

LATVIJAS UNIVERSITĀTE

ALEKSEJS TAUBE

SAPRĀTS UN NEPRĀTS APGAISMĪBAS KULTŪRĀ: POSTMODERNĀ
INTERPRETĀCIJA

A POSTMODERNIST PERSPECTIVE ON REASON AND UNREASON IN ENLIGHTENMENT
CULTURE

VERNUNFT UND UNVERNUNFT IN DER AUFKLÄRUNGSKULTUR: DIE POSTMODERNE
AUSLEGUNG

PROMOCIJAS DARBS
FILOLOĢIJAS DOKTORA GRĀDA IEGŪŠANAI LITERATŪRZINĀTNES NOZARĒ
CITTUATU LITERATŪRAS VĒSTURES APAKŠNOZARĒ

RĪGA 2008

Saturs

Ievads	3
Tēmas pamatojums jeb apgaismības kultūras pēdas „postmodernajā” pasaulē.....	3
Daži metodoloģiski pieņēmumi	8
Promocijas darba mērķi un struktūra	13
1. daļa. Īss ievads postmodernisma filozofijā un literatūrā	17
1.A Postmodernisma filozofija	17
1.A1 Postmodernisma definīcija	17
1.A2 Postmodernisms un apgaismības idejas..	20
1.A3 Postmodernisms un transcendence	23
1.A4 Postmodernisms un citādības atgūšana	27
1.B Postmodernistiskā literatūra	30
2. daļa: Saprāts, nesaprātība un ārprāts Fuko darbā	
„Ārprāta vēsture klasiskajā laikmetā”	35
2.A Mišela Fuko darbu un nostādņu pārskats	35
2.B Fuko atklājumi par ārprātu darbā “Ārprāta vēsture klasiskajā laikmetā”	40
2.B1 Saprāts un ārprāts viduslaikos un renesanses laikmetā	40
2.B2: Neprātīgo ieslodzījums apgaismības laikmetā	45
2.B3 Dekarts un ārprāts	47
2.B4 Citādā kategorijas konstruēšana	51
2.B5 Sapņi un murgi	53
2.B6 Apžilbinātais saprāts	56
2.B7 Nesaprātības atkārtota parādīšanās apgaismības laikmeta beigās	57
2.B8 Jaunā ārstēšanas metode un normalizācijas jaunais režīms	59
2.B9 Noslēguma komentāri	64
3. daļa: Renē Dekarta idejas Rozas Tremeinas romānā „Mūzika un klusums”	70
3.A Dekarta analītiskā metode kā ceļš uz pārliecību un tās ierobežotais pielietojums	70
3.B Analīze un abstrakcija	80
3.C Sapņi, iztēle un atmiņa	84
3.D Kaislības un vājprāts Dekarta, Fuko un Tremeinas darbos.....	86
4. daļa: Apgaismības kultūras interpretācija Pītera Akroida romānā „Hoksmūrs”	96
4.A Laiks Akroida romānā „Hoksmūrs”.....	97
4.B Racionālisms un misticisms Pītera Akroida romānā „Hoksmūrs”.....	103
5. daļa. De Sada „Guļamistabas filozofija” un A.S Baijatas romāns „Bābeles tornis”	116
5.A Marķīzs de Sads un viņa filozofija.....	116
5.B De Sada filozofijas iemiesojums A. S. Baijatas romānā „Bābeles tornis”.....	123
5.C Sabiedrisko normu pārkāpšanas valdzinājums un briesmas.....	133
6. daļa Apgaismības autoru idejas Malkolma Bredberija romānā „Uz Ermitāžu”	136
6.A Subjekta un autora nāve.....	136
6.A1 Liberālais humānisms un subjekta nāve.....	136
6.A2 Teksta interpretācija un autora nāve.....	145
6.B Saprāta cita esamības atzīšana un attēlojums Didro darbā „Ramo brāļadēls”.....	150
Nobeigums	153
Bibliogrāfija	162
Pielikums: De Sada dabas un politiskā filozofija	172

Saprāts un neprāts apgaismības kultūrā: postmodernā interpretācija

Mišela Fuko (Michel Foucault) darbā „Ārprāta vēsture klasiskajā laikmetā” (*"Histoire de la Folie à l'âge classique"*) („Ārprāts un civilizācija”) (*"Madness and Civilization"*) un četros britu autoru romānos: Rozas Tremeinas (Rose Tremain) „Mūzika un klusums” (*"Music and Silence"*), Pītera Akroida (Peter Ackroyd) „Hoksmūrs” (*"Hawksmoor"*), A.S. Baijatas (A. S. Byatt) „Bābeles tornis” (*"Babel Tower"*) un Malkolma Bredberija (Malcolm Bradbury) „Uz Ermitāžu” (*"To the Hermitage"*).

Ievads

Postmodernisti ir pieraduši sevi nošķirt no apgaismības kustības, uzskatot to drīzāk par despotisku nekā liberālu. Viņi nerimstoši nosoda tās pamatpieņēmumus un pretenzijas un uzskata postmodernismu par kultūras kustību, kas iedragāja apgaismības idejas, tādas kā indivīda pašnoteikšanās tiesības, progresa iespējamība un prāta spējas izzināt pasauli. Tomēr nevar teikt, ka postmodernistu kritika noveda pie apgaismības vērtību un principu vispārēja nolieguma postmodernajā pasaulē. Mēs redzam, ka šīs vērtības un principi vēl arvien turpina pievilkt un ietekmēt ievērojamu cilvēku skaitu. Pretēji pašu apgalvojumiem postmodernisti nebūt nav vienaldzīgi pret apgaismības valdzinājumu. Patiesībā apgaismības kultūra daudzējādā veidā turpina dzīvot postmodernisma laikmetā. Tā ietekmē mūsu garīgās vajadzības, domāšanas veidu, sevis uztveri un attiecības ar citiem.

A. Tēmas pamatojums jeb apgaismības kultūras pēdas „postmodernajā” pasaulē

Par spīti dažām atrunām, savā 20.gadsimta monumentālās ideju vēstures „Briesmīgais skaistums” (*"A Terrible Beauty"*, 2000) nobeigumā Pīters Vatsons (*Peter Watson*) pauž uzskatus, kurus var piedēvēt apgaismības laikmetam, lai gan diezgan skarba apgaismības ideju kritika atrodama daudzos 20.gadsimta domātāju darbos, kuru viedoklis veido daļu no Vatsona vēstures. Vatsons uzsver pagājušā gadsimta trīs ievērojamus intelektuālos spēkus: zinātni, brīvo tirgus ekonomiku un plašsaziņas līdzekļus.¹ Vēlāk noslēgumā viņš pievienoja vēl ceturto spēku – liberālo demokrātiju – šim, viņaprāt, labvēlīgajam spēku savienojumam, kura panākumi „radīja personīgas

¹ Watson, Peter. *A Terrible Beauty. The People and Ideas that Shaped the Modern Mind. A History.* London.: Phoenix Press, 2000, p. 752.

brīvības un realizētas personības laikmetu, nesalīdzināmu ar iepriekšējo”.² Ikviens no šiem spēkiem sakņojas apgaismībā. Zinātnes attīstībai pēc tās atdalīšanās no maģijas 16. gadsimtā bija izšķiroša loma apgaismības ideju veidošanā 17. un 18. gadsimtā. Jauna materiālistiska un mehāniska dabas filozofija – tā zinātne tika nosaukta šajā periodā – noveda pie teistiskās reliģijas noliegšanas un sekulāra skata uz cilvēku un pasauli. Ādama Smita (*Adam Smith*) jaunā ekonomikas teorija, kas izklāstīta „Nāciju bagātībās” (1776), sagatavoja ceļu pārejai no merkantilisma uz brīvo tirdzniecību un sekmēja kapitālistiskā ražošanas veida uzplaukumu un ievērojamu ekonomisku ekspansiju 19. gadsimtā. Tādi apgaismības domātāji kā Džons Loks (*John Locke*) un pārējie franču filozofi, kas neatlaidīgi pieprasīja visu cilvēku vienlīdzību un uzsvēra cilvēktiesību un brīvību nozīmi, savās politiskajās teorijās iekļāva liberālās demokrātijas principus. Visbeidzot, apgaismības domātājiem nemaz nebūtu bijis iespējams dalīties ar savām idejām pār Eiropas nacionālo valstu robežām vai izplatīt savas teorijas starp izglītotiem iedzīvotājiem, ja viņu rīcībā nebūtu bijuši plašsaziņas līdzekļi: zinātnisku žurnālu un populāru periodisku publikāciju formā.

Tomēr apgaismības intelektuālais mantojums neaprobežojas ar šiem četriem spēkiem. Milzums citu ideju, pārliecību un viedokļu, kas radās apgaismības laikmetā, turpina veidot pasaules redzējumu arī mūsdienās. Atšķirībā no viduslaikiem, kas šķiet tāli un pilnīgi atšķirīgi no mūsu laikmeta, apgaismība, ko dēvē par saprāta laikmetu, pārstāv mums tuvu pasauli. Patiesībā tā ir neatņemama mūsu postmodernisma pasaules dilemmu un problēmu daļa, kas turpina nodarbināt vairāku ietekmīgu mūsdienu domātāju un rakstnieku prātus. Par apgaismības domātāju no Dekarta (*Rene Descartes*) līdz marķīzam de Sadam (*Marquis de Sade*) patiesi revolucionārajām idejām joprojām debatē un diskutē tikpat enerģiski kā tad, kad tās pirmo reizi radīja neizdzēšamu iespaidu uz cilvēku prātiem. Pašreizējā reakcija pret iepriekš minēto un daudzu citu apgaismības domātāju idejām svārstās no nolieguma līdz apbrīnai, un šis plašais attieksmju spektrs pret apgaismības kultūras mantojumu, bez šaubām, liecina par heterogēnās domas strāvojumu sarežģītību un dziļumu aizraujošajā intelektuālajā 17. un 18. gadsimta gaisotnē. Šie strāvājumi izraisīja lielu skaitu atšķirīgu interpretāciju. Arī Vatsona cildinātās apgaismības vērtības un principi, un viņa viedoklis par noteiktu apgaismības tendenču turpmāko attīstību mūsdienu pasaulē stipri atšķiras no ne visai cildinošās apgaismības kultūras uztveres tādu izcilu 20. gadsimta domātāju kā Teodors Adorno (*Theodore Adorno*) un Mišels Fuko darbos. Īstenībā Vatsona secinājums ilustrē dažus viedokļus, kuriem asi uzbrūk postmodernisma domātāji savos kritiskajos darbos par apgaismību.

Optimisma gars un ticība progresam, ko parasti saista ar saprāta laikmetu, kas mēģināja izkļaudēt aizspriedumu un māņticības tumsonību un solīja pilnveidot gan cilvēka dabu, gan

² Op. cit., p. 768.

sabiedrību, valda Watsona darba noslēgumā, kura nosaukums „Pozitīvā stunda” (“*The Positive Hour*”), norāda uz autora pozitīvu 20.gadsimta zinātnisko, politisko un ekonomisko panākumu vērtējumu. Laikā, kad Žans Fransuā Liotārs (*Jean Francois Lyotard*) priekšlaicīgi pasludināja lielo naratīvu³, gan emancipējošu, gan spekulatīvu, beigas kā postmodernisma iezīmi, Watsons uzsvēra, ka jaunais, nepārspējamais lielais naratīvs sācis dominēt pasaules intelektuālajā dzīvē, pieļaujot, ka Hēgeļa vai marksista tipa lielie naratīvi patiešām ir izsmēlušī sevi. Šis lielais naratīvs ir zinātnes naratīvs, kas būtībā ir jauna evolūcijas teorijas koncepcija („universāls darvinisms”), kura ietver sevī citas zinātnes no fizikas līdz bioloģijai. Šajā naratīvā gan humanitārās, gan eksaktās zinātnes no antropoloģijas un lingvistikas līdz fizikai un matemātikai ir apvienotas vienā veselā, „visstiprākā empīriski pamatotā idejā, kāda vien ir eksistējusi”.⁴ Patiesībā mēs dzīvojam „pozitīvajā stundā”, tāpēc ka „zinātne kā zināšanu pamatforma kaut ko pārņem no mākslas, humanitārajām zinātnēm un reliģijas”.⁵ Watsons apgalvo, ka Džereds Daiemonds (*Jared Diamond*), fizioloģijas profesors no Kalifornijas, norādīja uz pēdējo šī apvienotā naratīva aspektu savā grāmatā „Ieroči, baciņi un tērauds” (“*Guns, Germs and Steel*”, 1998), skaidrojot vai vismaz pretendējot uz skaidrojumu, „par ne mazāk kā pēdējo 13 tūkstoš gadu evolūcijas shēmu”.⁶ E. O. Vilsona (*E. O. Wilson*) grāmata „Sakritība: Zināšanu apvienošana” (“*Consilience: The Unity of Knowledge*”, 1998) piedāvā visaptverošāko teoriju, kas potenciāli paskaidro absolūti visu. Slavenā sociobiologa sakritību teorija visu reducē, ieskaitot mākslu un bērnu rituālu, līdz iedzimtiem impulsiem un ģenētiskām dziņām.⁷ Nevienš apgaismotājs neuzdrošinājās pat sapņot par tādu totālu visu iespējamo zinātņu sintēzi uz materiālistiskas teorijas bāzes, nemaz nerunājot par centieniem šādu sintēzi sasniegt. Tomēr projektam, kas nodrošināja visaptverošu racionālu pasaules un cilvēka vietas tajā skaidrojumu, piemīt īpatna un nepārprotama apgaismības pieskaņa, jo viens no apgaismības visizcilākajiem intelektuālajiem virzieniem bija racionālisms, kas pamatojās uz to, ka cilvēka prāts ir potenciāli spējīgs izprast un izskaidrot materiālistiskos jēdzienos visas esamības formas. Kaut gan Renē Dekarts neattīstīja savu materiālistisko un mehānisko teoriju līdz tam, ko viņš sauca par *res cogitans*, solis no dabas pasaules līdz cilvēka dabas materiālistiskai interpretācijai bija ļoti īss, un to starp daudziem citiem spēra tādi domātāji kā Tomass Hobss (*Thomas Hobbes*) 17.gadsimtā un Žiljens Ofrē de Lametrī (*Julien Offroy de La Mettrie*) 18.gadsimtā.

³ Lielie naratīvi ir „vareni ideoloģiski spēki, kas organizē un ierobežo indivīda un sabiedrības uzvedību”. Drolet, Michael, ed. *The Postmodern Reader. Foundational Texts*. London and New York: Routledge, 2004, p. 25.

⁴ Watson, p. 752.

⁵ Op. cit., p. 757.

⁶ Op. cit., p. 752.

⁷ Op. cit., p. 771.

Runājot par brīvā tirgus sistēmas triumfu, Vatsons pievēršas Frensisa Fukujamas (*Francis Fukuyama*) grāmatai „Vēstures beigas un pēdējais cilvēks” (*The End of History and the Last Man*, 1992), kas iezīmē cilvēka evolūcijas apoteozi. Fukujama apgalvo, ka pastāv „universāla vēsture, vienots, loģisks evolūcijas process, kas ņem vērā „visu tautu pieredzi visos laikos”.⁸ Tādējādi Fukujama piedāvā samulsušajai pasaules publikai citu lielu naratīvu (un tas notiek postmodernisma laikmetā, kad lieliem naratīviem bija jāizgaist!), kas izseko cilvēka vienotās vēstures progresīvo attīstību līdz tās kulminācijai liberālajā demokrātiskajā sabiedrībā 20.gadsimta beigās, kura pārsteidzošā kārtā atgādina Hēgeļa deklarāciju par pasaules vēstures attīstības kulmināciju kristīgo ģermāņu konstitucionālās monarhijas politiskajās struktūrās 19.gadsimtā. Fukujama savā darbā patiešām piekrīt Hēgelim, ka kristiānisms ir pārāks par citām konfesijām.. Fukujama redz vēsturi kā upi, kas plūst vienā noteiktā virzienā un beidzot sasniedz savu mērķi demokrātijā un kapitālismā. Spēks, kas vada šo upi līdz tās ietekai jūrā, ir modernās dabaszinātnes, kuras, kā mēs zinām, radušās renesanses un apgaismības laikmetā. Teleoloģijas shēmas attiecināšana uz cilvēces vēsturi ļauj Fukujamam attēlot to kā neizbēgamu virzību uz tādiem 20.gadsimta individuālistiskiem sasniegumiem kā pilsoņtiesību kustība un postmodernisms. Fukujamas vēstures koncepcija sasaucas ne tikai ar Hēgeļa, bet arī ar marķīza de Kondorsē (*Marquis de Condorcet*), pēdējā no plaši pazīstamajiem franču filozofiem, koncepciju, kas arī „demonstrēja, ka cilvēka rases vēsture virzās uz priekšu, neraugoties uz šķēršļiem, caur progresā stadijām uz brīnišķīgu nākotni, uz vispārēju cilvēces pilnveidošanos, kas novedīs pie intelekta, veselības un laimes uzvaras, kā arī atcels visāda veida nevienlīdzību”.⁹ Spēks, kas ved cilvēku rasi uz šo jauno Paradīzi, ir nekas cits kā saprāts. Žaks Barzūns (*Jacques Barzun*), kas uzskata individuālismu par vienu no noteicošākajām tēmām eiropiešu kultūrā tūkstošgades pēdējā pusē, savā grāmatā „No rītausmas līdz dekadencei” (*From Dawn to Decadence*, 2000) parāda, ka racionālisms un individuālisms iet roku rokā, jo ticība saprāta spēkam vada indivīdu uz lielāku pašapziņu un emancipāciju, iezīmējot citas divas lielas tēmas Rietumu kultūrā kopš protestantu revolūcijas 16.gadsimta sākumā.¹⁰

Trešais darbs, uz ko atsaucas Vatsons, slavinoš Rietumu pasaules sasniegumus, ir Dāvida Landesa (*David Landes*) „Nāciju bagātība un nabadzība” (*Wealth and Poverty of Nations*, 1998), kurā Landess, cita starpā, Rietumu sabiedrības panākumus saista ar ekonomiskām un politiskām, kā arī ar ideoloģiskām sistēmām, kas sekmē pašcieņu (un līdz ar to smagu darbu), un tādējādi uzsver, ka Rietumu politiskās un ideoloģiskās sistēmas ir pārākas par Austrumu vai Latīņamerikas

⁸ Op. cit., p. 754.

⁹ Lavine, T.Z. *From Socrates to Sartre: The Philosophic Quest*. Bantam Books, 1984. p. 190..

¹⁰ Barzun, Jacques. *From Dawn to Decadence. 1500 to the Present. 500 Years of Western Cultural Life*. Harper Collins Publishers, 2001, passim.

sistēmām, kuras ir ne tikai ekonomiski, bet arī ideoloģiski atpalikušas salīdzinājumā ar Rietumu demokrātijām.¹¹ Landesa uztverē visas nācijas, kas nepieder pie Rietumu nācijām, ir vienkārši „neveiksmnieces”.¹² Šo Rietumu civilizācijas pārākuma ideju ietekme ir vērojama eurocentriskajās teorijās, kuras aizstāvēja tie apgaismības domātāji, kas vērtēja neeiropiešu tautas un rases salīdzinājumā ar eiropiešu kultūru, pat ja tās nosodīja rasismu un atbalstīja cilvēces vienotību un visu cilvēku vienlīdzību.¹³

Šis īsais „Pozitīvās stundas” apraksts atklāj dažu apgaismības vērtību, principu un tendenču neapšaubāmu dzīvotspēju mūsdienu pasaulē. Lielākā 20.gadsimta domātāju daļa, ko Vatsons min sava darba nobeigumā, kā arī daudz citu domātāju, kuru teorijas viņš apskata, turpina gan atklāti, gan slēpti atbalstīt idejas, kuras mēs saistām ar saprāta laikmetu. Tomēr šī uzticība apgaismības vērtībām, principiem un viedokļiem, tādiem kā materiālisms, zinātniskums, racionālisms, cilvēka pilnveidojamība, individuālisms, liberālā demokrātija, progresa iespējamība un Rietumu pārākums, nav raksturīga gluži visiem 20.gadsimta vadošajiem domātājiem. Tādi domātāji kā Mišels Fuko, Žans Fransuā Liotārs, Žans Bodrijārs (*Jean Baudrillard*) un Žaks Deridā (*Jacques Derrida*), kuru darbus mēs saucam par postmoderniem, bieži asi kritizē apgaismības idejas. Viņu kritiskā bezkompromisa nostāja pret apgaismību ir dziļi iesakņojusies Teodora V.Adorno un Maksa Horkhaimera (*Max Horkheimer*) darbā „Apgaismības dialektikā” (*"Dialectic of Enlightenment"*, 1947), kuru Rojs Porters (*Roy Porter*), viens no visizcilākajiem mūsdienu vēsturniekiem, kas pēta saprāta laikmetu, sauc par „vēsturiskām blēņām” savā grāmatā „Apgaismība: Britānijā un mūsdienu pasaules radīšana” (*"Enlightenment: Britain and the Creation of the Modern World"*, 2000).¹⁴ Porters ignorē „Fuko un postmodernistu lasījumus” kā „apzināti sagrozītus.”¹⁵ Lai gan Rojs Porters nav vienīgais profesionālais vēsturnieks, kas kritizē Fuko vēsturiskās rekonstrukcijas, Fuko darbus par apgaismības laikmetu, laika posmu starp renesansi un 19.gadsimtu, turpina uzskatīt par ļoti ietekmīgiem, it īpaši literatūras teorētiķi, šķiet, ne tik daudz vēsturiskās patiesības dēļ, ko tie satur, bet vairāk tā konceptuālā konteksta dēļ, kurā apgaismība un citi vēstures periodi tiek aplūkoti, kā arī Fuko kritiskās analīzes metodes dēļ, kuru viņš izmanto, lai precīzāk un detalizētāk aprakstītu varas, zināšanu un seksualitātes teorijas.

Ņemot vērā iepriekš teikto, mūs nepārsteidz tas, ka katrā no četriem mūsdienu britu rakstnieku romāniem, kas aplūkoti šajā disertācijā, var lielākā vai mazākā mērā just Fuko novatoriskā pētījuma par saprātu un nesaprātību apgaismības laikmetā „Ārprāta vēsture klasiskajā

¹¹ Watson, p. 755..

¹² Op. cit., p. 763..

¹³ Popkin, Richard H., ed. *The Pimlico History of Western Philosophy*. London: Pimlico, 1999, pp. 514-515.

¹⁴ Porter, Roy. *Enlightenment. Britain and the Creation of the Modern World*. Penguin Books, 2001, p. 486.

¹⁵ Op. cit., p. xxi.

pasaulē” (*“Histoire de la Folie à l’ âge classique”*, 1961) un citu viņa darbu ietekmi. Rozas Tremeinas „Mūzika un klusums” (1999), Pītera Akroida „Hoksmūrs”(1985), A.S. Baijatas „Bābeles tornis” (1996) un Malkolma Bredberija „Uz Ermitāžu” (2000) nepavisam nav Fuko ideju kopsavilkums, tomēr tie sniedz dažu Fuko visvairāk loloto ideju, piemēram, grēka idejas, jaunu tēlainu interpretāciju, atklājot gan to pievilcības saknes, gan to tālejošās slēptās nozīmes un netiešos mājienus. Tomēr nekādā gadījumā šos četrus romānus nevar apskatīt tikai kā Fuko ideju jaunu interpretāciju. Fuko darbi ir tikai daži no neskaitāmajiem tekstiem, kas veido hipotētisku hipertekstu Tremeinas, Akroida, Baijatas un Bredberija darbos, kurus ietekmējušas tādu atšķirīgu apgaismotāju idejas kā Renē Dekarts, Blēzs Paskāls (*Blaise Pascal*), marķīzs de Sads un Denī Didro (*Denis Diderot*). Turklāt bez Fuko minētos romānistus noteikti ietekmēja arī daudzu citu 20.gadsimta domātāju idejas. Visas šīs literārās un filozofiskās ietekmes nekādā gadījumā nemazina šo četru britu romānistu mākslinieciskās pasaules oriģinalitāti un unikalitāti. Šie rakstnieki ievij gan apgaismības, gan 20.gadsimta domātāju idejas idiosinkrātiskos literāros tēlos, pie kam viņu personāži un stāstītāji ne tikai apspriež Dekarta vai de Sada teorijas, bet cenšas tās patiesībā *īstenot dzīvē*. Tādējādi, lai gan šos četrus romānus nevar interpretēt tikai kā dažu vai pat visu to domātāju ideju izpausmi, kas tos ietekmējušas, tie tomēr sniedz ieskatu šo ideju funkcionēšanā un izmantošanā personiskajā un sabiedriskajā dzīvē. Šis promocijas darbs ir veltīts Fuko un apgaismības domātāju teoriju tēlaino atveidojumu un pārveidojumu analīzei un interpretācijai romānos „Mūzika un klusums”, „Hoksmūrs”, „Bābeles tornis” un „Uz Ermitāžu”.

B. Daži metodoloģiski pieņēmumi

Šā promocijas darba pamatpieņēmums jeb hipotēze ir, ka literatūra dod mums vērtīgu ieskatu teorētiskos modeļos, radot māksliniecisku pasauli, kurā šie modeļi ir īstenoti. Citiem vārdiem, literatūra dod mums iespēju ieraudzīt, kā būtu dzīvot saskaņā ar noteiktās teorijas principiem. Tādējādi mēs pieņemam, ka literatūra var palīdzēt mums labāk saprast filozofiskus jautājumus, bet filozofiskas koncepcijas – saprast un interpretēt literārus darbus. Literāri darbi var atklāt alternatīvu pieeju jautājumiem, kurus mēģināja atrisināt apgaismības domātāji un kuriem apmierinošu risinājumu neatrada arī postmodernisma filozofija. Jāatzīst, ka literatūrai ir savi ceļi un metodes, lai aplūkotu problēmas un dilemmas, kas ir svarīgas ne tikai mūsdienu filozofijas attīstībai, kas bieži vien nonāk strupceļā, bet arī sabiedrībai kopumā, jo tās attiecas uz mūsu domāšanas veidu par sevi un pasauli. Tādi jautājumi kā racionālisma uzvara pār misticismu, cilvēka dabas pilnveidošanas iespējas, personas identitāte, apziņas daba, attiecības starp valodu un realitāti

un citi ir tikpat aktuāli mūsdienās kā agrāk. Tādu metanaratīvu noliegums kā metafizika un dziņas racionālistiskās apgaismības idejas postmodernisma filozofijā neizslēdz vajadzību risināt dzīves problēmas dehumanizētajā pasaulē vai problēmas, kas saistītas ar individuāla subjektīvo pieredzi sabiedrībā, attieksmē pret dabu un transcendentālo. Literatūra labāk par mūsdienu filozofiju spēj sniegt vispusīgas un apmierinošas atbildes uz jautājumiem par cilvēka prāta un dvēseles darbības principiem un par to, kā izpaužas viņa attieksme pret dabu, sabiedrību un transcendentālo, tāpēc ka literatūra atveido individuālo sarežģīto sevis apjausmu un nojēgu, un pasaules pieredzi, ne tikai tematiku, kas atspoguļota būtiski atšķirīgos diskursos. Atšķirībā no postmodernisma filozofijas, kas bieži izslēdz vai ignorē individuāla subjektīvo pieredzi, koncentrējoties uz valodas pētīšanu vai uz diskursīviem formējumiem, kas nostiprinājušies sociālajā praksē, kura ir cieši saistīta ar varas attiecībām, literatūra turpina tradicionālā vai eksperimentālā formā aplūkot individuālo garīgo, emocionālo un iracionālo sfēru, pievēršoties atmiņai un iztēlei. Tāpēc literatūras izpēte var palīdzēt labāk izprast problēmas, kuras postmodernisma filozofija ir mantojusi no apgaismības un kuras tā turpina apspriest, lai gan atšķirīgās formās, gan teorētiskos, gan literāros darbos.

Par pieņēmumu, kas izklāstīts iepriekšējā rindkopā, esmu parādā Martas Nusbaumas (*Martha Nussbaum*) literatūras koncepcijai un tās savstarpējai saistībai ar filozofiju, kas izklāstīta eseju kolekcijā „Mīlas zināšanas” (*“Love’s Knowledge”, 1990*), kā arī citās viņas grāmatās un rakstos. „Mīlas zināšanu” ievadā Nusbauma izvirza divus svarīgus apgalvojumus. Pirmais ir „tas, ka jebkurā tekstā, kas ir rūpīgi uzrakstīts un pilnībā izdomāts, pastāv organiska saikne starp formu un saturu” un ka „romāns un tā nosacītība izaug no autora koncepcijām un atspoguļo viņa izjūtu par to, kas ir būtisks”.¹⁶ Otrais ir „tas, ka noteiktas patiesības par cilvēka dzīvi var piemēroti un precīzi izteikt tikai valodā un formās, kas raksturīgas rakstniekam-vēstītājam”.¹⁷ Šis otrais apgalvojums skan kā atbalss Noama Čomska (*Noam Chomsky*) plaši citētajam apgalvojumam: „Ir pilnīgi iespējams, lielā mērā iespējams, ka mēs vienmēr uzzinām vairāk par cilvēka dzīvi un personību no romāniem nekā no zinātniskās psiholoģijas”.¹⁸ Saskaņā ar Nusbaumas teikto, ne tikai rakstnieki, bet arī filozofi savos darbos atspoguļo „viedokli par to, kas ir dzīve un kam ir vērtība”, un viņi to dara, izvēloties piemērotu izteiksmes veidu, kas atbilst viņu uzskatiem par dzīvi.¹⁹ No viņas otrā apgalvojuma izriet, ka ir tādas patiesības par cilvēkiem, kuras var adekvāti atspoguļot tikai naratīva formā. Piemēram, Nusbauma piekrīt Marselam Prustam (*Marcel Proust*), „ka vissvarīgākās patiesības par cilvēka psiholoģiju nevar darīt zināmas vai apjēgt tikai ar intelektuālām spējām vien,

¹⁶ Nussbaum, Martha. *Love's Knowledge*. London and New York: Oxford University Press, 1990, pp. 4-5.

¹⁷ Op. cit., p. 5.

¹⁸ Watson, op. cit., p. 703.

¹⁹ Nussbaum, p. 6.

spēcīgām emocijām ir ārkārtīgi svarīga izzinoša loma”.²⁰ Nusbauma piekrīt arī Polam Gevircam (*Paul Gewirtz*), kas raksta, ka „literatūra uz mums iedarbojas tieši tāpēc, ka tā baro cilvēka sapratni, iesaistot intuīciju un emocijas, ko nevar sasniegt tikai ar prāta palīdzību”.²¹ Literatūra spēj ne tikai piedāvāt teorētisko pārskatu par emociju funkcionēšanu cilvēku dzīvē, bet arī *parādīt* indivīdus, kam ir noteiktas emocijas un kas darbojas saskaņā ar tām. Turklāt filozofija aplūko abstrakcijas, vispārības un nepieciešamas, loģiskas patiesības, bet literatūra dod mums iespēju saprast, kāda nozīme mūsu dzīvē ir konkrētajam, īpašajam un nejaušajam. Tā kā nevar iedomāties, ka cilvēks varētu dzīvot ar prātu vien, bez emocijām un izjūtām vai bez konkrētā, īpašā un nejaušā, literatūra mums piedāvā daudz vērtīgāku skatījumu uz dzīvi nekā filozofija. Turklāt literatūra izvirza alternatīvu dzīves skatījumu un tādā veidā ļauj mums meklēt „labāku saskaņu starp to, kas redzams virspusē, un to, kas slēpjas dziļi cilvēka dvēselē”.²² Rezumējot varam teikt, ka „literatūra labāk nekā formāls, abstrakts arguments var mums parādīt visos sīkumos, kāda ir dzīve”.²³ Piemēram, Tremeinas romāns parāda, kas notiktu, ja kartēzisma analīzes metodi piemērotu kāda cilvēka emocionālajā dzīvē vai cilvēku savstarpējās attiecībās; Akroīda – kāda būtu dzīve pasaulē, kas līdzinātos pulksteņa mehānismam, kuram nav garīgās dimensijas; Baijatas – kāda būtu sabiedrība, ja tā tiktu izveidota saskaņā ar de Sada dabas filozofijas principiem.

