējo loģiku. **Deniels Denets** (*Daniel Dennett*, dz. 1942.g.) – mūsdienu amerikāņu filosofs, kas raksta par apziņas un domāšanas norisēm. Denets interesējas ne tikai par tradicionālajiem filosofiskajiem jautājumiem, bet arī par mākslīgo intelektu un kognitīvo psiholoģiju. Viņa neortodoksālā pieeja filosofijā ir saistīta ar skeptisko attieksmi pret tradicionālajām filosofiskās pētīšanas metodēm. Nozīmīgākie Deneta darbi ir «Saturs un apziņa» (*Content and Consciousness*, 1969), «Izskaidrotā apziņa» (*Consciousness Explained*, 1991) un «Darvina bīstamā ideja» (*Darwin's Dangerous Idea*, 1995).

42. lpp. * **Filips Larkins** (*Philip Larkin*, 1922-1985) – angļu dzejnieks, rakstnieks un esejists. Viņa daiļrades sākumposmā liela agrīnā Jeitsa ietekme, bet vēlīno dzejoļu centrālās tēmas ir nogurums, aiziešana, slimība un nāve.

** Atdzejojis Aldis Pūtelis.

43. lpp. * **Herolds Blūms** (*Harold Bloom*, dz. 1930.g.) – ievērojams amerikāņu literatūrkritiķis, Jēlas universitātes profesors. Darbos «Bailes no ietekmes» (*Anxiety of Influence*, 1973) un «Pārlasīšanās karte» (*A Map of misreading*, 1975) Blūms izvirza vienu no savām visoriģinālākajām teorijām, proti, ka dzejas rašanās pamatā ir tas, ka dzejnieki apzināti kļūdaini izlasījuši viņus ietekmējušos darbus. Grāmatā «Radošās iztēles tēli» (*Figures of Capable Imagination*, 1976) viņš

turpina šo pašu tēmu. Par saistību starp Blūma stipro dzejnieku un Rortija ironisko liberāli skat. šīs grāmatas pēcvārdu «Naratīvu konflikts».

56. lpp. * *bien pesant* – kārtīgs, uzticams (franču val.)

** **Laionels Trillings** (*Lionel Trilling*, 1905-1975) – amerikāņu literatūras kritiķis, kura uzskati veidojušies marksisma un freidisma ietekmē. Viņš nebija teorētiķis un literatūras kritiku izprata kā spriedumu, kā mākslas un sabiedrības reformēšanas līdzekli un nevis kā akadēmisku nodarbi. Minami tādi viņa darbi kā «Literārā iztēle» (*The Literaral Imagination*, 1950), «Domāšana modernajā pasaulē» (*Mind in the Modern World*, 1972).

66. lpp. * **Džozefs Šumpeters** (*Joseph Schumpeter*, 1883-1950) – amerikāņu ekonomists un sociologs, pazīstams ar savām teorijām par kapitālisma attīstību un biznesa cikliem. Viņa darbi: «Kapitālisms, sociālisms un demokrātija» (*Capitalism, Socialism, and Democracy*, 1942), «Biznesa cikli: kapitālistiskā procesa teorētiska, vēsturiska un statistiska analīze» (*Business Cycles: A Theoretical, Historical and Statistical Analysis of the Capitalist Process*, 1939).

78. lpp. * **Džons Rolss** (*John Rawls*, dz. 1921.g.) – amerikāņu politiskais filosofs. Pazīstams ar savu «Taisnīguma teoriju» (*A Theory of Justice*, 1971). Sīkāk par taisnīguma teoriju skat.: *Rolss Dž. Politiskais liberālisms. – Mūsdienu politiskā filosofija. – R.: Zvaigzne ABC, 1997, 150-186.lpp.*

85. lpp. * «Ārprāts un civilizācija» (1961), «Disciplinē un sodi» (1975) – Mišela Fuko darbi; «Žermināls» (1885) – Emīla Zolā romāns; «Melnais puisēns» (1945) – Ričarda Raita autobiogrāfisks romāns; «Ceļš uz Vigunas ostu» (1937) un «1984» (1948) – Džordža Orvela romāni.

87. lpp. * **Korneliuss Kastoradiss** (*Cornelius Castoradis*, dz. 1922) – politiskais filosofs. Viņš dzimis Turcijā, audzis Grieķijā, bet vēlāk emigrējis uz Franciju. Kastoradiss ir žurnāla «Sociālisms un barbarisms» dibinātājs un ilggadējs redaktors. Viņš atbalsta kreisos uzskatus, bet, tā kā noliedz un kritizē marksismu, tad tieši pēdējā laikā interese par viņa politisko filosofiju ir pieaugusi gan Francijā, gan Amerikā.

89. lpp. ** *foci imaginarii* – iztēles virzības (lat.)

93. lpp. * Par Rortija neoloģismiem un personvietniekvārdu lietojumu skat. šīs grāmatas pēcvārdā «Naratīvu konflikts».

100. lpp. * **Deivids Herberts Lorenss** (*David Herbert Lawrence*, 1885-1930) – angļu romānists, īsprozas un ceļojumu piezīmju autors. Darbi: «Dēli un mīļākie» (*Sons and Lovers*, 1913), «Varavīksne» (*Rainbow*, 1915), «Iemīlējušās sievietes» (*Women in Love*, 1920) un «Lēdijas Čaterlejas mīļākais» (*Lady Chatterley's Lover*, 1928).

** *saeva indignatio* – trakas dusmas (lat.)

101. lpp. * **Metjū Arnolds** (*Mathiew Arnold*, 1822-1888) – angļu dzejnieks, esejists un viens no 19. gadsimta ietekmīgākajiem kritiķiem. Nozīmīgākajā literatūrkritiskajā darbā «Esejas par kritiku: pirmais krājums» (*Essays in Criticism: First Series*, 1865) Arnolds apgalvo, ka kritikas funkcija ir radīt patiesas un svaigas idejas, ko vēlāk varētu izmantot mākslinieks. Kritikai ir jābūt neieinteresētai, tai jānorobežojas no reliģiskajām un politiskajām pretrunām.

Volters H. Peters (*Walter H. Pater*, 1839-1894) – angļu rakstnieks, cilvēks ar ļoti plašu interešu lauku humanitārajā sfērā. Viņa darbu pamattēma – kā vislabāk nodzīvot dzīvi. Viņa dzīves ideāls – dzīve mākslā. Iezīmīgākais darbs – «Iedomātie portreti» (*Imaginary Portraits*, 1887).

Frenks Reimonds Līviss (*Frank Raymond Leavis*, 1895-1978) – ietekmīgs angļu literatūrkritiķis. Viņš uzskatīja, ka sociālajai praksei ir jāņem pārsvars pār teoretizēšanu, ka nav nekādu tīri literāru vērtību, ka visi literatūras kritikas spriedumi ir jāsaista ar dzīvi. Darbi: «Izcilā tradīcija: Džordžs Eljots, Henrijs Džeimss, Džozefs Konrads» (*The Great Tradition: George Eliot, Henry James, Joseph Conrad*, 1948); «Kritiķis kā antifilosofs» (*The Critic as Anti-Philosopher*, 1982).

Edmunds Vilsons (*Edmund Wilson*, 1895-1972) – amerikāņu lieratūrkritiķis, vēsturnieks, romānu rakstnieks un dzejnieks. Daudzus no Vilsona darbiem var nosaukt par žurnālistiskiem, jo tie rakstīti lielajiem amerikāņu žurnāliem. Darbi: «Kaut kas manam zobam: 1950-60.gadu literārā hronika» (*A Bit Between my Teeth: A Literary Cronicle of 1950-60*, 1965); «Nāves jūras rokraksti: 1947-69» (*The Dead Sea Scrolls: 1947-69*, 1969); «Logs uz Krieviju: ārzemju lasītāju lietošanai» (*A Window to Russia: For the Use of Foreign Readers*, 1972).

Frenks Kermouds (*Frank Kermode*, dz. 1919.g.) – amerikāņu literatūrkritiķis. Viņš uzskata, ka, mainoties paaudzēm, mainās kanonisko tekstu komentāri un interpretācijas, jo katram laikmetam ir savas oriģinālas vajadzības. Savukārt kanoniskie teksti ir kanoniski tāpēc, ka, par spīti interpretācijām, tie spēj pastāvēt savā sākotnējā formā. Darbi: «Noslēpumainības rašanās: par naratīva interpretāciju» (*The Genesis of Secrecy: On the Interpretation of Narration*, 1979); «Kļūdu izmantošana» (*The Uses of Error*, 1990).

** Nueri – tautība, kas dzīvo Sudānā.
Suni ir Ķīnas valdošā dinastija laikā no 960. līdz 1279.gadam.

103. lpp. * «Nodotā revolūcija» (1937) – Ļeva Trocka grāmata, kurā viņš polemizē pret Staļinu; «Sapņu interpretācija» (1899) – Zigmunda Freida darbs; «Neauglīgā zeme» (1922) – Tomasa Stērna Eljota poēma, kurā atspoguļots ilūziju zudums pēc Pirmā pasaules kara; «Cilvēka cerība» (1937) – Andrē Malro romāns; «Amerikāņu traģēdija» (1925) – Teodora Dreizera romāns. «Gulaga arhipelāgs» (1974-1976) – Aleksandra Solžeņicina romāns par staļiniskajām darba nometnēm; «Filosofiskie pētījumi» (1953) – Ludviga Vitgenšteina fundamentālais pētījums valodas filosofijā; «Lietu kārtība» (1966) – Mišela Fuko darbs; «Smieklu un aizmirstības grāmata» (1979) – Milana Kunderas darbs.

110. lpp. * **Gragrinds** – Dikensa romāna «Grūtie laiki» varonis, miljonārs un aprēķinātājs.

** **Žiljēns Benda** (*Julien Benda*, 1867-1956) – franču literatūrkritiķis un esejists. Viņa pārliecība ir tāda, ka cilvēku jūtām, spriedumiem un pārdzīvojumiem ir jābūt prāta un intelekta vadītiem. Benda kritizēja modernos intelektuāļus par ļaušanos nacionālistiskām, sociālām un politiskām kaislībām.
Čārlzs Pērsijs Snovs (*Charles Percy Snow*, 1905-1980) – angļu rakstnieks, zinātnieks un valsts darbinieks. Slavenākais ir viņa 11 romānu cikls «Svešinieki un brāļi» (*Strangers and Brothers*, 1940-1970).

144. lpp. * «*Differance*» – Deridā veido neografismu – *differance* –, kas iezīmē metafiziskā klātesamības principa kritikas jaunu iespēju. «Grafiskā pēdas, kas parādās kā pirmrakstība, ir pašas pirmās, taču tās nav uztveramas kā kaut kas statisks. Neizdzēšamas pēdas nemaz nebūtu pēdas, bet gan pilnīga, nekustīga klātbūtne. Pēdas ir patības izdzēšanās. Šī telpiskošana vai «pirms-pēdas» ir laiciskā intervāla, tagadnes un subjekta izdzēšanās. Pēc Deridā domām, visu to ilustrē burts «a» vārdā *differance*, burts, kurš nav uztverams ar ausi, bet redzams tikai ar aci un kurš ir izzudis franču vārdā, kas apzīmē atšķirību, atlikšanu laikā un tapšanu telpā – *différence*.» (*M. Rubene. No tagadnes uz tagadni. – R.: Minerva, 1995, 183.-184. lpp.)*

149. lpp. * *Envois* – sūtījums, vēstījums, piespēle (franču val.) Deridā izmantojis šī vārda daudznozīmīgumu, tāpēc to parasti netulko citās valodās. Tas pats attiecas arī uz cita Deridā darba nosaukumu, proti, «*Glas*». Bet, tā kā latviešu filosofiskajā literatūrā šis nosaukums ir tulkots (skat.: *Rubene M. No tagdnes uz tagadni. – R.: Minerva, 1995*), arī šajā grāmatā latviskojums «Kapa zvani» ir saglabāts.

150. lpp. * «Finegana nomods» (1939) – Džeimsa Džoisa eksperimentālais romāns. Angļu literatūras kritika to atzīst par pašu revolucionārāko Džoisa romānu, jo tajā autors eksperimentē ar apziņas plūsmas metodi. Romāna tēma – Dublinas krodziņa īpašnieka un viņa ģimenes locekļu vienas nakts sapņi un murgi.
«Džentlmeņa Tristrama Šendija dzīve un uzskati» (1759-1767) – angļu klasicisma rakstnieka Lourensa Stērna romāns. Šis romāns nav romāns tā klasiskajā izpratnē, bet gan drīzāk literāru vērojumu, dīvainību un parodiju sakopojums.

155. lpp. * **Džons Lengšo Ostins** (*John Langshaw Austin*, 1911-1960) – angļu filosofs analītiķis. Ostins kritizēja filosofus par nepareizas, likumiem nepakļāvīgas ikdienišķas valodas un frāžu lietošanu. Savā pozitīvajā programmā Ostins vēlējās radīt «dingvistisko fenomenoloģiju», tas ir, filosofijas un lingvistikas simbiozi, kas iespējama, ja tiek balstīta uz citu «apziņu» izziņu un tās atspoguļojumu valodā. Viņa galvenie darbi ir: «Filosofiskie raksti» (*Philosophical Papers*, 1961); «Kā darboties ar vārdiem» (*How to do Things with Words*, 1962).

156. lpp. * **Džons Sērls** (*John Searle*, dz. 1932.g.) – amerikāņu filosofs analītiķis, kas savos darbos tālāk attīsta Dž. Ostina idejas. Sērls uzskata, ka apziņa un intencionalitāte nav reducējama uz fiziskajiem elementiem un ka komunikācijas pamatā ir runas

darbības. Viņa galvenie darbi: «Intencionalitāte: eseja domāšanas filosofijā» (*Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, 1983) un «Domāšanas atklāšana no jauna» (*Rediscovery of Mind*, 1992).

159. lpp. * *ambulando* – klaiņojot no vietas uz vietu (itāļu val.)

165. lpp. * «Strādnieku šķiras stāvoklis Anglijā» (1845) – Frīdriha Engelsa darbs; «Krustēva Toma būda» (1852) – Herietas Bīčeres-Stovas romāns; «Nožēlojamie» (1862) – Viktora Igo romāns; «Māsa Kerija» (1900) – Teodora Dreizera romāns; «Vientulības aka» (1928) – Redklifas Hollas romāns; «Melnais puisēns» (1945) – Ričarda Raita romāns.

166. lpp. ** «Marta vidus» (1872) – Džordža Eljota darbs, kas veltīts 19. gadsimta beigu angļu provinces dzīves attainojumam.

168. lpp. * «Posta mākties» (1961) – Franča Fanona romāns par kolonizēto tautu atbrīvošanās cīņām; «Prelūdija» (1805) – Viljama Vordsvorta autobiogrāfiska poēma; «Ievadlekcijas psihoanalīzē» (1917) – Zigmunda Freida darbs; «Henrija Adamsa izglītošana» (1918) – angļu romānu rakstnieka, dzejnieka un žurnālista Henrija Adamsa autobiogrāfija.

** «Zuleika Dobsone» (1911) – angļu kritiķa, karikatūrista Sera Maksa Birboma romāns; «Slepkavība Austrumu ekspresī» (1937) – Agatas Kristi detektīvromāns; «Vecā oposuma praktisko kaķu grāmata» (1939) – Tomasa Stērna Eljota dzejoļu krājums; «Krusta karagājienu vēsture» (1951-1954) – Stīvena Ransimana vēsturiskais pētījums; «Karaļa idilles» (1859-1885) – Alfrēda Tenisona dzejoļu cikls, kas veltīts karalim Artūram; «Memuāri» (1748-1755) – Luija Sensimona memuāru cikls; «Pērkoņlode» (1961) – Jana Fleminga spiegu romāns no Džeimsa Bonda sērijas; «Turpini, Džīvs!» – Sera Pelhema Grenvila romāns no komisko romānu cikla, kura galvenais varonis ir «caurcaurēm džentlmenis» Džīvss; «Apbedīšanas urna» (1658) – sera Tomasa Brauna traktāts par dažādu tautu apbedīšanas tradīcijām.

172. lpp. * **Alfrēds Edvards Hausmans** (*Alfred Edward Housman*, 1859-1936) – angļu zinātnieks un dzejnieks, kura stilu raksturo romantiskums, pesimisms un vienkāršība. Pazīstamākais darbs ir «Šropšīras jauneklis» (*Shropshire Lad*, 1896).

176. lpp. * Sabīnes lauku īpašums – īpašums, ko Horācijam uzdāvināja mecenāts.

177. lpp. * **Volters Sevidžs Lendors** (*Walter Savage Landor*, 1775-1864) – angļu dzejnieks un esejists, kas bijis slavens ar savu īpaši iekarsīgo dabu; viņu kā prototipu Bojtorna tēlam romānā «Saltais nams» izmantojis Čārlzs Dikenss.

Džons Donns (*John Donne*, 1572-1631) – angļu metafiziskās dzejas skolas vadošais dzejnieks, Sv. Pāvila katedrāles dekāns. Savā laikā Donns ir ticis atzīts par izcilāko mīlas dzejoļu sacerētāju Anglijā.

186. lpp. * **Edrjū Mārvels** (*Andrew Marvell*, 1621-1678) – angļu dzejnieks, viena no lielākajām angļu sekulārās metafiziskās dzejas autoritātēm. Pievērsies arī politiskajai satīrai un mūža beigās bijis angļu parlamenta loceklis.

192. lpp. * Atdzejojis Aldis Pūtelis.

199. lpp. * Citātā saglabāta romāna latviešu izdevumā izmantotā uzvārda forma – Obraiens.

200. lpp. * **Frederiks Džeimsons** (*Frederic Jameson*, dz. 1934.g.) – amerikāņu filosofs un literatūrzinātnieks. Iesācis ar franču eksistenciālistu studijām, viņš vēlāk veido savu personisko koncepciju, kurā mēģina sintezēt postmarksistiskos priekšstatus ar strukturālisma atziņām. Darbi: «Politiskā zemapziņa: naratīvs kā sociāli simbolisks akts» (*Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, 1981); «Postmodernisms vai vēlīnā kapitālisma kultūras loģika» (*Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, 1991); «Laika sēklas» (*The Seeds of Time*, 1991) un «Kultūras pavērsiens» (*The Cultural Turn*, 1998).
Irvings Hovs (*Irving Howe*, 1920-1993) – amerikāņu literatūrkritiķis, kas pazīstams ar to, ka ienesis literatūras kritikā sociālos un politiskos elementus. Viņa pazīstamākais darbs ir «Cerību robeža: intelektuālā biogrāfija» (*A margin of Hope: An Intellectual Biography*, 1982).

212. lpp. ** **Vilajmss Vilberforss** (*William Wilberforce*, 1759-1833) – angļu filantrops un sabiedriskais darbinieks, kas aktīvi iestājās pret vergu tirdzniecību.
Milli - angļu filosofs, empīrisma un utilitārisma virziena pārstāvis Džons Stjuarts Mills (*John Stuart Mill*, 1806-1873) un viņa sieva un līdzgaitniece darbā Herieta Milla.

Pēcvārds

NARATĪVU KONFLIKTS

Pragmatiķi vēl aizvien turpina mēģinājumus rast veidus, kā nefilosofiskā valodā izteikt antifilosofiskas idejas.