Nusbauma uzsver literatūras lielo nozīmi ētisko uzskatu veidošanā un ētisko lēmumu motivācijā, it sevišķi tāpēc, ka tā var „spilgti un niansēti tvert un atveidot indivīda sarežģīto ētisko pieredzi, ko nespēj atveidot abstrakti teksti (varbūt, ka pagaidām nespēj)”.²⁴ Šajā ziņā literatūrai var būt dažādas funkcijas: „parādīt mums kvalitatīvas plurālas domāšanas vērtību un bagātību un izraisīt lasītājos kvalitatīvu attēlotā *redzējumu*”; palīdzēt mums saprast, kas ir dzīves neatkārtojamība, kā arī attīstīt asāku un smalkāku „reakciju uz konkrēto” un īpašo; likt mums apzināties emociju ētisko vērtību, to kognitīvo dimensiju un nozīmi mūsu praktiskajā domāšanā; brīdināt mūs par negaidītu un nekontrolējamu notikumu ētisko pusi.²⁵ Nebūs liels pārspīlējums, ja teiksim, ka kopumā literatūra ir kā draugs, kas palīdz mums ieraudzīt pasauli no jauna, pārvarot mūsu pašu novilktais robežas, kas mūs iegrožo un izolē no tās.. Salīdzinot filozofiju ar literatūru, Nusbauma piebilst, ka „shematiskiem filozofu piemēriem gandrīz vienmēr trūkst īpatnības, jūtu pievilcības, aizraujoša sižeta, labas daiļliteratūras dažādības un nenoteiktības; tiem trūkst to metožu,

²⁰ Op. cit., p.7.

²¹ Citēts Op. cit., p. 43ff.

²² Op. cit., p. 26.

²³ Op. cit., pp. 227-228.

²⁴ Op. cit., p.34.

²⁵ Op.cit., pp.36-44.

ar kurām daiļliteratūra padara lasītāju par līdzdalībnieku un draugu”.²⁶ Atzīstot, ka Fuko darbs nav tik shematisks un sauss kā Hēgeļa, var teikt, ka viņam pat piemīt tādas labas daiļliteratūras īpašības kā īpatnība, jūtu pievilcība un dažādība; tomēr tam noteikti trūkst sižeta līnijas un personāžu, kuru apziņa un personība savā sarežģītībā un konkrētībā tiek atklāta lasītājam labā romānā. Ir grūti iedomāties tādu lasītāju, kas varētu kļūt par „Ārprāts un civilizācija” (*“Madness and Civilisation”*) „labu draugu” tādā pašā veidā, kā lasītājs varētu kļūt par Baijatas literārā personāža Frederikas Porteris „labo draugu”, vai pat demoniskā, bet ārkārtīgi *dzīvā* arhitekta no romāna „Hoksmūrs”.draugu. Turklāt Nusbauma apgalvo, ka, „rādot „mūsu patieso piedzīvojumu” noslēpumainību un nenoteiktību, tie [romāni] raksturo dzīvi izteiksmīgāk un reālāk – īstenībā precīzāk – nekā piemērs, kam trūkst šo pazīmju, jebkad spētu; un tie izraisa lasītājā tādu ētiskas dabas reakciju, kādu izraisa pati dzīve”.²⁷ Tādējādi literatūra paplašina mūsu dzīves pieredzi un vada mūs uz intensīvāku pasaules apzināšanos, iesaistot un koncentrējot mūsu uzmanību uz īpašiem notikumiem un situācijām.

Mūsu attieksmi pret literāro tekstu lasīšanu var raksturot kā duālu, tā ļauj mums aplūkot to, kas notiek ar personāžu, zināma mērā objektīvi un distancējoties no tā, un tajā pašā laikā tikpat izjusti kā reālajā dzīvē: „Lasot romānu, mēs nonākam tādā stāvoklī, kas ir gan līdzīgs, gan atšķirīgs no mūsu stāvokļa reālajā dzīvē; līdzīgs, jo mēs esam emocionāli saistīti ar personāžiem, kopā ar tiem darbojamies un apzināmies savu nepilnīgumu, bet atšķirīgs tāpēc, ka mēs esam brīvi no zināmiem „sagrozījumiem”, kas varētu kavēt mūsu nodomu piepildīšanu reālajā dzīvē. Tā kā stāsts nav par mums, mēs nejūtamies ievilināti savas personiskās skaudības vai niknuma „vulgārajā svelmē” vai savas mīlestības dažkārt aklajā varā.”²⁸ Bez tam, lasīšana sniedz mums citādības pieredzi, kādu iespējams „attiecināt tikai uz literāro tekstu un nekādā gadījumā uz dzīvi, jo literārajā tekstā mums var būt attiecības, kuras var raksturot kā patiesi altruistiskas un kā citu citādības patiesu apliecinājumu”,²⁹ tāpēc ka cits, ar kuru sastopamies literāros darbos un ar kuru esam emocionāli saistīti, tomēr droši paliek teksta mākslinieciskās pasaules robežās un tādā veidā nedod mums iemeslu rīkoties piesardzīgi un egoistiski, lai aizstāvētu savas personīgās intereses. Valentīns Kaningems (*Valentine Cunningham*) darbā „Lasīšana pēc teorijas” (*“Reading After Theory”*, 2001) raksta, ka ir svarīgi, lai mēs cienītu „cita cilvēka citādību un cita cilvēka vārdus, kas Airisas

²⁶ Op. cit., p. 46..

²⁷ Op. cit., p. 47.

²⁸ Op. cit., p. 48.

²⁹ Ibid.

Mērdokas (*Iris Murdoch*) pārliecinošajā redzējumā ir vienīgais pamats auglīgām attiecībām, tāpēc ka tas ir vienīgais mīlestības pamats un vienīgā tautība.”³⁰

Nusbauma raksta, ka nepastāv universāli noteikumi, kā rakstīt komentārus par mākslas darbiem. Tomēr viņa uzskata, ka komentāri nedrīkst „vājināt literārā teksta galveno domu”.³¹ To, protams, ir vieglāk pateikt, nekā izdarīt, tāpēc ka ne vienmēr ir iespējams ar pilnīgu pārliecību pateikt, kādi ir dotā (literāra jeb filozofiska) teksta galvenā doma, jo lielākā daļa tekstu ir iekšēji daudznozīmīgi un var radīt dažādas (bieži savstarpēji nesavienojamas un pretrunīgas) nozīmes. Varbūt ir nepieciešams, lai mēs kā lasītāji iepazītos ar noteiktu tekstu, iejūtoties tajā un vienlaicīgi palikdami tik objektīvi, cik vien iespējams, t.i., bez mūsu pašu ideju un vēlēšanu uzslāņojuma tekstam un neraugoties uz to no kādas noteiktas teorijas skatpunkta, kas varētu neļaut mums izprast teksta jēgu, jo tā slēpjas gan teksta struktūrā, gan saturā. Kaningems izsaka domu, ka ir jālasa ar taktu, kas ir kā „vieglis, rūpju pilns, mīlošs pieskāriens, pareiza apiešanās, lasīšana, neko neuzspiežot”.³² Necenšoties uzspiest vienu vienīgu konceptuālu mērauklu pieejamajiem datiem, es izmantoju man zināmās teorētiskās konstrukcijas kā instrumentus, kas var palīdzēt saprast noteiktu parādību, nevis kā nemainīgas normas, kas jāpiemēro aplūkojamajam tematam. Tāpēc, izmantojot tādu atšķirīgu domātāju kā Renē Dekarts, marķīzs de Sads, Mišels Fuko, Tomass Neidžels (*Thomas Nagel*), Rodžers Skrūtons (*Roger Scruton*), Marta Nusbauma, Airisa Mērdoka un daudzu citu domātāju teorijas, es izvairos no nekritiskas pieejas kāda iepriekš minētā domātāja teorijām un izvēlos pētījumam piecus tekstus (Mišela Fuko darbu un četrus britu rakstnieku romānus). Kaut gan promocijas darbs pēta postmoderno skatījumu uz saprātu un nesaprātību apgaismības kultūrā, tā nelūkojas uz apgaismību vai postmodernisma kultūru tikai no tādu postmodernistisku domātāju skatpunkta kā Fuko. Disertācijā ir izmantotas dažādas pieejas savstarpēji saistītu jautājumu risināšanā, it sevišķi tās, kas atšķiras no postmodernistiskajām, lai dotu maksimāli daudzveidīgu skatījumu uz pieciem pētāmajiem darbiem.

„Mīlas zināšanās” Nusbauma raksta, ka mums ir jāatzīst, „ka pirms domu formulējuma vārdos mums ir jāpieņem noteiktas idejas kā vispāratzītas patiesības, piemēram, ka pasaulē ir jābūt plurālismam un izmaiņām, un tā tālāk.”³³ Vēl Nusbauma īpaši min principu, kas pamatojas uz izvairīšanos no pretrunīgiem spriedumiem.: „Visu var pārskatīt no jauna [...], izņemot pašu loģiskāko pamatideju, ka jebkurš apgalvojums netieši norāda uz negāciju, t.i., apgalvot kaut ko

³⁰ Cunningham, Valentine. *Reading After Theory*. Malden, Massachusetts and Oxford: Blackwell Publishers, 2001, p. 140.

³¹ Nussbaum, p. 49.

³² Cunningham, p. 155.

³³ Nussbaum, p. 221.

vienu nozīmē izslēgt kaut ko citu.”³⁴ Papildus šim nepretrunīgo spriedumu principam, kam es pilnībā piekrītu, gribu piebilst, ka šis promocijas darbs uzrakstīts, pamatojoties uz pieņēmumu, ka identitātei un vienotībai, lai cik nestabilas, relatīvas un provizoriskas tās varētu dažkārt šķist, piemīt tikpat daudz realitātes, cik atšķirībai un dažādībai, tāpēc ka bez identitātes un vienotības nevar radīt nevienu domu, nedz izrunāt vai uzrakstīt kaut vienu vārdu.³⁵ Tāpat kā bez atšķirības un tapšanas. Ja nebūtu identitātes un vienotības, postmodernistiem nebūtu darba, jo viņiem nebūtu ko destabilizēt un dekonstruēt. Bez šī absolūti nenovēršamā un neizbēgamā pamatpieņēmuma, kas ir visu domu iespējamības nosacījums, šis promocijas darbs mēģina kritiski izvērtēt analizējamo filozofiskos un literāros materiālus.

C. Promocijas darba mērķi un struktūra

Šis promocijas darbs pēta dažus no literārajiem un filozofiskajiem jautājumiem, kuriem bija liela nozīme saprāta laikmetā un kurus uzskata par svarīgiem arī šobrīd. Tā parāda, kā šie jautājumi ir apskatīti postmodernistiskajā literatūrā un filozofijā, atklājot svarīgas līdzības un atšķirības starp šo divu laikmetu kultūrām. Precīzāk, šis promocijas darbs ir veltīts tādu apgaismības kultūras jēdzienu kā saprāts un nesaprātība, racionalitāte un iracionalitāte, traktējuma analīzei Mišela Fuko darbā „Ārprāta vēsture klasiskajā pasaulē” (*"Histoire de la Folie à l' âge classique"*, 1961) („Ārprāts un civilizācija” (*"Madness and Civilization"*) tā saīsinātajā angļu tulkojumā) un četros mūsdienu britu autoru romānos: Rozas Tremeinas „Mūzika un klusums” (1999), Pītera Akroida „Hoksmūrs” (1985), A.S. Baijatas „Bābeles tornis” (1996) un Malkolma Bredberija „Uz Ermitāžu” (2000). Citiem vārdiem, šā promocijas darba mērķis ir apgaismības kultūras nozīmes atklāšana gan filozofiskos (Mišela Fuko), gan literāros (četros angļu romānos) postmodernistu diskursos. Īpaša uzmanība pievērsta tādu apgaismības domātāju kā Dekarts, Didro un de Sads ideju jaunai interpretācijai, ko paveica Mišels Fuko, jo šo domātāju idejām ir izcila loma ne tikai Fuko darbos, bet arī četros pētāmajos angļu romānos. Tādējādi šā promocijas darba primārais mērķis ir salīdzināt un pretstatīt apgaismības ideju un vērtību uztveri un interpretāciju Mišela Fuko teorētiskajā darbā

³⁴ Op. cit., p. 26.

³⁵ Prokls (Proclus), antīkās pasaules pēdējais izcilais neoplatonists, sāk savu galveno filozofisko darbu „Teoloģijas pirm pamati” (*"Elementa Theologica"*) (Прокл. *Первоосновы теологии*. Москва: «Ипроресс», 1993.) ar vienotības jautājuma izskatīšanu. Likvidējiet vienotību, viņš polemizē, un jūs likvidēsiet jebkuru un visu būtību, tāpēc ka lieta sadalās vienkārši daļās, ja tai trūkst vienotības, bet tā kā pašām daļām arī trūkst vienotības, tās sadalās bezgalīgās daļiņās, kas pakļaujas turpmākai sadalīšanai tādās vienībās, kas atrodas aiz domas un eksistences robežas. (lpp. 9.). Vairāk nekā 15 gadsimtus vēlāk Airisa Mērdoka sāk savu darbu „Metafizika kā ceļvedis morālei” (Murdoch, Iris. *Metaphysics as a Guide to Morals*. Harmondsworth: Penguin, 1993.) ar apgalvojumu, ka „atsevišķas vienotības vai ierobežota veseluma ideja ir fundamentāla instinktīva koncepcija” (lpp. 1) Skatīties arī 22. komentāru šā promocijas darba pirmajā daļā.

par saprātu un ārprātu apgaismības laikmetā un minētajos četros romānos, atklājot galvenās atšķirības un līdzības autoru pieejā apgaismības kultūrai. Šā promocijas darba otrs svarīgais mērķis ir izmantot alternatīvas teorētiskās pieejas Fuko aplūkotajām problēmām un sniegt iespējamu izskaidrojumu atšķirībām starp Fuko un četrus britu romānistu pieeju apgaismības laikmetam. Tādējādi promocijas darbs atklāj dažas sakarības un saikni starp apgaismotāju idejām un tām idejām, ko izplata mūsdienu domātāji, kas kritizē postmodernisma filozofijas galvenās doktrīnas un virzienus un ir nereti antagonistiski noskaņoti pret tiem. Piedevām es tiecos analizēt dažus no daudzajiem veidiem, kādos literatūra un filozofija mijiedarbojas noteiktā kultūras vidē.

Promocijas darba ievadam seko postmodernisma izpētes metožu pārskats. Tajā mēģināts noskaidrot saikni starp postmodernisma un apgaismības idejām, kā arī transcendences un citādības nozīmi postmodernisma filozofiskajā diskursā. Promocijas darba pirmajā daļā es apsveru postmodernistiskās literatūras īpatnības un tās saistību ar apgaismības laikmeta literatūru, uzsverot, ka postmodernistiskajā literatūrā ir daudz dažādu pieeju apgaismības kultūrai. Pēc šo vispārīgo jautājumu izskatīšanas seko katra no pieciem izvēlētajiem darbiem analīze. Otrajā daļā sniegts Fuko darbu un metožu pārskats un diskusija par Fuko sākotnējo darbu par nesaprātību un vājprātu apgaismības laikmetā.

Nākamajās četrās promocijas darba daļās es aplūkoju apgaismības kultūras tēlainu atspoguļojumu un jaunas interpretācijas romānos „Mūzika un klusums”, „Hoksmūrs”, „Bābeles tornis” un „Uz Ermitāžu”.

Dekarta analītiskās metodes skaidrojumam seko tās lomas interpretācija Rozas Tremeinas romāna varoņu dzīvē. Trešajā daļā parādīts, ka analīze ir nešķirama no abstrakcijas, un atklāti analītiskās metodes trūkumi un lietošanas ierobežotība. Rozas Tremeinas romāns parāda sekas, ko rada mēģinājums pielietot Dekarta metodi cilvēka subjektīvajā pieredzē, un atklāj to zināšanu robežas, par kurām mēs varam būt zināmā mērā pārliecināti, ņemot vērā to, ka pārliecības sasniegšana ir viens no kartēzisma vissvarīgākajiem mērķiem. Trešajā daļā ir arī aplūkotas pirmās personas fenomenālas pieredzes problēma un šādas pieredzes atveidojums Tremeinas romānā. Turklāt trešajā daļā es pievērsos tādai „nesaprātīgai” un „neloģiskai” pieredzei kā sapņošana un iztēle un parādu to saikni ar nesaprātību un ārprātu. Beidzot trešajā daļā ir interpretēta emociju vai „kaislību” loma un to saistība ar ārprātu Dekarta, Fuko un Tremeinas darbos.

Ceturtajā daļā ir iztirzāts laika jautājums Pītera Akroida romānā „Hoksmūrs”, saistot to ar racionālisma filozofijas pretstatu misticismam. Šis pretstats turpmāk atklājas caur „Hoksmūra” personāžu dzīves pieredzi. Šajā daļā apskatīta Fuko sniegtā racionālisma kritika un saprāta un

ārprāta interpretācija, saistot šos jautājumus ar Pītera Akroida romānu, kurā aplūkota zinātne un iracionālisms 18.gadsimta sākumā un atklāta saikne starp šo periodu un 20.gadsimta beigām.

Piektajā daļā apskatītas sekas, kas rodas, īstenojot to, ko Fuko, runājot par de Sada „Džuljetu”, sauc par „iekāres nekaunīgo varmācību”,³⁶ paplašinot šo jēdzienu un no indivīda slimīgās fantāzijas līmeņa pārceļot to uz sabiedrības organizācijas līmeni. Šī daļa sākas ar de Sada personības analīzi un darbu izklāstu, īpaši pievēršot uzmanību viņa galvenajam teorētiskajam opusam „Filozofija guļamistabā” (*"Philosophy in the Bedroom"*, 1795). Pēc tam aplūkota de Sada netiklības un transgresijas (sabiedrisko normu pārkāpšanas) filozofijas iedomāta realizācija A.S.Baijatas romānā „Bābeles tornis”. Piektajā daļā ir izskatītas arī Fuko transgresijas un seksualitātes koncepcijas un mūsdienu sociāli represīvo un standartizējošo institūciju kritika, tā kā šīs idejas ir svarīgas, lai saprastu A.S.Baijatas romāna „Bābeles tornis” nozīmi, jo tas līdzīgi citiem aplūkojamajiem romāniem tiek iesaistīts debatēs ne tikai ar 18.gadsimta, bet arī ar postmodernistiskajiem domātājiem, kas kļuva slaveni pagājušā gadsimta sešdesmitajos gados.

Sestajā daļā ir interpretēta Malkolma Bredberija pieeja apgaismības kultūrai romānā „Uz Ermitāžu”, kurā viņš atklāj Dekarta liberāla humānisma ideju nozīmi un kritizē Fuko uzbrukumu humānismam un racionālismam. Šajā daļā ir salīdzināta Dekarta neatlaidīgā prasība pēc indivīda brīvības un (daļējas) pašnoteikšanās ar Fuko priekšstatu par subjekta nāvi un apsvērta abu viedokļu nozīmi. Tā kā Malkolma Bredberija romāns arī aplūko apgaismības domātāju un rakstnieku Denī Didro un Lorenša Stērna (*Laurence Sterne*) idejas, sestajā daļā ir atklāta viņu ideju nozīme postmodernisma literārajos un filozofiskajos diskursos. Fuko gan neko nav rakstījis par Stērnu, bet Didro viņš uzskatīja par vienu no apgaismības laikmeta vissvarīgākajiem domātājiem. Dialogisma princips, kas ir Didro romāna „Ramo brāļadēls” pamatā, ir svarīgs ne tikai Bredberija romānā, bet arī citos šajā disertācijā aplūkotajos romānos, un ne tikai romānos, bet arī liberālas demokrātiskas sabiedrības veidošanā un funkcionēšanā.

Visbeidzot, promocijas darba noslēgumā ir apkopotas vēl arvien aktuālās debates par Fuko darbu par saprātu un ārprātu un četru britu romānistu saistību ar Fuko tēmām un apgaismības idejām. Promocijas darbs nepretendē uz izsmeļošu un vispusīgu Fuko darbu analīzi vai pieeju daudzveidību apgaismības kultūrai postmodernistiskajā filozofijā un literatūrā, jo uzņemties tādu milzīgu uzdevumu doktora disertācijā, kas aptver 150 lappuses, būtu patiešām pārmērīgi liels izaicinājums. Vienīgais, ko šis promocijas darbs tiecas izdarīt, ir formulēt skaidrā un saprotamā veidā secinājumus, kas es izdarīju pēc tam, kad es rūpīgi iepazīnos ar pieciem tekstiem, kas aplūko apgaismības kultūru postmodernisma kultūras interpretācijā.

³⁶ Foucault Michel. *The Order of Things. An Archaeology of the Human Sciences*. London and New York: Routledge Classics, 2002, p. 263..

1. daļa. Īss ievads postmodernisma filozofijā un literatūrā

Lai gan nav iespējams dot izsmeļošu postmodernisma teorijas vai postmodernisma literatūras traktējumu disertācijā, kuras uzdevums nav īpaši iztirzāt šos jautājumus, bet analizēt četrus romānus un vienu teorētisko darbu, īss ievads dažos vissvarīgākajos postmodernistu teorijas principos un tendencēs, it īpaši postmodernistu vēsturiskajos romānos ir tiešām lietderīgs. 1.A nodaļā ir izklāstītas dažas postmodernisma definīcijas, izskaidrota postmodernisma saistība ar strukturālismu un apgaismības idejām un aplūkota transcendence un citādība, kas, iespējams, ir divas vissvarīgākās tēmas postmodernisma filozofijā. 1.B nodaļā ir iztirzātas dažas postmodernisma literatūras īpatnības, tās saistība ar apgaismības literatūru un parādīts, kā šīs īpatnības izpaužas četros analizējamajos romānos. Es esmu centies izvairīties no vispārēja teorētiskā pamata izklāsta (tāda kā, piemēram, jaunais historicisms), jo ne visas postmodernisma īpatnības atrodamas minētajos četros romānos. Teorija ir izmatota tikai kā instruments, tāds kā palielināmais stikls vai lineāls, bet ne kā dzelžaina dogma.

1.A Postmodernisma filozofija

1.A1 Postmodernisma definīcija

Savas grāmatas „Modernā filozofija: ievads un izpēte” (*Modern Philosophy: An Introduction and Survey*, 1994) pirmajā nodaļā un šīs nodaļas piezīmēs Rodžers Skrūtons iztirzā terminu “moderns” un “modernistisks” nozīmi. Viņš definē moderno laikmetu kā laikmetu, kas ir „vienlaicīgs ar dabas zinātņu uzplaukumu un kristīgās pasaules centralizēšanas tendences mazināšanos”, t.i., ar eksperimentālo zinātņu metožu rašanos, kas 16. gadsimtā izpaudās kvantitatīvu faktu izteiksmē, un ar notikumu, ko Žaks Barzūns dēvē par protestantu „revolūciju”, nevis vienkārši par reformāciju, ko aizsāka Mārtiņš Luters (*Martin Luther*) 1517. gadā.³⁷ Apgaismība ir viens no modernā laikmeta periodiem, „neatvairāms sekularizācijas, skepticisma un politisku centienu strāvojums, kas sākās 17. gadsimtā (iespējams, Dekarta laikos) un sasniedza savu kulmināciju Francijas revolūcijas dziļi tumsonīgajā neaprātībā”.³⁸ Pēc Skrūtona vārdiem, „modernitāte” ir saistīta ar apgaismošanu, individuālismu un domas atbrīvošanu no reliģiskām un teoloģiskām dogmām.³⁹ Arī Žaks Barzūns uzskata individuālismu un emancipāciju par divām vissvarīgākajām tēmām Eiropas vēstures modernajā periodā. Dažas citas tēmas, kas raksturīgas šīm

³⁷ Scruton, Roger. *Modern Philosophy*. London: Arrow Books, 1997, p.1; Barzun, Jacques. *From Dawn to Decadence. 1500 to the Present: 500 Years of Western Cultural Life*. New York: Harper Collins Publishers, 2001, p.3.

³⁸ Scruton, p. 1.

³⁹ Op. cit., p. 501.

periodam, ir primitīvisms, pašapziņa, analīze un abstrakcija.⁴⁰ Skrūtons neatdala modernistus no postmodernistiem, jo abiem ir raksturīga „ticība, ka tradīcijas jālauž vai no jādefinē no jauna, lai pienācīgi novērtētu jaunās pieredzes formas”. Turklāt „modernistam ir intelektuāli, morāli vai kulturāli nepieciešams deklarēt tā modernitāti, „izaicināt” tos, kas tam pretojas, un nicināt tos, kas atrod patvērumu aizejošā perioda vērtībās un paradumos”.⁴¹ Lai gan šī definīcija noteikti attiecas uz tādiem „modernistu” filozofiem kā Sartrs, Fuko un Adorno, tā nav taisnīga pret Habermasu, kuru Skrūtons pielīdzina minētajiem filozofiem jo Habermasa nostāja daudzējādā ziņā ir pretēja Fuko nostājai. Atšķirībā no Fuko, kas kritizē apgaismības idejas un kas līdzīgi Sartram uzskata, ka praktiski visi sociālie sakari apdraud indivīda tiesības uz pašnoteikšanos, Habermass savos komentāros atbalsta apgaismības vērtības un kategoriski uzsver sabiedrības nozīmi indivīda pašrealizācijā..

Atšķirība starp „moderns” un „modernistisks”, pēdējam no šiem terminiem aptverot to, ko mēs definējam kā „postmoderns” vai „postmodernistisks”, ļauj Skrūtonam aprakstīt angļu filozofiju kā „modernu” un franču filozofiju (it īpaši Fuko un Deridā darbos) kā „modernistisku”, bet ne „sevišķi modernu”.⁴² Nodaļas piezīmēs Skrūtons nošķir „postmoderno” no „postmodernisma”, pirmo aprakstot kā „jaunus kultūras apstākļus”, otro aplūkojot kā „tos, kas šos apstākļus apstiprina vai kas meklē filozofijas vai estētisko doktrīnu, kura varētu aizvietot agrīno modernistu sterilo nākotnes godināšanu”.⁴³ Arī Stjuarts Sims (*Stuart Sims*) „Rūtledžas postmodernisma pavadonī” (*The Routledge Companion to Postmodernism*, otrais izdevums, 2005) atdala „postmodernitāti” no „postmodernisma”. Sims definē „postmodernitāti” kā „kultūras situāciju, kas radās pēc modernitātes sabrukuma, kurā, kā pieņemts uzskatīt, mēs kā kultūras ētoss atrodamies,” un „postmodernismu” kā „plašu kultūras kustību, kam ir raksturīga skeptiska attieksme pret vairākiem principiem un pieņēmumiem, kas kalpoja par pamatu Rietumu idejām un sociālajai dzīvei pēdējo gadsimtu laikā”.⁴⁴ Stjuarts Sims uzsver postmodernisma skepticismu, bet citi teorētiķi mēdz izvirzīt citas tā spilgtākās īpatnības. Savā rakstā par postmodernismu „Īsākajā Rūtledžas filozofijas enciklopēdijā” (*The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 2005) Elizabete Dīde Ermārte (*Elizabeth Deeds Ermarth*) pievērš uzmanību postmodernisma antifundamentismam un tā lingvistiskajai nosliecei, kas nosaka tā tendenci „lasīt” pasauli kā tekstu. „Lai gan postmodernisms ir daudzveidīgs un eklektisks, to var atpazīt pēc diviem galvenajiem pieņēmumiem: pirmkārt, ka

⁴⁰ Barzun, passim.

⁴¹ Scruton, p. 2.

⁴² Op. cit., ibid.

⁴³ Op. cit., pp. 503-504.

⁴⁴ Sim Stuart, ed. *The Routledge Companion to Postmodernism. Second Edition*. London and New York., Routledge, 2005. pp. 289-290.

nav kopsaucēja ne „dabā”, ne „patiesībā”, ne „Dievā”, ne „nākotnē”, kas garantētu pasaules vienotību vai neitrālas un objektīvas domas iespēju. Otrkārt, ka visas cilvēces sistēmas funkcionē tāpat kā valoda, būdamas pašrefleksīvas un nevis attiecinošas, tās ir atšķirīgu funkciju sistēmas, ietekmīgas, bet galīgas sistēmas, kas izveido un uztur nozīmi un vērtību.”⁴⁵ Skrutons uzskata, ka „postmodernisms” attiecas uz „divām dažādām intelektuālām parādībām: uz postmodernas sabiedrības dokumentēšanu, ko īstenoja, piemēram, franču sociologs Žans Bodrijārs; vai mēģinājumu propagandēt jaunu un postmodernu nostāju pret sabiedrību”.⁴⁶ Acīmredzot Fuko darbi pieder pie pēdējās parādības, jo tie tiecas izskaidrot tagadni, lai mēs varētu „aptvert, kāpēc un kādā veidā tas, kas ir, varētu vairs nebūt tas, kas ir”, un „aprakstīt to, kas ir, liekot tam šķist par kaut ko, kas varētu nebūt vai varētu nebūt tāds, kāds tas ir”. „Tā, kas ir” nejausās dabas atklāšana „paver iespēju brīvībai, kas jāizprot kā konkrētas brīvības iespēja, t.i., iespējama transformācija”.⁴⁷

Kad Fuko uzdeva jautājumu par postmodernitāti intervijā „Kritikas vēsture un intelekta vēsture” (*Critical History/Intellectual History*), 1983), viņš atbildēja, ka nezina, ko tas nozīmē.⁴⁸ Lai izskaidrotu šo terminu vienam no ievērojamākajiem postmodernitātes kultūras pārstāvjiem, intervētājs izmantoja Jirgena Hābermasa (*Jürgen Habermas*) postmodernitātes definīciju kā „franču strāvojumu”, kas „virzās no Bataija caur Fuko līdz Deridā”.⁴⁹ Viņš piebilda, ka postmodernitāte atbrīvo mūs no saprāta lielā naratīva. Par modernitāti viņš teica: „Postmodernitāte ir saprāta sabrukums; Delēza (*Gilles Deleuze*) šizofrēnija. Postmodernitāte atklāj, ka vēstures gaitā saprāts ir bijis tikai viens no naratīviem; protams, viens no lielajiem naratīviem, bet viens no vairākiem, kam var sekot citi naratīvi”.⁵⁰ Šī definīcija nav ne labāka, ne sliktāka par daudzām pārējām šī perioda definīcijām. Tāpat kā visas pārējās definīcijas, tā ir vispārinājums un tāpēc abstrakcija, kas nevar aptvert visu postmodernās kultūras virzienu īpatnības. No otrās puses, tieši tāpēc, ka tā ir vispārinājums, tā izceļ tādas postmodernitātes pazīmes, kas raksturo tās galvenos ideju strāvojumus. Dažas no pazīmēm, kas ietvertas minētajā definīcijā, uzsver pārtrauktību un fragmentāciju, neuzticību lielajiem naratīviem un saprāta prasībām, un lokālo naratīvu daudzējādības un nepastāvības atzīšanu.

Terminu „postmodernisms” bieži vien aizstāj ar terminu „poststrukturālisms”, kaut gan patiesībā terminam „postmodernisms” ir daudz plašākā nozīme nekā terminam

⁴⁵ Craig, Edward, ed. *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London and New York: Routledge, 2005, pp. 827-8.

⁴⁶ Scruton, p. 504.

⁴⁷ Kritzman, Lawrence D. ed. *Michel Foucault. Politics, Philosophy, Culture. Interviews and Other Writings, 1977-1984*. New York and London: Routledge, 1988, p. 36.

⁴⁸ Op. cit., p. 33.

⁴⁹ Op. cit., p. 34.

⁵⁰ Op. cit., ibid.

„poststrukturālisms”, jo postmodernisms attiecās uz visu kultūras kustību, ieskaitot vairākas intelektuālās, mākslinieciskās un sociāli-politiskās tendences un jomas no arhitektūras un feminisma līdz filozofijai un mūzikai. „Poststrukturālisms”, no otras puses, attiecās īpaši uz postmodernisma filozofiju un tiek saistīts ar tādu franču teorētiķu darbiem kā Fuko, Deridā, Lakāns (*Jacques Lacan*) un Barts (*Roland Barthes*) un citiem. Poststrukturālisms radās kā reakcija pret strukturālismu, kuru tomēr var uzskatīt par vienu no tā galvenajiem intelektuālajiem priekštečiem, tāpēc ka tas nošķīra valodu no pasaules, demonstrējot patvaļīgu attiecību starp zīmēm un to, ko tās apzīmē; tas iedibināja semiotiku, pieņemot, ka visa pasaule ir jālasa kā teksts; tas attīstīja relācijas identitātes koncepciju un tādā veidā decentralizēja subjektu; tas norādīja uz individuālas realitātes, vienalga, vai tie būtu vārdi, vai cilvēciskas būtnes, piederību pie sistēmām, tādām kā valoda vai kultūra, kuras pārvalda bezpersoniski kodi. Poststrukturālismu var uzskatīt par teoriju, kas noveda šīs idejas līdz galējībai: subjekts tiek ne tikai decentralizēts, bet pilnīgi izzūd, tāpēc ka to veido pilnīgi bezpersoniski faktori, ka tā pašnoteikšanās un viss iekšējais pilnīgi izzūd; zīmes jēdziens ir ne tikai atkarīgs no relācijas, bet tas ir arī patiesībā nenoteikts, kas noved pie loģisko struktūru sabrukuma; pasaule nav jālasa kā teksts, bet tā ir teksts, kas ir pilnīgs apzīmētāja (*signifier*) triumfs pār apzīmējamo (*signified*), vai arī izteiksmes līdzekļu triumfs pār galveno domu. Jūlija Rivkina (*Julie Rivkin*) un Maikls Raiens (*Michael Ryan*), grāmatas „Literatūras teorija: antoloģija” (*"Literary Theory: An Anthology"*, 1998) redaktori, redz poststrukturālismu kā kustību, kas vērsta pret strukturālismu. Strukturālisms mēģināja saskatīt formu un kārtību visur, sistematizējot realitāti; poststrukturālisms ir ieinteresēts sistēmas „sagraut, tā lai enerģiju un potenciālu, ko tās sākotnēji saturēja, varētu atbrīvot un izmantot gluži citādas sabiedrības veidošanai.”⁵¹ Poststrukturālisms apšaubā „metožu pamatotību, ko racionāla doma tradicionāli izmanto pasaules aprakstīšanai”, un aplūko šķietami ārpusvēsturisku un ārpuslaika kārtību, kuru strukturālisti atrada visas realitātes jomās, tādās kā „vara un sabiedrības kontroles stratēģijas, realitātes ignorēšanas veidi tās izpratnes vietā”.⁵² Tādējādi poststrukturālismu var aplūkot kā metodoloģiju, ko postmodernisms izmanto modernitātes struktūru un pieņēmumu ietekmes mazināšanai un graušanai. Gerija Gatinga (*Gary Gutting*) poststrukturālisma definīcija darbā „Franču filozofija divdesmitajā gadsimtā” (*"French Philosophy in the Twentieth Century"*, 2001) lakoniski apkopo strukturālisma un poststrukturālisma galveno līdzību un galvenās atšķirības. Rakstot par cilvēku pasauli, poststrukturālisms „pieņem strukturālistu objektīvo, tehnisko un pat formālo diskursa stilu, bet noraida strukturālistu *uzskatu*, ka beigās pastāv kāda dziļa vai galīga taisnība, ko šāds diskurss var atklāt.”⁵³ Ironija, kas caurauž

⁵¹ Rivkin, Julie and Michael Ryan. *Literary Theory: An Anthology*. Blackwell Publishers, 1998, p.334.

⁵² Op. cit., ibid.

⁵³ Gutting, Gary. *French Philosophy in the Twentieth Century*. Cambridge University Press, 2001, p. 250.

vairākus postmodernistu darbus, ceļas tieši no pretrunas starp analīzes metodēm, kuras postmodernisti izmanto, un uzskatu, ka mērķi, ko šīm metodēm jāpalīdz sasniegt, nav sasniedzami.

1.A2 Postmodernisms un apgaismības idejas

Ievadot savu postmodernās kultūras kritisko vēsturi ar tai piemērotu nosaukumu „Ironija un krīze” (*Irony and Crisis*, 2002), Stjuarts Sims raksta, ka „[p]ostmodernismu var uzskatīt par izaicinājumu modernitātes kultūras pieņēmumiem”, un piekrīt Žanam-Fransuā Liotāram, ka lielo naratīvu sabrukums, kura cēloņi meklējami apgaismības idejās, piemēram, liberālajā humānismā vai marksismā, ir postmodernā perioda raksturīga īpašība.⁵⁴ Līdzīgu viedokli pauž Patrīcija Vo (*Patricia Waugh*) vienā no trim „postmodernisma” definīcijām darbā „Postmodernisms: hrestomātija” (*Postmodernism: A Reader*, 1992): „Domas attīstība, kas atspoguļo radikālu apgaismības ideju vai modernitātes diskursu un to pamatojumu ar universālā saprāta jēdzieniem kritiku.”⁵⁵

Apgaismības filozofijas būtība, iespējams, ir vislabāk izklāstīta Tomasa Džefersona (*Thomas Jefferson*) „Neatkarības deklarācijā” (1776): „Mēs uzskatām šīs patiesības par pašsaprotamām, ka visi cilvēki ir radīti vienlīdzīgi, ka Dievs viņiem piešķīris noteiktas neatņemamas tiesības, starp kurām ir dzīvība, brīvība un laimes meklējumi. Lai nodrošinātu šīs tiesības, cilvēki dibina valdības, kas iegūst taisnīgu varu no pavalstnieku piekrišanas. Katru reizi, kad jebkura valdības forma pārvēršas par postošu šo tiesību nodrošināšanai, cilvēkiem ir tiesības to mainīt vai likvidēt un izveidot jaunu valdību, kas pamatots uz tādiem principiem un organizētu savu varu tādā formā, kuru tie uzskata par visefektīvāko savas drošības un laimes nodrošināšanai.”⁵⁶ Šis fragments izsaka dažas apgaismības pamatnostādnes, tādas kā pašsaprotamo patiesību eksistence, visu cilvēku vienlīdzība, cilvēku tiesību universālā daba, cilvēku, nevis karaļu, tiesības valdīt, atbrīvošanās un brīvības lielā nozīme, pārliecība, ka laime ir sasniedzama.

Postmodernisti nosoda apgaismības laikmetu, tāpēc ka viņi uzskata to par kultūras kustību, kas pārāk lielu nozīmi atvēlēja saprātam (vai precīzāk, vienam saprāta veidam: analītiskajam prātam) un piešķīra tam prioritāti pār pārējām cilvēku spējām, izsvītrojot un uzspiežot kauna zīmi visām domāšanas un uzvešanās formām, kas neiekļaujas analītiski sašaurinātajā prāta struktūrā. Aristoteļa identitātes loģika, kas veido analītiskā prāta pamatus, veicināja visu atšķirību izdzēšanu un Cita balsu apklusināšanu. Saprāts varēja triumfēt, tikai nolīdzinot visu atšķirīgo domāšanā un

⁵⁴ Sim, Stuart. *Irony and Crisis. A Critical History of Postmodern Culture*. Totem Books, 2002, p. 6.

⁵⁵ Waugh, Patricia, ed. *Postmodernism. A Reader*. London: Edward Arnold, 1992, p.3.

⁵⁶ Legrand, Jacques, pub. *Chronicle of America*. New York: Mount Kisco Chronicle Publications, 1988, p. 155.

sabiedrībā. Pakļaušanās analizējošā un abstraktā prāta prasībām rada atteikšanos no individualitātes, specifiskā un konkrētības. Postmodernisti uzskata, ka prāts padara vienvēidīgu un sastindzina indivīda daudzveidīgo dzīves pieredzi attiecībā uz cilvēku pasauli un dabu, sašaurinot to indivīdu iespējamo pašizpaušmi, kas iekļuvuši prāta dzelzainajās shēmās. Pastāv uzskats, ka 19. gadsimta plaši izplatītā tendence standartizēt un kontrolēt, kas ir analizēta Fuko darbos, radusies racionālistiskajā apgaismības laikmetā. Postmodernisti saskatīja ironiju tajā apstākļī, ka racionālistiskais atbrīvošanas projekts veicināja jaunu, vēl spēcīgāku važu kalšanu gan ķermenim, gan prātam.

Taču šie uzskati par apgaismību vairāku iemeslu dēļ ir būtiski kļūdaini. Postmodernisti nesaskatīja, ka apgaismība ir daudzveidīga kultūras kustība, kas spējīga būt paškritiska un kurā pastāv arī lielas domstarpības. Faktiski apgaismība nebija viendabīga kustība. Savā novatoriskajā pētījumā par nepietiekami novērtēto Spinozas ideju lielo ietekmi uz modernitātes kultūru „Radikālā apgaismība: filozofija un modernitātes veidošanās no 1650. līdz 1750. gadam” (*Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, 2001) Džonatans I. Izraēls (*Jonathan I. Israel*) norāda, ka pastāv divi galvenie apgaismības virzieni: mērenais galvenais apgaismības virziens (slavenākie filozofi, kas piederēja pie šī virziena, ir Dekarts, Malabrančs (*Nicholas Malebranche*), Ņūtons (*Isaac Newton*), Loks, Monteskjē (*Charles Louis de Montesquieu*), Leibnics (*Gottfried Wilhelm Leibnitz*)), un radikālais apgaismības virziens. Pazīstamākie filozofi, kas piederēja pie šī virziena, ir Spinoza (*Benedict De Spinoza*), Hobss, Tolands (*John Toland*), Lametrī, Holbahs (*Paul Henri d'Holbach*) un Didro.⁵⁷ Bieži tiek aizmirsts arī tas, ka ironiska un kritiska nostāja ir raksturīga ne tikai izsmalcinātiem postmodernistiem, kas raugās no augšas uz milzeņiem, uz kuru pleciem paši stāv, bet arī daudziem apgaismības filozofiem. Negatīvs viedoklis par apgaismību ignorē Ņūtona misticismu, Svifta (*Jonathan Swift*) satīru, Hjūma (*David Hume*) skepticismu, Dr. Džonsona (*Samuel Johnson*) šaubas par sevi, Voltēra (*Voltaire*) rotaļīgo asprātību, Paskāla un Viko (*Giambattista Vico*) kartēzisma kritiku, Dekarta un Kanta (*Immanuel Kant*) toleranci un citu respektēšanu, Ruso (*Jean-Jacques Rousseau*) un Didro cilvēku duālās dabas atzīšanu, un milzumdaudz citu atšķirīgu šīs kultūras pazīmju, ko postmodernisti kritizē kā atklāti racionālistiskas un drūmas savā dogmatismā un autoritārisma.

Prāts sevi apliecina ar loģisko identitātes likumu, kuru postmodernisti uzskata par autoritārisma un totalitārisma pamatprincipu, tāpēc ka, pēc viņu viedokļa, identitāte izslēdz atšķirīgo. Tomēr apgalvot, ka Rietumu metafizika balstās vienīgi uz Aristoteļa identitātes likumu, nozīmē to pienācīgi nenovērtēt, jo šis viedoklis neņem vērā Platona (*Plato*) darba „Parmenīds”

⁵⁷ Skatīt.: Israel, Jonathan I. *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. Oxford University Press, 2001.

("Parmenides") Viena un Cita dialektiku un tās attīstību dižajās Plotīna (*Plotinos*) vai Prokla (*Proclus*) neoplatoniskajās sistēmās, vai Nikolaja no Kūzas (*Nicholas of Cusa*) filozofijā renesanses laikmetā. Tomēr dialektiskā domāšana liecina, ka atšķirība nav novēršama ar identitātes loģiku, jo atšķirība ir nepieciešams priekšnosacījums identitātes pastāvēšanai. Jebkura lieta ir tāda, kāda tā ir, pateicoties tam, ka tā ir atšķirīga no tā, kas tā nav. Lai konstatētu, ka A ir A, ir nepieciešams nošķirt A no visa pārējā, kas nav A. Atšķirība un identitāte rodas vienlaicīgi, un atšķirību izlīdzināšana neizbēgami iznīcina pašu identitāti. Iespējams, par atšķirības un identitātes saistību var runāt kā par reversīvu saistību starp figūru un fonu. Ja atšķirība starp figūru un fonu būs izdzēsta, tie abi pazudīs.⁵⁸ Postmodernisti var tam piekrist, bet viņi iebildīs, ka tas, ko viņi kritizē, ir figūras prioritāte pār fonu, kaut gan vēlams ir sabalansēt abus elementus un nevis dot priekšroku vai nu figūrai, vai fonam.

Uzskatīt, ka citādības iznīcināšana sabiedrībā ceļas no loģiska identitātes likuma, nozīmē pieņemt pārmērīgi racionālistisku viedokli, ka cilvēka rīcība ir prāta diktēta līdz tādai pakāpei, ka cilvēku savstarpējās attiecības nosaka tādas lielas abstrakcijas kā identitātes likums. Protams, identitātes likumu var saistīt ar atšķirību pārvarēšanu loģikā un tālāk izmantot to apspiešanas attaisnošanai dzīvē, bet tas nenozīmē, ka pastāv kauzāla saistība starp loģiku un dzīvi. Kā raksta Patrīcija Vo, terors tika „radīts *ar* universālā prāta palīdzību”,⁵⁹ bet būtu nepareizi apgalvot, ka to radīja pats prāts. Nosodīt staļinisma vai fašisma terorā prātu nozīmē padarīt to par mītu un neņemt vērā emociju, vēlmju un instinktu pamudinošo nozīmi cilvēkā uzvedībā. Būdams Trīsdesmitgadu kara šausmu liecinieks, Dekarts skaidri saprata cilvēka kaislību destruktīvo lomu un tādēļ pievērsa tik daudz nozīmes izpētei, kā kaislības var kontrolēt ar gribu, ko vada prāts. Vienīgi tad, ja prāts kļūst par iznīcinošu dziņu vergu, tas noved līdz koncentrācijas nometņu un gāzes kameru radīšanai, masveida slepkavošanai un etniskai tīrīšanai. Pats par sevi prāts ir neitrāls; tas nav ne labs, ne slikts.

⁵⁸ Viena un Cita pārdrošā dialektika ir izklāstīta arī Alekseja Loseva darbā „Antīkais kosmos un mūsdienu zinātne” (*Античный космос и современная наука*, 1927) (Лосев, А. Ф. *Бытие – имя – космос*. Москва: «Мысль», 1993). Īpaši skatīt. II daļas 4. nodaļu („Dialektikas izcelsme: „Viens””, lpp. 106-115) un II daļas 5. nodaļu („Kaut kas jeb „eksistējošais Viens””, lpp. 115-131). Turpinot Platona un neoplatonistu idejas, Losevs apgalvo, ka Viens nevar tikt atdalīts no Cita, jo bez Cita Viens nav iedomājams. Mēs pat nevaram teikt, ka Viens eksistē, jo apgalvot kaut-ko un teikt, ka Viens eksistē, nozīmē atšķirt šo Vienu no visa pārējā, kas nav Viens, un tieši to mēs nespējam izdarīt, ja mēs nepostulējam arī Citu. Pat lai teiktu, ka Viens eksistē, mums jāatzīst, ka ne tikai šis Viens, bet arī Cits eksistē. Līdzīgas idejas Losevs izklāsta sava darbā „Mīta dialektika” (*Диалектика мифа*, 1930) (Лосев, А. Ф. *Миф – число – сущность*. Москва: «Мысль», 1994). Runājot par Vienu un daudziem, Losevs norāda – ja eksistētu tikai Viens, nebūtu iespējams atšķirt šo Vienu no pārējiem, un tādējādi šo Vienu varētu uzskatīt tikai par neko. Toties, ja Viens ir kaut-kas, tam nepieciešams kaut-kas, kas tas nav, kas ir Cits, kas ir daudz. „Vai nu nav Cita, bet ir Viens, vai nu ir Viens un daudz (lpp. 143). No otrās puses, ja daudzumam trūkst vienotības, tad nevar apgalvot, ka tas sastāv no daudzām daļām, jo tādā gadījumā katra no šīm daļām būtu atsevišķa. Savukārt daudzumu, kas nesatur daļas, nevar uzskatīt par daudzumu. Tādējādi dažādība un daudzums nevar eksistēt bez vienotības, un, ja ir daudzums, tad jābūt arī Vienam (lpp. 144). Skatīt. Arī Loseva komentārus par Viena un Cita dialektiku Platona darbā „Parmenīds”, kas atrodami Loseva darbā „Raksti par antīko simbolismu un mitoloģiju” (*Очерки античного символизма и мифологии*, 1930), lpp. 514-552 (Лосев, А. Ф. *Очерки античного символизма и мифологии*. Москва: «Мысль», 1993).

⁵⁹ Waugh, p. 5, uzsvērts.

Tas spēj kļūt par iznīcināšanas un nesaskaņu izraisīšanas līdzekli, bet tas spēj arī pārvērsties par līdzekli, kas rosina radošu garu un sadarbību. Žaks Barzūns apgalvo, ka analītiskais prāts ir tikai viens saprāta veids un ka tie, kas parasti kritizē racionalitāti, bieži vien neatšķir šo saprāta izpausmi no tā pārējām izpausmēm, it kā viņi paši neizmantotu racionālus argumentus savā kvēlajā prāta kritikā. Viņš uzskata, ka ir jānošķir „prāts kā aktivitāte – domāšana” no „racionālisma kā noteiktās saprāta formas un tā iejaukšanās nevietā”.⁶⁰

1.A3 Postmodernisms un transcendence

Postmodernisti kritizē visas domāšanas sistēmas, kuru viengabalainību garantē sava veida transcendence attiecībā uz sociālo pasauli un kas vairāk vai mazāk sniedz objektīvu viedokli par šo pasauli. Postmodernisti uzskata, ka visas šādas domāšanas sistēmas ir ietvertas sociālās prakses un varas attiecību shēmās un ka tas, ko tās piedāvā kā nepieciešamas, universālās un nemainīgas patiesības, ir vēsturiski un sociāli nejauši apgalvojumi, kurus pārvalda noteikts diskursīvo noteikumu kopums, kas mainās katrā vēsturiskajā periodā. „Nepastāv viedoklis, kas būtu ārpus kultūras un no kura varētu aplūkot šo kultūru. Nav Kanta „skata no nekurienes”, nav konceptuālās vietas, kura vēl nebūtu iekļauta tajā, ko tā cenšas apstrīdēt.”⁶¹ Tādējādi postmodernistiem ir izdevies apgrūtināt, ja ne padarīt par neiespējamiem, visus diskursus par patiesību, morāli, vērtībām, citiem vārdiem, par visām lietām, ko var apskatīt tikai no neitrāla viedokļa, tāpēc ka postmodernisti apšaubīja un atzina par neiespējamu šāda viedokļa pastāvēšanu. Pastāv uzskats, ka visas zināšanas pēc to dabas ir atkarīgas no skatpunkta, t.i., tās ir savstarpēji saistītas ar indivīda vai grupas subjektīvo viedokli, un tās attiecīgi ietekmē šī konkrētā indivīda vai konkrētās grupas intereses un aizspriedumi. Tiklīdz mēs sākam runāt par stabilitāti, noturību, noteiktību, objektivitāti, postmodernisti vaicā mums par mūsu uzskatu izcelsmi, un viņiem vienmēr izdodas ietekmēt mūsu viedokli, lai kāds tas arī būtu, tā ka mēs aizmirstam racionālo patiesību stabilitāti un iestiegam kultūras relatīvismā un vēsturiskās nejaušības plūstošajās smiltīs. Tiklīdz mēs uzdrošināmies izbāzt galvu ārpus savas individualitātes vai savas kultūras, viņi nekavējoties ķer mūs aiz piedurknēm un stumj atpakaļ, mājot ar savu dekonstruktīvo pirkstu un pārmetot par mūsu metafiziskajām, t.i., „reakcionārajām” idejām.

Ja mēs sakām, kā to dara postmodernisti, ka valoda vai kultūra, vai sabiedrība ir pasaule, t.i., viss, kas vispār ir un kādreiz var būt; tad tas ir paradokšāls apgalvojums, jo nav iespējams zināt, ka nepastāv nekas cits kā, piemēram, valoda, ja neesam ārpus valodas vai vismaz uz robežas starp

⁶⁰ Barzun, p. 202.

⁶¹ Waugh, p. 5.

valodu un kaut ko citu nekā valoda, kas attiecīgi nozīmē, ka valoda nav viss, kas vispār ir. Pauls Vaiss (*Paul Weiss*), kas ir metafiziskās filozofijas pārstāvis, piemēram, apgalvo: „Kad mēs runājam par visu, kas pastāv, mūsu atsauce nenovēršami ietver atsauci uz mums pašiem kā uz eksistējošiem ārpus tā, kas ir nosakāms.”⁶² Viņš apgalvo, ka mēs esam gan šajā humanizētajā pasaulē, gan ārpus tās: „Katrs no mums ir ārpus un kopā ar pārējām humanizētajām realitātēm. Tā kā mēs esam humanizētajā pasaulē, mēs turpinām būt personas ārpus šīs pasaulē.”⁶³ Arī Tomass Neidžels, filozofs, kura attieksme pret tradicionālo metafiziku ir drīzāk atzinīga nekā noraidoša, apgalvo, ka indivīda objektīvais aspekts „iesaista to gan pasaulē, gan atstāj to ārpus tās un piedāvā tam transcendences iespējas, kas savukārt rada reintegrācijas problēmas.”⁶⁴ Tas, ka mēs saprotam pasauli ar valodas palīdzību, nenozīmē, ka valoda ir viss, kas pastāv. Apgalvot to, nozīmē sajaukt valodu ar to, kas ir izziņāts un izteikts ar valodas palīdzību. Doma, ka diskursi veido mūsu identitāti un ka valoda runā caur mums, nozīmē atteikšanos no atbildības par to, ko darām, tāpēc ka mūsu uzvešanās tādā gadījumā ir pakļauta bezpersoniskiem faktoriem, kurus kontrolēt nav mūsu spēkos, un tāpēc mūs par to nevar vainot. Protams, personību veido tās sabiedrības attiecības, kurās tā dzīvo, bet personības daba šķiet relatīvi neatkarīga no sociālajiem faktoriem, kas to veido, jo ar zīmēm un simboliem es varu izziņāt un objektivizēt spēkus, kas ietekmē mani, un tādā veidā attālināt sevi no tiem; izvērtēt no augstākā nekā subjektīvā viedokļa, ko tie man piedāvā, uzskatot sevi par vienu no daudziem cilvēkiem un pieņemot vai atsakoties no piedāvātā, un tieši no manas spējas attālināties no tuvākās apkārtnes un no savas subjektivitātes, kā arī no manas spējas izskatīt tās no vairāk vai mazāk objektīva un universāla viedokļa ir atkarīga mana brīvība. Tomass Neidžels uzskata, ka personības objektīvais aspekts „ir spējīgs dažādos veidos attālināties no mums pārējiem un pretoties mums, kā arī spējīgs patstāvīgi attīstīties”⁶⁵, un ka brīvība „rodas no spējas raudzīties uz sevi objektīvi caur jaunajām izvēlēm, ko šī spēja prasa no mums.”⁶⁶

Postmodernisti par vienu no saviem uzdevumiem uzskata transcendentālistu sistēmu melīguma atmaskošanu, apgalvojot, ka tās ir dziļi iesaistītas mūsdienu politiskajos un epistemoloģiskajos režīmos un kalpo noteiktu sociālo grupu un šķiru interesēm. Nepavisam nebūdami objektīvi un neieinteresēti, lielie naratīvi rodas dotajā sociāli-vēsturiskajā vidē un iemieso tās intereses un mērķus, kuriem ir dominējoša loma šajā konkrētajā vidē. Galvenā šādu naratīvu problēma ir tā, kā tie izvērza normatīvas prasības un uzspiež indivīdam un sabiedrībai noteiktas vērtības un principus, kas kļūst par normu un kas nošķir tos, kas pakļaujas normām, no tiem, kas

⁶² Weiss, Paul. *Being and Other Realities*. Chicago and La Salle, Illinois: Open Court, 1995, p. 43.

⁶³ Op. cit., p. 85.

⁶⁴ Nagel, Thomas. *The View from Nowhere*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1986, p. 66.

⁶⁵ Op. cit., p. 65.

⁶⁶ Nagel, Thomas. *The Last Word*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1997, p. 118.

nepakļaujas un tāpēc tiek uzskatīti par nenormāliem. Piemēram, racionālismu postmodernisti interpretē kā teoriju, kas apliecina sevi uz marginālas grupas rēķina, iekļaujot tajā visus „nenormālos”, kuru uzvešanos nepārvalda prāts. Nesaprātība un ārprāts saskaņā ar šo teoriju tiek aplūkoti kā prāta nenovēršama otrā puse, kam seko secinājums, ka prāta pārākums tiek panākts, apzīmējot visas iracionālās uzvešanās formas kā tādas, kas atrodas ārpus racionalitātes loka.

Arvien lielāka indivīdu uzvešanās racionalizācija un standartizācija noved pie to uzvešanās tipu un formu izslēgšanas vai iznīcināšanas, kas neiekļaujas normās un reglamentos, kurus izdod valdošā vara, kas, nosakot kritērijus, pēc kuriem patiesību atšķir no maldiem, regulē ne tikai sabiedrības rīcību, bet arī tās domāšanas veidu, visu, ko tā drīkst zināt un apgalvot. Vara, savienota ar monopolu uz zināšanām, ļauj valdošajai elitei turēt važās sabiedrību, uzraudzīt un kontrolēt ne tikai indivīda miesu, bet arī prātu. Autoritārie režīmi, kas veidojās racionālisma laikmeta beigās un uzplauka 19. un 20. gadsimtā, pamatojās uz apgaismības laikmetā izstrādātām instrumentālā prāta teorijām, izmantojot šī laikmeta līdzekļus un metodes, lai panāktu vēl lielāku iedzīvotāju kontroli un pakļautību nekā agrāk. Tātad apgaismība tiek uzskatīta par kultūras kustību, kas apbruņoja varas režīmus ar daudz lielākām iespējām kontrolēt indivīdu uzvešanos. Kā jau agrāk minēju, galvenā problēma, kas saistīta ar šādu skatu uz apgaismības laikmetu, ir tā dogmatisms, jo tādā veidā nevar izskaidrot ne kultūras virzienu daudzveidību tajā, nedz kritisko un skeptisko garu, kas caurstrāvo vairāku apgaismības filozofu un rakstnieku darbus, nedz viņu pārliecību par cilvēka dabas dualitāti un sarežģītību, nevis viengabalainību un stabilitāti, un tolerances un brīvības lielo nozīmi.

Noraidot transcendentālisma pamatvērtības, postmodernistiem jāstāpjas ar grūto uzdevumu attaisnot savus izteikumus. Vai nu viņu antifundamentisma teorija ir tikpat vēsturiski un sociāli nosacīta kā metanaratīvi, ko viņi kritizē, un tādā veidā to nevar uzskatīt par patiesāku un objektīvāku par šiem naratīviem, vai arī tā balstās uz transcendentiem pamatiem un tādejādi ir pati vainīga visos grēkos, kuros tā apsūdz lielos naratīvus. Postmodernisti izvēlas pirmo alternatīvu un pauž viedokli, ka, nepretendējot uz universālismu, viņu teoriju var izmantot kā kritikas līdzekli, ko var pielietot visu pamatojumu sagraušanai un visu teoriju pārvērtēšanai un kritikai. Tādējādi postmodernistu teorijas liecina par visaptverošu skepticismu, līdzīgu Deivida Hjūma skepticismam. Iespējams, ka metaforiski to var raksturot kā vēzēkli, kas šūpojas starp divām galējībām - totālu relatīvismu un absolūtu uzticēšanos universālām vērtībām un principiem – bet kas, dažreiz pat pienākot tuvu šiem vilinošiem punktiem, nekad tiem nepieskaras. Šķiet, ka transcendences iespēja saista postmodernistus vairāk nekā filozofus, kas pieder pie transcendentālistiem, un tas notiek tāpēc, ka viņu tieksme pēc pārliecības un absolūtām vērtībām ir tik liela, ka viņi dara visu iespējamo, lai attālinātos no tām. Rezultātā viņi paliek iespiesti starp savu vēlmi aizstāvēt patiesības

un normas un bailēm to darīt, jo normatīvi un patiesi spriedumi var ietekmēt viņu brīvību domāt un rīkoties. Tiklīdz viņi kaut ko paziņo, viņi uzreiz atsauc to, ko tikko ir paziņojuši. Tiklīdz viņi pieņem kādus noteiktus principus, viņi uzreiz atsākās no tiem. Tiklīdz viņi uzbūvē zināšanu māju, tā tiek bezrūpīgi nojaukta ar viņu nežēlīgo kritikas un skepticisma buldozeru.

Tā kā ir diezgan sarežģīti ieņemt kādu noteiktu pozīciju, svārstoties līdzīgi vēzēklim, postmodernistiem pārmeta nespēju parādīt, kā ir iespējams pretoties valdošajai varai un tās diskursiem, ja uzticību noteiktām vērtību sistēmām nevar pasargāt no kritikas, kas vērsta pret aksioloģiskām sistēmām, kuras parasti tiek parādītas kā normatīvas un tāpēc represīvas. Kristofers Noriss (*Christopher Norris*) darbā „Par ko var vainot postmodernistus” (*“What’s Wrong with Postmodernism”*, 1990) apgalvo, ka postmodernistu radikālisms „ir pārveidojies par sociāli-politiskā *status quo* maskētu apoloģētiku, par pārliecību, ka „realitāti” visnotaļ veido dotā brīža nozīmes, vērtības vai diskursi, tā lai neko nevarētu uzskatīt par efektīvāko pretargumentu un vēl mazāk par pastāvošo institūciju kritiku ar pareizu teorētisko pamatojumu.”⁶⁷ Pilnīgi izsītot pamatu zem kājām tiem, kas veido spriedumus par vērtībām un izvēlas noteiktus sociālus mērķus, šķiet, ka postmodernisti izsīta pamatu arī sev zem kājām, jo, piemērojot „realitātes” izpratni no augstāk minētā Norisa citāta, postmodernistu instrumenti un prakse, tāda kā dominējošo diskursu dekonstrukcija, ir neatvairāmi ietverta tajos pašos diskursos, kurus viņi gatavojas apgāzt. Tādējādi „mēs esam sasnieguši punktu, kurā teorija ir efektīvi vērsusies pati pret sevi, radot galēju epistemoloģisku skepticismu, kas vienādā mērā reducē visu – filozofiju, politiku, kritiku un „teoriju” – līdz nāvējošam pārliecinoša vai retoriska efekta līmenim, kurā vienprātība kā vērtība ir pēdējā (un vienīgā) apelācijas tiesa.”⁶⁸ Jirgens Habermass uzskata, ka postmodernisti, uzsverot nozīmes nenoteiktību un nepastāvību, kā arī izvīrnot subjekta decentralizācijas un pat nozušanas ideju, var apstādināt politisku aktivitāti. Habermass atsaucas uz tādiem „jauniem konservatoriem” kā filozofi Fuko un Deridā, tāpēc ka viņi kritizēja „prāta, skaidrības, patiesības un progresa ideālus un ... tāpēc atteicās no taisnīguma meklējumiem.”⁶⁹

Ir zināma ironija Fuko un Deridā nosaukšanā par „konservatoriem”, jo 20.gadsimta sešdesmitajos gados postmodernisms bija saistīts arī ar kreiso kultūru, ar tās galvenajiem pārstāvjiem Fuko, Deridā un Bartu, kas piederēja pie „1968. gada izlaiduma”⁷⁰, gada, kad protests pret buržuāzisko iekārtu satricināja pasauli vai vismaz Rietumu pasauli. Šo franču domātāju teorijas

⁶⁷ Norris, Christopher. *What’s Wrong with Postmodernism? Critical Theory and the End of Philosophy*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1990, pp. 3-4.

⁶⁸ Op. cit., p. 4.

⁶⁹ Barry, Peter. *Beginning Theory. An Introduction to Literary and Cultural Theory*. Manchester and New York: Manchester University Press, 1995, p. 86.

⁷⁰ Rivkin, p. 333.

saskanēja ar tā laika dumpīgo pretkonformisma garu un liecināja par liberālā humānisma tradīciju sabrukumu, reducējot tās līdz koncepcijām, kas atbalsta buržuāzisko ideoloģiju. Nav brīnums, ka lielāka daļa no Fuko darbiem ir lasāmi kā vāji maskēti Marksa darbi, kurus radikalizējis Sartrs.