Ričards Rortijs

Jautājums par naratīvu, tā vietu un izmantojamību filosofiskajā diskursā, par to, vai ir iespējams un, precīzāk runājot, vai ir pieļaujams subjektīvs amerikāņu filosofiskās tradīcijas (tradīciju) pagātnes, tagadnes un nākotnes skatījums, ASV ir aktualizējies tieši pēdējo divdesmit gadu laikā. Iespējams, ka šādas aktualizācijas iemesli meklējami ārpusfilosofiskajās, proti, politiskajās, ekonomiskajās un kultūras pārmaiņās, taču nav apšaubāms, ka diskusijas ierosme un tās nepieciešamības apzināšanās ir nobriedusi pašas tradīcijas vai tradīciju iekšienē. Tomēr šādas diskusijas aizsākšanai bija nepieciešams katalizators – spožs, talantīgs rakstnieks, nekonvenciāls un, iespējams, arī teorētiski nekonsekvents, kaut gan akadēmiski izglītots domātājs. Tieši tāds ir **Ričards Rortijs** – Stenforda universitātes salīdzinošās literatūrzinātnes profesors (no 1998. gada), pirms tam humanitāro zinātņu profesors Virdžīnijas (1982-1998) un Prinstonas (1961-1982) universitātē. Viņš ir daudzu filosofisku rakstu, eseju un grāmatu autors, kuru lasītāji ir ne vien profesionāļi filosofi, bet arī Amerikas vidusmēra intelektuāļi. Tas gan atbilst paša Rortija izvirzītajam mērķim – deprofesionalizēt filosofiju un iesaistīt sarunā pēc iespējas vairāk cilvēku –, taču arī krietni palielina vulgarizācijas, apzinātas vai neapzinātas neprecīzas interpretācijas iespējas. Tomēr Ričarda Rortija kā visprovokatīvākā un vispretrunīgākā

mūsdienu amerikāņu filosofa izvirzīšanās priekšplānā ir zīmīga vairāku iemeslu dēļ. Pirmais: laikā, kad daudzi filosofi uzskatīja, ka pienācis laiks atteikties no pragmatisma kā vienīgās «īsteni amerikāniskās» filosofijas, Rortijs aicināja atpakaļ pie pragmatisma. Jau viņa pirmā 1961. gadā publicētā raksta «Pragmatisms, kategorijas un valoda»[1] pamatdoma ir tāda, ka pragmatisms atgriežas un kļūdās tie, kuri uzskata, ka šis virziens ir bijis tikai pakāpiens ceļā uz loģisko pozitīvismu, kas savukārt ir bijis mūsdienu apgaismotā laikmeta prelūdija. Tāpat viņš saka, ka filosofiskās domas virzība, tēlaini izsakoties, salīdzināma nevis ar izšautas bultas traukšanos tālumā, bet gan ar svārsta kustību noteiktā amplitūdā. Otrais: daudzi akadēmiski izglītoti intelektuāļi bija pārliecināti, ka būtu jāmācās no Eiropas domātājiem, bet Rortijs, to nepavisam nenoliedzot, uzskatīja, ka arī Amerikas intelektuālajā vēsturē ir kaut kas unikāls. Trešais: kamēr filosofi un intelektuālās vēstures pētnieki turpināja lūkoties pēc idejām un teorijām, kas varētu izskaidrot cilvēku eksistenci, Rortijs savukārt apgalvoja, ka šādu universālu un vispārīgu kritēriju nav. Šāda provokatīva un, iespējams, pat sokratiski maievtiska nostāja ikkatru Rortija grāmatu padara par notikumu, un tai pašā laikā tā piedzīvo publisku autodafē. Šo situāciju labi raksturo Rortija studiju biedrs Čikāgas universitātē, viņa parastais labvēlīgais oponents un kritķis Ričards Bernsteins: «Es zinu, ka ir daudz filosofu, kas interesējas par Amerikas filosofiju un īpaši par pragmatismu un izteikti naidīgi attiecas pret Rortiju. Dažkārt viņu uzskata par īstenā pragmatisma nolaupītāju. Jo tad, kad Rortijs runā par «pragmatismu» vai «mums – pragmatiķiem», šā termina lietojums ir tik idiosinkrātisks, ka gandrīz nav iespējams saskatīt kādu līdzību ar klasiskajiem pragmatiķiem.»[2] Rortija nozīmīgākie darbi ir «Lingvistiskais pavērsiens» (1972), «Filosofija un dabas spogulis» (1979), «Pragmatisma sekas» (1982), «Nejaušība, ironija un solidaritāte» (1989), «Objektivitāte, relatīvisms un patiesība» (1991), «Esejas par Heidegeru un citiem» (1991) un «Sasniedzot mūsu valsti: kreiso idejas divdesmitā gadsimta Amerikā» (1998).[3]

[1] *Rorty R. Pragmatism, Categories, and Language. – Philosophical Review 70 (1961).*

[2] *Bernstein R. J. American Pragmatism: the Conflict of Narratives. – In: Rorty and Pragmatism. The Philosopher Responds to His Critics. – Nashville&London: Vanderbilt University Press (1995), p. 62.*

[3] *The Linguistic Turn. – Chicago: University of Chicago Press, 1967; Philosophy and the Mirror of Nature. – Princeton: Princeton University Press, 1979; Consequences of Pragmatism. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 1979; Contingency, Irony, and Solidarity. –*

Agrīnajā periodā, tas ir, sešdesmitajos gados, Rortiju nodarbināja problēma, kā pārvarēt gadsimta vidus amerikāņu filosofijas stagnāciju. Viņa pirmās publikācijas, it īpaši grāmata «Lingvistiskais pavērsiens», aicināja filosofus pievērsties metafilosofiskajai refleksijai – refleksijai par filosofijas statusu, lomu un funkciju mūsdienu kultūrā. Grāmatas priekšvārdā viņš raksta:

Vai lingvistiskajam pavērsienam ir lemts pieredzēt tādu pašu likteni kā iepriekšējām «revolūcijām filosofijā»? Mani diezgan pesimistiskie secinājumi liecina par to, ka lingvistisko filosofu mēģinājumiem pārvērst filosofiju precīzā zinātnē ir neizbēgami jābeidzas ar neveiksmi. Cik tālu sniedzas šāds pesimisms? Ja lingvistiskā filosofija nevar būt precīza zinātne, ja tai ir tikai kritiska, savā būtībā dialektiska funkcija, tad kas gan notiks ar to nākotnē? Iedomāsimies, ka visas tradicionālās problēmas laika gaitā ir izzudušas tai nozīmē, ka tās nav iespējams formulēt tādējādi, lai tās būtu imūnas pret lingvistiskās filosofijas tipa kritiku. Vai tas nozīmē filosofijas galu, to, ka filosofi ir likvidējuši paši savu profesiju? Vai «postfilosofiska» kultūra vispār ir iespējama?[4]

Šī pirmā grāmata pieteica Ričardu Rortiju kā oriģinālu un revolucionāru domātāju, bet tomēr ar tās publicēšanu viņš tūdaļ nenokļuva filosofijas priekšrindās – tā savu nozīmi drīzāk ir ieguvusi retrospektīvā skatījumā kā viens no pakāpieniem autora stila attīstībā un tematiskā lauka robežu nospraušanā, proti, naratīva pretstatījumā analītiskam pētījumam. Rortija paša neopragmatiskais pavērsiens, tas ir, pragmatisma pamatu pārskatīšana un rekonstrukcija, tā atvēršana poststrukturālisma un postmodernisma, kā arī liberālisma un politiskās filosofijas ietekmēm, ir datējams ar 1972. gadu – ar neliela, bet tomēr programmatiska raksta «Zudušais pasaules avots» publikāciju. Tajā iezīmējas stils, kas vēlāk raksturo visas pārējās Rortija publikācijas, – stils, kas ir reizē piesaistošs un iekšēju pretestību raisošs. Kornels Vests fundamentālajā pētījumā par amerikāņu pragmatismu to raksturo šādi: «Šis stils, kas sakņojas gan zinātniskajā erudīcijā, gan literārajā intuīcijā, meistarīgi sakausē kritiski skaidrojošu analīzi un visaptverošu vēsturisko naratīvu. Tas viegli un asprātīgi pāriet no tehniskas argumentācijas pie kultūras

Cambridge: Cambridge University Press, 1989; Objectivity, Relativism, and Truth. – Cambridge: Cambridge University Press, 1991; Essays on Heidegger and Others. – Cambridge: Cambridge University Press, 1991; Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth–Century America. – Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998.

[4] *Rorty R. The Linguistic Turn. – Chicago: University of Chicago Press, 1967, pp. 33-34.*

komentāriem. Rortija stils – vienmēr tiešs un vairāk nekā izsmalcināts – liek lasītājam justies ko jaunu uzzinājušam un iedvesmotam, un tomēr tas lasītājā rada arī vārdos īsti nenoformulējamu izjūtu, ka viņš ticis pavedināts un nevis pārliecināts, ka ticis pierunāts pievienoties Rortija viedoklim, tomēr neatsakoties no savējā.»[5] Raksta pamatdoma ir tāda, ka nav iespējams izolēt pasauli no teorijām par pasauli. Teorijas var attiecināt un salīdzināt tikai ar kaut ko, kas izriet no citām teorijām, un līdz ar to viss, ko mēs sakām par pasauli, ir atkarīgs no tā, kādas teorijas par pasauli ir mūsu rīcībā. Taču tai pašā laikā Rortijs nepievēršas kādai ideālisma formai, bet gan, palikdams uzticīgs pragmatismam, saka: runa ir tikai par to, ka pasaule nerunā tādā valodā, kādā mēs to aprakstām. Pasaule patiešām var ietekmēt mūsu uzskatus, taču šie uzskati ir cilvēku valodu elementi, bet valodas – cilvēku radītas. Jau savā laikā, studējot vēstures filosofiju, Rortiju šokēja analītiskās filosofijas nevēsturiskais pamats, un tieši tāpēc, lai izvairītos no tādām pašām lamatām, viņš izvēlējās vēsturiskā naratīva formu. Vēsturiskais naratīvs pretstatā vēsturiskai analīzei ir subjektīvs, idiosinkrātisks, neprecīzs un nestabils. Tā kā tam nav fiksēta sākumpunkta, tas var virzīties gan no pagātnes uz tagadni, gan no tagadnes uz pagātni, rekonstruējot veselas epizodes, domāšanas sistēmas, kuru pārbaudes vienīgie kritēriji ir citi – tikpat subjektīvi naratīvi. Naratīvā izteiksmes forma neizbēgami marginalizē filosofu, jo viņš vairs nerada teorijas un neraksta traktātus, bet gan rada filosofiskus fragmentus. Tāpēc nav pārsteidzoši, ka gandrīz visas (izņemot vienīgi «Nejaušību, ironiju un solidaritāti») Ričarda Rortija grāmatas ir filosofisku eseju krājumi un ka vairums eseju publicētas dažādu citu zinātņu nozaru specializētajos un populārzinātniskajos žurnālos. Viņa raksti ir bezgalīgi dialogi, sarunāšanās ar glorificētajiem pagātnes domātājiem un tagadnes klasiķiem. Šīs sarunas, kas turpinās no grāmatas grāmatā, maina arī paša Rortija pozīciju, un kā naratora viņš nebaidās atzīt, ka viņa viedoklis mainījies. Kā pragmatiķis un kā liberālis Rortijs uzskata, ka labs un pieņemams ir jebkurš iznākums, ja vien tas radies «no dominēšanas brīvas» (Hābermāsa vārdiem runājot) sarunāšanās rezultātā. Tieši par šādu pieeju un ontoloģisko relatīvismu viņu kritizē virkne amerikāņu filosofu, pārmetot, ka viņam sarunas konstruēšana un uzturēšana ir svarīgāka par atklājumu un objektīvu zinātnisko aprakstīšanu. Tā, piemēram, Sjūzena Haka rakstā «Vulgārais