1.A4 Postmodernisms un citādības atgūšana

Postmodernisti meklē alternatīvu tradicionālajai Rietumu metafīzikai, jo viņi uzskata, ka tās jēdzieni ierobežo mūsu pasaules uztveri, padarot neskaidrus vai pat iznīcinot tos pasaules redzējuma aspektus, kas nesaskan ar metafīzikas koncepcijām. Postmodernisti pievērš īpašu uzmanību to atšķirībai, savdabības un individuālo īpašību atgūšanai, kas parasti tiek ietilpinātas vispārinājumu un abstrakciju kategorijās. Metafīzika uzspiež pasaulei savas shēmas un liek mums uztvert pasauli caur tām. Postmodernistu pētījumi varētu būt motivēti ar vēlmi tikt ārā no šīm shēmām un paskatīties uz pasauli ārpus racionālistiskām struktūrām. Dažu visnozīmīgāko postmodernisma tekstu antoloģijas ievadā „Postmodernisma antoloģija: pamatteksti” (*The Postmodernism Reader: Foundational Texts*) (2004), tās redaktors Maikls Drolets (*Michael Drolet*) cenšas pārliecināt lasītāju, ka postmodernistus motivē vēlme atrast jauna eksistences autentiskuma iespēju, jaunu, pilnīgāku tās atklāsmi, kas nav ierobežota ar valodu, kas it kā atrodas ārpus racionalitātes ar visām tās ierobežojošām, ja ne gluži totalitārām, shēmām un kategorijām.⁷¹

Savā tieksmē pieņemt citādību un pretoties dogmām postmodernisti, kā Deridā ar savu dekonstrukcijas ideju, uzskata, ka ir svarīgi destabilizēt jēdziena, teksta, teorijas un prakses nozīmi. Šādas destabilizācijas mērķis ir sastinguma vai iekapsulēšanās pārvarēšana jebkura veida teorijā vai idejā, jo tie piešķir vienai teorijai privilēģijas pār visām pārējām un tādējādi noved pie atšķirību, pārmaiņu, neviendabīguma izslēgšanas un aizliegšanas, visa tā izslēgšanas un aizliegšanas, kas neiekļaujas absolutizētas teorijas stingrajās koncepcijās, teorijas, kura uzdod sevi par vienīgo uz visu pārējo teoriju rēķina un šādā veidā kavē atvērtību un spēju uztvert atšķirības. Deridā, kas uzskata, ka ne Heidegers (*Martin Heidegger*), ne Fuko nav gājuši pietiekami tālu savos spriedumos, lai atspēkotu Rietumu metafīzikas tradīcijas, noved viņu projektus līdz galējībai, aizvietodams nenoteiktību, daudznozīmību, nozīmes atlikšanu vai pat neesamību ar pretējām īpašībām domāšanas sistēmās, kas pamatojas uz vienādības un tāpatības loģiku. Postmodernisti redz pasauli un vēsturi kā vietu, kur valda Deridā *difference* (*atšķirība + atlikšana*), kas ir nepastāvīga tāpēc; ka tā pastāvīgi mainās, ienes jauno, negaidīto, teorētiski neapzināto un, iespējams, teorētiski neapzināmo. Tomēr, ja *difference* ir vienīgā visnozīmīgākā postmodernisma diskursa raksturīgā īpašība, tad neko

⁷¹ Skatīt. Drolet, Michael, ed. *The Postmodernism Reader. Foundational Texts*. London and New York, 2004.

konkrētu nevar teikt par tā estētiku, mērķiem un metodēm vai par tā galvenajām īpašībām, tostarp par pašu *differance*, jo mēs to nevaram definēt kā praksi, vēl mazāk kā būtību, tāpēc ka katras definīcijas priekšnoteikums ir pauze *differance* plūsmā un tādā veidā tās atlikšana. Postmodernisti domā, ka teorijai pastāvīgi jāanalizē pašai sevi, lai tā nepārvērstos par dogmu un pretotos institucionalizācijai, kas to dažādos veidos programmē, lai piepildītu savu mērķi, kuri ir „teorijas pamatu un prakses pārvērtēšana un „tās stāvokļa” pārveidošana.”⁷² Tādējādi postmodernisti pieņem un godina Heraklīta (*Heraclitus*) priekšstatu par nepārtraukto pārmaiņu, kaut arī ignorē Heraklīta idejas par vienotību dažādībā un pretstatu nedalāmību. Pat ņemot vērā to, ka Deridā bija parādā dialektikai ar tās pretstatu nedalāmības un pat identitātes ideju, tādu kā „tas pats un cits” vai „viens un daudzie”, viņš pastāvīgi svārstās starp pretstatu līdzsvaru un privilēģiju piešķiršanu vienam binārajam terminam pār otru, un tādējādi Deridā izrādās vainīgs tajā pašā grēkā, kurā postmodernisti apsūdz Rietumu metafizisko tradīciju ierobežoto versiju.

Postmodernisti aizņemas idejas no tādiem filozofiem kā Šopenhauers (*Arthur Schopenhauer*), Nīče, Kirkegors (*Soren Kierkegaard*) un Heidegers, tāpēc ka, neraugoties uz viņu atšķirībām, viņi visi kritizēja Rietumu metafizikas racionālistisko tradīciju no Sokrāta (*Socrates*) laikiem par indivīda atsvešināšanu no sevis paša un pasaules un par tādas iespējas apspiešanu, kas ļautu izvairīties no racionālistu koncepciju tirānijas un iegūt patiesāku pieredzi. Heidegers, piemēram, apgalvo, ka „Rietumu domāšanā dominēja subjektīvisms vai humānisms, kurā indivīdi definēja un manipulēja ar realitāti pēc savām vajadzībām. Šādā veidā subjekts definēja pats sevi un veidoja pasauli, kas vienkārši „pastāvēja”. Viņš ticēja, ka humānisms ir vēsturiski motivēta un psiholoģiski mierinoša stratēģija, un veltīja daudz pārdomu un enerģijas, kritizējot tā galvenos aspektus, kas saistījās ar moderno laikmetu – zinātņi un tehnoloģiju – , kurus viņš uzskatīja par Rietumu domāšanas veidam vissvešākiem aspektiem, tāpēc ka tie objektivizēja realitāti un piesaistīja domāšanu instrumentāliem spriedumiem”.⁷³

Postmodernistiem apgaismības ideju universālo tendenču kritika kalpoja par slavējamu mērķi vairāku apspiestu identitāšu atklāsmei un izpaušmei, bet tajā pašā laikā tā samazināja saskaņotas darbības un sabiedriskas mijiedarbības iespējamību. No vienas puses, postmodernisti ir atļāvuši Citam, kuru apspieda un apklusināja dominējošais diskurss, parādīties uz skatuves. No otras puses, apšaubot subjekta stabilitāti un vienotību un īstenībā kritizējot jebkuru personisko vai sabiedrisko sadarbību un saliedētību kā vismaz potenciāli normatīvu un represīvu, viņu attieksme pret dažādību kļuva problemātiska. Ja Cita reintegrācija sabiedrībā neizbēgami uzspiedīs noteiktus

⁷² Carroll, David. *The States of “Theory”*. *History, Art, and Critical Discourse*. Stanford: Stanford University Press, 1990/1994, p. 22.

⁷³ Drolet, p. 17.

ierobežojumus Cita pašizpaušmes iespējām, tad tas, kas ir visvērtīgākais Citā, t.i., tā citādība, tiks iznīcināta vai vismaz apdraudēta. Viens no svarīgākajiem jautājumiem, kas jāuzdod un jāatbild, ir, vai dažādība un citādība ir savienojamas ar identitāti, vai Cita reintegrācija sabiedrībā ir sasniedzama bez Cita īpatnības un unikalitātes iznīcināšanas. Ņemot vērā mūsdienu pasaules daudzās polaritātes, ir grūti pārvērtēt šī jautājuma nozīmi, jo tas būtībā ir vecākais identitātes un citādības jautājums, jautājums par vienotības bez dažādības iznīcināšanas vai dažādības vienotībā iespējamību vai neiespējamību, jautājums par dialogu un sadarbību, nevis konfrontāciju, starp vienu personu un citiem, starp tevi un mani.

Savos racionālajos Cita meklējumos tie, kas ir neapmierināti ar racionālisma idejām, pievēršas estētikai, jo māksla neseko noteikumiem, ko nosaka prāts, un tādā veidā estētiskā pieredze paver spraugu, caur kuru var pamanīt kaut ko radikāli atšķirīgu no racionālās lietu kārtības. Patrīcija Vo uzskata, ka postmodernismu var uztvert kā „mēģinājumu risināt sociālas un politiskas problēmas caur pasaules estētisko izpratni.”⁷⁴ Romantisma reakcija uz apgaismības diskursu bija tāda pati pievēršanās estētikai, kādu vienu gadsimtu vēlāk izvēlējās modernisti, un tas bija iemesls, kāpēc postmodernisti izvēlējās sekot romantismam un modernismam, tiecoties atrast ceļu, kā izvairīties no racionālisma teorētiskajām idejām. Meklējot to, ko bija uzurpējis Rietumu racionālisms, viņi atgādināja mistiķus, kas centās izprast neizsākamo. Postmodernisma filozofus īpaši interesē literatūra, jo viņi uzskata, ka „saprāta Citas balsis”, kas ir noklusinātas racionālistiskajos, zinātniskajos un filozofiskajos diskursos, varbūt tur atradušas patvērumu, tāpēc tieši caur literatūru ir iespējams tuvoties tam, kas atrodas aiz prāta uzbūvētajām robežām. Literatūra var pavērt mums piekļuvi tam, kas norobežots ar abstrakcijas sienām, kas atdala mūs no pasaules patiesās pieredzes. Tā var parādīt apkārtceļu racionālisma kategoriju un jēdzienu ierobežotajam laukam un atklāt mums alternatīvas pieejas dažādībai, kā arī sekas, kuras rada kādas vienas īpašas pieejas pieņemšana. Atšķirībā no filozofijas un zinātnes, kas sniedz abstrakcijas un vispārinājumus, literatūra dod mums pieeju konkrētai un tūlītējai pieredzei, individuālajam un specifiskajam, un tādā veidā nodrošina būtisku alternatīvu veidu, kā ieskatīties cilvēka situācijā, piedāvājot vērtīgas atziņas par dilemmām un krīzēm, ar kurām mēs visi dzīvē sastopamies.

⁷⁴ Waugh, p. 7.

1.B Postmodernistiskā literatūra

Definīcijai, kas postmodernismu parāda kā kultūras kustību, kura destabilizē identitāti, apšaubot tās robežas, ir liela nozīme postmodernistiskās literatūras izpratnē. Tāpat kā postmodernisma teorija postmodernistiskā literatūra bieži nepieņem dažāda veida ierobežojumus, stabilitāti un nemainību, piemēram, uzsverot, ka nav iespējams definēt dažādus žanrus, jo to robežas ir neskaidras un patvaļīgas. Postmodernie romāni dažkārt ietver vairākas pazīmes, kas raksturīgas dažādiem literatūras žanriem. Šāda vispārējo pazīmju kombinācija ir lielākā vai mazākā mērā raksturīga visiem četriem romāniem, kas aplūkoti šajā disertācijā, un pat Fuko teorētiskajam darbam. Lai gan Fuko darbs par ārprātu ir rakstīts kā filozofijas doktora disertācija, tas vietām skan vairāk kā brīvās dzejas formā rakstīta poēma nekā teorētisks traktāts, kas saskan ar Fuko izpratni par savu uzdevumu. Filozofa mērķis ir izvairīties no stingri zinātniskas racionāla diskursa formulas, lai dotu ieskatu pasaulē, kas atrodas ārpus saprāta. Tāpēc Fuko darbā ir daudz konkrētu piemēru, uzrakstītu nepavisam ne objektīvajā tonī, kādu parasti sagaida no doktora disertācijas, bet asi uzbrūkošā tonī, un tajā ir daudz epitetu, metaforu un daudznozīmīgu vārdu. Tomēr nav īsti iespējams uzskatīt *Histoire de la Folie à l'âge classique* (vai tās versiju angļu valodā) par daiļliteratūras darbu kā četrus minētos britu romānus, jo par spīti retoriskiem trikiem un dažādiem postmodernistiskiem literāriem paņēmieniem, tas necenšas radīt izdomātu pasauli, kuras personāži būtu spējīgi elpot un domāt, un dzīvot patstāvīgu dzīvi.

Pastāv dažādas postmodernistiskās literatūras definīcijas. Ir definīcijas, kas uzsver pašu būtiskāko postmodernistiskās literatūras īpašību, kā to savā galvenajā darbā „Postmodernā daiļliteratūra” (*Postmodern Fiction*, 1978) dara Braiens MakHeils (*Brian McHale*), kas definē postmoderno literatūru kā literatūru, kas nodarbojas vairāk ar ontoloģiskiem jautājumiem nekā ar epistemoloģiskiem, t.i., tā nav par to, kā mēs izzinām pasauli, kas bija viens no galvenajiem modernistu postulātiem, bet gan par to, kāda ir šī pasaule un ko mēs tajā varam izzināt. Viņš uzskata, ka pāreja no modernisma uz postmodernismu notiek līdz ar dominantes maiņu no epistemoloģiskās uz ontoloģisko.³⁹ Cita definīcija skar Liotāra postmodernās mākslas koncepciju par neizsakāmā izteikšanu bez modernistu nostalgijas pēc autora klātbūtnes.⁴⁰ Citas definīcijas necenšas aptvert grūti aptveramo postmodernistiskās literatūras būtību, bet vienkārši uzskaita dažas no šīs literatūras raksturīgajām īpašībām. Savā rakstā par postmoderno literatūru darbā „Rūtledžas rokasgrāmata postmodernismā” (*The Routledge Companion to Postmodernism*, 2005) Berijs Lūiss (*Barry Lewis*) uzskaita tādas postmodernās daiļliteratūras raksturīgās īpašības kā darbības laika pārrāvumi un pārnēsumi, stilizācija (*pastiche*), fragmentācija, brīvas asociācijas, paranoja un

burvju loks.⁴¹ Šo sarakstu noteikti varētu papildināt ar tādām īpašībām kā diskursu un žanru saplūšana, dažādu skatpunktu un balsu polifonija, hronoloģiski laika pārrāvumi un pārstatījumi, stāsts stāstā, daudznazīmība un ironija. Šis saraksts nav pilnīgs, un tāpēc tas uzskatāms par aptuvenu rokasgrāmatu un nevis par stingriem priekšrakstiem. Kaut gan es nevaru apgalvot, ka četrus romānus, kas aplūkoti šajā disertācijā, var uzskatīt par tīri postmodernistiskiem saskaņā ar definīciju, kas uzsver postmodernistiskā romāna būtiskās īpašības, man tomēr šķiet, ka tiem piemīt pietiekami daudz citās definīcijās minēto īpašību, un līdz ar to tos var uzskatīt par postmodernistiskiem.

Postmodernistiskajai un apgaismības literatūrai piemīt vairākas līdzīgas īpašības. Postmodernistiskā literatūra ir aizguvusi daudzus apgaismības literatūras paņēmienus, piemēram, vairāku žanru saplūšanu viena darbā, kas mantota no dižajiem 18. gadsimta rakstniekiem, tādiem kā Denī Didro un Lorenss Stērnss. Viņu novatoriskie darbi, tādi kā Stērna „Tristrams Šendijs, džentlmeņa dzīve un uzskati” (*“The Life and Opinions of Tristram Shandy, Gentleman”*), un Didro „Ramo brāļadēls” (*“Rameau's Nephew”*) radikāli pārveido romānu diskursa mākslu. Ieviešot daudznazīmību sižetos, raksturojumos un vēstījuma veidos, šie romāni sarežģīja autoru pozīcijas uztveri, to attieksmi pret saviem personāžiem un mākslas darbiem kā tādiem. Piemēram, nav skaidrs, vai viņu darbi ir uztverami kā satīra, vai tajos teiktais ir domāts nopietni. Stērnss neievēro vēstījuma hronoloģisko secību un izvēlas pašapcerošu vēstītāju, kas dezorientē lasītāju ar dažādu vēstījuma līmeņu izmantošanu. Stērnss izliekas, ka sniedz lasītājam noteiktas vadlīnijas, kas beigās izrādās maldinošas. Arī Didro savos literārajos tekstos izmanto daudznazīmību un ironiju un sniedz pašapcerošus komentārus, visu laiku aicinot lasītāju pārdomāt lasāmā teksta nozīmi. Stērna un Didro stāstītāji reizēm izliekas, ka ved lasītāju aiz rokas, bet patiesība tajā pašā laikā tie vazā to aiz deguna. Viņi ne tikai sniedz lasītājam informāciju, bet cenšas to provocēt uz domāšanu, izraisīt lasītājā noteiktu reakciju pret to, ko viņš lasa. Apšaubot lasītāja emocionālo saistību ar tekstu, viņi apšaubā arī tā saistību ar reālo pasauli, liekot tam pieņemt kritisku viedokli ne tikai pret tekstu, ko viņš lasa, bet arī pret pasauli, kurā viņš dzīvo. Janiks Seitē (*Yannick Séité*), uzskata, ka apgaismības romānus raksturo īpašība, ko Džons Ostins (*John Austin*) nosauc par darbošanos (*performativity*): apgaismības rakstniekiem rakstīt nozīmēja darboties un vēl vairāk pamudināt uz darbību, piemēram, pamudināt lasītāju pārdomāt tekstu un piekrist rakstnieka ierosinātajām atziņām. Apgaismības romānu raksturīga īpašība ir tā, ka, rosinot lasītāja iztēli un domāšanu, autors viņu savaldzina un liek rīkoties tāpat, kā rīkojas personāži romānā. Tādā veidā romāns transcēdē literatūras sfēru un kļūst par ārpusstekstuālu aktu vai žestu. Seitē apgalvo, ka ne politiskam traktātam, ne pamfletam nav pa spēkam to izdarīt.⁴² Tā, no vienas puses, apgaismības romānos ir

vērojama ironiska distance starp autoru un personāžiem, un, no otrās puses, tas emocionāli iesaista lasītāju stāstījumā, liekot tam dzīvot līdz personāžiem, pat ja dažkārt tas nav bijis autora nodoms.

Lai gan iepriekš minēto nevar attiecināt uz to postmodernistu daiļdarbiem, kuros nav sižeta un raksturu, tas tomēr attiecas uz četriem disertācijā aplūkotojumiem romāniem, jo, pat eksperimentējot ar stāstījuma formām, tie tomēr spēj piesaistīt lasītāju sižetam un radīt personāžus, kuri ir kas vairāk nekā vienkārši teksta struktūras elementi. Citiem vārdiem, neskatoties uz žanru sapludināšanu, vairākiem skatpunktiem un vairākām stāstītāju balsīm, eksperimentēšanu ar temporāliem, ontoloģiskiem un naratīviem līmeņiem, šajos romānos ir mākslinieciski veidoti sižeti, ko lasītājs uztver ne tikai kā atjautīgi konstruētus „mainīgos apzīmētājus” (*floating signifiers*), bet kā kaut ko būtisku savai dzīves izjūtai. Iespējams, tāpēc Džeremijs Gibsons (*Jeremy Gibson*) uzskata, ka Akroida teksti ir postmodernistiski pēc savas tematikas un satura, bet ne pēc stāstījuma veida. Tā tomēr nav pilnīga patiesība, jo Akroids izmanto postmodernisma literāros paņēmienus, tādus kā stilizācija un paralēles, kas atklājas dažādos temporālos slāņos.

Komentējot postmodernisma pieeju pagātnei, Umberto Eko (*Umberto Eco*) savā darbā „Postskripts Rozes vārdam” (*Postscript to The Name of the Rose*) raksta, ka postmodernista atbilde modernistam ir prasība, ka, ņemot vērā pagātnes noliegšanas neiespējamību, jo tas noved pie klusuma, tā jāizskata no jauna, bet ar ironiju, nevis nevainīgi.⁴⁴ Tas, ko Eko dēvē par nevainīguma zaudēšanu attiecībā uz pagātņi, ir atzinums, ka mums nav tiešas, nepastarpinātas pieejas pagātnei, ka vienīgais ceļš, kas ved uz pagātņi, iet caur tekstu džungļiem. Dzīvot postmodernismā nozīmē pieņemt „pagātnes izaicinājumu, to, kas jau pateikts un ko nevar iznīcināt”, un „spēlēt ironijas spēli”. Lai tiktu saprasts, postmodernais atšķirībā no modernā „pieprasa nevis iepriekš teiktā noliegumu, bet tā ironisku pārskatīšanu.”⁴⁵ Saskaņā ar šo pieeju, mums jāpieņem, ka Stērnis un Rablē (*Francois Rabelais*) ir tādi paši postmodernisti kā Borhess (*Jorge Luis Borges*). Eko izskata jautājumu, kas ir vēsturiskais romāns. Viņš izdala trīs dažādus pagātnes vēstījuma veidus: bruņinieku romānu, kas ir „stāsts par *citurieni*”, piedzīvojumu romānu jeb „apmetņa un dunča” stāstus” un vēsturisko romānu. Atšķirībā no diviem pirmajiem žanriem vēsturiskajam romānam nav obligāti jāiekļauj pazīstamas vēsturiskas personas vai jāapraksta vēsturiski notikumi, bet tam, ko romāns stāsta mums par saviem varoņiem un to rīcību, ir jāatbilst tā vēsturiskā laikmeta garam, kuru romāns attēlo, tas nozīmē, ka, pat ja neviens īstenībā attiecīgajā vēsturiskajā periodā nav teicis vai darījis to, ko saka vai dara romāna varoņi, tas *varēja būt* teikts vai darīts tajā laikmetā.

Baijatas romānā ievietotais stāstījums (stāsts stāstā), kas attēlo racionālisma laikmeta beigu posmu, nepretendē uz vēsturiska romāna vai noveles nosaukumu, bet vairāk šķiet moralizējoša

fantāzija. Toties Tremeinas romāns un jo īpaši tā Akroida romāna „Hoksmūrs” daļa, kas attēlo 18. gadsimtu, atbilst Eko vēsturiskā romāna definīcijai, lai gan Akroida pieeja, aprakstot pagātņi, daudzos aspektos ir īpatnēja un pilnīgi neraksturīga postmodernistiskajiem vēsturiskajiem romāniem (tas tiks sīkāk skaidrots vēlāk nodaļā, kas veltīta Akroida romāna analīzei). Atšķirība ir tā, ka Akroids neatdala pagātņi no tagadnes, bet cenšas tās tuvināt, pat līdz pilnīgai saplūšanai. Atšķirībā no Akroida Bredberijs neslēpj, ka manipulē ar vēsturi gan tajā romāna daļā, kuras darbība notiek 18. gadsimta beigās, gan tajā, kurā runa ir par vēlāku laiku, par 20. gadsimta nogali. Tā pašapcerošais stāstītājs apzināti pauž savu ironisko viedokli par pagātņi un neatstāj lasītājam nekādu šaubu par to, ka vēsture romānā ir izdomāta.

Jāpiebilst, ka trijos no četriem analizētajiem romāniem darbība notiek gan 18., gan 20. gadsimtā. Pagātnes un tagadnes pretstatījums ir postmodernistu vēsturisko romānu raksturīga iezīme. Gan Akroida, gan Bredberija romāni ir veidoti kā divi paralēli stāstījumi par diviem laika posmiem – 18. un 20. gadsimtu. Baijatas romānā, kas vēsta par 20. gadsimta sešdesmitajiem gadiem, arī ir iekļauts stāstījums, kas sniegts kā fantāzija un attēlo 18. gadsimtu. Apgaismības laikmeta un postmodernisma perioda pretstatījums šajos trijos romānos kalpo, lai uzsvērtu apgaismības filozofu tematu aktualitāti mūsdienu intelektuālajā un politiskajā kultūrā. Tas ļauj minētajiem trijiem rakstniekiem novērtēt un interpretēt apgaismības filozofu idejas no jauna, no postmodernisma teorijas viedokļa, kas tomēr nenozīmē, ka viss, kas tiek risināts šajos romānos, vienmēr sakrīt ar to, ko aizstāv postmodernisti. Tas, ka Tremeinas romāns neaptver divus laika posmus, bet attēlo tikai apgaismības sākumu, nenozīmē, ka tajā attēlota tikai 17. gadsimta pirmā puse, jo veids, kā rakstniece atklāj raksturus un risina tēmas, skaidri norāda uz postmodernistiskā diskursa ietekmi.

Tādējādi mēs redzam, ka apgaismības kultūras mantojuma jauna interpretācija ir kļuvusi par postmodernistu teorijas un literatūras raksturīgu iezīmi. Postmodernistu daiļdarbi risina nepārtrauktu dialogu starp filozofiem, kas atbalsta apgaismības filozofijas idejas, un viņu oponentiem. Šis dialogs izpaužas vairākās formās: kaislīgās debatēs divu personāžu starpā (piemēram, starp Dajeru un Kristoferu Renu (*Christopher Wren*) „Hoksmūrā”); pakļaujot teoriju vai metodi tēlos iemiesotai pārbaudei (piemēram, Kristiāna ceturtais mēģinājums pielāgot kartēziešu analīzes metodi savu personīgo problēmu risināšanai darbā „Mūzika un Klusums”); mēģinājumā dzīvot saskaņā ar teorijas principiem (piemēram, sabiedrības organizēšana, pamatojoties uz de Sada dabas filozofiju darbā „Bābeles tornis”); pretstatot pagātņi un nākotņi pašā teksta struktūrā un pēc tam apvienojot tās („Hoksmūrā” un „Uz Ermitāžu”). Mēs varam secināt, ka lielākā vai mazākā mērā katrs no disertācijā aplūkotojajiem četriem romāniem veido polifonisku tekstu, ko raksturo nevis tikai dažādi neviendabīgi tekstu reģistri (*heteroglossia*), bet arī dialogs

starp dažādiem diskursiem, kas pauž atšķirīgus pasaules redzējumus.

Jāuzsver, ka katram no šiem četriem romāniem ir sava īpaša pieeja pagātnei, kuru nav iespējams reducēt līdz nemainīgai formulai vai principu kopumam. Protams, var runāt par neiespējamību sniegt visaptverošu objektīvu un neieinteresētu pagātnes ainu, jo pagātne tiek pētīta no teksta analīzes viedokļa, nevis pievēršot uzmanību pašam vēsturiskajam kontekstam, kas pats par sevi ir teksta uzbūves sastāvdaļa; var runāt par nepieciešamību atzīt šķēršļus un kavēkļus, kas saistīti ar pagātnes atveidošanas procesu.⁴⁶ Un lai gan viss minētais ir lielākā vai mazākā mērā patiess, nedrīkst rosināt lasītāju uztvert visus tekstus, kas rakstīti par pagātnei, par precīzu historiogrāfijas izpausmi. Es pievēršu uzmanību galvenokārt tam, kā apgaismības kultūra ir aplūkota postmodernistu teorētiskajos un literārajos darbos, nevis vēstures attēlojuma īpatnībām pašām par sevi.

2. daļa: Saprāts, nesaprātība un ārprāts Fuko darbā „Ārprāta vēsture klasiskajā laikmetā” (*"Histoire de la Folie à l'âge classique"*) („Ārprāts un civilizācija” (*"Madness and Civilization"*))

Rivkina un Raiens uzskata, ka visbūtiskākā poststrukturālistu darba ideja varētu būt tā, ka „pastāv kāda agrāka joma, [...] kurā valoda un pasaule vēl nav atdalījušās viena no otras, kurā vēl nav radusies plaisa starp zinātāju un pasauli, vārdu un lietu, apzīmētāju (*signifier*) un apzīmēto (*signified*), lai ieviestu racionālas zināšanas ekvivalences formā (vārds = lieta, apzīmētājs = apzīmētais)”.⁷⁵ Tiek pieņemts, ka no visiem potenciāli pieejamajiem nozīmju daudzumiem un dažādībām, kas pastāv kādā pirmsdiskursīvā, hipotētiskā jomā, saprāts izvēlas tikai dažas, turklāt uz pārējo rēķina. Saprāts sadala pasauli (indivīdu pieredzes kontinuumu) noteiktos veidos un tādējādi atdala izzinošo subjektu no pasaules. Saprāts uzspiež savas kategorijas tapšanas mainīgajai plūsmai, ieviešot tā saucamo patiesību un zināšanas, un izslēdz kā iracionālu visu to, kas ir ārpus tā kārtības. Viss, kas neiederas saprāta kārtībā tiek apzīmēts kā nesaprātīgs un muļķības. Postmodernisti savus spēkus veltī tieši tam, lai atklātu šo „agrāko jomu”, un to, ko saprāts ir izslēdzis no savas valstības. Domu par šīs valstības eksistenci un iespēju, ka lietu kārtība ir bijusi citāda, postmodernistiem ierosināja tādi domātāji kā Frīdrihs Nīče un Martins Heidegers, bet domu par izslēgto pieredzes formu atgūšanu viņi aizguva no Žorža Bataija. 2.A daļā es sniedzu īsu Fuko darbu un nostādņu pārskatu. 2.B daļā es pievērsos Fuko darbam “Ārprāta vēsture klasiskajā laikmetā” (*"Histoire de la Folie à l'âge classique"*).

2.A Mišela Fuko (*Michel Foucault*) darbu un nostādņu pārskats

Darbā „Kritikas teorija un intelekta vēsture” (*"Critical Theory / Intellectual History"*) Fuko atzīst, ka viņu jo īpaši interesē racionalitātes formas, kuras cilvēciskais subjekts ir pats uz sevi attiecinājis”.⁷⁶ Jautājums, uz ko Fuko nolēma atbildēt savas akadēmiskās karjeras sākumā, bija par apstākļiem, kad cilvēciskie subjekti uztver sevi kā zināšanu objektu un runā par sevi patiesību. Fuko pētīja ideju vēsturi ne tāpēc, ka viņš uzskatīja to par svarīgu pašu par sevi, bet gan tāpēc, ka viņš mēģināja „tajā saskatīt, kā viens vai otrs objekts var attīstīties par iespējamu zināšanu objektu”.⁷⁷ Viņu ieinteresēja arī cena, kas cilvēciskajiem subjektiem jāmaksā, sevi pārveidojot par zināšanu

⁷⁵ Rivkin, Julie and Michael Ryan. *Literary Theory: An Anthology*. Blackwell Publishers, 1998, p. 336.

⁷⁶ Foucault, Michel. “Critical Theory/Intellectual History”. In: Kritzman, Lawrence D. ed. *Michel Foucault. Politics, Philosophy, Culture. Interviews and Other Writings, 1977-1984*. New York and London: Routledge, 1988, pp. 17-46, p. 29..

⁷⁷ Op. cit., p. 31.

objektu – tie intelektuālie un institucionālie ierobežojumi, ko šī pārveidošana prasa. Darbā „Ārprāta vēsture klasiskajā laikmetā” (1961) Fuko parādīja, ka daļa no cenas, kas viņiem jāmaksā, ir uzskats, ka ārprātīgā persona ir kaut kas absolūti citāds, kaut kas ārpus racionalitātes, ārpus saprāta un tāpēc ārpus cilvēcīguma. Viņš turpināja analizēt apstākļus, kuros subjektam ir iespēja sevi veidot par zināšanu objektu, savos sekojošos darbos, kā „Klīnikas dzimšana” (*"The Birth of the Clinic" / "Naissance de la clinique"*, 1963), kurā aplūkoja slimu subjektu, „Vārdi un lietas” (*"The Order of Things" / "Les mots et les choses"*, 1966), kurā pētīja runājoša subjekta, strādājoša subjekta un dzīvojoša subjekta struktūru, „Uzraudzīt un sodīt” (*"Discipline and Punish" / "Surveiller et punir"*, 1975), kurā analizēja krimināla subjekta veidošanos, un visbeidzot „Seksualitātes vēsture” (*"History of Sexuality" / "Histoire de la sexualité"*, 1976, 1984), kurā risināja jautājumus, kas saistīti ar seksuālās baudas subjektu. Visos šajos darbos Fuko analizēja „attiecības starp refleksivitāti un patiesības diskursa formām, racionalitātes formu un zināšanu iedarbību”.⁷⁸ Fuko uzskata, ka pētīt vēsturi ir svarīgi, jo „vēsture kalpo, lai parādītu, kādā veidā tas, kas ir, nav vienmēr bijis; t.i., lietas, kas mums šķiet acīmredzamas, vienmēr veidojas, kad saplūst sastapšanās un iespējas trauslās vēstures laikā. Var neapšaubāmi parādīt, ka tam, ko saprāts uztver kā nepieciešamību, vai drīzāk, ko dažādas racionalitātes formas piedāvā kā nepieciešamo esamību, ir vēsture; un, ka iespējamību sistēmu, no kuras vēsture rodas, var izsekot. Tas nebūt nenozīmē, ka šīs racionalitātes formas ir bijušas iracionālas. Tas nozīmē, ka tās balstās uz cilvēku praksi un cilvēku vēsturi; un, tā kā šīs lietas ir radītas, tās var arī iznīcināt, ja vien mēs zinām, kā tās radītas”.⁷⁹ Citiem vārdiem, tas, kas mums piešķir brīvību attiecībā uz tagadni ar tās vēsturiski nejaušajām un sociāli nosacītajām racionalitātes formām, ir mūsu zināšanas par pagātņi, kas atklāj mums, ka visu racionalitātes formu daba ir nepastāvīga un nestabila un ka vēsture ir pilna trūkumu, kas lauž tās gaitas nepārtrauktību.

Lai gan Fuko, šķiet, bija apsēsts ar varu visas savas karjeras gaitā un varbūt pat visā savā dzīvē, viņš apgalvoja, ka vara viņu neinteresē kā atsevišķs jautājums un ka viņš neizstrādā vispārēju varas teoriju vai tādas varas analīzi, kas eksistēja viņa laikā. Viņš apgalvo, ka savos darbos ir analizējis tikai noteiktas varas formas noteiktos vēsturiskos periodos.⁸⁰ Visvairāk viņu interesēja attiecības starp varu un zināšanām. Viņa priekšstats par varu un tās attiecībām ar zināšanām ievērojami mainījās no paša pirmā svarīgā darba par ārprātu apgaismības laikmetā līdz viņa pēdējiem darbiem par seksualitāti antīkajā pasaulē. Savā darbā „Ārprāta vēsture klasiskajā laikmetā” Fuko redz varu kā pilnīgi negatīvu un represīvu, un savā varas analīzē šajā darbā viņš uzmanību vairāk pievērš valsts institūciju darbībai, kurām vienīgajām, šķiet, piemīt vara sabiedrībā.

⁷⁸ Op. cit., p. 30.

⁷⁹ Op. cit., p. 37.

⁸⁰ Op. cit., p. 39.