[5] *West C. The American Evasion of Philosophy. A Genealogy of Pragmatism. – Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1989, p.197.*

pragmatisms» saka: «Rortijs vēlas – vismaz tā viņš pats apgalvo – *konfrontācijas* vietā likt *konversāciju*. Tas izklausās kā uzaicinājums pārtraukt bombardēšanu un sanākt kopā pie sarunu galda. Bet tas nozīmē drīzāk to, ka mums jāatsakās no priekšstata par filosofiju kā epistemoloģijā sakņotu.. un jāatzīst, ka uzskatu pamatā ir tikai šaura un lokāla konvencija, mūsu prasme iebilst, atbildēt un piekāpties.»[6] Tātad Sjūzena Haka pārmet Rortijam gan novēršanos no epistemoloģijas kā precīzas filosofiskas disciplīnas, gan tikai uz sarunas uzturēšanu vērstu interesi. Liekas, ka viņa, lai gan ar negācijas zīmi, pārsteidzoši precīzi uztvērusi Rortija programmu, jo viņam patiesi būtisks ir nevis precīzs pagātnes un tagadnes domātāju uzskatu izklāsts, bet gan to iesaistīšana, «ievietošana» dažādos kultūras kontekstos, kas bieži radikāli atšķiras no viņu pašu sevis redzējuma.

Tādi parocīgi jēdzieni kā «vācu ideālisms» vai «amerikāņu pragmatisms», vai «internacionālais postmodernisms» nebūtu iegājuši apritē, ja filosofijas vēsturnieki būtu lūkojušies tikai pēc filosofu apvienībām, pēc izteikumiem, kam piekrīt ikviens katra attiecīgās kopības pārstāvis. Drīzāk šie «ismi» radās, sakot, ka reiz bija bariņš domātāju, ko vienoja viņu atrašanās telpā un laikā, dažas ietekmes, daudzi ienaidnieki, dažas problēmas un, iespējams, pat kādas mācības. To atzīt, kā arī rakstīt naratīvu par šiem filosofiem, kas rada to patību, kuru mēs saucam par «ismu» [tas ir, ideālismu, pragmatismu, postmodernismu – *tulk.*], ir ļoti noderīgi. Tas ir noderīgi pat tādā gadījumā, ja filosofi, kas ierauga sevi (vai savas ēnas) šādi klasificētus, nebūt nejūtas piederīgi tai domātāju grupai, kurai viņi ir pievienoti.[7]

Rortijam ir ļoti raksturīgas šādas flosofiski vēsturiskas rekonstrukcijas, apvienojot un salīdzinot domātājus, kas pārstāv dažādas filosofiskās refleksijas tradīcijas. Taču reizēm viņš iet vēl tālāk, ievietojot vienas tradīcijas elementus citas – šai gadījumā, protams, pragmatiskās – tradīcijas kontekstā. Atbildē Bernsteinam Rortijs saka:

Kad lietoju frāzi, uz kuru atsaucas Bernsteins un pret kuru iebilst mani kritizētāji, – «mēs, pragmatiķi» –, ar to es vēlos pateikt: mēģiniet vismaz uz brīdi ignorēt atšķirības starp Patnemu un Pīrsu, Nīči un Džeimsu, Deividsonu un Djūiju, Sellarsu un Vitgenšteinu. Pievērsiet uzmanību vienām līdzībām, un tad jūs pamanīsiet arī pārējās. Lai izprastu manu

[6] *Haak S. Vulgar Pragnatism: An Unedifying Prospect. – In: Rorty and Pragmatism, p. 127.*
[7] *Rorty R. Response to Richards Bernstein.– In: Rorty and Pragmatism, p. 69.*

šībrīža, idiosinkrātisko termina «pragmatisms» lietojumu, aizmirstiet to, ko Sellarss teicis par pārstāvniecību, Djūijs – par zinātnisko metodi, Vitgenšteins – par absurdu un Ničе – par lielajiem, spēcīgajiem karotājiem. Ieslēdziet iekavās šīs un citas mācības, kuras man šķiet kļūdainas, novecojušas vai nebūtiskas, un pārkārtojiet to, kas atlicis. Šķiet, ka pārkārtošana, kas iespējama, šādi lietojot terminu, ir nozīmīgs elements naratīvu konstruēšanā.[8]

Iegūtā ainava šķiet ļoti eklektiska, taču arī pats pragmatisms jau sākotnēji ir bijis izteikti daudzbalsīgs. Par spīti citām līdzīgām iezīmēm, vienmēr ir pastāvējušas radikālas, dažkārt pat nesamierināmas pretrunas starp dažādām pragmatisma izpratnēm. Tāpēc Rortijs itin labi iekļaujas šai sabalsojumā, tomēr atrodoties it kā nomaļus, jo atšķirībā no citiem pragmatiķiem viņš savu tēmu lauku paplašina tik tālu, ka tas zaudē jebkādas noteiktas kontūras. Rortijs saskata pragmatiskās tēmas (iespējams, pamatoti, taču tai pašā laikā krietni atkāpjoties no tradicionālajām pragmatiskajām pētīšanas metodēm) gan romānos (Nabokovs un Orvels), gan lingvistiskajā filosofijā (Vitgenšteins, Kvains, Deividsons un citi), gan vācu klasiskajā (Hēgelis) un Eiropas divdesmitā gadsimta filosofijā (Heidegers, Fuko, Deridā un citi). Kas tad īsti ir pragmatisms Rortija izpratnē? Filosofi, kas apgalvo, ka eksistē fiksēti kritēriji pragmatisma atpazīšanai, paši nekādā ziņā nav pragmatiķi, jo pragmatiķus, pēc Rortija domām, raksturo tas, ka viņi, par spīti personīgajām ambīcijām, ir iecietīgi pret citādi domājošajiem, jo skaidri apzinās, ka pragmatismu raksturo ieskatu, teoriju un koncepciju plurālisms. Bernsteins, apkopojot un nedaudz pārfrāzējot Rortija darba «Filosofija un dabas spogulis» secinājumus, saka: «.. var teikt tikai to, ka pragmatiķim jārūpējas par diskusijas turpināšanu, jāturpina polemisks pragmatiskās vēstures pārstāstījums, kas konfliktēs ar citiem polemiskiem pārstāstījumiem. Tas ir veids, kā mēs izpildām imperatīvu «Neliec šķēršļus izziņas ceļā!».»[9] Tomēr, par spīti tam, Rortijs sniedz vismaz dažus raksturojumus, kas, viņaprāt, ļauj runāt par kādu domātāju kā par pragmatiķi, kaut gan, palikdams uzticīgs sev, īsti skaidras atbildes nedod nekad. Tāpēc par «pragmatisma pazīmēm Rortija gaumē» var runāt tikai pieļāvuma formā. Viena no iezīmēm, kas atšķir pragmatiķus

[8] *Rorty R. Response to Richards Bernstein.– In: Rorty and Pragmatism, p. 69.*

[9] *Bernstein R. J. American Pragmatism: the Conflict of Narratives. – In: Rorty and Pragmatism, p. 67.*

no citādi domājošajiem, sakņojas viņu attieksmē pret patiesību un tās pamatojamību. Rortijs saka:

.. tiem, kuri vēlas reducēt objektivitāti uz solidaritāti – sauksim viņus par pragmatiķiem –, nav nepieciešama ne metafizika, ne epistemoloģija. Viņi izprot patiesību, runājot Viljama Džeimsa vārdiem, kā to, kam *mums* būtu jātic. Līdz ar to viņus neinteresē nedz attiecības starp uzskatiem un objektiem – tās sauc par «atbilstību» –, nedz arī cilvēciskās izziņas spējas, kas ļauj mums līdzīgajiem iekļauties šādās attiecībās. Viņi uzskata, ka plaisu starp patiesību un tās pamatu nevar pārvarēt, atklājot kādu dabisku un ārpus kultūras sfēras esošu racionalitāti, ko varētu izmantot, lai kritizētu vienas un cildinātu citas kultūras, – šī plaisa ir starp esošo labo un iespējamo labāko. No pragmatiķu viedokļa teikt, ka mūsu pašreizējais uzskats varētu būt *nepatiess*, nozīmē tikai pateikt, ka citam varētu būt radusies labāka ideja. Tas nozīmē pateikt, ka vienmēr ir jāatstāj vieta kādam labākam uzskatam, jo var atklāties jauni pierādījumi, var rasties jauna hipotēze vai pilnīgi jauns vārdu krājums.[10]

Šāds pragmatisma skatījums – «pragmatisms bez metodes» (kā to raksturo pats Rortijs) – ļauj piesaistīt šai intelektuālajai tradīcijai praktiski neierobežotu domātāju klāstu no Čārlza Sandersa Pīrsa un Viljama Džeimsa līdz Donaldam Deividsonam, Hilarijam Patnemam, Vilfrīdam Sellarsam un citiem. Vēl jo vairāk šāds skatījums ir iespējams tāpēc, ka pragmatisma ietvaros jau no pašiem tā pirmsākumiem nav bijis vienota tradīcijas pašredzējuma. Rortija skatījumā pēdējo simt gadu laikā pragmatisms ir svārstījies starp mēģinājumu paaugstināt visu pārējo kultūru līdz dabaszinātņu epistemoloģiskajam līmenim un mēģinājumu pazemināt dabaszinātņu epistemoloģisko līmeni līdz mākslas, reliģijas un politikas līmenim. «Šīs divas pragmatisma puses var iedomāties arī šādi: vienu kā pavērstu ar skatu pret sabiedrību, bet otru – pret konkurentiem filosofu ģildes ietvaros.»[11] Vienu no tām var saukt par scientisko pusi (kā mēģinājumus izlauzties ārpus konvencijām, atbrīvoties no reliģiskās kultūras paliekām, kas caurauž visu publisko dzīvi, sagraut vecos tikumības kodeksus, to vietā liekot «eksperimentālu» attieksmi), bet otru – par holistisko (kā šaubas par to, ka ir iespējams izdalīt tādus atsevišķus elementus kā «nozīme», «sajūta», «bauda un sāpes» un no tiem uzkonstruēt kaut ko interesantu un paliekošu, kā arī

[10] *Rorty R. Solidarity or Objectivity? – In: Objectivism, Relativism, and Truth. –Cambridge: Cambridge University Press, 1991, pp. 22-23.*

[11] *Rorty R. Pragmatism without Method.– In: Objectivity, Relativism, and Truth, p. 63.*

par to, ka «patiesība ir atbilstība realitātei»). «Šī varietāte un divdomīgums reizēm liek uzlūkot pragmatismu kā ļoti haotisku kustību – nepietiekami precīzu pozitīvistu skatījumā, nepietiekami elastīgu estētu skatījumā, nepietiekami ateistisku Tomasa Peina sekotāju un nepietiekami transcendentālu Emersona sekotāju skatījumā –, citiem vārdiem sakot, kā oportūnistu filosofiju.»[12] Tomēr ap 1950. gadu, tas ir, īsi pirms Džona Djūija nāves, par pragmatismu pēkšņi vairs nerunāja kā par neatņemamu amerikāņu kultūras sastāvdaļu, amerikāniskā gara paudēju. Tēlaini izsakoties, pragmatisms bija kļuvis nevis par amerikāniskā gara, bet gan par apnikuma, noguruma un antiprofesionālisma simbolu. Filosofu akadēmiskajās aprindās neuzticību pragmatismam vēl palielināja tā iesaistīšanās ekonomiskajās un politiskajās debatēs. Rortijs šo situāciju raksturo šādi: «Kaut kad ap 1954. gadu amerikāņu filosofiem pragmatisms bija vairāk vai mazāk *apnicis*. Viņiem bija apnicis klausīties, ka pragmatisms ir amerikāņu demokrātijas filosofija, ka Djūijs ir viņu laikmeta izcila amerikāņu intelektuālā personība un tamlīdzīgas lietas. Viņi vēlējās ko jaunu..»[13] Un šis jaunais nāca līdz ar revolūciju simboliskajā loģikā, ar Bērtranda Rasela un Alfrēda Norta Vaitheda darbu *«Principia Mathematica»*, kura idejas fascinēja universitāšu filosofijas katedru pasniedzējus, liekot viņiem pievērsties citam – nepragmatiskam jautājumu lokam. Taču vēl būtiskākas korekcijas Amerikas intelektuālajā ainā ienesa Eiropas filosofi, it īpaši Rūdolfs Karnaps, Hanss Reihenbahs, Alfrēds Tarskis un citi Vācijas un Austrijas universitāšu filosofijas profesori, kas, Eiropā plosoties Otrajam pasaules karam, ieradās Amerikā trīsdesmitajos un četrdesmitajos gados. Amerikas filosofu jaunā paaudze, kas pragmatismu uzskatīja par novecojušu, savu laiku pārdzīvojušu kustību, ar sajūsmu pievērsās loģiskā pozitīvisma studijām. «Loģiskā pozitīvisma galvenais iespaids bija tas, ka uzmanība tika pievērsta ne vairs vēsturiskajai apziņai un sociālai refleksijai, bet gan loģikai un fizikai.»[14] Līdz ar to pragmatisms marginalizējās tai ziņā, ka to skatīja tikai filosofijas vēstures un nevis reālās filosofiskās prakses kontekstā. Tādējādi var teikt, ka amerikāņu pragmatismam raksturīgo naratīvu konfliktu ainu papildināja virkne citādu naratīvu. Tā rezultātā «pat tad, kad filosofi, kas audzināti analītiskās filosofijas tradīcijā, lieto

[12] *Rorty R. Pragmatism without Method.– In: Objectivity, Relativism, and Truth, 64.*
[13] *Rorty R. Response to Bernstein.– In: Rorty and Pragmatism, p. 70.*
[14] *West C. The American Evasion of Philosophy. A Genealogy of Pragmatism, p. 183.*

terminu «pragmatisms» pozitīvā nozīmē, tam ir tukša skaņa, jo viņi to nepiepilda ar senāko bagāto un vitālo jēgu».[15] Sešdesmitajos gados analītiskā filosofija jau bija pati ietekmīgākā filosofija, taču – paradoksāli – gluži tāpat kā pragmatisma gadījumā nevarēja runāt par puslīdz vienotu filosofisko paradigmu. Rortijs rakstā «Mūsdienu amerikāņu filosofija» par šo situāciju izsakās šādi:

> Patlaban savstarpēji saistītajās «centrālajās» analītiskās filosofijas nozarēs – epistemoloģijā, valodas filosofijā un metafizikā – ir tikpat daudz paradigmu, cik ir lielo filosofijas nodaļu. To, ko Losandželosas universitātes filosofisko zinātņu doktors uzskata par nopietnu problēmu, Čikāgas un Kornela universitāšu doktori par tādu var neuzskatīt un otrādi. .. Patlaban šī nozare atgādina savstarpēji konkurējošu pētniecisko programmu džungļus, pussabrukšanas periodu, kas, gadiem ritot, it kā kļūst aizvien īsāks un īsāks.[16]

Daudzi filosofi lielākā vai mazākā mērā uzskata sevi par analītiķiem, taču neeksistē nekādas universitāšu savstarpējās vienošanās par kopīgām izpētes programmām, ne arī kopīgs viedoklis par to, ar ko būtu jānodarbojas analītiskajai filosofijai. Šādā situācijā vienīgais, uz ko var cerēt amerikāņu filosofs, pēc Rortija domām – citējot popmākslinieku Endiju Vorholu –, ir tas, ka visi būs slaveni kaut vai tikai piecpadsmit minūtes. Sakot, ka analītiskajai filosofijai ir tikai stilistiska un socioloģiska vienotība (savā ziņā te rodas kārdinājums vilkt paralēles ar pragmatismu, tikai tā vienotība bija tematiska, nevis stilistiska un socioloģiska), Rortijs nekritizē analītiskās filosofijas stilu, to viņš atzīst par savā ziņā izcilu. Tomēr gadsimta vidus amerikāņu filosofija bija palikusi bez savas ģenealoģijas un metafilosofijas. Šādā situācijā bija nepieciešams kāds impulss no pašas analītiskās filosofijas iekšienes, un tas radās kā Ludviga Vitgenšteina, Vilfrīda Sellarsa un Vilara van Ormena Kvaina «ikdienas valodas» filosofija. Savā ziņā par kritiku «no iekšienes» var uzskatīt arī Rortija grāmatu «Filosofija un dabas spogulis».

Jau studējot filosofijas vēsturi Čikāgas universitātē, Rortiju pārsteidza analītiskās filosofijas nevēsturiskais, abstraktais raksturs. Iespējams, ka tas bija viens no iemesliem, kāpēc viņš par savu filosofiskās izteiksmes veidu izvēlējās vēsturisku naratīvu. Tomēr, runājot par

---

[15] *Bernstein R. J. The Conflict of Narratives. – In: Rorty and Pragmatism, p. 62.*

[16] *Рорти Р. Американская философия сегодня. – В кн.: Аналитическая философия: становление и развитие. – Москва: Дом интеллектуальной книги, 1998, с. 438.*

naratīvu konfliktu, acīmredzot būtu jāmin divi aspekti. Pirmais: analītiskās filosofijas kritikai un pārvarēšanai Rortijs izmanto pašas analītiskās filosofijas jēdzienus un jēdzieniskos izvērsumus.

> Es esmu vienlīdz pateicīgs šiem filosofiem [analītiķiem – *tulk.*] par to, ka viņi man devuši līdzekļus, un Vitgenšteinam, Heidegeram un Djūijam par to, ka viņi man parādījuši mērķus, kas būtu sasniedzami ar šo līdzekļu palīdzību. Es ceru pārliecināt lasītāju, ka analītiskās filosofijas iekšējā dialektika.. būtu jāturpina vēl pāris soļus tālāk. Šie papildu soļi, šķiet, ļaus mums kritizēt «analītiskās filosofijas» jēdzienu un, protams, arī pašas «filosofijas», kā tā tikusi izprasta kopš Kanta laikiem, jēdzienu.[17]

Rortijs veido naratīvu par Ziemeļamerikas filosofijas, par tās galveno tēmu rašanos, attīstību un norietu. Šo galveno tēmu lokā ir attiecības starp idejām un objektiem, vārdiem un lietām, valodu un pasauli, teikumiem un stāvokļiem, teorijām un faktiem, shēmu un saturu. Rortijs ir antireālists ontoloģijā, atsakoties no idejas par «patiesības saskaņošanos ar pasauli» jebkurā tās filosofiskajā izpratnē. Epistemoloģijā savukārt viņš kritizē intuitīvismu un pirmsvalodisko stāvokļu un privileģēto pārstāvniecību teorijas:

> Ja mēs interpretējam izziņu nevis kā nonākšanu līdz būtībai, kura zinātniekiem vai filosofiem ir jāapraksta, bet gan kā tiesības – to mūsdienu interpretācijā – turēties pie kāda ieskata, tad mēs jau esam paspēruši pamatīgu soli pretim tam, lai apzinātos, ka tieši zināšanas ir izprotamas *konversācijas* kontekstā.[18]

Konversācija ir otrais iemesls, kāpēc, runājot par naratīvu konfliktu amerikāņu pragmatismā, darbs «Filosofija un dabas spogulis» ir tik nozīmīgs: šī grāmata ir «.. sava veida krusta karagājiens, lai atdzīvinātu Djūija tēlu un ietekmi mūsdienu filosofijā».[19] Pēc Rortija domām, Rietumu metafizikas tradīciju iespējams pārvarēt, sekojot Djūija stratēģijai (gan Rortija interpretācijā), tas ir, piesardzīgi, pat ar neuzticību izturoties pret nevēsturiskajiem nepieciešamības, universalitātes, racionalitātes, objektivitātes un transcendences jēdzieniem un to vietā liekot vēsturisku skatījumu uz nejaušām cilvēku darbībām, īslaicīgiem

[17] *Rorty R. Philosophy and the Mirror of Nature. – Princeton: Princeton University Press, 1979, pp. 7-8.*

[18] *Ibid. p. 315.*

[19] *West C. The American Evasion of Philosophy, p. 198.*

raksturojumiem un koriģējamām teorijām. Taču Rortija teiktais varbūt vairāk raksturo viņu pašu nekā Djūiju. Nepārprotams ir vienīgi tas, ka Rortijs izmanto Djūija autoritāti, lai iedzīvinātu savu programmu - atdzīvināt pragmatismu.