Mazāk uzmanības viņš veltī tam, ko viņš savos vēlākajos darbos sauc par „varas mikrofiziku”, t.i., veidiem, kā vara funkcionē ikdienas mijiedarbībā starp indivīdiem. Modelis, kurā vara plūst no augstākajiem uz zemākajiem slāņiem un kuru Fuko izmantoja darbā „Ārprāts un civilizācija”, tiek aizvietots ar varas attiecību „kapilāro” paradigmu darbā „Uzraudzīt un sodīt”, 18. un 19. gadsimta cietumu pētījumā, kurā vara aplūkota kā process, nevis kā objekts, kas var kādam piederēt, process, kas izplatās visos sabiedrības slāņos un darbojas caur indivīdiem, kuri skatāmi gan kā telpa, kurā vara darbojas, gan kā pretošanās punkti šai varai. Tomēr šis varas tēlojums kā mainīgs un visuresošs lielā mērā paliek negatīvs, un, lai gan Fuko atzīst, ka indivīdi ir spējīgi pretoties varai, kas veido viņu dzīvi, viņš uzskata, ka indivīdu spēja tai pretoties tomēr ir ļoti ierobežota, tā kā viņus neuzskata par neatkarīgiem ne attiecībā uz varas attiecībām, ne uz diskursīvām struktūrām, kas ar tām ir saistītas. Pirmajā „Seksualitātes vēstures” sējumā Fuko uzsver varas pozitīvo aspektu, kas pastāv varas spējā radīt zināšanas jaunu diskursu formā. Taču zināšanu veids, ko izraisa vara, galvenokārt kalpo, lai iemūžinātu un nostiprinātu esošās varas attiecības, pastiprinot to ietekmi uz indivīda fizisko eksistenci un iekļūstot arvien dziļāk tā subjektivitātē, kas pati par sevi ir varas attiecību rezultāts. Visbeidzot savos darbos par valdīšanas mākslu (*governmentality*) un par patības tehnikām Fuko piešķir lielāku patstāvības pakāpi cilvēciskajam subjektam, atšķirot varu, kas darbojas ar vardarbības līdzekļiem, no tās mazāk kaitīgiem veidiem un atzīstot, ka noteiktiem zināšanu veidiem var piemist pašiem sava dinamika, kas tādējādi ir vismaz daļēji patstāvīgi attiecībā pret varu.

Divi citi nozīmīgi Fuko darbi, „Vārdi un lietas” un „Zināšanu arheoloģija” (*The Archaeology of Knowledge*), ir saistīti ne tik daudz ar varu kā ar zināšanām, lai gan tajos viņš parāda, ka nav nemaz iespējams abus atdalīt. Šajos darbos Fuko interesē, pirmkārt, kādi slēpti noteikumi un priekšraksti ir dažādo humanitāro zinātņu diskursu pamatā, citiem vārdiem, kāpēc tas, kas tiek pateikts, un nevis kaut kas pavisam cits, tiek pateikts noteiktā vēstures periodā. Fuko mēģina atklāt apslēptos avotus, kas rada šķietami atšķirīgas zināšanas, un paskaidrot, kā viens šo avotu kopums tiek aizstāts ar pavisam atšķirīgu avotu kopumu. Fuko uzskata, ka nekas nespēj izvairīties no diskursīvo formāciju veidojošās un regulējošās varas. Cilvēciskais subjekts nav nekas vairāk kā to ietekme. Ko mēs uztveram kā nemainīgas un universālas patiesības, ir tikai un vienīgi apgalvojumi, kurus nosaka konkrētas varas attiecības un sociālā prakse. Mēs tos uztveram kā patiesus, jo esošais patiesības režīms, tikpat nejaušs un pakļauts pārveidojumiem un izmaiņām kā jebkurš cits diskursus, pieļauj šāda veida uztveri. Varas un zināšanu formācijas veido pat miesu un dvēseli, ārprātu un racionalitāti, kuru eksistence ir no šīm formācijām atkarīga. Nav iespējams

nokļūt ārpus cilvēka pasaules, vai drīzāk diskursa pasaules, un tāpēc nav arī iespējams sasniegt transcendentālo.

Fuko teoriju var skatīt kā interesantu Marksa (*Karl Marx*) un Kanta tēmu kombināciju. Viņa teorija šķiet poststrukturāls marksisma paveids vai epistēmisks marksisms, tāpēc ka tas aizvieto ražošanas attiecības un ražošanas spēkus, kas saskaņā ar Marksa teoriju ir pamatā visām sociālajām struktūrām, ar epistēmām, kas regulē diskursu funkcionēšanu, neskarot cēloņu attiecību veidu, kurus Markss novieto starp sociālo formu noteicošajiem faktoriem un pašām sociālajām formām. Fuko sabiedrības skatījums ir būtībā marksistisks, jo Fuko uzskata, ka sabiedrību motivē cīņa pēc varas un ka tās konkrētās formas nosaka vēsturiski un sociāli faktori. Līdzīgi Marksam Fuko ir apsēsts ar emancipācijas jautājumu, lai gan atšķirībā no Marksa viņš nav pārliecināts, ka iespējama absolūta brīvība no ierobežojumiem, kurus indivīdam uzspiež varas attiecības un diskursīvas struktūras. Viņš, šķiet, dod priekšroku indivīda pastāvīgai pretestībai eksistējošai buržuāziskajai iekārtai. Jau pati šāda pretestības iespēja paredz indivīda transcendentālu nostāju attiecībā uz sabiedrību. Lai gan Fuko nerimstoši uzsver, ka subjektu veido diskursīvas struktūras un varas attiecības, viņš pats šķiet relatīvi brīvs no šo attiecību veidojošajām un regulatīvajām funkcijām un tādā veidā ieņem vietu pie sociālās pasaules robežas, ja ne ārpus tās. Šī privilēģētā transcendentālā pozīcija ir saskatāma Fuko sabiedrības kritikā ar visiem tās diskursiem un varas attiecībām kā vienots, pat viengabalains, veselums, un lielajā pašpārlicībā, ar kādu viņš paziņo patiesību par lietu stāvokli (par spīti tam, ko viņš saka par patiesības režīmu nejaušību noteiktā periodā, kas nozīmētu, ka viņa pētījumi, par to, kā sabiedrība funkcionē, nekādā ziņā nav tuvāki patiesībai kā jebkura cita konkurējoša teorija) un pravietiskajos paziņojumos par vēstures nākotnes virzieniem. Šī transcendentālā pozīcija, kas atbrīvo Fuko no visām lietām, kuras, saskaņā ar viņa paša teoriju, neļauj indivīdam transcendēt viņa paša sociāli vēsturisko kontekstu, ir nedaudz līdzīga Kanta pozīcijai attiecībā uz empīrisko. Taču atšķirībā no Kanta ar viņa kategorisko imperatīvu Fuko augstu vērtē brīvību pašas brīvības dēļ un nelokāmi atsakās nodrošināt indivīdam jebkāda veida vadlīnijas rīcības izvēlei. Atsakoties atbalstīt jebkāda veida ētiskus principus, kas var ierobežot indivīda brīvību sevi pārveidot, Fuko, šķiet, ir daudz tuvāks Sartram (*Jean Paul Sartre*) ar viņa neatlaidīgo prasību pēc indivīda absolūtas brīvības pasaulē nekā Kantam ar visu viņa monotono morāli. Tādā veidā, no vienas puses, savā dažādu vēsturisko periodu kritikā Fuko turas pie indivīda marksistiskā redzējuma, kur indivīds ir sociālu un vēsturisku faktoru produkts un nav spējīgs nokļūt ārpus tiem. No otras puses, Fuko pozīcija viņa arheoloģiskās un ģenealoģiskās analīzes materiālos ierosina domu, ka viņam ir neatkarīgs viedoklis par nejaušību un transcendentālo. Lai gan Fuko slavē Kanta neatlaidīgo prasību pēc tagadnes kritiskas analīzes, viņa paša darbs bieži vien cieš no

pārmērīga dogmatisma analizējamo periodu analizē, kur empīriskie dati tiek veikli manipulēti, lai tie iederētos noteiktā teorētiskā shēmā. Stjuarts Sims uzskata, ka skepticisms ir viena no noteicošajām īpašībām postmodernisma kultūrā.⁸¹ Lai gan tas neapšaubāmi atbilst patiesībai, runājot par daudziem postmodernistu darbiem, šķiet, ka tas neattiecas uz Fuko darbiem un mazina viņa nopelnus, tā kā viņa pārmērīgā pašpārliecinātība ne tikai par pagātņi, bet arī par nākotni (piem., viņa slavenais paziņojums par nenovēršamo „cilvēka nāvi”) grauj viņa teorētiskos pieņēmumus par visu zināšanu relativitāti un nejaušību. Savā mūsdienīgu filozofijas pārskatā Rodžers Skrūtons apgalvo, ka Fuko iekļauj sevi tā saucamajā „meļa” paradoksā, rakstot, ka „laikmeta „patiesībai” nav autoritātes ārpus varas struktūras, kas to atbalsta” un ka „nav pārvēsturiskas patiesības par cilvēka stāvokli”.⁸² Skrūtons uzskata Fuko argumentus par paradoksāliem, jo, pieņemot tos kā patiesus, ir jānoraida to pretenzijas uz patiesību.

Lai gan mūs šajā disertācijā visvairāk interesē Fuko saprāta un nesaprātības koncepcija vienā no viņa agrīnajiem darbiem „Āsprāta vēsture klasiskajā laikmetā”, ir vērts atzīmēt, ka savas dzīves beigās Fuko pieņēma daudz plurālistiskāku skatījumu nekā tas, kas pausts viņa darbā. Intervijā „Kritikas teorija un intelekta vēsture” Fuko apgalvo, ka saprāta pārkums modernajā pasaulē parādās „trijās svarīgās formās: zinātniskā doma, tehniskais aparāts un politiskā organizācija”.⁸³ Atšķirībā no Hābermasa, kas dod priekšroku modernajai saprāta tradīcijai un redz postmodernismā „saprāta sairšanu vai sabrukumu”, Fuko nedomā, ka ir pamats ticēt tam, ka saprāts pazūd. Viņš uzskata, ka racionalitāte daudzējādi pārveidojas, rodoties jaunām racionalitātes formām, un noraida „saprāta sabrukumu”. Viņš netic, ka tagadne ir pilnīgi atrauta no pagātnes, t.i., no lielā saprāta naratīva: „Tāpēc nav nekādas jēgas pieņēmumam, ka saprāts ir lielais naratīvs, kas tagad ir pabeigts, un ka cits naratīvs ir ceļā”.⁸⁴ Fuko skatījumā eksistē vairākas konkurējošas racionalitātes, kurām ir „dažādi pamati, dažādi kritēriji, dažādas modifikācijas”.⁸⁵ Fuko nesaskata tikai vienu laikmeta saprāta divdalījumu noteiktā vēstures punktā (tādu kā saprāta iedalījumu instrumentālā un morālā saprātā Kanta filozofijā), bet domā, ka instrumentālais saprāts ir „tikai viena no iespējamām formām starp daudzām citām” un ka pareizāk būtu runāt par „nebeidzamu, daudzējādu divdalījumu – plašas sazarotās paveidu”, nevis par „vienu divdalījumu”.⁸⁶ Fuko piekrīt intervētājam, ka savā „darbā viņš cenšas atjaunot saprāta pilnīgāku versiju”.⁸⁷ (Laikā, kad

⁸¹ Sim Stuart., ed. *The Routledge Companion to Postmodernism. Second Edition*. London and New York: Routledge, 2005, p. 12.

⁸² Scruton, Roger. *Modern Philosophy*. London: Arrow Books, 1997, p. 6.

⁸³ Foucault, “Critical Theory/Intellectual History”, p. 25.

⁸⁴ Op. cit., p. 35.

⁸⁵ Op. cit., pp. 28-29.

⁸⁶ Op. cit., pp. 27-28.

⁸⁷ Op. cit., p. 28.

notika intervija, Fuko strādāja pie patības izpausmes problēmām grieķu un romiešu antīkajā pasaulē). Fuko gatavība savas dzīves beigās atzīt racionalitātes daudzveidības eksistenci līdzinās viņa pārliecībai par varas attiecību veidu dažādību: „Patiesībā, pastāv varas attiecības. Tās ir daudzējādas; tām ir dažādas formas...”.⁸⁸ Tas viss liecina par ievērojamu maiņu Fuko uzskatos, par pozitīvāku sabiedrības uztveri.

2.B Fuko atklājumi par ārprātu darbā “Ārprāta vēsture klasiskajā laikmetā”

2.B1 Saprāts un ārprāts viduslaikos un renesanses laikmetā

Mišels Fuko publicēja savu fundamentālo darbu „Ārprāta vēsture klasiskajā laikmetā” 1961. gadā. Varbūt tā ievērojamā apjoma (vairāk nekā 650 lapaspuses) un nereti izpušķotā stila dēļ šis darbs nepievērsa uzreiz tik daudz uzmanības kā viņa nākamie darbi, proti, „Vārdi un lietas” un „Uzraudzīt un sodīt”. Tāpat arī intelektuālā gaisotne 1960. gadu sākumā vēl nebija tik pretimnākoša idejām, kuras izteica Fuko savā milzīgajā darbā, kāda tā bija revolucionārajā 1968. gadā. Darba „Ārprāta vēsture klasiskajā laikmetā” pilns teksts nav tulkots angļu valodā. Teksts, kas ir iztulkots angļu valodā kā „Ārprāts un civilizācija: vājprāta vēsture apgaismības laikmetā” (*"Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason"*) (1965), ir Fuko oriģinālā darba saīsināta versija (nedaudz vairāk par 300 lappusēm). Tā kā tikai apmēram puse no oriģinālā teksta franču valodā ir iztulkota angļu valodā kā „Ārprāts un civilizācija”, es izmantošu virsrakstu franču valodā, kad atsaucos uz Fuko oriģinālo darbu, kas publicēts 1961. gadā, un citēju vai iztīrāju fragmentus no tā. Visos citos gadījumos es izmantoju virsrakstu un teksta tulkojumu angļu valodā, tā kā tas ir precīzs un tuvs oriģinālajam tekstam. Skatīts sešdesmito gadu beigu kontekstā, Fuko darbs par ārprātu, šķiet, sasauca ar pretestības kustības garu pret pastāvošo iekārtu un centieniem atbrīvot cilvēkus no nospiedošās kapitālistu sabiedrības vienveidības un no visiem ierobežojumiem, ko tā uzspieda jebkurai indivīda izpausmei. Nav nekāds brīnums, ka darbs ieguva popularitāti savā saīsinātajā versijā, jo tas piedāvāja buržuāziskās sabiedrības un Rietumu racionalitātes iznīcinošu kritiku, kā arī sniedza atbrīvojošu skatījumu uz parādībām, ko šī sabiedrība tiecās izslēgt. Pretošanās pastāvošajai sociālajai un politiskajai iekārtai un sašutums par Citādā izslēgšanu un apspiešanu, šķiet, ir divas vissvarīgākās Fuko darba par ārprātu īpašības.

Vēl viens nozīmīgs Fuko ideju avots par modernās ārprāta kategorijas dzimšanu un ārprāta pretstatījumu saprātam ir viņa lekcijas *Collège de France* par „Anormālo” (*"Les Anormaux" / "The Abnormal"*) 1974.-1975. gadā. Lekcijās Fuko turpina attīstīt savu teoriju par modernās zinātnes

⁸⁸ Op. cit., p. 38.

psihiatrijas izcelsmi un kriminoloģijas attīstību. Fuko parāda, ka psihiatrija un kriminoloģija iet roku rokā un ka tās ir galvenais balsts disciplinārajai sabiedrībai, kas radās 18. gs. beigās un 19. gs. sākumā un kuras saknes ir meklējamas apgaismības laikmetā, kad izveidojās nenormālā kategoriju pretstatījums tam, kas tika racionāli definēts kā norma. Racionālais ir cēlis sevi tronī uz iracionālā rēķina, kā to definēja saprāts. Iracionālais tika pieskaitīts stingri noteiktai sociālai sfērai, kas pakļauta normalizēšanai saskaņā ar saprāta diktātu.

Savā ievērojamajā darbā par ārprātu apgaismības laikmetā Fuko atšķir ārprātu (*madness* (*folie*)) no nesaprātības (*unreason* (*deraison*)). Ārprāts ir attēlots kā morāla kategorija, kā nesaprātīgā izpausme, bet nesaprātība tiek tulkota kā vājprāta pieredzes izziņas aspekts, tās iracionalitāte un „patiesība”. Gerijs Gatings ierosina, ka *deraison* var saprast arī kā „jebkuru to racionalitātes normu noraidījumu, kas veido buržuāzijas sociālās dzīves robežas”, un ārprāts kā viens no tā dažādajām formām „ir cilvēka dabas dzīvniecisko aspektu izpausme uz visu augstāko aspektu rēķina”.⁸⁹ Franču vārds *folie* nozīmē ne tikai „psihiskas grūtības”, „spriešanas spēju trūkumu” un „saprāta trūkumu”, bet arī „nesaprātīgu, kaislīgu un pārmērīgu rīcību” un „dedzīgu vēlēšanos pēc kaut kā”.⁹⁰ Angļu vārda *folly* (neprātība, muļķība, untums) novecojušās nozīmes ietver „bīstamu vai krimināli muļķīgu darbību”, „ļaušanu” un „izlaidību”, kas visdrīzāk atbilst franču „nesaprātīgai, kaislīgai un pārmērīgai rīcībai un dedzīgai vēlmei pēc kaut kā”. Taču pašreizējā *folly* nozīme neietver „ārprātu”, bet gan tikai „veselā saprāta, izpratnes vai tālredzības trūkumu” un „muļķīgu rīcību vai gadījumu”⁹¹, tāpēc franču *folie* parasti tiek tulkots angļu valodā vai nu kā *ārprāts* (*madness*) vai *vājprāts* (*insanity*), kam eksistē arī īpašs termins franču valodā, proti, *aliénation mentale* (*garīga atsvešināšanās*). Taču dažreiz tas tiek arī tulkots kā *folly*. Arī franču īpašības vārdam *fou* (*traks, ārprātīgs, neprātīgs*) ir plašāks nozīmju loks nekā angļu „mad” (ārprātīgs) vai „insane” (vājprātīgs). Tādēļ tas tiek tulkots ne tikai kā „mad”, bet arī kā „foolish” (muļķīgs), „fool” (muļķis) un „jester” (ākstis) (piemēram, franču valodā gan Ramo brāļadēls, gan tāds brīvdomātājs kā de Sads tiek saukti par „*fou*”, bet angļu valodā Ramo brāļadēls tiek saukts par „*jester*” un de Sads – par „*lunatic*” (vājprātīgo)). Šie dažādie franču vārdu *folie* un *fou* tulkojumi angļu valodā atspoguļo to nedaudz plašāko nozīmju loku, kas ir jāpatur prātā, lasot Fuko, citādi ir grūti saprast, kā viņš var likt vienlīdzības zīmi starp trakojošiem vājprātīgiem cilvēkiem un rakstniekiem, un dzejniekiem. Fuko interpretācijā *folie* ir būtībā cilvēciska parādība, kuras izpausmes var atrast ne tikai psihiatriskajā slimnīcā, bet arī tādu autoru darbos kā Servantess

⁸⁹ Gutting, Gary. “Foucault, Michel (1926-1984)” // Craig, Edward, ed. *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London and New York: Routledge, 2005., pp. 280-284, p. 281.

⁹⁰ *Petit Larousse illustré*. Paris: Larousse, 1988, p. 422.

⁹¹ *The American Heritage Dictionary of the English Language. Third Edition*. Boston and New York: Houghton Mifflin Company, 1992, p. 706.

(*Miguel de Cervantes*), Šekspīrs (*William Shakespeare*) un Nīče. Fuko piedēvē *folie* fenomenam tik daudz dažādu cilvēcisku izpausmju, no Goijas (*Francisco Goya*) gravējumiem un de Sada darbiem līdz pilnīgi nesakarīgai maniaku trakošanai, jo viņam ārprāta jēdziena lielo paplašinājumu līdzsvaro saprāta jēdziena sašaurinājums, saprāts būtībā tiek reducēts līdz analītiskajam un instrumentālajam saprātam. Tieši tāpēc, ka Fuko izvēlas šo ļoti šauru racionalitātes veidu kā savu sākumpunktu, viņa *folie* ietver tik daudz dažādu parādību. Savā “Ārprāta vēsturē” Fuko neapsver iespēju, ka varētu pastāvēt dažādi racionalitātes veidi, tāpēc apgaismības saprāts viņam šķiet vienīgais eksistējošais racionalitātes veids.

Latviešu valodā vārda „saprāts” definīcija atbilst angļu vārda *reason* definīcijai, ko var tulkot arī kā „prātu”. „Saprāts” šķiet precīzāks tulkojums, jo tas uzsver tieši cilvēka spēju kaut ko izziņāt un par kaut ko spriest, kamēr „prāts”, šķiet, attiecināms vairāk uz „psihisko norišu un personības īpašību kopumu”⁹². Tas nozīmē, ka „prāts” ir pats mehānisms, kamēr „saprāts” būtu spēja to darbināt. Attiecīgi šķiet precīzāk tulkot vārdu „prāts” kā *mind* angļu valodā, kas arī uzsver darbojošos mehānismu, kas ir atbildīgs par cilvēka domām un jūtām utt.

„Vājprāts” un „ārprāts” ir aizstājami sinonīmi latviešu valodā, jo to definīcijas ir pilnīgi vienādas. Vienīgā atšķirība ir tā, ka „vājprāts” tiek paskaidrots arī kā „ārprāts”, bet ne otrādi. Tāpēc šķiet, ka „ārprāts” ir patstāvīgāks termins un tāpat kā „saprāts” un „neprāts” veidots ar priedēkļa palīdzību, bet tādi vārdi kā „vājprāts” un „plānprātība” ir salikteni, iespējams veidojušies no senām metaforām „plāns prātā” un „vājš prātā”, proti, tiem ir vairāk aprakstoša, ne apzīmējoša funkcija. „Ārprāts” sastāv no priedēkļa *ār-*, kas rāda uz kaut ko ārēju, ārpusē esošu, tātad ārpus prāta esošu, kaut ko ar prātu neaptveramu, kamēr „vājprāts” norāda uz prāta darbības pavājināšanos tāpat kā „plānprātība”, kas tiek definēta kā „psihiskās darbības pavājināšanās”.

Angļu valodā attiecīgie sinonīmi, šķiet, ir *insanity* un *madness*, kurus izvēlējos tulkot kā *insanity* – vājprāts, *madness* – ārprāts. *Mad* ir senās angļu valodas vecvārds, un etimoloģiski tas tiek skaidrots kā „out of one’s mind”, tātad – ārpus prāta. Tādējādi redzams, ka *madness* atbilst latviešu „ārprāts”. *Insane* ir jaunvārds. Etimoloģiskā vārdnīcā⁹³ rakstīts, ka tas parādījies 16. gadsimtā. Turklāt tas ir veidots no latīņu priedēkļa *in-* un saknes *sanus*, kas būtībā nozīmē „not sane”, tātad „nenormāls, nesaprātīgs”. Es izvēlējos tulkot *insanity* kā „vājprāts”, jo *madness* un *insanity*, šķiet, ir tādi paši sinonīmi kā angļu valodā „ārprāts” un „vājprāts”, un, šķiet, pamatotāk lietot „ārprāts”, tulkojot *madness*, kas attiecīgi liek man tulkot *insanity* kā „vājprāts”, lai kaut kādā veidā diferencētu šo vārdu nozīmes un lietojumu. *Insanity* latviešu valodā tiek tulkots arī kā „neprāts”, kas, šķiet, ir tuvāks un precīzāks tulkojums tā etimoloģiskajam skaidrojumam, jo gluži tāpat kā *in-* un *sanus*,

⁹² *Latviešu literārās valodas vārdnīca*, 1987. Rīga: Zinātne. 1., 5., 62., 71., 8. sējums.

⁹³ Harper, Douglas. *Online Etymology Dictionary*, 2001. Available from <http://www.etymonline.com/>

„neprāts” sastāv no priedēkļa *ne-* un saknes *prāts*. Tagad *insanity* tiek lietots, lai aprakstītu psihiskus prāta traucējumus tāpat kā latviešu valodā „vājprāts”. Turklāt „neprātu” latviešu valodā skaidro kā „psihisku stāvokli, kam raksturīga nespēja saprātīgi izturēties”, un kā „neapdomīgu, nesavaldīgu, pārsteidzīgu rīcību”. Tātad „neprātam” piemīt mazāks spēks kā „vājprātam”, proti, tas neattiecas tik daudz uz ilgstošu slimību (kā tas būtu „vājprāta” un *insanity* gadījumā), kā uz pārejošu prāta aptumšošanu. Bez tam „nesaprātība” angļu valodā, šķiet, atbilst vairāk vārdam *unreason* (*un-* + *reason*) gan pēc tā nozīmes (nesaprātīga rīcība – *unreasonable behaviour*), gan etimoloģiskās uzbūves. Jāpiebilst, ka visi šie vārdi ir tuvi pēc nozīmes un jebkāda veida atrastās atšķirības starp tiem būs diezgan subjektīvas.

Fuko uzskata, ka renesanses laikmetā notika nepārtraukts dialogs starp saprātu un ārprātu. Apgaismības laikmetā starp tiem nepastāvēja nekāda veida dialogs, jo neprāta balss tad bija apklusināta: „Klasiskajam laikmetam vajadzēja apklusināt ārprātu, kura balsi renesanse bija atbrīvojusi, bet kura vardarbību tā jau bija savaldījusi.”⁹⁴ Renesanse bija zelta laikmets šai parādībai, jo tajā bija liela interese par ārprātīgajiem, pret kuriem neizturējās nelabvēlīgi. Sliktākajā gadījumā tos padzina no pilsētām, lika dzīvot aiz pilsētas vārtiem vai ievietoja muļķu laivās, kas, visticamāk, bija izdomātas, bet kuras Fuko ņem par pilnu, cenšoties panākt dramatisku iespaidu, salīdzinot laikmetu, kad vājprātīgajiem bija ļauts brīvi klaiņot pa pasauli, ar laikmetu, t.i., saprāta laikmetu, kad tie ieņēma spītālīgo vietu, kļuva par grēkāžiem un tika ieslodzīti labošanas iestādēs. Jāpiezīmē, ka citos darbos Fuko seko tai pašai stratēģijai, salīdzinot apgaismību ar agrāku laikmetu, viduslaikiem un renesansi, kuros tas, kas tiktu uztverts kā nenormāls, peļams, vai nepareizs apgaismības laikmetā un vēlāk, dzīvoja relatīvā brīvībā no ārējiem ierobežojumiem. Šī stratēģija ļauj Fuko izcelt represīvo, normatīvo struktūru īpašības, kuras viņš sasaista ar apgaismības laikmetu, bet izslēdz tās parādības, kas šos neīstās paradīzes periodus padarītu mazāk pievilcīgus, piemēram, raganu medības un ķeceru vajāšanu renesanses laikmetā. Fuko raksta, ka 15. – 16. gadsimtā dažādas ārprāta izpausmes rosināja Rietumu cilvēka iztēli, kas ir atspoguļotas šī perioda glezniecībā un literārajos darbos. Lai gan veselais saprāts atzina ārprātu kā no sevis atšķirīgu parādību, tas neapklusināja nesaprātības balsi un nepiedēvēja ārprāta pieredzi tikai izstumtības un apspiestības sfērai. Drīzāk saprāts mēģināja saskatīt patiesību, kas pastāvēja ārprātā un kas papildināja, nevis noliedza, saprāta patiesību. Ārprāts tika saistīts ar „iedomātas transcendences klātbūtni.”⁹⁵ Fuko raksta, ka viduslaikos un renesanses laikmetā ārprāts netika aplūkots kā saprāta

⁹⁴ Foucault, Michel. *Madness and Civilization. A History of Insanity in the Age of Reason*. Trans. Richard Howard. New York: Vintage Books, 1988, p. 38.

⁹⁵ Op. cit., p. 58.

citādaais stāvoklis vai pat kā slimība, kas jāārstē, bet gan kā cilvēciska parādība starp citām cilvēciskām parādībām.

Grāmatā „Attāls spogulis: postošais 14. gadsimts” (*"A Distant Mirror: The Calamitous 14th Century"*, 1978) Barbara Tačmane (*Barbara Tuchman*) galvenokārt piekrīt Fuko piedāvātajam vājpātīgā stāvokļa novērtējumam vēlīnajos viduslaikos, kaut gan viņa raksta, ka ārpārs tika uzverts kā slimība. „Garīgu depresiju un nemieru atzina par slimībām, lai gan depresijas, izmisuma vai melanholijas un letarģijas simptomus baznīca uzskatīja par dīkdienības vai slinkuma grēku.”⁹⁶ Tačmane raksta, ka „Ārpārs bija pazīstams viduslaikos visā tā daudzveidībā. Haino-Bavārijas Viljams (*William of Hainault-Bavaria*), Anglijas karalienes Filipas (*Queen Philippa of England*) māsasdēls, bija trakojošs maniaks, kas trīsdesmit gadus dzīvoja pilī, lielākoties ar sasietām rokām un kājām. Mazāku psihisku traucējumu cietējus parasti nesasēja, tie staigāja savu kaimiņu vidū kā deformēti, spazmatiski, skrofulozi un citādi dzīvei nepiemēroti cilvēki, kas pievienojās svētceļojumiem uz Rokamadūru (*Rocamadour*) ārstniecisku līdzekļu meklējumos. Ārpāru bieži vien uzskatīja par ārstējamu un uztvēra kā dabisku parādību, ko radījusi garīga vai emocionāla spriedze. To uzskatīja arī par Dieva vai velna uzsūtītu likstu...”⁹⁷

Tādējādi Tačmane atbalsta Fuko apgalvojumu, ka ārpātīgie parasti netika ieslodzīti viduslaikos, taču ilgi pirms Pinela (*Philippe Pinel*) un Tjūka (*William Tuke*) viņa atšķirībā no Fuko apgalvoja, ka ārpāru atzina par slimību, kas jāārstē, nevis vienkārši jāatstāj bez ievēribas. Tačmane jo sevišķi pievērsās ārpātīgajam franču karalim Kārlim VI (*Charles VI*), vienam no visslavenākajiem ārpātīgajiem Eiropas vēsturē. Viņas sniegtais karaļa ārpāra skaidrojums rāda, ka viduslaikos cilvēki apzinājās atšķirību starp ārpāru un veselo saprātu un ka ārpāru uztvēra ne tikai kā dabisku parādību starp citām dabiskām parādībām, bet arī kā stāvokli, kam nepieciešama ārsta iejaukšanās. Tačmane raksta arī par ārpāra postošo ietekmi uz indivīda privāto un sabiedrisko dzīvi, šo ārpāra aspektu, ko Fuko, kas romantizē šo dabisko parādību, tiecas neievērot. Kārļa VI ārpārs izpostīja viņa laulību un neļāva viņam pārvaldīt savu karalisti un atvairīt angļu iebrucējus. Patiesībā viņa ārpārs, visticamāk, sekmēja angļu uzvaru pār franču karaspēku 15. gadsimta sākumā, kas gandrīz pielika punktu Francijas neatkarībai. Visizteiksmīgāk Tačmane parāda nelaimīgā karaļa ciešanas. Viņa citē karaļa mokās izkliegtos vārdus: „Jēzus Kristus vārdā, ja kāds no jums ir līdzvainīgs šajā ļaunumā, no kā es ciešu, es lūzdu viņu nemocīt mani vairāk, bet ļaut man mirt!”⁹⁸ Karali neieslodzīja aiz biežām slimnīcas restēm, kā to darītu ar ārpātīgajiem apgaismības laikmetā, nepakļāva autoritāram ārstēšanas veidam, ko uzsāka Pinels un Tjūks 18. gs. beigās un 19. gs.

⁹⁶ Tuchman, Barbara. *A Distant Mirror: The Calamitous 14th Century*. New York: Ballantine Books, 1979, p. 55.

⁹⁷ Op. cit., p. 514.

⁹⁸ Op. cit., p. 515.

sākumā, un tomēr viņa stāvoklis radīja viņam gandrīz nepanesamas ciešanas. Fuko sīki un plaši raksta par ārpātīgo ciešanām, taču ciešanas, par kurām viņš raksta, rada ne tik daudz pati ārpātība, kā apstākļi, kādos ārpātīgie atradās apgaismības laikmetā un vēlāk. Fuko nepievērš uzmanību tam, ka garīgi slimie var ciest no viņu pašas slimības neatkarīgi no laikmeta, kurā viņi dzīvo, nevis no ieslodzījuma vai ārstēšanas formām, kurām viņus pakļauj valdošā vara. Tas nenozīmē, ka garīgā slimība var eksistēt ārpus konkrētajiem sociālajiem apstākļiem, bet tikai to, ka neatkarīgi no sociālajiem apstākļiem, kādos atrodas garīgi slimā persona, viņa stāvoklis, atstāts novārtā un neārstēts, var radīt viņam ciešanas. Tāpat Fuko nepievērš daudz uzmanības tam, ka vājprātīgie var radīt ciešanas arī cilvēkiem, ar ko viņi saskaras.