Gan Djūija, gan Rortija filosofijā indivīda intelektuālas un politiskas pašrealizācijas nosacījumi liberālā demokrātiskā sabiedrībā ir viens no centrālajiem jautājumiem. Citiem vārdiem sakot un lietojot Rortija terminoloģiju, tas ir jautājums par dalījumu privātajā un publiskajā, idiosinkrātiskajā un sociālajā. Rortijs bieži min Djūiju kā iedvesmas avotu un izmanto viņa radikālo pragmatismu, lai pamatotu pats savu koncepciju. Tas mūsdienu Amerikā ir aizkaitinājis ne vienu vien Djūija tipa liberāli akadēmisku filosofijas profesoru. Rortija interpretējumos saskata necieņu pret autoritāti, un viņam pārmet, ka paša idejas viņš piedēvējis Djūijam. Daļēji tā arī ir, jo Rortija attieksme pret citu filosofu sacerējumiem ir drīzāk beletristiska nekā zinātniska. Viņš pats to nebūt neslēpj, taču nav apšaubāms, ka var runāt par zināmu pragmatiskās tradīcijas pēctecību. Tomēr Djūja skatījums uz liberālismu un cilvēka radošas pašrealizācijas nosacījumiem un to aktualizāciju liberālā demokrātiskā sabiedrībā, šķiet, patiesi ievērojami atšķiras no Rortija skatījuma. Djūijam privātas pašrealizācijas pamatnosacījums ir indivīda aktīva piedalīšanās publiskajā dzīvē, bet Rortijam rūp, ka publiski pārspriedumi par to, kādām jābūt cilvēka radošajām izpausmēm, varētu izkropļot cilvēka personisko negatīvo brīvību. Rortijs definē savu liberālisma ideālu *negatīvā* skatījumā – kā vēlēšanos izvairīties no sāpēm un ciešanām – un izprot sabiedrību kā ekscentrisku indivīdu kopumu: tos vieno tikai fiziskas un politiskas izdzīvošanas nepieciešamība, un tikai tās labad viņi ir ar mieru vienoties. Šis negatīvais skatījums ir vienīgais pamats cilvēciskās solidaritātes veidošanai. Djūijs savukārt runā par *pozitīvu* liberālisma ideālu, proti, par sabiedrību, kurā katrs tās loceklis var sevi pilnībā realizēt, darbojoties kopīgu mērķu labā. Djūijs mēģina vienot privāto un publisko, Rortijam šīs jomas šķir nepārvarāma plaisa. Taču jāatceras, ka runa ir par liberālisma *modeļiem*, tātad par teorētiskiem un vispārīgiem sabiedrības skatījuma veidiem, nevis par cilvēku domāšanas un uzvedības kodeksiem. Rortijs raksta:

> Mans dalījums publiskajā un privātajā nekādā ziņā nebija skaidrojums par to, kāda ir katra atsevišķa cilvēka dzīve. Tā vietā es vienkārši teicu, ka nav nekā nosodāma, ja ļaujam cilvēkiem dalīt savas dzīves privātajās dzīves un publiskajās dzīvēs. Mūsu morālais pienākums

nav šīs sfēras apvienot. Tas bija negatīvs slēdziens, nevis pozitīva rekomendācija, kā katram jāuzvedas[20].

Tieši tāpēc, ka cilvēki ir tik atšķirīgi – daži sabiedriski rosīgi, citi sociopāti –, īstenas liberālas sabiedrības uzdevums ir ikvienu pasargāt no vardarbīgas iejaukšanās viņa iekšējā pasaulē un radīt apstākļus brīvas pašrealizācijas iespējām. Gan Djūijs, gan Rortijs uzskata, ka cilvēka patība ir individuāla, mainīga un ka tā nav kādas universālas, nemainīgas cilvēciskās būtības izpausme. To lielā mērā nosaka vēstures, kultūras un audzināšanas nejaušības. Djūija skatījumā patība ir veselums, kas, unikāls savā iedabā, tomēr realizējas tikai publiskajā laukā. Turpretī Rortijam patība ir fragmentāra, idiosinkrātiska, un tās pašrealizācija ir pašradīšana, tas ir, maksimāla savu spēju attīstīšana, kas reizē saistīta ar zināmu apkārtējās sociālās realitātes redukciju. Taču izkopt vai neizkopt talantu ir katra paša ziņā.

> Ideālā Džeimsa tipa demokrātijā atrastos vieta visām vibrējošajām pašradīšanas aktivitātēm, kurās varētu iesaistīties ikviens, kas to vēlas, taču tā neliktu nodarboties ar pašradīšanu nevienam, kas to nevēlas[21].

Tāpat Rortijs grib aizsargāt šīs negatīvās brīvības no filosofiskās tirānijas, jo neviens filosofs – neatkarīgi no pārliecības – nedrīkst diktēt to, kā cilvēkiem būtu jādzīvo viņu privātā dzīve. Tieši tādēļ, pēc Rortija domām, ir absurdi prasīt no filosofiem, lai viņi izstrādātu sociālās attīstības modeļus, un vēl absurdāk – konsultēties ar viņiem politiskos un valsts pārvaldes jautājumos. Djūija filosofs ir *polis* pilsonis, bet Rortija filosofs – universitātes pilsētiņas iemītnieks. Atšķirība nav tikai mērogā. Rortijam visas filosofiskās problēmas, pat tās, kuras šķietami sakņojas dzīves norisēs, ir filosofiskās valodas problēmas, kas var tikt atrisinātas lingvistiskā ceļā un ar loģiskiem paņēmieniem. Tieši tāpēc vienīgais filosofijas uzdevums ir piedāvāt dažādus vārdu krājumus, ko katrs, kurš vēlas, varētu izmanto savas privātās pašrealizācijas mēģinājumos. Uz kritiskajām piezīmēm, ka, šādi privatizējot filosofiju, tā kļūst par vientuļnieka nodarbi un narcistisku pašpiepildījumu, Rortijs atbild,

---

[20] *Rorty R. Agaisnt Bosses, Against Oligarchies: A Conversation with Richard Rorty. – Charlottesville, Virginia: Prickly Pear Pamphlets, 1998, p. 61.*

[21] *Ibid., p. 63.*

ka tas drīzāk ir jautājums par mērķiem un līdzekļiem. Liberālās sabiedrības mērķis ir indivīda brīvība un maksimāla pašrealizācija, un publiskas filosofijas neiespējamība un atsvešinājums – cena, kas par to maksājama un patiesībā ir jau samaksāta.

Rortijs filosofiskās sarunas risina ne tikai uz Amerikas zemes, viņš dodas arī ceļojumos uz Eiropu, piešķirot pragmatiķa vīzu virknei eiropiešu domātāju, piemēram, Nīčem, Heidegeram un Deridā. Viens no viņa mērķiem ir pārvarēt Amerikas filosofisko provinciālismu, sava veida amerikanocentrismu. Par spīti ģeogrāfisko attālumu sarukumam un komunikatīvajai revolūcijai, Amerikas filosofija līdz pat šim laikam ir vismaz daļēji saglabājusi savu «nevainību» attiecībā pret gadsimta vidus un beigu filosofiskajiem meklējumiem Eiropā – pret eksistenciālismu, fenomenoloģiju, poststrukturālismu. Intervijā, kas publicēta krievu valodā iznākošajā filosofijas žurnālā «Logoss», Rortijs atzīst:

> Manuprāt, mūsdienu angļu valodā rakstošā filosofija veido pašpietiekamu salu, kas neuztur nekādus sakarus ar ārpasauli; uz tās dzīvo daudz gudru cilvēku, taču viņi neuztur sakarus ar citām kultūrām.[22]

Pirmajā mirklī tas izklausās visai paradoksāli, jo tā filosofiskā virziena, kura stagnāciju atsedz Rortijs, proti, analītiskās filosofijas, saknes iestiepjas Eiropas kontinentā. Taču viņš acīmredzot runā par to, ka jāpaver vārti arī citām filosofiskajām ietekmēm, jo situācija ir izveidojusies visai dīvaina: pārceļojot okeānam, Fuko, Deridā un Heidegers kļūst par rakstniekiem, kuru darbus pēta universitāšu literatūrzinātnieki (atcerēsimies, ka pats Rortijs ir Stenforda universitātes salīdzinošās literatūrzinātnes profesors). Tomēr šķiet, ka Rortijs ir it kā pakļāvies «amerikāniskā pragmatiskā domāšanas veida» hipnozei, jo, lai gan viņa attieksme pret Eiropas poststrukturālistiem ir ieinteresēti pozitīva, viņš izsakās visai negatīvi par šā virziena pārstāvju darbību Amerikā kā par neveiksmīgiem Deridā atdarināšanas mēģinājumiem. Varbūt tāpēc, ka amerikāņu poststrukturālisti, piemēram, Marks Teilors, Čārlzs Vinkvists, savā ziņā ir tādā pašā situācijā, kādā ir Rortija proponētais neopragmatisms attiecībā pret akadēmisko filosofiju. Ja neopragmatiķi un viņiem līdzīgie lielākoties mīt universitāšu humanitāro zinātņu, it īpaši literatūrzinātņu nodaļās, tad poststrukturālisti – reliģijas pētniecības un