2.B2: Neprātīgo ieslodzījums apgaismības laikmetā

Par nelaimīgi ārpātīgajiem, viduslaiku beigās spītālība Eiropā pazuda un ārpātīgie ieņēma spītālīgo vietu. Viņus sabiedrība varēja vainot savos trūkumos un rādīt kā soda piemēru par cilvēku grēkiem. Fuko apgalvo, ka apgaismības laikmetā saprāts bija privilēģētā situācijā un tika uzskatīts par neapstrīdami pārāku par ārpātību. Ārpātīgam vairs neļāva brīvi eksistēt, tas tika „izolēts un ieslodzījumā pakļauts saprāta un morāles likumiem, un to monotonajām naktīm.”⁹⁹ „Renesanse brīvi atļāva neprāta formām iznākt dienas gaismā”,¹⁰⁰ bet apgaismības laikmets ar tā ieslodzījumu iegrūda visas nesaprātības formas slepenībā un aizmirstībā. Nesaprātības balss bija apklusināta ieslodzījuma vietās, bet ārpātīgos izrādīja sabiedrībai, un tādā veidā „ārpātīgs kļuva par īstu izrādī”¹⁰¹.

Apgaismības laikmeta „lielais ieslodzījums” sākās 1656. gadā, kad tika dibināts *Hôpital Général* Parīzē. Tas bija jauns institūcijas veids, kas bija „pa pusei tiesas struktūra un administratīva organizācija”, nevis medicīniska iestāde. Fuko to nosauca par „trešo represiju iekārtu” blakus policijai un tiesām.¹⁰² Institūcijas, veidotas pēc *Hôpital Général* parauga, tika dibinātas visā Francijā. Savā stāstījumā par „ieslodzījuma namu” attīstību Fuko rāda, kā vara iekļuva indivīda apziņā, kā cilvēka dzīve un apziņa tika sakārtotas „morālas kārtības cietumos.”¹⁰³ Starp tiem, ko ieslodzīja kopā ar ārpātīgajiem 17. gadsimtā, bija arī tādi cilvēki kā slimnieki ar venēriskajām slimībām, uzdzīvotāji, izšķērdētāji, homoseksuāļi, zaimotāji, alkmiņi, brīvdomātāji, burvju

⁹⁹ Foucault, *Madness and Civilization*, p. 64.

¹⁰⁰ Op. cit., p. 66.

¹⁰¹ Op. cit., p. 69.

¹⁰² Op. cit., p. 40.

¹⁰³ Op. cit., p. 63.

mākslinieki un pašnāvnieki.¹⁰⁴ Visus šos cilvēku tipus praksē uzskatīja par piederīgiem nesaprātības kategorijai. Fuko skaidro, ka viņus ieslodzīja ne jau medicīnisku vai žēlsirdīgu iemeslu dēļ, bet gan ar nolūku regulēt darbaspēku: „Pirmo reizi pasākumus, kas bija paredzēti cilvēku izolēšanai no sabiedrības, aizvietoja ar ieslodzījumu: nenodarbinātu cilvēku vairs nepadzina un nesodīja, viņu ņēma uzraudzībā uz tautas rēķina, upurējot viņa individuālo brīvību. Starp viņu un sabiedrību nodibinājās netiešas pienākumu attiecības: viņam bija tiesības saņemt ēdienu, bet viņam bija jāpieņem fiziskie un morālie ieslodzījuma ierobežojumi.”¹⁰⁵

Ieslodzījuma namiem bija dubulta regulatīva funkcija: „Klasiskais laikmets izmantoja ieslodzījumu apšaubāmā veidā, liekot tam spēlēt dubultu lomu: mazināt bezdarbu, vai vismaz iznīcināt tā visredzamākās sociālās sekas un kontrolēt izdevumus, kad tie kļuva pārāk augsti; pārmaiņus iedarbojoties uz darba tirgu un ražošanas izmaksām.”¹⁰⁶ Ieslodzījumam bija represīva funkcija krīzes laikā, kad „bezdarbnieki, slaisti un klaidoņi” draudēja sagraut sociālo iekārtu. Ieslodzījums tādā veidā kalpoja sabiedrības aizsargāšanai no nemieriem un sacelšanās. Ieslodzījums palīdzēja arī atrisināt bezdarba problēmu un nodrošināja lēta darbaspēka pieejamību, jo ieslodzītie bija spiesti strādāt un dot savu ieguldījumu visas sabiedrības labklājībā. Ieslodzīto lētais darbaspēks palīdzēja kontrolēt izdevumus, kad tie palielinājās. Bezdarbnieku piespiedu darbam izdomāja morālu attaisnojumu: tāpat kā viduslaikos dīkdienību uzskatīja par „visu ļaunumu māti”, pret ko vispiemērotākais līdzeklis ir darbs. Paradoksāli no laicīga viedokļa, dīkdienību uztvēra arī kā „pretošanās galējo formu”. Šī uztvere izriet no reliģiskiem uzskatiem par darbu kā par grēku nožēlošanas veidu, kas spēj atpestīt. Tāpēc darbam ieslodzījuma namos bija ētiska nozīme. *Hôpital Général* un daudzu citu neskaitāmu institūciju mērķis bija iznīcināt „diedelēšanu un dīkdienību kā visu nekārtību avotu.”¹⁰⁷ Tā kā ārprātīgie nebija nodarbināti, ārprāts tika nosodīts kā „sociāla nederīguma” forma, un kopienai bija ētiskas tiesības ārprātīgos izraidīt ārpus savām robežām. Tādējādi apgaismības laikmetā ārprātu vairs neuzskatīja par pierādījumu kaut kam noslēpumainam, iracionālam un tālam. Tas zaudēja savu saistību ar transcendences pastāvēšanas iespēju un „tika nosodīts kā dīkdienība no sociālās imanences viedokļa, ko garantēja darba kopiena.”¹⁰⁸ Tā kā ārprātīgie neveicināja buržuāziskās iekārtas ētiku, tos uzskatīja par tās ētisko normu pārkāpējiem, normu, kuras vajadzēja uzspiest, lai ārprātīgie pieņemtu buržuāziskās sabiedrības vērtības, ko tā uzskatīja par svarīgām. *Hôpital Général* piemita „ne tikai uzspiestas darba nometnes īpašības, bet arī tādas morālas institūcijas īpašības, kas atbildīga par sodīšanu, morāla trūkuma vai neveiksmes

¹⁰⁴ Foucault, Michel. *Histoire de la Folie à l'âge classique*. (1961) Paris, Gallimard, 1972, pp. 139-140.

¹⁰⁵ Foucault, *Madness and Civilization*, p. 48.

¹⁰⁶ Op. cit., p. 54.

¹⁰⁷ Op. cit., p. 57.

¹⁰⁸ Op. cit., p. 58.

labošanu.”¹⁰⁹ Patiesībā galvenais mērķis, liekot „dīkdieniem” strādāt, bija piespiest viņus pieņemt noteiktus morālus pienākumus un ierobežojumus un tikai tad veicināt ražošanu. Ja ieslodzītais piekrita strādāt, viņu atbrīvoja, taču viņš bija izmainījies cilvēks, jo piekrita pienākumam strādāt, kas kļuva par „simptomu noteiktai sirds nosliecei.”¹¹⁰ Tā kā morāli uzspieda ar administratīviem līdzekļiem, parādījās „pārsteidzoša morāla pienākuma un civillikuma sintēze.”¹¹¹ Rezumējot jāsaka, ka klasiskais laikmets ieslodzīja ne tikai cilvēka miesu, bet arī viņa dvēseli. „Tā nav pirmā reize Eiropas kultūrā, kad morāla kļūda, pat tās vispersoniskākajā formā, tiek traktēta kā kopienas rakstīto un nerakstīto likumu pārkāpums, bet klasiskajā laikmeta lielā ieslodzījuma būtisks aspekts un jauna parādība ir tas, ka cilvēkus ieslodzīja tīras morāles pilsētās, kur likumu, kam vajadzēja valdīt visu sirdīs, piemēroja bez kompromisiem, nepiekāpīgi, fizisku spaidu stingrajā formā. Morāle ļāva sevi vadīt kā tirdzniecību vai saimniecību.”¹¹²

Apgaismības laikmetā brīvību apmainīja pret labdarību. Savā pārskatā „Caritas” („Labdarība” (*“Charity”*)) darbā „Eiropa: Vēsture” (*“Europe: A History”*, 1996) Normans Deiviss (*Norman Davies*), acīmredzami rakstot Fuko ietekmē, apšaubā tādu labdarības iestāžu kā nespējnieku patversmju un psihiatrisko slimnīcu izplatības progresīvās īpašības 18. un 19. gadsimtā, jo šajās „sociālās aprūpes institūcijās” varēja „pakļaut mūžīgi pieaugošo iemītnieku skaitu mūžīgi pieaugošiem represiju līmeņiem”, aizstājot „stingru psiholoģisku un morālu spaidu režīmu”, kas atņēma ieslodzītajiem cilvēkiem brīvību, godu un individualitāti, ar „uzkrītošu aizgājušo laiku fizisku nežēlību” un ieviešot lielāku stingras disciplīnas, uzraudzības un kontroles režīmu.¹¹³

2.B3 Dekarts un ārprāts

Fuko apgalvo, ka nesaprātības apspiešanu un ārprāta nozākāšanu sociālpolitiskajā un sociālekonomiskajā sfērā pavadīja līdzīgas parādības domāšanas sfērā. Viņa darba „Ārprāta vēsture klasiskajā laikmetā” otrās nodaļas pirmās daļas „Lielais ieslodzījums” (*“Le grand renfermement”*) sākumā Fuko raksta par ārprāta atdalīšanu no saprāta un tā izslēgšanu no domāšanas sfēras Dekarta „Meditācijās” (*“Meditations”*).¹¹⁴ Sekojot šaubu metodei, kas liek viņam apšaubīt visu savu sajūtu uztveres patiesību, tādu kā sava ķermeņa un ārējās pasaules uztveri, Dekarts jautā sev, vai viņš varētu būt ārprātīgs tāpat kā tad, kad viņš ir aizmidzis vai kļūdījies visā, ko viņš uzskata par patiesu

¹⁰⁹ Op. cit., p. 59.

¹¹⁰ Op. cit., ibid..

¹¹¹ Op. cit., p. 60.

¹¹² Op. cit., pp. 60-61.

¹¹³ Davies, Norman. *Europe. A History*. London: Pimlico, 1997, p. 779.

¹¹⁴ Foucault, Histoire, pp. 67-70.

un reālu. Apšaubot savu sajūtu uztveres ticamību, Dekarts atzīst, ka „sajūtas dažreiz mūs pieviļ attiecībā uz lietām, kas ir ar pūlēm uztveramas vai ļoti tālas”, taču tās nesniedz viņam ne mazāko iemeslu apšaubīt, ka viņš patiešām ir „atsēdies pie uguns, ģērbies rīta svārkos, ar šo avīzi rokās”.¹¹⁵ Tādējādi, kā saka Fuko, sajūtu ilūzijās ir „patiesības paliekas”, lai gan tās var mūs pievilt.¹¹⁶ Tāpat arī sapņu tēlos, lai cik neiespējami un fantastiski tie būtu, ir patiesības elements: „Mums ir jāatzīst, ka lietas, ko redzam sapnī, ir kā gleznoti attēli, kas var būt veidojušies tikai kā kaut kā īsta un patiesa kopija.”¹¹⁷ Mūsu sapņus var pielīdzināt tēliem, ko radījuši gleznotāji, un, protams, tas, ka gleznotāji var attēlot „pilnīgi izdomātas un absolūti nepatiesas lietas” ir vispārzināms. Taču arī šajā gadījumā mums jāatzīst, ka visus šos attēlus veido no vienkāršiem un universāliem objektiem, kas ir īsti un patiesi, jo bez šādām lietām neviens attēlojums nav izveidojams, un „šādām lietām vispār piemīt vieliska daba, kā arī to papildinājumam, papildināto lietu kopumam, to kvantitātei vai lielumam un skaitam, kā arī vietai, kurā tie atrodas, un laikam, kas mēra to ilgumu utt.”¹¹⁸ Tāpēc, kā Fuko komentē, ne sapņa sajūtas, ne ilūzijas nevar likt „patiesībai pavisam pazust naktī”.¹¹⁹

Taču ar ārprātu ir citādi. Dekarts domā, ka viņš varētu noliegt tikai to, ka viņa rokas un ķermenis nav viņa, ja viņš salīdzinātu sevi „ar noteiktām personām, kam trūkst saprāta, kuru smadzenes ir tik traucētas un murgu aizmiglotas, ka tie pastāvīgi cenšas mūs pārliecināt, ka ir karaļi, lai gan viņi patiesībā ir nabadzīgi, vai ka tie ir tērpti mantijās, lai gan patiesībā tiem nekā nav mugurā, vai tie, kas iedomājas, ka viņu galva ir māla trauks, ķirbis vai ka tā ir taisīta no stikla.”¹²⁰ Dekarts noraida šo iespēju kā visumā atšķirīgu no iespējas, ka viņa sajūtas viņu māna vai ka viņš guļ un sapņo, jo tie, kas iedomājas, ka viņi ir veidoti no stikla un tamlīdzīgas lietas, ir ārprātīgi, bet viņš nav ārprātīgs: „Bet viņi ir ārprātīgi, un man vajadzētu būt ne mazāk vājprātīgam, ja es sekotu kādam no šiem ekstravagantajiem piemēriem.”¹²¹ Pēc Fuko domām, „ja [ārprāta] draudi nemazina ne domāšanu, ne patiesības būtību, tas nav tāpēc, ka *kaut kas* pat ārprātīgā domāšanā, nevar būt nepatiess; bet tāpēc, ka *es*, tas, kas domā, nevaru būt ārprātīgs.”¹²² Tas, kas mani pārliecina par apgalvojuma patiesību, ka mans ķermenis nav veidots no stikla, nav kaut kas piemītošs šim apgalvojumam pašam, nav „patiesības paliekas”, ko tas satur, bet gan mana pārliecība par manu veselo saprātu: „Tas, kas pasargā domāšanu no ārprāta, nav patiesības nemainīgums, kas ļauj tai

¹¹⁵ Descartes, Rene. *Key Philosophical Writings*. Wordsworth Classics, 1997, p. 135.

¹¹⁶ Foucault, *Histoire de la Folie à l'âge classique*, p. 67.

¹¹⁷ Descartes, p. 136.

¹¹⁸ Op. cit., ibid.

¹¹⁹ Foucault, *Histoire de la Folie à l'âge classique*, p. 68.

¹²⁰ Descartes, p. 135.

¹²¹ Op. cit., ibid.

¹²² Foucault, *Histoire de la Folie à l'âge classique*, p. 68.

atbrīvoties no kļūdas vai rasties no sapņa, bet gan neiespējamība būt ārprātīgam, kas piemīt nevis domāšanas objektam, bet gan domājoša subjekta būtībai.”¹²³

Mēs varam pieņemt, ka sajūtas mūs māna vai ka esam aizmiguši un sapņojam. „Tomēr mēs nevaram pieņemt pat domās, ka esam ārprātīgi, tieši tāpēc, ka ārprāts ir domāšanas neiespējamības stāvoklis...”¹²⁴ Šī, šķiet, ir lietas būtība: Dekarts atvairā visas šaubas par savu veselo saprātu tieši tāpēc, ka viņš ir domājošs subjekts, un tas, ka viņš domā, pārliecina viņu, ka viņš nav ārprātīgs. Pierādījums tam, ka indivīds nav ārprātīgs, pastāv pašā iespējā domāt par ārprātu, jo ārprātīgais nespēj to darīt. Šis stāvoklis atšķiras no sajūtām vai sapņiem, jo tas skar pašu domāšanu, nevis tās objektus, tāpēc, ja arī eksistē, kā to formulē Fuko, „fundamentāls līdzsvara trūkums starp ārprātu, no vienas puses, un sapņiem un kļūdu, no otras”, tas eksistē, pateicoties šai būtiskajai atšķirībai starp domāšanas objektiem un pašu domāšanu. Tāpēc „sapņi un ilūzijas tiek pārvarēti pašā patiesības struktūrā; bet ārprātu noraida subjekts, kas šaubās.”¹²⁵ Ārprātīgais ir tas, kas nekavējas šaubās par savu sajūtu uztveri vai savas iztēles tēliem. Tieši tas, ka cilvēks var visas šīs lietas pakļaut šaubām, uzskatāmi parāda, ka viņš nav ārprātīgs. Kārlis VI nekad neapšaubīja to, ka ir veidots no stikla, bet doma, ka viņš ir no stikla, pastāvēja tikai viņa prātā. Taču Dekartam nav domu, kas būtu imūnas pret šaubām. Vienīgā lieta, kas ir neizbēgami imūna pret šaubām, ir pati doma un domāšana, jo šaubīšanās ir domāšana. Ja subjekts noraida ārprātu, tas ir tieši tāpēc, ka tas kā domājošs, apšaubošs subjekts ir iekļauts pašā „patiesības struktūrā”, kas ļauj viņam pārvarēt sapņu ilūzijas un sajūtu maldus. Saskaņā ar ārprāta definīciju „Enciklopēdijā” (*“Encyclopédie”*) būt ārprātīgam nozīmē „apiet saprātu, turpinot uzticēties tam un stingrai pārliecībai, ka tam tiek sekots”.¹²⁶ Bet savās „Meditācijās” Dekarts apšaubā tieši racionālo spēju uzticamību, kad viņš iedomājas, ka viņa izziņas aparāts varētu būt bojāts (Lekss Ņūmens (*Lex Newman*) sauc to par „meta-izziņas šaubām”¹²⁷) un izsauc ļauno demonu.

Var, protams, iebilst, ka Dekarta pārliecība par to, ka viņš nav ārprātīgs, rodas no noteiktas ārprāta uztveres un ka jebkura ārprāta uztvere ir relatīva un mākslīga. Dekarta sniegtie ārprāta piemēri ir nepārprotami galēji, un ir maz ticams, ka uzvedības tipi, uz kuriem viņš atsaucas, definējot „normālā” kategoriju, varētu jebkad tikt uzskatīti par „normāliem”, neraugoties uz visām vēsturiskajām un kultūras svārstībām. Taču Fuko ir svarīgi nevis īpašie ārprāta piemēri vai īpaša

¹²³ Op. cit., ibid.

¹²⁴ Op. cit., ibid.

¹²⁵ Op. cit., pp. 68-69.

¹²⁶ Cītēts: Op. cit., p. 239.

¹²⁷ Skāt.: Newman, Lex. Descartes' Epistemology. In: Zalta, E. N., ed. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford, CA: Metaphysics Research Lab, Center for the Study of Language and Information, 2002, <<http://plato.stanford.edu>>

ārprāta uztvere, uz ko paļaujas Dekarts, bet gan tas, ka Dekarts iezīmē stingru robežu starp ārpriātu un veselo saprātu.

Fuko pats nesniedz skaidri izteiktu ārpriāta definīciju, kas, protams, izriet no viņa priekšnoteikuma, ka ārpriāts un sapriāts ir cilvēka pieredzes neatņemamas sastāvdaļas un ka jebkāda ārpriāta atdalīšana no sapriāta ir mākslīga. Rodas iespaids, ka Fuko attiecina uz ārpriāta jomu visas tās parādības, kas neiekļaujas šaurajās analītiskās un instrumentālās domāšanas robežās, kura saistīta ar apgaismības racionālismu un 19. gadsimta pozitīvismu, un kas neiekļaujas arī to sociālpolitisko formu robežās, kuras paļāvās uz šāda veida domāšanu. Ārpriāta vēstures interpretācija viņš galvenokārt pievēršas mainīgajām robežām starp racionālo un iracionālo, kā arī šo robežu relatīvajai caurlaidībai vai pārredzamībai.

Fuko pretstata Dekarta ārpriāta atdalījumu no sapriāta Montēna (*Michel de Montaigne*) šaubām, vai tikai „visas domas nevajā neprāts”¹²⁸. Atšķirībā no Dekarta, Montēns neuzdrošinās novilkt skaidru robežu starp sapriātu un nesapriātību un nosodīt to, ko parasti uzskata par nesapriātību vai „nepareizu un neiespējamu”. Tādējādi 16. gadsimtā ārpriāts tiek uzskatīts par šaubu cēloni tāpat kā citas ilūziju formas. „Neviens nevar būt drošs, ka nesapņo; neviens nevar būt drošs, ka nav ārpriātīgs”. „Vai mums nebūtu jāatceras, cik pretrunu mēs izjūtam paši savos spriedumos?”¹²⁹ Taču, šķiet, pastāv liela atšķirība starp domām, ka saskati pretrunas savā spriedumā, un domām, ka neesi nekas cits kā ķirbis, kam Fuko nepievērš nekādu uzmanību. Fuko domā, ka Dekarta darbs uzslīen nepārkāpjamu barjeru starp sapriātu un ārpriātu, un tādējādi subjekts, kas šaubās, „nevar kļūt ārpriātīgs, tāpat kā tas nevar pārstāt domāt vai eksistēt.”¹³⁰ „No šī brīža ārpriāts ir izsūtīts trimdā.”¹³¹ Dekarts, protams, neizslēdz iespēju, ka cilvēks var zaudēt spēju domāt, tas ir, kļūt vājpriātīgs. Rakstot, ka ārpriāts vairs neapdraud klasiskās domāšanas jomu, kas ir pats sapriāts, kā tas apdraudēja to Montēna gadsimtā, Fuko nedomā, ka persona nevarētu kļūt ārpriātīga, bet gan, ka „domāšana kā tā subjekta suverenitātes izpausme, kurš uzņemas atrast patiesību, nevar būt vājpriātīga”.¹³² Tādējādi Dekarta pētījums „padara par neiespējamu nesapriātīga sapriāta un sapriātīgas nesapriātības pieredzi, kas bija tik pazīstama renesanses laikmetā.”¹³³ Turklāt Fuko apgalvo, ka dažiem rakstniekiem, dzejniekiem un māksliniekiem, tādiem kā de Sads un sirreālisti, var būt šāda veida pieredze un tādējādi tie var pārkāpt sapriāta robežas un pieskarties tam, kas ir aiz tām.

¹²⁸ Foucault, *Histoire de la Folie à l'âge classique*, p. 69.

¹²⁹ Op. cit., ibid.

¹³⁰ Op. cit., ibid.

¹³¹ Op. cit., p. 70.

¹³² Op. cit., p. 69.

¹³³ Op. cit., ibid.

2.B4 Citādā kategorijas konstruēšana

17. gadsimtā atšķirība starp ārprātu un saprātu bija katra cilvēka personīgās pārliecības jautājums, turpretim 18. gadsimtā tas bija atbilstības normai vai novirzes no tās jautājums. Fuko raksta, ka cilvēks, kam piemīt „veselais saprāts”, klasiskajā laikmetā bija pārliecināts par savu veselo saprātu un tāpēc uztvēra ārprātīgo kā atšķirīgu no sevis. Arī Dekarts rīkojās pēc savas iekšējās pārliecības, ka viņš ir pie veselā saprāta, atzīstot, ka tie, kas domā, ka veidoti no stikla, ir atšķirīgi un Citādi. Taču 18. gadsimtā ārprātīgā kā Citādā atzīšana sekoja vispārīgam noteikumam, kas norādīja uz ārēju attiecību eksistenci starp veselo saprātu un ārprātu kā Citādo. Apgaismības laikmetā sociālais noteikums (*social rule (règle social)*) ir praktiski pielīdzināts saprāta normai (*norm of reason (norme de la raison)*).¹³⁴ Fuko citē Voltēra rakstu par ārprātu no „Filozofijas vārdnīcas” (*"Dictionnaire philosophique"*): „Mēs saucam ārprātu par smadzeņu slimību, kas neizbēgami traucē cilvēkam domāt un uzvesties kā citiem cilvēkiem.”¹³⁵ Tādējādi ārprātīgais 18. gadsimtā bija pretstatīts visiem citiem kā izslēgtais Citādais: „Ārprātīgais ir citāds attiecībā pret citiem: citāds - izslēgšanas nozīmē – starp citiem – universālā nozīmē.”¹³⁶

Attiecības, kas tagad eksistē starp saprātu un ārprātu ir dubultas, jo „ārprāts eksistē *attiecībā pret saprātu*” un „*saprāta dēļ*, jo tas tiek skatīts no ideālas apziņas viedokļa, kas to uztver kā atšķirību no citiem.” Ārprāts ir gan „saprāta otrajā pusē”, gan „zem tā uzraudzības”. Tas ir „saprāta otrajā pusē” tāpēc, ka tas ir „pilnīga negativitāte” un „neesamība”, kas ir „absolūts saprāta trūkums, kas kā tāds ir uzreiz uztverams uz *saprātīgā struktūru fona*.” Tas ir „zem saprāta uzraudzības” tāpēc, ka „ārprāts piemīt savdabīgai personībai, kuras īpatnības, uzvedība, valoda, žesti ir atšķirīgi no to uzvedības, kas nav ārprātīgi”, un savā savdabībā ārprāts ir saprāta vērtēts un tādā veidā iekļauts „*racionālā struktūrās*.” Šajās dubultajās attiecībās starp ārprātu un saprātu saprāts tiek uztverts gan kā „norma”, gan kā „zināšanu objekts”.¹³⁷ Ārprāts ir „pilnīga negativitāte” no morālā viedokļa, bet tas ir arī „pozitivitāte”, jo saprāts spēj to apzināt un izpētīt. Fuko secina, ka 18. gadsimtā saprātīgā struktūra un racionālā struktūra savstarpēji saplūst un ārprāts tiek skatīts kā to vienotības pretstats, tā ka ārprātīgais tagad ir „pilnīga atšķirība, tipisks svešinieks, divkārt „citāds”.”¹³⁸ Tādējādi ārprāta uztveri apgaismības laikmetā raksturo tas, ka saprāts uztver un nosoda

¹³⁴ Op. cit., p. 124.

¹³⁵ Citēts: Op. cit., p. 236.

¹³⁶ Op. cit., ibid.

¹³⁷ Op. cit., p. 237.

¹³⁸ Op. cit., p. 239.

ārprātīgā nesaprātību kā „negativitāti” un vienlaicīgi „atpazīst sevi jebkura ārprāta racionālajā saturā.”¹³⁹

Komentējot ārprāta definīciju „Enciklopēdijā”, kas minēta iepriekš, Fuko raksta – lai gan ārprātīgais apiet saprātu, tomēr viņš izmanto tos pašus attēlus, ticību un argumentus kā cilvēks ar veselo saprātu un neapšaubā savu spēju domāt racionāli. Tāpēc ārprātīgais nevar sevi uztvert kā ārprātīgu un par tādu viņu var atzīt tikai no saprātīga cilvēka viedokļa. „Ārprātīgais nevar būt ārprātīgs pats sev, bet gan tikai trešās puses acīs, kas vienīgā var atšķirt saprāta izpausmi no paša saprāta.”¹⁴⁰ Ārprātīgā „paša saprātu, pat ja tas ir saprāta absurdākais veids,” var uzskatīt par ārprāta pozitīvo aspektu. Tā negatīvais aspekts ir tas, ka „ārprāts nav nekas cits kā veltīgs saprāta izsmiekls”¹⁴¹. Lai gan saprāts ir slēptā veidā ietverts ārprātā „kā saturs, kā raksturs, kā diskurss, visbeidzot, kā ārprāta *saprāts*”, tas tur ārprātu drošā attālumā no sevis un izturas pret ārprātīgo kā pret objektu. Tas ir „pirmais un visacīmredzamākais no neprāta paradoksiem: tas ir pretstatā saprātam, bet tam nevar būt cita satura kā pats saprāts.”¹⁴² Tieši tāpēc, ka nesaprātība ir tik tuvu saprātam, saprāts jūtas nesaprātības apdraudēts un tāpēc mēģina iznīcināt šo draudu, ierobežojot nesaprātību. „Tas, kas [nesaprātībā] ir tuvs, pārāk tuvs saprātam, viss, kas to apdraud ar smieklīgu līdzību, ir nošķirts no tā vardarbīgā ceļā un novests līdz pilnīgam klusumam...”¹⁴³

Šķiet, ka saprāts un nesaprātība ir savstarpēji nesaraunami savienoti. Saprātam nepieciešama nesaprātība, jo tas sevi definē kā nesaprātības pretstatījumu, noliedzot tās izpausmju vērtību un pasludinot tās pasaules redzējuma nepareizību, jo saprāta acīs tā piedāvā sagrozītu, izkropļotu realitātes attēlojumu. Tātad no Dekarta saprāta atdalīšanas no ārprāta, izriet ne tikai Rietumu racionālisma turpmākā attīstība, bet arī nesaprātības turpmākais liktenis, jo tā nekad tā īsti nepazūd no Rietumu pasaules, lai gan saprāts to aizdzinis pagrīdē. Fuko raksta, ka 16. gadsimtā kritiskā apziņa sāk maskēt traģiskā un kosmiskā ārprāta pieredzi, taču de Sada un Goijas (*Francisco Goya*) darbi rāda, ka traģiskā pieredze turpina piezagties „domāšanas un sapņu naktīs un ka 16. gadsimtā tā netika izskausta, bet gan aizēnota.”¹⁴⁴ Visumā apgaismības laikmets nebija tik stingri nodalīts nesaprātības tumsā un saprāta gaismā, kā Fuko to parāda. Apgaismības laikmetā saprāts un nesaprātība turpināja saplūst, piemēram, Svifta, Stērna, Hjūma un Didro darbos. Šķiet, ka apgaismības laikmetā veiktie mēģinājumi reducēt cilvēka pieredzi līdz racionalitātei nebija pilnīgi veiksmīgi un ka iracionālais un racionālais nebija pilnīgi atdalīti viens no otra. Lai gan racionālā

¹³⁹ Op. cit., p. 241.

¹⁴⁰ Op. cit., p. 240.

¹⁴¹ Op. cit., ibid.

¹⁴² Op. cit., p. 241.

¹⁴³ Op. cit., p. 223.

¹⁴⁴ Op. cit., p. 47.

sfēra apgaismības laikmetā sašaurinājās un izslēdza daudzus domāšanas un uzvedības veidus, kas tika uzskatīti par pieņemamiem un pat par transcendentālu patiesību par cilvēka stāvokli renesanses laikmetā, tā atkal paplašinājās romantiskajā laikmetā un pieņēma izslēgtos cilvēku attiecību modeļus – attiecības ar sevi, pasauli un patiesību. Nepārprotama gaismas un tumsas pretstatījuma vietā mēs atrodam pasauli, pilnu ar ēnām.

2.B5 Sapņi un murgi

Darba „Ārprāts un civilizācija” IV daļā, „Kaislība un murgi” (*"Passion and Delirium"*), Fuko analizē vājprāta raksturīgās īpašības apgaismības laikmeta izpratnē un tā attiecības ar kaislībām, murgiem, sapņiem un iztēli. 18. gadsimtā valdīja uzskats, ka ārprāts ir nesaraujami saistīts ar kaislībām. Fuko citē Sovāžu (*Pierre Sauvages*), kas ir teicis, ka „mūsu prāta apmulsums izriet no mūsu aklās padevības kaislībām, mūsu nespējas kontrolēt vai apvaldīt savas kaislības.”¹⁴⁵ Pastāvēja viedoklis, ka kaislības ir ne tikai viens no ārprāta iemesliem, bet arī „pats tā iespējamības pamats”,¹⁴⁶ jo kaislības ļāva ārprātam „iekļūt saprāta pasaulē.”¹⁴⁷ Mēs varam iedomāties personu, kurai mīlas kaisle vai drīzāk mīlas ārprāts (*madness of love (la folie de l'amour)*) liek zaudēt veselo saprātu un rīkoties pilnīgi nesaprātīgā un iracionāli. Ārprāts arī bija nesaraujami saistīts ar iztēles darbību. Ārprātu uzskatīja par „neko vairāk kā iztēles psihisku traucējumu”.¹⁴⁸ Iztēle nav ārprāts, ja vien mēs apzināmies mūsu iztēlotā nerealitāti. Taču tā var novest pie ārprāta, ja persona iedomājas, ka tās iztēlotais ir patiess, zaudē spēju novērtēt iedomāto, aizraujas ar iedomu tēliem, citiem vārdiem, ja tā sāk apgalvot, ka tās iztēles augļi ir īsti: „Ārprāts tādējādi ir kas vairāk nekā iztēle un tomēr ir tajā dziļi iesakņojies, jo tas pastāv, tikai ļaujot tēlam iegūt spontānu nozīmi, pilnīgas un neapšaubāmas patiesības nozīmi.”¹⁴⁹

Ārprātīgais ir tas, kas uztver tēlu nevis kā savas iztēles veidojumu, bet kā parādību, kas ir neapšaubāmi īsta: „Galēja ārprāta valoda ir saprāta valoda, bet tāda saprāta valoda, kas ietīta tēla prestižā, ierobežota ar tēla šķietamību”¹⁵⁰ Kad tēls kļūst par ārprātīgā uzmācīgu domu un tiek uztverts kā realitāte, viņa realitātes skatījums tiek sakropļots, taču šīs sakropļotās realitātes robežās viņš turpina domāt racionāli. Kārlis VI, piemēram, iedomājās, ka ir veidots no stikla, taču viņš neuztvēra šo tēlu kā savas iztēles veidojumu, viņš to uztvēra kā realitāti un sagrozītajā telpā, ko

¹⁴⁵ Citēts: Foucault, *Madness and Civilization*, p. 85.

¹⁴⁶ Op. cit., p. 88.

¹⁴⁷ Op. cit., p. 89.

¹⁴⁸ Op. cit., p. 93.

¹⁴⁹ Op. cit., p. 94.

¹⁵⁰ Op. cit., p. 95.

noteica šis tēls, domāja racionāli: zinot, ka stikla priekšmeti ir trausli, viņš ierāvās stūrī, baidoties, ka viņu varētu saplēst.¹⁵¹ Patiesībā Fuko runā par cilvēku, kas iedomājas, ka ir no stikla, kad viņš skaidro saistību starp ārprātu un iztēli. Persona, kas tikai iedomājas, ka ir veidota no stikla, nav ārprātīga, bet persona ir ārprātīga, ja tā tiešām tic, ka ir veidota no stikla un uzvedas attiecīgi, t.i., cenšas pasargāt savu „trauslo” ķermeni no saplīšanas.¹⁵² Fuko sniedz arī piemēru par cilvēku, kas iedomājas, ka ir miris, un tādēļ atsakās ēst, jo savu iedomu robežās viņš turpina loģiski spriest: „Mīrušie neēd; es esmu miris; tāpēc es neēdu.”¹⁵³ Fuko secina, ka ārprāts nepastāv tēlā, kas nav ne patiess, ne nepatiess, ne arī spriešanās par tēlu, kas vienkārši seko loģikas likumiem, bet gan „īpašā to attiecību versijā vai attēlā.”¹⁵⁴ Valoda, kurā šīs attiecības ir izteiktas, ir murgu valoda. Murgi attiecas uz visiem tēliem, kurus uzskata par patiesiem un pārliecinošiem. Tie seko savai iekšējai loģikai, kas organizē visus ārprāta pieredzes aspektus un pārvalda tā izpausmi. Tādēļ apgaismības laikmets izprata ārprātu kā murgus vai „*urgojošu diskursu*” (*a delirious discourse*).¹⁵⁵ Fuko paskaidro, ka vārds „*delirium*” (murgi) nāk no vārda *deliro*, kas „patiesībā nozīmē doties prom no vagas [*lira*], prom no pareizā saprāta ceļa”.¹⁵⁶

Tā kā iztēle palīdz atmiņai sapņu satura veidošanā un tā kā iztēles traucējumi var novest pie ārprāta, tika rasta arī saikne starp ārprātu un sapņiem: „ārprāta šķietamās sapņa īpašības ir viena no pastāvīgajām tēmām klasiskajā laikmetā.”¹⁵⁷ Senās tautas domāja par sapņiem kā par „ārprāta īslaicīgu formu” un ticēja, ka sapnis ceļas no ārprāta, uzsverot saprāta trauslumu. Taču apgaismības laikmetā valdīja pārliecība, ka ārprāts rodas no sapņa, nevis otrādi. Tāpat kā tēls, sapnis, kas ir veidots no tēliem, bieži vien pilnīgi neticamiem un fantastiskiem, nav nedz patiess, nedz nepatiess, jo tas nedz apgalvo, nedz noliedz realitātes patiesību vai nepatiesību. Ja sapnis paliek savā atbilstošajā sfērā, kas ir miegs, tas ir norobežots no realitātes un tādā veidā brīvs no kļūdām. Sapnis kļūst par ārprāta murgu, ja kāds apgalvo vai noliedz tā satura patiesību vai nepatiesību, vai, citiem vārdiem, ja kāds pieprasa, lai atzīst tā ontoloģiskā statusa patiesību, ko viņš iedomājas vai redz savā sapnī: „Ārprāts parādās tad, kad tēli, kas ir tik tuvi sapnim, saņem apstiprinājumu vai noliegumu, kas tad arī veido kļūdu.”¹⁵⁸ Personu uzskatītu par ārprātīgu, ja, esot nomodā, tā apgalvotu, ka viņa sapņu himeras ir īstas, ka tās neaprobežojas ar neskaidro miega sfēru, tītu nakts tumsā, bet atrodas

¹⁵¹ Tuchman, p. 515.

¹⁵² Foucault, *Madness and Civilization*, p.94.

¹⁵³ Op. cit., p. 95.

¹⁵⁴ Op. cit., ibid.

¹⁵⁵ Op. cit., p. 99.

¹⁵⁶ Op. cit., pp. 99-100.

¹⁵⁷ Op. cit., p. 101.

¹⁵⁸ Op. cit., p. 104.

ārā dienas gaismā, kas tādā veidā kļūst sapņa tēlu apdzīvota un pārvēršas par nakti: „Ārprāts sākas tur, kur cilvēka attiecības ar patiesību ir traucētas un aptumšotas.”¹⁵⁹

Murgi ir līdzīgi sapņiem tādā ziņā, ka tie sajauc nesavienojamus tēlus, un atšķirīgi no sapņiem, ja tiek apgalvota šo tēlu patiesība un realitāte: „Ar kļūdu ārprātam ir kopīgi nepatiesi apgalvojumi vai noliegumi; no sapņa ārprāts aizņemas tēlu plūsmu un spilgto halucināciju klātbūtni. Kļūda ir vienkārši nepatiesība, sapnis nedz apgalvo, nedz vērtē, turpretim ārprāts aizpilda kļūdas tukšumu ar tēliem un saista halucinācijas ar nepatiesā apgalvojumu. Zināmā mērā ārprāts ir pārpilnība, piešķirot nakts tēliem dienas realitāti, fantāzijas formām – nomodā esoša prāta aktivitāti; tas apvieno tumšo saturu ar gaismas formām.”¹⁶⁰ Tāpēc „murgi kā ārprāta princips, ir nepatiesu spriedumu sistēma sapņa vispārējā sintaksē” un „saskarsmes punkts starp sapni un kļūdām.”¹⁶¹ Vēl viens aspekts, kas sapnim un murgiem ir kopīgs, ir patvaļība: tēlu kombinācijās un patvaļība to patiesības vai nepatiesības apgalvojumos. Ārprāts ir saistīts ne tikai ar kļūdu, bet arī ar tukšumu, nebūtību, jo tēli, kas parādās sapņos ir „atdalīti no jebkādas jutekliskas realitātes” un „nepārstāv neko”, un tā kā kļūdainais vērtējums neapgalvo „neko patiesu vai reālu, tas neapgalvo neko, tas ir ievilināts neesamības slazdā, ko veido kļūda.”¹⁶²

Fuko raksta par ārprātu apgaismības laikmetā kā paradoksālu parādību: „Apvienojot redzi un aklumu, tēlu un vērtējumu, halucināciju un valodu, miegu un atmodu, dienu un nakti, ārprāts galu galā ir nekas, jo tas apvieno visu, kas ir negatīvs. Bet šī nekā paradokss ir sevis izpaušana, eksplodēšana zīmēs, vārdos un žestos.”¹⁶³ Ārprāta paradokss pastāv faktā, ka, esot nekas, ārprāts var izpaust sevi tikai tad, ja tas kļūst par kaut ko, t.i., ja tas kļūst par kaut ko citu, par kaut ko „pretēju sev”. Tas var izpausties tikai tad, ja tas pieņem „saprāta kārtības izskatu.”¹⁶⁴ Ārprāts parādās saprāta izskatā, lai gan ir tā noliegums; tas uzliek saprāta masku, taču aiz maskas ir tikai pilnīga negativitāte: „Viss, ko ārprāts var pateikt par sevi, ir tikai saprāts, kaut gan tas pats ir saprāta noliegums.”¹⁶⁵ Ārprāts runā saprāta valodā, bet viss, ko tas saka šajā valodā, ir nekas, jo tas neeksistē vai vismaz tas neeksistē no saprāta viedokļa; tāpēc ārprāta pieredze ir neprāta pieredze. Uzskata, ka ārprāta pieredzē cilvēka attiecības ar realitāti ir nopietni traucētas. Bet patiesībā traucētas ir tās cilvēka attiecības ar realitāti, kuras ir veidojis un sniedzis saprāts, nevis realitāte pati par sevi. Varbūt neprāta pieredze ir spējīga atsegt slēptos realitātes stūrīšus, kurus saprāts ir

¹⁵⁹ Op. cit., ibid.

¹⁶⁰ Op. cit., p. 106.

¹⁶¹ Op. cit., ibid.

¹⁶² Op. cit., pp. 106-107.

¹⁶³ Op. cit., 107.

¹⁶⁴ Op. cit., ibid.

¹⁶⁵ Op. cit., ibid.

ignorējis un apspiedis. Pat ja tas, ko ārprātīgais apgalvo, ir nepatiess visiem citiem, tas vēl joprojām ir patiess ārprātīgajam pašam.

Atkarībā no sava ārprāta veida mēs varam pieņemt savu „slimīgo uztveri” vai „iedomātos objektus” par realitāti. „Enciklopēdijā” ir uzsvērtā atšķirība starp „fizisko patiesību” un „morālo patiesību”. Pirmā patiesība pastāv „mūsu sajūtu precīzās attiecībās ar fiziskiem objektiem”, otrā patiesība - „to attiecību precizitātē, ko mēs saskatām starp morāliem objektiem vai starp šiem objektiem un mums pašiem.” Ja mēs nevaram piekļūt pirmajai patiesībai, mēs piedzīvosim „fiziskās pasaules ārprāta veidu, kas iekļauj ilūzijas, halucinācijas, visus uztveres traucējumus”; ja otrajai - „rakstura, rīcības un kaislību ārprātu.”¹⁶⁶ Patmīlības ilūzija, maniakāla pieķeršanās sev, tukšas pašpaļāvības ārprāts, izmisīga kaislība un aklums ir daži no veidiem, kas traucē un aptumšo cilvēka attiecības ar patiesību. Rozas Tremeinas romāna „Mūzika un klusums” personāži, šķiet, piedzīvo otro ārprāta veidu, jo viņi nav pārliecināti par savām kaislībām vai maldās tajās. Piekļuve „morālai patiesībai” vai patiesībai par labā un ļaunā dabu un citu cilvēku un mūsu pašu vēlmēm un kaislībām ir daudz sarežģītāka nekā piekļuve „fiziskajai patiesībai” vai patiesībai par fizisko pasauli. Taču Pītera Akroida „Hoksmūrā” piekļuve abiem patiesības veidiem ir apgrūtināta, un tāpēc viens no tās galvenajiem varoņiem pieredz abus ārprāta veidus: „Hoksmūra” galvenais varonis Nikolass Daijers (*Nicholas Dyer*), kas redz gan vīzijas, gan slepkavo, ir gan nesaprātīgs, gan iracionāls.

2.B6 Apžilbinātais saprāts

Fuko ierosina, ka klasisko nesaprātību var uztvert kā „apžilbinātu saprātu” (*“reason dazzled”*). Kur saprāts redz objektus dienas gaismā vai dabas gaismā, kā saka Dekarts, ārprāts redz tikai tukšumu, t.i., tukšu telpu, ko apdzīvo tēli. Poētiskajā un tādēļ daudzozīmīgajā fragmentā par „apžilbināto saprātu” Fuko attīsta sava veida dienas un nakts dialektiku, ko var uztvert kā Platona alas alegorijas pretstatu.¹⁶⁷ Platona alegorijā skatīties uz sauli nozīmē skatīties uz Labā formu, kas ir patiesības un saprāta sākotnējais avots, saprāta, kura gaismā visa cita, kas ir zem saules, patiesība kļūst saprotama. Taču Fuko raksta, ka tad, kad „apžilbinātais saprāts” skatās uz sauli, tas neko neredz, jo tas ir apžilbināts; tas tikai „redz objektus pazūdam noslēpumainā gaismas naktī”.¹⁶⁸ „Noslēpumaino gaismas nakti” var uzskatīt par saprāta otru pusi, proti, nesaprātību. Ārprātīgais redz „to pašu dienas gaismu, ko redz cilvēks, kam ir vesels saprāts”, taču viņš „neko neredz tajā”, un tā viņam ir tukšums un nakts. Ārprātīgajam tāpat kā cilvēkiem Platona alā, kas sēž ar muguru

¹⁶⁶ Op. cit., p. 105.

¹⁶⁷ Op. cit., p. 108.

¹⁶⁸ Op. cit., ibid.

pret tās atvērumu, „ēnas ir veids, kā tie uztver dienas gaismu.”¹⁶⁹ Jādomā, ka tas, kas met ēnu, ir „noslēpumainā gaismas nakts”, tas ir, nesaprātība, kas aiztur saules vai dabiskās saprāta gaismas starus. Tas, ko redz ārprātīgais, ir „nakts un nakts nebūtība”, kas nozīmē to, ka „viņš vispār neredz.”¹⁷⁰ Taču tā kā viņš tic, ka redz, „viņš savas iztēles halucinācijas un visus neskaitāmos nakts iedzīvotājus atzīst par realitāti. Tāpēc murgi un apžilbinājums ir attiecībās, kas sastāda ārprāta būtību, tāpat kā patiesība un gaisma savās pamatattiecībās veido klasisko saprātu.”¹⁷¹ Kas ir nakts un tumsa cilvēkam ar veselo saprātu, tas ir diena un gaisma ārprātīgajam, un otrādi. Pasaule, šķiet, ir asi nodalīta starp saprāta gaismu un ārprāta tumsu. Tā balstās uz „vissspilgtāko un konkrētāko pretstatījumu, *dienu un nakti*.”¹⁷² Apgaismības laikmeta pasaulē „visam jābūt nomodam vai sapnim, patiesībai vai tumsai, esības gaismai vai ēnas nebūtībai”, tāpēc tā ir „pasaule bez krēslas.”¹⁷³ Likums, kas valda pār apgaismības laikmeta pieredzi, „izslēdz visu dialektiku un visu samierināšanos” un „nosaka neizbēgamu kārtību, skaidru dalījumu, kas padara taisnību par iespējamu un apliecina to uz visiem laikiem.”¹⁷⁴

Fuko pretstata gaismu vai nu tumsai, vai ēnai. Taču tumsa kā gaismas pretstats nav gluži tas pats, kas ēna, jo kā tumsas sfēra ēna var eksistēt tikai vienlaicīgi ar gaismu, tas ir, tā nevar eksistēt atsevišķi no gaismas, tādēļ ēna jau pēc savas dabas pieņem gaismu kā priekšnoteikumu, toties pilnīga tumsa izslēdz jebkādu gaismu. Ja gaisma nozīmē saprātu, tad necaurļaidīgais objekts, kas nosprosto gaismas starus un met ēnu, varētu nozīmēt iracionālo, tādējādi ēna ir to savienojums, nevis vienkāršs gaismas pretstats. Fuko uzskata, ka vienīgais diskurss, kas sajauc ēnu un gaismu, ir „ārprāta apjukušā murmināšana”, kurā „lielais dalījuma [starp ēnu un gaismu] likums ir pārkāpts.”¹⁷⁵ Taču apgaismības laikmeta padzina ārprāta pieredzi ar visu tā murmināšanu uz nebūtības, neesamības, pilnīgas negativitātes sfēru, tādējādi „ārprāts apgaismības laikmetā pārstāja būt par citas pasaules zīmi un kļuva par paradoksālo neesamības izpausmi.”¹⁷⁶

2.B7 Nesaprātības atkārtota parādīšanās apgaismības laikmeta beigās

18. gadsimta beigās, t.i., apgaismības laikmeta beigās, nesaprātības balss bija atkal dzirdama. Denī Didro „Ramo brāļadēlā” pirmo reizi kopš lielā ieslodzījuma „ārprātīgais kļuva par

¹⁶⁹ Op. cit., ibid.

¹⁷⁰ Op. cit., ibid.

¹⁷¹ Op. cit., ibid.

¹⁷² Op. cit., p. 109.

¹⁷³ Op. cit., pp. 109-110.

¹⁷⁴ Op. cit., ibid.

¹⁷⁵ Op. cit., p. 111.

¹⁷⁶ Op. cit., p. 115.

sociālu indivīdu; tā bija pirmā reize, kad kāds uzsāka ar viņu sarunu un kad atkal viņš tika apšaubīts.¹⁷⁷ Laikmeta noslēgumā, kad šķita, ka klasiskais saprāts triumfē, tas ļāva tēlam, kas pārstāvēja tā pretstatu, atkal parādīties dienas gaismā. 18. gadsimta beigās Parīzē dzīvoja tie, uz kuriem Mersjē (*Louis Sebastian Mercier*) atsaucās kā uz „pāršķeltajām galvām” (*“cracked heads”*), tādi kā Ramo brāļadēls, kas „labi zināja [...], ka ir ārprātīgs.”¹⁷⁸ Viņi pievienoja „apslāpētu nesaprātības pavadījumu filozofu saprātam, [...] apgaismības racionalitāte atrada tajos sava veida aptumšotu spoguļi, nekaitīgu karikatūru.”¹⁷⁹

Ieslodzījuma nami iedvesa bailes un radīja riebumu, bet tie arī saistīja cilvēku iztēli un vēlmes: „Briesmas, kas tagad [18. gadsimta beigās] ielēca ieslodzījuma cietokšņus arī izstaroja neatvairāmu valdzinājumu.”¹⁸⁰ Morāle un saprāts vēlas iznīcināt draudus, kas saistīti ar ieslodzījuma namiem, iracionālais elements cilvēka psihē tiecas tos pieņemt: „Morāle sapņo par to padzišanu, bet cilvēkā ir kaut kas tāds, kas liek viņam velēties tos pieredzēt, vai vismaz tuvoties tiem un atlaist brīvībā to halucinācijas.”¹⁸¹ Ieslodzījuma nami tika iztēloti kā visāda veida netikumumu, izvirtību un noziegumu vide. Tie bija glabātuves, kurās uzglabāja ārprāta tēlus un simbolus kopš lielā ieslodzījuma sākuma, bet 18. gadsimta beigās ārprāta tēli bija izmainījušies. „Tie mutuļoja kā savādas cilvēka tieksmju pretrunas – kaislību un slepkavību, nežēlības un vēlmes ciest, neatkarības un verdzības, apvainojuma un pazemojuma apvienojums. Lielais kosmiskais konflikts, kura peripetijas atklāja vājprātīgais 15. un 16. gadsimtā, mainījās, līdz tas klasiskā perioda beigās kļuva par dialektiku, kam trūka sirds starpniecības.”¹⁸² Fuko, iespējams, domāja, ka tajā periodā, kad ārprāts bija apslēpts ieslodzījuma namos, tas zaudēja šķietami romantisko nokrāsu, kas tam piemita renesanses laikā, un deģenerējās no transcendentālas pieredzes - noteikta veida gudrības, kas nav pieejama veselajam saprātam, - līdz zemiskumam un primitīvismam, kas ir visdzīvnieciskāko cilvēka dziņu sagrozīta izpausme. Šī nožēlojamā nesaprātības tēlu pārveidošanās varēja notikt tāpēc, ka ieslodzījums jauca kopā visāda veida nesaprātības tēlus, kas „apmainījās ar īpašībām”. Šīs apmaiņas rezultātā sadisms parādījās kā jauns kultūras fakts. Fuko apraksta sadisma izpausmi 18. gadsimta beigās kā „vienu no lielākajām Rietumu iztēles pārvērtībām: nesaprātība pārvērtās sirds murgos, vēlmju ārprātā, mīlas un nāves vājprātīgajā dialogā, ko izraisīja neierobežotā tieksmju pašpaļāvība. Sadisms parādījās brīdī, kad atkal parādījās nesaprātība, kas bija ieslodzīta vairāk nekā gadsimtu un aplūsināta. Nesaprātība parādījās ne vairs kā pasaules attēlojums vai simbols, bet kā

¹⁷⁷ Op. cit., p. 200.

¹⁷⁸ Op. cit., p. 199.

¹⁷⁹ Op. cit., p. 201.

¹⁸⁰ Op. cit., p. 208.

¹⁸¹ Op. cit., ibid.

¹⁸² Op. cit., p. 210.

valoda un vēlmes.”¹⁸³ 18. gadsimta beigās atklāja, ka pastāv „simboli, kas bija zināmi jau viduslaiku beigās”, bet tagad tie bija „deformēti un apveltīti ar jaunu nozīmi.”¹⁸⁴ Fantastiskajam izdevās izdzīvot un atmosties „tajās vietās, kur nesaprātība bija pārvērsta klusumā.”¹⁸⁵ Tādā veidā 18. gadsimta beigās nesaprātība atkal parādījās dienas gaismā un uzsāka dialogu ar saprātu. Cilvēks atkal apzinājās „saprāta nestabilitāti, jo to jebkurā brīdī varēja kompromitēt, it sevišķi no ārprāta puses.”¹⁸⁶

2.B8 Jaunā ārstēšanas metode un normalizācijas jaunais režīms

Ārprātam neļāva plaukt, un to grasījās pakļaut vēl bargākam, viltīgākam un daudz smalkākam normalizācijas un apspiešanas režīmam, kad Pinels (*Philippe Pinel*) un Tjūks (*William Tuke*) 18. gadsimta beigās ieviesa metodi, ko viņi uzskatīja par humānu garīgi slimo ārstēšanas veidu. Apgaismības laikmetā ārprātīgie, kas cieta aiz restēm un kurus rādīja ziņkārīgajai un paštaisnajai publikai kā dzīvniekus, netika ārstēti. Ārpus slimnīcām vājprātīgos ārstēja dažādos veidos. Tā kā ārprātu uztvēra kā attālināšanos no pasaules un ieslīgšanu sava veida dubultā negativitātē – gan nesaprātīgā, gan iracionālā negativitātē –, ko uzskatīja gan par grēku, gan kļūdu, bija jāpalīdz ārprātīgajam atgūt pasauli, lai viņu izārstētu. Lai izārstētu garīgi slimo personu, bija jāatjauno šīs personas pārtrūkušās attiecības ar pasauli, esamību un patiesību: „Subjektam jātiek atjaunotam viņa sākotnējā skaidrībā, un viņš jāizrauj no viņa absolūtās subjektivitātes, lai to ievestu pasaulē; neesamība, kas to atsvešina no sevis paša, jāiznīdē, un viņam no jauna ir jāaskata ārējās pasaules bagātība un esamības stabilā patiesība.”¹⁸⁷

Garīgi slimas personas ārstēšanu uzskatīja par viņa pamodināšanu pasaules patiesībai un realitātei: „Tā kā murgi ir nomodā esošu personu sapnis, tie, kas murgu, ir jāizrauj no šī šķietamā miega, jāatsauc no nomoda sapņa un tā tēliem patiesam nomodam, kurā sapni aizvieto uztveres tēli.”¹⁸⁸ Dekarta šaubīšanās ir mēģinājums atbrīvoties no ilūzijām, kas ir kā murgi, jo ilūzijas ir nomodā esošas personas ticība tam, kas nav paties, un tādējādi šaubas ir mēģinājums pamosties patiesībai, ko nevar apšaubīt, pat ja šī persona gulētu. „Savu “Meditāciju” sākumā Dekarts meklēja šo absolūto pamošanos, kas noraidīja ilūzijas izpausmes vienu pēc otras, un, paradoksāli, atrada to pašā sapņa apzināšanā, maldinātas apziņas apziņā.”¹⁸⁹ Es iespējams sapņoju, ka lidoju, un tādējādi

¹⁸³ Op. cit., ibid.

¹⁸⁴ Op. cit., ibid.

¹⁸⁵ Op. cit., ibid.

¹⁸⁶ Op. cit., p. 211.

¹⁸⁷ Op. cit., p. 176.

¹⁸⁸ Op. cit., p. 184.

¹⁸⁹ Op. cit., ibid.

esmu kļūdījies, bet varbūt es kļūdos, ka sapņoju, taču es nevaru kļūdīties domājot, ka sapņoju, jo pati sapņošanas apšaubīšana ir sava veida domāšana. Es nevaru arī kļūdīties, domājot, ka eksistēju brīdī, kad sapņoju, jo es pat nevarētu kļūdīties, ja neeksistētu. Mana eksistence pati par sevi nevar būt ilūzija, jo tā ir nepieciešams priekšnoteikums, lai ilūzijas pastāvētu. Lai maldītos, man ir jāeksistē, un par to es esmu absolūti pārliecināts. Dekarts sasniedz absolūtu pārliecību iekšēji, ar prāta argumentiem, bet ārprātīgo atmošanās tiek panākta ar ārsta ārēju iejaukšanos tās personas dzīvē, kas murgu, un tādā veidā guļ un sapņo nomoda sapņus.

Apgaismības laikmetā, kad ārprātu uzskatīja par saprāta pasaules atraidījumu, nevis garīgu slimību, ārprātīgā atmošanās no sava murgainā sapņa nozīmēja atgriešanos pie patiesības un pasaules. Turpretim jaunajās ārstēšanas sistēmās, ko ieviesa Tjūks Anglijā un Pinels Francijā, ārprātīgā atmošanos interpretēja ka atgriešanos pie morāla likuma, nevis „patiesības gaismas”. Pinelam „pamošanās patiesībai” kļuva par „paklausību un aklu pakļaušanos.”¹⁹⁰ Ārstēšana jaunajā sistēmā netiecās atdot indivīdu pasaulei, novirzot viņa uzmanību „no nenormālu ideju vajāšanas”, bet centās sasniegt „mehānisku ietekmi, vai morālu nosodījumu” un izraisīt „sēriju iekšēju efektu, pilnīgi mehānisku un pilnīgi psiholoģisku. Patiesību nenoteica ārstēšana, bet gan funkcionāla norma.”¹⁹¹ Klasiskajā laikmetā gan melanholiķiem, gan maniakāliem cilvēkiem ieteica ceļošanu, lai novērstu viņu uzmanību no apsēstībām. Jaunajā kustību terapijā jūras braucienu aizstāja ar rotējošu mašīnu; „organisms vairs nebija saistīts ne ar ko citu, kā tikai ar sevi un savu dabu”, tā cilvēka saikne ar patiesību un pasauli tika pārrauta, un medicīna bija „apmierināta, ka varēja regulēt un sodīt ar līdzekļiem, kurus kādreiz izmantoja, lai izdzītu grēku, un izlabot kļūdu paņēmienos, ar kādiem ārprātīgajos atjaunoja pasaules acīmredzamo patiesību.”¹⁹²

Apgaismības laikmetā ārprātu saistīja ar nesaprātības pieredzi, 19. gadsimtā ārprāts „ieguva tīri psiholoģisku un morālu statusu.”¹⁹³ 19. gadsimtā kļūdas un trūkumus aizstāja ar vainas priekšstatu, un „morālās metodes” vājprātīgo ārstēšanā „ieveda ārprātu un tā ārstnieciskos līdzekļus vainas pasaulē.”¹⁹⁴ Psiholoģija kā garīgi slimo ārstēšanas līdzeklis pamatojās uz sodu: „Pirms sāpju remdināšanas tā rada ciešanas ar morālas nepieciešamības bardzību.”¹⁹⁵ Tādējādi 19. gadsimtā ārprāta klasisko skaidrojumu nomainīja ārprāta kā morālas parādības skaidrojums: „ārprāts, pilnīgi ieslodzīts morālā institūcijā, nebija nekas vairāk par slimību”. „Ārprāts bija [...] atdalīts no tā patiesības, kas bija nesaprātība”, un „nodots psiholoģiskajai jomai.”¹⁹⁶ Šīs pārveidošanās rezultātā

¹⁹⁰ Op. cit., p. 186.

¹⁹¹ Op. cit., pp. 176-177.

¹⁹² Op. cit., p. 177.

¹⁹³ Op. cit., p. 176.

¹⁹⁴ Op. cit., p. 182.

¹⁹⁵ Op. cit., ibid.

¹⁹⁶ Op. cit., p. 198.

18. gadsimta beigās ārprāts bija brīvs no ieslodzījuma, bet pakļauts morāles likumam. Pinels bija pārliecināts, ka cilvēkam „jāseko nemainīgajiem morāles likumiem”, lai novērstu garīgas slimības.¹⁹⁷

Rakstot par Jorkas patvērumu (*York Retreat*), ko atvēra 1796. gadā un kam bija jāklūst par jauna veida psihiatriskās slimnīcas paraugu, kurā pacientus vairs fiziski neizolēja, bet cilvēcīgi ārstēja, Rojs Porters (*Roy Porter*) atsaucas uz patvēruma aprakstu, ko sniedzis kāds Luijs Saimonds (*Louis Simond*), kas to apmeklēja un uzskatīja, ka to „pārvalda apbrīnojami, gandrīz pilnībā ar saprātu un laipnību. [...] Lielākā daļa pacientu brīvi pārvietojas bez trokšņa un nekārtībām.”¹⁹⁸ Tātad šķiet, ka Jorkas patvērumā nevērība un nežēlība, kas pavadīja vājprātību kopš „lielo ieslodzījumu” sākuma, bija aizvietota ar saprātu un cilvēcību.

Radikāli atšķirīgs patvēruma attēls parādās Fuko darba „Ārprāts un civilizācija” IX daļā „Klīnikas dzimšana” (*"The Birth of the Clinic"*). Fuko runā par pārmērīgu medikamentu lietošanu un psiholoģizēšanu, ārstējot ārprātu 18. gadsimta beigās un 19. gadsimtā, un apraksta ļoti drūmu vājprātīgo ārstēšanas ainu tādās iestādēs kā Jorkas patvērums. Fuko ir ārkārtīgi kritisks pret šķietami cilvēciskajām un racionālajām ārstēšanas metodēm, ko ieviesa Pinels Francijā un Tjūks Anglijā, jo viņš redz, ka šīs metodes iejaucas indivīda subjektivitātē un burtiski to pārņem, iepotējot indivīdā morālus pienākumus un saistības. Izraisot indivīdā vainas un kauna sajūtas par viņa domām un uzvedību, kas neatbilst sabiedrības normām, Tjūka un Pinela metodes veiksmīgi apklusina saprāta balsi un tādējādi reducē personas individuālās īpašības un spontanitāti, lai cik nenosvērta to izpausme šķiet saprātīgiem cilvēkiem, līdz ierobežotai, sabiedrībai pieņemamai reakcijai. Vājprātīgas personas normalizācijas process patvērumā līdzinās personas normalizācijas procesam sabiedrībā kopumā. Tas patiešām nevar būt savādāks. Fuko uzsver, ka attiecības starp ārstiem un pacientiem patvērumā atspoguļo bērnu un vecāku attiecības „normālā” ģimenē, jo abos gadījumos pastāv autoritāte un tas, kam ir jāpakļaujas šai autoritātei. Jāpiebilst, ka tad, kad Fuko runā par ģimeni, viņš atsaucas tikai uz tēva lomu tajā, kas ir pilnīgi autoritāra, nepielūdzama tiesneša vai pat tirāna loma. Nezināmu iemeslu dēļ mātes loma ģimenē tiek samazināta līdz nullei. Varbūt Fuko uzskata, ka māte nevar pat principā būt autoritārs tēls saviem bērniem un ka tikai tēvs var pildīt šo funkciju. Fuko tādā veidā reducē visas daudzveidīgās attiecības, kas eksistē starp bērniem un viņu vecākiem, līdz pakļāvībai autoritātei, un visas lomas, kas ir tēvam attiecībās ar saviem bērniem, līdz savas autoritātes izmantošanai, lai tos disciplinētu un sodītu. Var iebilst, ka Fuko nerunā par ģimeni vispārīgi, bet gan tikai par buržuāziskas ģimenes tipu. Tomēr negribas ticēt, ka „buržuāziskas” ģimenes jebkad bijušas tik homogēnas un vienādas, kā tās attēlo Fuko. Katrā ziņā Fuko nekad

¹⁹⁷ Op. cit., p. 197.

¹⁹⁸ Op. cit., p. 217.

nepiemin pat iespēju, ka varētu pastāvēt savādāks ģimenes tips. Vienīgais ģimenes tips, par ko raksta Fuko, ir attēlots kā pilnīgi peļams represiju un normalizēšanas aparāts, nevis kā indivīda socializācijas primārais faktors. Fuko ģimenes attēlojums, pat ja tā ir buržuāziska ģimene, ir pārāk vienkāršs, lai tam nebūtu trūkumu. Nevienā ģimenē attiecības starp vecākiem un bērniem nevar aprobežoties tikai ar vienkāršu vecāku autoritātes izmantošanu un vienkāršu pakļaušanos vecākiem no bērnu puses; nedz arī sievietes lomu ģimenē var attēlot kā tik nenozīmīgu, ka to pat nav vērts pieminēt.