[22] *Философия без основания. Беседа М. Рыклина с Р. Рорти.* – *Логос, 1996, № 8, с. 136.*

teoloģijas fakultātēs. Pirmajā acumirklī šķiet, ka šādu blakuslīniju filosofiskajiem domātājiem vajadzētu labāk saprasties, bet te jāatceras, ka Rortija pragmatisms ir antireliģisks, ateistisks savā būtībā. «Bet kā vecā parauga ateists.. es vēlētos, kaut mums nebūtu teologu. Es vēlētos, kaut mēs pārstātu tvert vienā skatījumā ticīgo vajadzības un filosofu vajadzības.»[23] Tomēr, par spīti atšķirībām, Rortijs par visu augstāk vērtē pragmatisko principu – iecietību pret citu paustajiem uzskatiem un ir ne tikai gatavs iesaistīties, bet arī iesaistās diskusijās ar tā sauktajiem destruktīvās teoloģijas skolas pārstāvjiem. Tāpat, šķiet, dodoties ceļojumā pāri okeānam, Rortijs nav pamatīgi ielūkojies, ko Čikāgas universitātē darījis reliģijas fenomenologs Mirča Eliade vai Hārvarda universitātē eksistenciālists un kultūras teologs Pauls Tillihs. Var jau būt, ka arī šajā gadījumā viņu atturējusi šo domātāju piederība reliģijas jomai. Bet – tas ir patiesi pārsteidzoši – Rortijs, atzīstot, ka savu naratīvu veido ap Viljama Džeimsa pragmatismu, neņem vērā Džeimsa reliģijas psiholoģiju, viņa apziņas plūsmas teoriju un reliģiskās pieredzes interpretāciju. Džeimsa darbs «Reliģiskās pieredzes variācijas» (1902) zināmā mērā sasaucas ar Huserla pirmajiem eksperimentiem fenomenoloģijas laukā. Paradoksāli, ka līdz pat šim laikam pastāv divi savstarpēji neatkarīgi Džeimsa skatījumi: Džeimss – pragmatiķis (klasiskajā pragmatisma vēstures izpratnē) un Džeimss – fenomenologs (amerikāņu teologu izpratnē). Šīs tēmas izsekojums prasa atsevišķu un rūpīgāku pētījumu, tomēr jau pats fakts iezīmē niansi skatījumā uz naratīvu konfliktu amerikāņu filosofijā.

Taču Rortijs atzīst, ka tikpat svarīgi ir iepazīstināt Eiropu ar amerikāņu filosofiju, kas dziļi sakņojas liberālajā demokrātijā un, par nepatiku viņam pašam, puritāņu reliģiskajā ētikā. Tas nepieciešams tāpēc, lai pārvarētu amerikanocentrisma pretpolu – eiropocentrismu. Par to, ka pragmatisms nav gluži svešs Eiropas intelektuālajai elitei, pēc Rortija domām, liecina tas, ka jau 1908. gadā Parīzē iznāca divsējumu izdevums «Pragmatisms; romantiskais utilitārisms». Pirmais sējums veltīts Frīdriham Nīčem kā vācu pragmatiķim, bet otrais – Viljamam Džeimsam. Laika un nosaukumu sakritība ir visai zīmīga. Tomēr šķiet, ka Rortija mērķis, reflektējot par Eiropas filosofiskajām tēmām, ir nevis atspoguļot tās, bet gan uz to fona vēl vairāk izcelt pragmatisma idejas.

[23] *Rorty R. Comments on Taylor's «Paralectics.» – In: On the Other: Dialogue and/or Dialectics.– Lanham, New York, London: University Press of America, 1991, p. 74.*

Tas labi sasaucas ar spoguļa un atspoguļojuma tēlu, ko Rortijs izmanto darbā «Filosofija kā dabas spogulis». Tur viņš saka, ka spogulis (tas ir, filosofija) ir skaidrāks, tveramāks nekā atspoguļotais (tas ir, daba). Pārfrāzējot var teikt, ka sogulis (tas ir, amerikāņu pragmatisms) ir tveramāks nekā tā atspoguļotais (tas ir, kontinentālā filosofija), un tomēr spogulis, ja tajā nespoguļojas neviens un nekas, ir tikai apsudrabota stikla gabals. Tādu pašu ceļojumu, tikai pretējā virzienā – no Eiropas uz Ameriku –, vācot materiālus piezīmēm, kas tā arī saucas – «Amerika», veic franču poststrukturālists Žans Bodrijārs. Ja Rortijs dodas uz Eiropu, lai saskatītu Ameriku, Bodrijāram Amerika ir kā horizonts, kā hiperrealitāte, kurā spoguļojas Eiropas realitāte. Bodrijāram Amerika ir laboratorija, kur izmēģināt savu ideju vitalitāti. «Amerika nav ne sapnis, ne realitāte. Tā ir hiperrealitāte. Tā ir hiperrealitāte, jo tā ir utopija, kas jau no paša sākuma ir uzskatījusi sevi par sasniegtu utopiju. Viss šeit ir reāls un pragmatisks, bet reizē arī iedomāts.»[24] Tikai Rortija un Bodrijāra ceļi diemžēl nekrustojas.

Grāmata «Nejaušība, ironija un solidaritāte» (1989) ieņem īpašu vietu citu Ričarda Rortija darbu vidū gan ar to, ka ir savā ziņā visu iepriekšējo meklējumu kvintesence, gan ar to, ka turpina dialogu ar filosofiem un nefilosofiem, patiesībā pirmo reizi pievēršoties literāru darbu analīzei un literārajām alūzijām. Tā ir struktūras ziņā visviendabīgākā no Rortija grāmatām, jo, lai gan, kā ievadā atzīst pats autors, veidota no vairākiem lekciju cikliem, tā ir pārdomāti izkārtota: tajā ir ievads, eksplikācija, piemēru analīze un nobeigums, kas patiesībā ir jau nākamās grāmatas «Sasniedzot mūsu valsti: kreiso idejas divdesmitā gadsimta Amerikā», kas iznāk tieši pēc 10 gadiem, tematiskais pieteikums. Varētu likties, ka Rortijs atteicies no sava polemiskā un literāri spožā stila, pievēršoties akadēmiskākai rakstīšanas manierei, taču tā nebūt nav. Neatsakoties no esejiskuma, Rortijs sasniedz stilistisku veselumu, kas tikai kārtējo reizi apliecina viņa rakstnieka talantu. Grāmatas kulminācija ir 4.nodaļa «Privātā ironija un liberālā cerība», kurā autors faktiski skar visas šī darba galvenās tēmas, tas ir, privātās un publiskās sfēras šķīrumu, ironisma un metafizikas pretstatījumu, stipro dzejnieku kā ironiskā liberāļa paradigmu un literatūrzinātnieku kā ētisko modeli ironiskajā kultūrā, tāpat arī visai grāmatai cauri vijošos sarunu ar Donaldu Deividsonu. Saskaņā ar Rortiju, lai kļūtu par labiem

[24] *Baudrillard J. America. – London, New York: Verso, 1988, p. 28.*

ironistiem, mums ne tikai jāapzinās valodas un galīgo vārdu krājumu nejaušība, bet arī jāatzīst literatūras spēks, kas palīdz revidēt un pilnveidot mūsu galīgos vārdu krājumus. Ja metafiziskā kultūra, pēc Rortija domām, centrējas ap teoriju, tad viņa ironiskā liberālā kultūra – ap literatūru, ironiskā filosofija – ap naratīvu. Savu valodas nejaušības, no tās izrietošās patības un no tās savukārt izrietošās liberālās sabiedrības nejaušības ideju Rortijs patapina no Donalda Deividsona, samērā brīvi rīkojoties ar viņa konceptuālajām shēmām, tāpat kā tas bija Djūija gadījumā. Tomēr situācija ir nedaudz atšķirīga, jo Deividsons ir mūsdienu amerikāņu filosofs pretstatā Djūijam kā pragmatisma klasiķim, un viņš turklāt atklāti noliedzis jebkādu saistību ar pragmatisko tradīciju filsofijā. Rortijs Deividsonu nostādījis savā ziņā visai divdomīgā situācijā: tieši pateicoties Rortijam un tam, ka Rortija lasītāju loks tālu pārsniedz profesionālo filosofu akadēmiskās aprindas, Deividsons ir ieguvis tādu popularitāti, kādu baudījis tikai rets analītiskās filosofijas pārstāvis, tomēr, būdams, analītiķis, viņš nevar vienkārši samierināties ar savu ideju aptuvenu un neprecīzu lietojumu un arī ar to, ka no pastarpinātās saistības ar Rortiju varētu būt nedaudz cietusi viņa akadēmiskā reputācija. «Rortija interpretācijā, tāpat arī citās grāmatās, Deividsons parādās kā domātājs, kas atklāj veidu, kā iespējams nodarboties ar filosofiju postmodernā un postfilosofiskā laikmetā.»[25] Deividsona interese par dabiskās valodas loģiskajām problēmām, kā arī par cilvēciskās darbības aprakstīšanas un interpretācijas filosofiski psiholoģiskajām problēmām, tāpat viņa ciešā saistība ar Kvainu un caur Kvainu – arī ar Djūiju liek Rortijam skatīt viņu kā pragmatiskajai tradīcijai piederošu, un tas, protams, Deividsonu neapmierina. Tomēr liekas, ka visa pamatā ir abu filosofu atšķirīgie viedokļi skatījumā uz pasauli un valodu un atšķirīgie secinājumi no vienām un tām pašām premisām, piemēram, viņi abi pievienojas ieskatam, ka nav nekā, kas varētu saistīt valodu un pasauli, nav nekādas atbilstības starp individuālajiem vārdiem un atsevišķajām lietām pasaulē. Deividsons no tā secina, ka garīgie stāvokļi neatbilst pasaulei un tāpēc nevar runāt par pārstāvniecību. Rortijs tam pievienojas, taču uzskata, ka tādā gadījumā vispār nav jēgas runāt par kādu atbilstību. Tomēr kāpēc un kā Rortijs ekspluatē saistību ar Deividsonu? Pēc Frenka Ferela uzskata, eksistē paralēles

[25] *Farrell F. B. Subjectivity, realism, and Postmodernism. The Recovery of the World in the Recent Philosophy.– Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 70.*

starp abiem domātājiem, un Rortijs gluži pamatoti var izmantot Deividsona domāšanas un nozīmes tradicionālo priekšstatu kritiku. Tomēr, viņaprāt, noteicošie ir divi citi iemesli. Pirmais: asociācija ar Deividsonu palīdz Rortijam ieņemt mērenāku pozīciju. Tas Rortijam nepieciešams, lai viņš labāk varētu izmantot savu iemīļoto gluži vai sokratisko metodi, piedēvējot oponentiem daudz radikālākus uzskatus, nekā viņiem tie ir patiesībā, un tad šos uzskatus kritizējot. Otrais: Rortijs izmanto Deividsona metaforas interpretāciju, lai pamatotu savu uzskatu par valodas nejaušību. Pēc Deividsona domām, metaforām nav semantiskas vērtības. Rortijs no tā secina, ka, metaforas var ietekmēt un mainīt galīgos vārdu krājumus, bet, tā kā tām nav nekādas semantiskas vērtības, tad arī to parādīšanās un izzušana vārdu krājumos ir pilnīgi nejauša. Tieši tāpēc tur, kur ir runa par galīgajiem vārdu krājumiem, to savstarpējām attiecībām vai to vēsturisko nomaiņu, filosofam nav ko teikt. Daudz noderīgāks ir literatūras kritiķis, un Rortijs iesaistās dialogā ar literatūras teorētiķi Heroldu Blūmu, kura stiprais dzejnieks ir viņa liberālā intelektuāļa paradigma. Rortijs izmanto Blūma darbus «Bailes no ietekmes» un «Pārlasīšanās karte». Tas, ko Blūms saka par dzejas ietekmi, ir pilnā mērā attiecināms uz ironisko rortijisko filosofijas vēstures skatījumu. Blūms saka: «Ietekme, kā es to izprotu, ir *nevis* paši teksti, bet gan attiecības *starp* tekstiem.»[26] Katra lasīšana ir pārrakstīšana un katra rakstīšana – pārlasīšana. Rortijs katru reizi no jauna pārraksta to, ko viņš izprot ar filosofisko tradīciju. Pārrakstīšanas laikā viņš rada sevi kā naratoru (līdzīgi Prusta Marselam), un līdz ar viņu mainās arī pati filosofiskā tradīcija. Turklāt filosofijas vēsture no hronoloģijas pārvēršas sinhroniskās un diahroniskās dažādu teoriju attiecībās. Tāpat kā dzejnieks dzīvo uz savu priekšgājēju rēķina, bezgalīgi pārrakstot jau zināmas rindas, arī filosofs parazitē uz savu priekšteču sarakstītā. Gan dzejniekam, gan filosofam vienmēr ir klātesošas bailes, ka viņa intuīcijai, viņa metaforām neatradīsies vieta, ka dzejas un filosofijas telpa jau būs piepildīta. Tāpēc Blūms runā par revizionista dilemmu (ar revizionismu izprotot visa esošā pārskatīšanu), tiecoties rast savu, oriģinālu attieksmi pret patiesību tekstā un realitāti, kas, viņaprāt, arī ir tekstuāla. Taču tajā pašā laikā viņš vēlas atvērt tekstus savām ciešanām, kuras labprāt nosauktu par vēsturiskām. Iespējams, lai vēl vairāk izceltu saistību starp Rortija liberālo ironisko intelektuāli un Blūma stipro dzejnieku, kā arī

[26] *Блум Х. Карта перечитывания. – Екатеринбург: Изд. Уральского ун-та, 1998, с. 137.*

lai paplašinātu savu atsauksmju loku, Rortijs darbā «Nejaušība, ironija un solidaritāte» termina «filosofs» vietā lieto ne tik ierobežojošu terminu «teorētiķis». Tas ļauj viņam iziet ārpus filosofijas robežām un ielauzties blakus teritorijā – literatūrā. Taču kāpēc tikai literatūrā un nevis mūzikā, vizuālajās mākslās, internetā? Uz šo jautājumu viņš nedod atbildi. Bet, ja neko citu, tad vismaz vēlēšanos atgriezties pie grāmatplaukta un pārlasīt Prustu, Nīči, Nabokovu, Dikensu, Orvelu un citus autorus viņš rada.

Lai uzsvērtu metafizikas kā tieksmes pēc droša un stabila pamata atšķirību no samierināšanās ar sava vārdu krājuma, eksistences un sabiedrības nejaušību, šīs nejaušības apzīmējumam Rortijs rada neoloģismus *ironisms* un *ironists*. Iespējams, ka daudzējādā ziņā termins «ironisms» sabalsojas ar terminu «relatīvisms», tomēr šķiet, ka Rortijs *ironismu* apzināti izmantojis tādēļ, lai tomēr raisītu nelielas asociācijas ar ironiju un ironisku skepsi attiecībā pret sevi, filosofiju un pasauli. Vēl viens moments, kas sākotnēji šķiet tikai neliels valodniecisks triks, ir vietniekvārda *viņš* izmantošana attiecībā uz metafiziķi un *viņa* – uz ironistu. Latviešu valodas gramatisko īpatnību dēļ tulkotajā tekstā to diemžēl nav iespējams atveidot, tāpēc visur ir izmantots vīriešu dzimtes vārds. Tas ir pretrunā Rortija iecerei, jo, kā viņš pats atzīst kādā intervijā, vietniekvārda «viņa» lietošana ir apzināta piekāpšanās feminismam. Rortija spalvai pieder arī raksts «Feminisms un pragmatisms».[27] Tātad tas nav tikai feminisma modes diktēts untums. Šajā rakstā Rortijs saka, ka mūsdienu feminisma kustībai būtu jāatsakās no reālisma un universālisma un no idejas, ka eksistē kaut kas, ko sauc par taisnīgumu vai cilvēciskumu un kas varētu pamatot feministu prasības sabiedrībai. Labi apzinoties, ka ironista skatījums ir savā ziņā intelektuāli augstprātīgs un tāpēc bieži vien kaitinošs, Rortijs teicis:

> Citiem vārdiem sakot, es vēlētos, lai mēs saredzētu, ka mūsdienu feministu kustībai ir tāda loma intelektuālajā un morālajā progresā, kāda bija, piemēram, Platona Akadēmijai vai agrīno kristiešu sanāksmēm katakombās.. un daudzām citām apvienībām, kas veidojās, lai izmēģinātu jaunus veidus, kā runāt, un tad ietu pasaulē un to mainītu.[28]

[27] *Rorty R. Feminism and Pragmatism. – In: Truth and Progress. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, pp. 202-227.*

[28] *Ibid. p. 223.*

Tomēr jāatzīst, ka tas ir praktiski vienīgais raksts, kurā Rortijs kaut cik detalizēti runā par feminisma jautājumiem, bet pat tas, iespējams, būtu palicis ārpus mūsu uzmanības loka, ja ne Rortija piezīme, kaut gan paliek nelielas šaubas: vai tas tomēr nav tikai spēles elements – šī piekāpšanās feminismam, jo kādēļ gan runa ir par *piekāpšanos* un nevis par *konversāciju*? Tas neskan visai pārliecinoši. Tomēr arī feministu balss ir viena no daudzajām visaptverošajā un nebeidzamajā naratīvu konfliktā.

Grāmatā «Nejaušība, ironija un solidaritāte» ir nodaļa par solidaritāti, kuras pamatā, kā atzīst autors, ir jūtīgums pret citu sāpēm un ciešanām. Tāpēc filosofijai nav jāidentificējas ar abstraktu cilvēci, bet jāļauj cilvēkam mūžīgi šaubīties par sevi, par to, vai viņš pietiekami jūtīgi uztver citu cilvēku ciešanas un vai sabiedrības institūcijas ir spējīgas šīs ciešanas mazināt. Tātad filosofijas loma ir radīt jaunus – alternatīvus naratīvus par valodu, patību un sabiedrību.

Konfliktējoši naratīvi par Ameriku ir dažādi viedokļi par to, kādai Amerikai ir jākļūst, un tas pats attiecas arī uz konfliktējošiem naratīviem par pragmatismu.[29]

Velga Vēvere

[29] *Rorty R. Response to Richard Bernstein.– In: Rorty and Pragmatism, p. 68.*

Ričarda Rortija darbs "Nejaušība, ironija un solidaritāte" ir astoņpadsmitā grāmata Sorosa fonda – Latvija dibinātajā tulkojumu sērijā "Cilvēks un sabiedrība". Centrālās Eiropas universitātes izstrādātās tulkojumu sērijas koncepciju ar Atvērtās sabiedrības institūta Izdevējdarbības attīstības centra un Sorosa fonda – Latvija atbalstu īsteno Latvijas izdevniecības – "AGB", "Alberts XII", "Elpa", "Jumava", "Pētergailis", "Omnia mea", "Sprīdītis", "Zvaigzne ABC" u.c. Šā kopdarba mērķis ir ik gadu laist klajā vismaz piecu nozīmīgu sociālo un humanitāro zinātņu darbu tulkojumus, kuros laika gara meklējumi atklāti pasaulē atzītu mūsdienu zinātnes klasiķu interpretācijā.

Sērijā izdotajiem Ludviga Vitgenšteina, Entonija D. Smita, Martina Heidegera, Česlava Miloša, Kliforda Gīrca, Erika Eriksona, Herberta Gudjona, Alana Dž. P. Teilora, Entonija Gidensa un Hansa Georga Gadamera darbu tulkojumiem šogad piepulcējas ne tikai Ričarda Rortija darbs, bet arī Džozefa Rotčailda "Etnopolitika: konceptuālās aprises", Eliasa Kaneti "Masa un vara", Jesajas Berlina "Četras esejas par brīvību" un Mišela Fuko "Seksualitātes vēsture" – darbi, kas attēlo mūsdienu pasauli tās saskaldītajā daudzveidībā un sociālo procesu sarežģītībā ...un šādam laikmetam atbilstīgā – nebūt ne vieglā valodā.

Latvijā atzītāko nozares speciālistu – filosofu, politologu, vēsturnieku un sociologu izvēlēto darbu tulkojumi turpina ceļu pie lasītāja. Arī no viņa būs atkarīga šīs sērijas dzīvotspēja.

Ričards Rortijs

NEJAUŠĪBA, IRONIJA UN SOLIDARITĀTE

Izdevniecība "Pētergailis"
Ģertrūdes ielā 19/21, Rīgā, LV 1011
reģistrācijas apliecība Nr. 000300593
tālr. 2 272220

Iespiests SIA "Lapa" Valmieras tipogrāfijā
A. Upīša ielā 7, Valmierā, LV 4201

2,70

OBLIG... EKS...
LATVIJAS NACIONĀLĀ BIBLIOTĒKA
0301010566

Grāmatu sērija «Cilvēks un s

2000-3
139

ISBN 9984 - 673 - 07 - 3