Fuko buržuāziskās ģimenes aprakstā netieši norāda, ka attiecības starp vecākiem un bērniem ne vienmēr ir bijušas tādas kā pirms buržuāziskās sociālās iekārtas nodibināšanas, ir bijis laiks, kad bērni lielā mērā tika atstāti savā ziņā, un vecāki viņus neaudzināja minētajā veidā. Ja Fuko darbs būtu uzrakstīts pēc 1973. gada, viņš būtu varējis atsaukties uz slaveno Filipa Arjē (*Philippe Ariès*) darbu „Bērna un ģimenes dzīve senajā režīmā” (*“L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime”*, 1973), kurā Arjē apgalvo, ka vecāku tuvās attiecības ar bērniem un viņu mīlestība, un rūpes par tiem ir diezgan nesens izgudrojums, kas uzplauka tikai modernajos laikos, un sākotnēji tikai starp sociāli privilģētajām šķirām. Taču savā novatoriskajā pētījumā par viduslaiku sabiedrību „Montajū, rietumu ciemats no 1294. līdz 1324. gadam” (*“Montaillou, village occitan de 1294 à 1324”*, 1982) Lerojs Ladurī (*Le Roy Ladurie*) uzsver, ka mīts, ko radīja Arjē par vecāku vienaldzīgo attieksmi pret bērniem pirms modernā laikmeta, ir nepamatots. Izmantojot bagātīgu pierādījumu klāstu, Lerojs Ladurī parāda, ka ilgi pirms modernā laikmeta, t.i., 13. un 14. gadsimtā, pat neizglītotiem zemniekiem bija ļoti tuvas un spēcīgas emocionālas saiknes ar saviem bērniem, un tam bija liela loma viņu audzināšanā, kas neizbēgami iekļāva kādu daļu disciplinēšanas un apspiešanas.¹⁹⁹ Nav arī nekādu pārliecinošu iemeslu domāt, ka šīs attiecības cilvēku vēsturē jebkad ir bijušas savādākas. Vecāku tuvā saikne ar saviem bērniem un viņu ievērojamā loma bērnu disciplinēšanā, šķiet, ir viena no vēstures ilgstošākajām parādībām. Šī saikne, protams, dažādos vēstures periodos ir atšķirīga, bet nekad nav pilnīgi sarauta. Tāpat arī bērnu dumpim pret saviem vecākiem ir senas saknes. Iespējams, šīm parādībām varētu nepiešķirt lielu nozīmi, taču Fuko garā tirāde pret buržuāzisko ģimeni un buržuāzisko sabiedrību kopumā ir uzskatāma nevis par viņa vēsturisko atklājumu apšaubāmajiem rezultātiem, bet gan par retorisku līdzekli, cenšoties gāzt „buržuāzijas morāli” un aizstāvēt indivīda tiesības stāties pretī tās represīvajām normām.

Patvēruma ārsts pakļāva savus pacientus savai autoritātei un burtiski verdzināja viņu gribu, pārvēršot tos paklausīgos savu pavēļu izpildītājos. Pacienti tādā veidā iekšēji pieņēma autoritātes

¹⁹⁹ Skāt.: Nodaļas XIII, XV, XVI, Ле Руа Ладюри, Эммануэль. *Монтайю, окситанская деревня (1294 – 1324)*. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2001. (Le Roy Ladurie, *Montaillou, village occitan de 1294 a 1324*. Paris: Les Editions Gallimard, 1982.)

bargo kritiku un solīja sevi apvaldīt. Maksa par fizisko važu noņemšanu no vājprātīgā bija morālo važu uzlikšana. Ārprātīgajam bija jāpakļaujas noteikumu kopumam, un par jebkuru noteikumu pārkāpumu draudēja sods. Ārprātīgais vairs nebija vainīgs, jo bija ārprātīgs, tāpēc ka ārprātu vairs neuzskatīja par kļūdu vai ļaunumu, bet gan tikai par slimību, par kuru viņš nav vairāk vainīgs, kā saaukstējoties, bet viņam liek justies vainīgam, ja viņš pārkāpj sociālās normas: „Ārprātīgais kā cilvēks, kas jau sākotnēji apveltīts ar saprātu, vairs nav vainīgs pie tā, ka ir ārprātīgs; ārprātīgajam savas slimības valgos, kurā viņš nav vainīgs, jājūtas morāli atbildīgam par savu rīcību, kas var traucēt sabiedrības kārtību un morāli, un jāuzskata, ka vainojams nav neviens cits kā viņš pats, ja saņem sodu.”²⁰⁰ Ierobežojumi, kas sākotnēji tika uzspiesti ārprātīgajam no ārienes, kļūst par viņa iekšējiem ierobežojumiem tajā laikā, kad ārprātīgo cieši novēro ārsti. Vājprātīgo personu cenšas padarīt par normālu ar darba un novērošanas palīdzību. Jaunas vajadzības, tādas kā vajadzība pēc cieņas, tiek ārprātīgajā ieaudzinātas, un šī vajadzība pēc autoritātes atzinības kalpo, lai vēl vairāk ierobežotu ārprātīgā brīvību. „Patiesībā Tjūks radīja patvērumu, kurā viņš aizvietoja brīvās ārprāta šausmas ar nospiedošām atbildības mokām; bailes vairāk nevaldīja cietuma vārtu otrajā pusē, tās tagad trakoja zem sirdsapziņas smaguma. ... Tiesa, patvērums vairs nesodīja ārprātīgā vainu, taču tas darīja vairāk, tas iepotēja šo vainas sajūtu ārprātīgajam kā paša sirdsapziņu un kā vienpusējas attiecības ar uzraugu; tas iepotēja to cilvēkam ar veselo saprātu kā apziņu par Citādo, terapeitisku iejaukšanos ārprātīgā eksistencē. Citiem vārdiem, ar šo vainas sajūtu ārprātīgais kļuva par soda objektu, vienmēr sev un Citādajam viegli ievainojamu; un no viņa objekta statusa atzīšanas, no viņa vainas apzināšanās ārprātīgajam bija jāatgriežas pie sevis apzināšanās kā brīva un atbildīga subjekta un beigās – pie saprāta.”²⁰¹

Fuko piedāvātā ārprātīgo normalizēšanas kritika, šķiet, ir sākums viņa aizrautīgajam uzbrukumam normalizējošām un standartizējošām buržuāziskās sabiedrības iestādēm. Fuko uzskata, ka trīs lielākie pārkāpumi pret buržuāziskās sabiedrības būtiskajām vērtībām ir nepaklausība, kas ceļas no reliģiska fanātisma, pretošanās darbam un zādzība. Taču ir grūti neuzskatīt nepaklausību, kas ceļas no reliģiska fanātisma, un zādzību, ja ne pretošanos darbam, par pārkāpumiem jebkurā sabiedrībā, ne tikai buržuāziskajā. Fuko ir aizkaitināts, jo šie pārkāpumi „nav attaisnojami pat ar ārprātu; tie nav pelnījuši neko citu kā ieslodzījumu, izslēgšanu no sabiedrības šī vārda bargākajā nozīmē, tā kā tie visi pauž to pašu pretošanos morālai un sociālai vienveidībai, kas veido Pinela patvēruma eksistences iemeslu (*raison d'être*).”²⁰² Citiem vārdiem sakot, „tie, kuru pārkāpumi var

²⁰⁰ Foucault, *Madness and Civilization*, p. 246.

²⁰¹ Op. cit., p. 247.

²⁰² Op. cit., p. 268.

kompromitēt sociālo kārtību”, tiek izraidīti, vienalga, vai viņi ir, vai nav ārprātīgi.²⁰³ Tāpēc, patvērumš nav tik daudz medicīniska iestāde kā „juridiska telpa, kurā cilvēks tiek apsūdzēts, tiesāts un nosodīts” un kurā ārprāts „ir ieslodzīts morālajā pasaulē.”²⁰⁴

Fuko norāda uz nepārprotamu saikni starp patvēruma un buržuāziskās sabiedrības struktūrām. Ārsts patvērumā pārstāv „Tēvu un Tiesnesi, Ģimeni un Likumu” un paļaujas uz „to prestižu, kas apņem Ģimenes, Autoritātes, Soda un Mīlestības noslēpumus.”²⁰⁵ Viņa prakse nav „nekas cits kā kompliments vecajiem Kārtības, Autoritātes un Soda rituāliem.”²⁰⁶ Ārstēšanas kursa laikā patvērumā ārsts sāk valdīt pār ārprātīgo un regulēt viņa uzvedību. Tādējādi patvērumš ir sabiedrības spoguļattēls, „kas simbolizē buržuāziskās sabiedrības monolītās struktūras un vērtības: Ģimenes un Bērna attiecības ir saistītas ar vecāku autoritātes tēmu; Pārkāpuma un Soda attiecības ir saistītas ar tūlītēja taisnīguma ieviešanas tēmu; Ārprāta un Nekārtības attiecības ir saistītas ar sociālās un morālās kārtības tēmu.”²⁰⁷ Tā kā Fuko ir negatīvs viedoklis par šīm vērtībām, jo tās ierobežo indivīda brīvību un kavē viņa pašizpaušmi, nav brīnums, ka viņš uzskata buržuāziskās sabiedrības vērtību pārkāpumus de Sada romānos par slavējamiem. Komentējot de Sada literāros izaicinājumus, Fuko norāda, ka „viss, ko morāle un reliģija, un viss, ko neveiklā sabiedrība, ir cilvēkā apspiedusi, atdzīvojas slepkavu pilī.”²⁰⁸

2.B9 Noslēguma komentāri

Saskaņā ar apgaismības tradicionālo viedokli saprāts tiek uzskatīts par brīvības, emancipācijas un demokrātisko iespēju īstenošanas līdzekli, kas pamatojas uz universālu cilvēcīguma ideju. Turpretim Fuko ārprāta vēsturē saprāts ir attēlots kā represiju un vardarbības, izraidīšanas, ideoloģiskas kontroles un disciplināras varas īstenošanas līdzeklis. Saprātu uzskata par atbildīgu atšķirību (Citādā) demonizēšanā un „normālā” pacelšanā pāri visām citām domāšanas un uzvedības formām, kas tiek apzīmogotas kā „nenormālas”.

Ārprāta izpētē Fuko vadīja vēlēšanās atmāskot garīgo un sociālo struktūru nomācošo dabu, ko racionalitāte uzspieda domāšanai un sabiedrībai kopš Dekarta racionālistiskās filozofijas rašanās laikiem, un atbrīvot neprāta balsi kā citādā balsi, ko netaisnīgi apspieda racionalitāte. Tādējādi var saskatīt zināmu ironiju tajā apstākļi, ka Fuko nesaudzīgo apgaismības racionālisma kritiku motivēja

²⁰³ Op. cit., p. 269.

²⁰⁴ Op. cit., ibid.

²⁰⁵ Op. cit., p. 273.

²⁰⁶ Op. cit., p. 272.

²⁰⁷ Op. cit., p. 274.

²⁰⁸ Op. cit., p. 282.

tādas apgaismības vērtības kā brīvība, emancipācija, individualitāte, vienlīdzība un pretošanās autoritātei. Šīs vērtības ir pamatā Fuko kritikai, kas vērsta pret despotisko režīmu, kurš izmanto instrumentālo saprātu, lai sasniegtu sociālo vienveidību un saliedētību, izstumjot, apspiežot vai vispār iznīcinot domāšanas un uzvedības veidus, kas neiederas saprāta valstībā. Saprāts tiek parādīts kā instruments, ar kuru varenie apspiež citādo un izdzēš atšķirības, lai stiprinātu savu varu pār iedzīvotājiem, virzot cilvēku enerģiju uz noteiktiem darbības veidiem, tādiem kā kapitālistiskā ražošana.

Cilvēks, kam būtu jāuzņemas vaina par saprāta kundzību pār neprātu, kā izrādās, ir modernās filozofijas pamatlicējs Renē Dekarts. Dekarts ir vainīgs arī tad, kad viņš cildina neatkarīgā, pašpaļāvīgā un pašpietiekamā cilvēka pārkāpumu pār sabiedrību un dabu. Tāpēc Fuko subjektivitātes kritiku un fokusa pārvietošana no subjekta uz bezpersoniskiem apstākļiem, kas ietekmē subjektu, var uzskatīt par daļu no viņa reakcijas pret Dekarta domāšanu. Lai gan Fuko uzsvēra indivīda relatīvo nenozīmīgumu salīdzinājumā ar subjektam pāri stāvošiem spēkiem, kas to veido, tādiem kā diskursīvas formācijas un varas attiecības, viņa paša pozīcija attiecībā uz sociālo kopumu, ko viņš kritizē, šķiet, ir tieši tā neatkarīgā vai vismaz puslīdz neatkarīgā un pašpaļāvīgā subjekta pozīcija, kura sociālo izpausmju analīze jau sākotnēji paredz viņa atdalīšanos no sava kritikas objekta. Tādā veidā, nepavisam neiznīcinot attālumu starp subjektu un pasauli, kas tiek uzskatīta par subjekta objektu, Fuko teoretizēšanas metode kalpo, lai uzsvērtu šo attālumu un subjekta-objekta tipa attiecības starp cilvēku un pasauli (plaisa starp subjektu un objektu), kuras postmodernisms redz kā vienu no nožēlojamākajām Dekarta radītās racionālistiskās filozofijas sekām.

Būtu kļūdaini uzskatīt Dekarta filozofiju par subjektivitātes veidu un kartēziešu personu kā pilnīgi izolētu, neatkarīgu vai pašpaļāvīgu. Taču atšķirībā no Fuko Dekarts atzīst savu relatīvo neatkarību attiecībā uz pasauli, bet redz šo neatkarību kā pamatu, saistoties ar pasauli, nevis, kā tas ir Fuko gadījumā, attālinoties no tās. Dekartam indivīda brīvība ir pamats atbildībai par savu rīcību un cieņai pret citiem, jo personas spēja valdīt pār savu rīcību un kaislībām, citiem vārdiem, personas gods, viņu padara par cieņas vērtu. Tāpēc indivīda brīvības aizstāvēšana neliek Dekartam neieredzēt vai noraidīt sabiedrību. Tieši otrādi, indivīda apziņa par savu relatīvo neatkarību no pasaules tiek uzskatīta par priekšnoteikumu sabiedrības nozīmes atzīšanai un nozīmīgu attiecību nodibināšanai ar sociālo kopumu, kura neatņemama sastāvdaļa ir šis indivīds.

Fuko *teorija* atšķirībā no viņa *teoretizēšanas metodes* un viņa *nostājas* pret savas analīzes objektu, nenogurstoši uzsver indivīda neatkarības trūkumu un viņa nokļūšanu bezpersonisku faktoru varā, kas nosaka viņa domas un rīcību. Tāpēc ir tikai dabiski, ka viņš jūt vēlmi sacelties pret

sociālajām formām, kuras viņš uztver kā represīvas un viņa individualitāti ierobežojošas. Tā kā Dekarts sāk ar savas brīvības apziņu attiecībā pret pasauli, viņš neredz nekādu vajadzību sacelties pret to. Turpretim Fuko, kas sāk ar savu domu un rīcības nepielūdzamās un nežēlīgās ierobežošanas apziņu, nevis ar savas relatīvās neatkarības apziņu attiecībā uz šiem ierobežojumiem, izjūt vajadzību sacelties pret pasauli un tādējādi ar savu *nostāju* pret to un tās *kritiku* izrādīt savu brīvību un individualitāti, kas, kā viņa *teorija* apgalvo, cilvēkam nevar piederēt. No Fuko apgalvojumiem, ka personai nav brīvības tāpēc, ka to veido un regulē spēki, kas ir ārpus tās kontroles, izriet performatīva pretruna, jo tieši šo personas domu un uzvedības veidojošo un regulējošo ierobežojumu atzīšana norāda uz to, ka viņš ir spējīgs attālināt sevi no tiem un paraudzīties uz tiem no ārpuses. Ja tas nenozīmē indivīda brīvību no tiem, varbūt tas vismaz nozīmē pirmos soļus pretim brīvībai. Patiesībā savas dzīves beigās Fuko atzina indivīda relatīvo brīvību no noteiktiem racionalitātes veidiem savā teorijā par indivīda pašveidošanos, kas tika atvasināta no senās Grieķijas stoiķu mācības, kā arī no Dekarta ētikas. Tas nebūt nevedina uz domām, ka Fuko vēlajos rakstos un izteikumos viņa uzskati sakrita ar Dekarta uzskatiem, jo Fuko nekad neatzina iespēju pieņemt, ko Tomass Neidžels sauc par „uzskatu ne no kurienes”, kas ir objektīvs pasaules un cilvēka skatījums, kurš nav reducējams līdz vēsturiskai nejaušībai un kultūras relatīvismam. Tomēr, šķiet, ka Fuko savas karjeras beigās novirzījās no Marksa un pituvinājās Dekartam un Kantam, tāpēc ka viņš sāka pievērst vairāk uzmanības indivīda relatīvajai neatkarībai no bezpersoniskajiem spēkiem, kas to veido, lai gan savos agrīnajos darbos viņš gandrīz pilnībā pievērsās personas iluzoriskās patības un brīvības intelektuālajiem un oficiālajiem ierobežojumiem, jo, viņaprāt, persona bija pilnīgi atkarīga no varas un patiesības režīmiem.

Dekarts ir galvenais vainīgais racionālistiskās filozofijas aizsākšanā, bet marķīzs de Sads ir viens no galvenajām personām, kas „varonīgi” sacēlās pret šo filozofiju un mēģināja pārspēt racionalitātes normalizējošo un ierobežojošo diskursu savos „nenormālajos” veidos. Tas, ko mēs redzam de Sada filozofijā (guļamistabā) ir kaut kādā ziņā līdzīgs tam, ko mēs atrodam Fuko darbos (vismaz viņa agrīnajos darbos). Gan Fuko, gan de Sada skatījums uz pasauli ir stingri deterministisks un neatstāj vietu indivīda brīvībai. No šī deterministiskā skatījuma abos gadījumos izriet sacelšanās pret autoritāti un tādējādi slēpta un vārdos neizteikta vismaz indivīda daļējas brīvības atzīšana – brīvība sacelties, ja nekas vairāk.

Ja spēku sacelties pret visiem ierobežojumiem un visām autoritātes formām uzskata par negatīvu brīvību, tad pozitīvā brīvība varētu pastāvēt to ierobežojumu un to autoritāšu formu pieņemšanā, kas piešķir cilvēkam iespēju sasniegt savus mērķus sadarbībā ar citiem, nevis kavēt viņu sasniegt šos mērķus. Šī brīvības uztvere rada atšķirīgu Citādā uztveri un atšķirīgu attieksmi

pret Citādo. Citālais vairs nav *absolūti* citāds, jo šāds absolūti Citālais vienmēr paliek transcendentāls, ārpus kāda sasniedzamības; bet tagad Citālais ir relatīvi, nevis absolūti citāds. Kopīgs satvars kādai personai un tam, kas ir absolūti citāds, nevar pastāvēt, bet relatīvi Citādā citādība ir kaut kas tāds, ko var atpazīt satvarā, kas ir kopīgs šai personai un citādajam, un tieši šis satvars dod iespēju šim atzinumam, un tieši šajā satvarā šī persona var sadarboties ar Citādo, lai sasniegtu kopīgi izraudzītos mērķus.

Jāšaubās, vai pretošanās autoritātei nepārtrauktas, nelokāmas dumpības garā var nodrošināt tādu satvaru, jo maz ticams, ka sabiedrība var eksistēt bez jebkādas autoritātes formas. Tāds satvars, šķiet, iepriekš paredz paļaušanos uz saprātu, bet uz saprātu iespējami vispilnīgākajā šī termina nozīmē, nevis tikai uz instrumentālo saprātu, bet uz saprātu, apvienotu ar emocijām, uz to, ko ķīnieši un Žaks Barzūns sauc par „sirds prātu”.²⁰⁹ Apgaismība ir apspiešanas režīmu šūpulis, bet tā arī attīstīja sociālās mijiedarbības formas, tādas kā valdības demokrātiskā forma ar varas dalīšanu, neatkarīga juridiskā sistēma un bezierunu cilvēktiesību un to brīvību atzīšana, kas dod iespēju neitralizēt postošo, standartizējošo struktūru ietekmi. Noliegt to nozīmē neredzēt, ka Fuko demokrātijas kā nomācošas buržuāziskās ideoloģijas kritika kļuva iespējama *demokrātiskajās* struktūrās un institūcijās. Ir lieki piebilst, ka totalitārā sistēma nebūtu devusi savam viskailsīgākajam kritiķim tiesības un varu, ko Fuko deva „nomācošais buržuāziskais režīms” Francijā. Mehānismi un principi, kas ļāva Fuko veikt savus pētījumus, publiskot to rezultātus, un uzsākt kampaņu pret „launo” pastāvošo varu, sakņojas apgaismībā. Jebkura atbildīga šī laikmeta kritika būtu nepilnīga, ja tā nedarītu godu šim laikmetam par savas eksistences pieļaušanu. Fuko to ar novēlošanos atzina esejā „Kas ir apgaismība?” (*“What is Enlightenment?”*) un lekcijā „Kants par apgaismību un revolūciju” (*“Kant on Enlightenment and Revolution”*). Savas dzīves beigās Fuko bija daudz pozitīvāks skatījums uz noteiktiem aspektiem apgaismības laikmeta domāšanā. Viņš sāka saprast tā kritiskās noslieces nozīmi, kas ir vislabāk pausta Kanta esejā „Kas ir apgaismība?”.

Jāšaubās, vai ārpātīgais jebkad ir tik brīvs, pirms viņš ir ievietots slimnīcā un „normalizēts”. kā domā Fuko. Pat ja ārpātīgais ir brīvs no visām sociālajām saistībām un pat ja brīvība no šādām saistībām tiek uzskatīta par ļoti iekārojamu, ārpātīgais ir un paliek nebrīvs sava ārprāta dēļ, jo tas traucē viņam nodibināt attiecības ar citiem un pasauli, kas nozīmē, ka viņš paliek nebrīvs savu maldu dēļ, savu balsu dēļ, kas runā savu „patiesību”. Tas, ka ir daudz vēlāmāk būt brīvam no sociālajām nekā no ārprāta saitēm, nepavisam nav skaidrs. Šim apgalvojumam būtu jēga tikai tad, ja sociālās attiecības, kurās indivīds iekļūst, tiktu uztvertas kā attiecības, kas kavē un ierobežo personas attīstības iespējas, nevis vairo tās. Šķiet, ka šāds ir Fuko viedoklis šajā un

²⁰⁹ Barzun, p. 202.

daudzos citos viņa darbos, jo, runājot par jebkuru sociālu realitāti, vai tā būtu ģimene, vai skola, viņš to dara nepārprotami negatīvā valodā, uzsverot, ka tā apdraud personas individualitāti un neatkarību. Protams, jebkura sociāla institūcija uzspiež zināmus ierobežojumus indivīda brīvībai, taču to pašu dara arī ārprāts. Sekas, kas rodas, pieņemot sabiedrības ierobežojumus, ko tā kā kopums vai kāda no tās institūcijām, uzspiež saviem locekļiem, nav neizbēgami postošas personas individualitātei. Ideālā variantā sabiedrībai vajadzētu nodrošināt visu tās locekļu augšanu un attīstību, un tas, ka neviena sabiedrība nav spējīga pilnā mērā sasniegt šo mērķi, nav iemesls tās pamatu graušanai, jo par spīti mūsu riebumam pret kopīgu dzīvošanu, kas mums laiku pa laikam uzmācas, un šķietamās ārprāta brīvības valdzinājumam, mēs paliekam sociāli radījumi un varam pilnīgi realizēt savu potenciālu tikai kopīgi ar citiem cilvēkiem, pat ja tas nozīmē pieņemt ierobežojumus savai spējai brīvi rīkoties.

Ir liela atšķirība starp dažādiem ārprāta veidiem, piemēram, starp tiem „entuziastiem, kas dzird eņģeļu korus”²¹⁰ vai redz viņus sēžam kokos kā Bleiks (*William Blake*), un ārprāta veidu, kas ir attēlots de Sada darbos. Lai gan Fuko, runājot dažviet savā darbā kā objektīvs vēsturnieks, atzīst dažādu ārprāta pakāpju un izpausmju eksistenci, tomēr citviet, kur viņš pārvēršas par kaislīgu aizstāvi ārprātīgā tiesībām uz brīvību un atmasko Citādā izslēgšanu, viņš samet kopā visas ārprāta izpausmes vienā visaptverošā ārprāta (*folie*) kategorijā un tāpēc cieš neveiksmi, cenšoties parādīt atšķirību starp „nevainīgām” mītiskās apziņas mānijām un de Sada personāžu netiklās iztēles perversitātēm. Šī nespēja norobežot dažādas neprāta pieredzes, rosina domu, ka būtu pareizi atbrīvot visas „ārprāta” izpausmes, tā kā ir netaisnīgi izslēgt jebkādu „ārprāta” izpausmi. Tas, protams, izriet no Fuko apņēmīgās atteikšanās būt uzticīgam jebkādam morālo vērtību sistēmai, kas būtu ļāvusi viņam nošķirt tos relatīvi „labvēlīgos un nekaitīgos” ārprāta veidus, kuru diskrimināciju un apspiešanu vajadzētu nosodīt, no „ļaujamiem”, pret kuriem sabiedrībai ir jāaizstāvas. Ņemiet par piemēru Daijeru, vienu no galvenajiem personāžiem Pītera Akroīda romānā „Hoksmūrs”. Kad viņam ir vīzijas, viņš ir vienkārši iracionāls, un tajā nav nekā necilvēcīga, lai gan viņu visticamāk varētu saukt par vājprātīgu, ja viņš būtu mēģinājis citus pārliecināt par savu vīziju realitāti. No otras puses, kad viņš upurē cilvēkus, viņš uzvedas kā ārprātīgais, kas ir jāaiztur un jāārstē. Lai gan viņa vīzijas un ticību, gan viņa slepkavības var ietilpināt vienā un tajā pašā *folie* kategorijā vai ārprātā, starp tām pastāv liela atšķirība. Nevajadzētu aizmirst arī to, ka Daijers nebūt nav laimīgs. Tieši otrādi, viņš ir nomocīta, šaustīta personība, kas cieš savā vientulībā no visāda veida bailēm, kā viņa paranojālās bailes no vajāšanas. Tādu sociāli pieņemamas uzvedības formu paplašināšanai, kuras vajadzētu paciest, nevis izslēgt, nenozīmē visu iracionalitātes un vājprātības formu uzskatīšanu par

²¹⁰ Foucault, *Madness and Civilization*, p. 105.

neārstējamām. Ja arī atšķirība starp ārpātu un veselo sapātu ir ļoti maza, ja robeža starp racionālo un iracionālo nepavisam nav skaidra un noteikta, tā vēl joprojām eksistē, un, ja vien mēs neapzināmies kur tā atrodas tagad, mēs nevaram paredzēt iespējamās sekas šīs robežas pārvietošanai. Fuko ir taisnība, ka visā vēstures gaitā ārkārtēji ārpāta gadījumi ir izmantoti par attaisnojumu psihiatrijas jomas paplašināšanai, ietverot tajā aizvien lielāku skaitu cilvēku. Tomēr negatīvā attieksme pret psihiatrijas varas izplatību pār sabiedrību nevar kalpot par iemeslu visu ārpāta izpausmju atbrīvošanai no psihiatriskas iejaukšanās.

No tā, ka noteiktas ārpāta izpausmes apspieda apgaismības laikmetā un pēc tam, neizriet, ka visa milzīgā cilvēka dzīves dažādība tika samazināta līdz šaurai telpai, ko noteica instrumentālais saprāts. Tas, ko uzskata par ārpātu noteiktā vēsturiskā periodā, nav par tādu uzskatāms vienmēr. Tas ir jautājums par to domāšanas un uzvedības veidu sfēras paplašināšanu, ko sabiedrība ir gatava paciest. Noteiktas formas, kuras līdz šim uzskatīja par miglains *folie* sfēru, var sākt vienkārši uzskatīt par citādiem domāšanas, jūtu un uzvedības veidiem. Piemēram, romantisma laikmetā kļuva pieņemams tas, ko noteikti uzskatīja par iracionālu uzvedības veidu apgaismības laikmetā. Fuko rāda, ka mainīgā ārpāta uztvere nekalpo, lai vienkārši paskaidrotu parādību, kas eksistē neatkarīgi no tās, bet lai uzsvērtu, ka tai ir aktīva loma pašas parādības pastāvēšanā, jo tā ietekmē mūsu skatījumu uz personām, kas atbilst ārpātīgo definīcijai, un mūsu attieksmi pret tām. Piemēram, 18. gadsimtā reiboni klasificēja kā ārpātu biežāk nekā histēriskos krampjus, jo ārpātu tajā laikā uztvēra kā murgošānu, un tā ir acīmredzami izteiktāka reiboņu nekā histērisku krampju gadījumā.²¹¹ Ir nepieciešamas pārmaiņas mūsu attieksmē pret pašu „ārpātu” kategoriju, lai varētu attīstīties jauns dialogs starp sapātu un nesaprātību. Neiztirzājot Fuko darba par ārpātu vēsturisko precizitāti vai tā argumentu pamatotību, to var uzskatīt par kaislīgu lūgumu palielināt atšķirīgā apzināšanos un iecietību pret to, lai gan šādu skatījumu ir diezgan grūti saskaņot ar Fuko neiecietību pret iedibināto kārtību un viņa nelokāmos un agresīvos uzbrukumus tai.

²¹¹ Op. cit., p. 100.

3. daļa: Renē Dekarta idejas Rozas Tremeinas romānā „Mūzika un klusums” (*“Music and Silence”*)

3.A daļā es pievērsos tiem Dekarta filozofijas aspektiem, kas saistīti ar Rozas Tremeinas romāna „Mūzika un klusums” tematiku, tādiem kā Dekarta slavenā metode, kā arī viņa uzskatiem par analīzi un abstrakciju, sapņiem, atmiņu un iztēli. Romāns apraksta laiku, kad kartēzisms vēl bija pašā sākuma stadijā un cilvēki vēl aizvien ticēja gariem. Es sniedzu arī emociju jeb „kaislību” lomas interpretāciju, to saikni ar ārprātu Dekarta, Fuko un Tremeinas darbos.

3.A Dekarta analītiskā metode kā ceļš uz pārliecību un tās ierobežotais pielietojums

Uzmanīgs lasītājs nevar nepamanīt Dekarta ideju klātbūtni Rozas Tremeinas romānā „Mūzika un klusums”, kam 1999. gadā piešķīra prestižo *Whitebread* balvu. Savā darbā Roza Tremeina ar mākslas tēlu palīdzību pārbauda daudzas no Dekarta idejām, liekot romāna varoņiem mēģināt izprast savu dzīvi Dekarta teorijas gaismā. Dekarta analītiskā metode, viņa uzskati par kaislībām, sapņiem, atmiņu, iztēli un iespēju rast pārliecību un drošību zinātnē un emocijās savijas ar romāna personāžu dilemmām un grūtībām. Romānā atainotas un interpretētas dažas no Dekarta svarīgākajām idejām, atklājot viņa slavenās analītiskās metodes trūkumus un ierobežotās pielietojšanas iespējas. Kartēziešu metodi nonāksanai pie neapstrīdamas patiesības apšaubā dāņu karalis Kristiāns IV – viens no romāna galvenajiem personāžiem. Karaļa izteiktā kritika par analītisko domāšanu lielā mērā atgādina Blēza Paskāla argumentus – viņš 17. gadsimtā bija viens no galvenajiem Dekarta oponentiem. Nebeidzamas debates starp kartēzisma atbalstītājiem un oponentiem vijas cauri Rozas Tremeinas slavenajam romānam.

Ir vispārzināms fakts, ka Dekarta racionālistiskā filozofija ir apstrīdēta kopš tā brīža, kad par to 17. gs. uzzināja tā laika vadošie domātāji, un debates turpinās līdz pat šai dienai. Tas, ka Dekarta idejas turpina izraisīt dedzīgas debates vēl aizvien – trīsarpus gadsimtus pēc viņa nāves – ir pierādījums šo ideju nozīmīgumam. Lai gan Dekarts atbildēja uz septiņām pretenzijām, ko izvirzīja pret viņa „Meditācijām”, tas neapturēja pret viņa darbiem vērstās kritikas plūsmu. Šķiet, ka postmodernisma piekritēji vēlas atspēkot Dekarta argumentus tikpat dedzīgi kā viņa oponenti 17. gadsimtā. Postmodernisma filozofijā Dekarts ir visnotaļ kritizētās apgaismības filozofijas aizsācējs – plaši izplatīts ir uzskats, ka tieši šī filozofija noveda pie autoritārisma un totalitārisma režīmiem; sākot ar Robespijēra asiņaino diktatūru līdz pat Staļina terora režīmam. Var apšaubīt to, ka idejām ir tieša ietekme uz vēstures gaitu un sabiedrības dzīvi. Pirms idejas spēj motivēt cilvēku rīcību, tās ir

jāsaprot, jāinterpretē un jāpieņem par būtisku cilvēka mērķu un vēlmju sasniegšanas sastāvdaļu. Tie, kas vēlas daļu vainas par citādo cilvēku vajāšanu un teroru novelt uz Dekarta pleciem, šķiet, aizmirsuši paši savu aizspriedumu un vēlmju lomu, kas viņiem neļauj objektīvi izvērtēt kartēzisma filozofiju.

Dekarts apgalvoja, ka redz sevi citādāku nekā tie, kas sevi uzskata par krūzēm vai krūkām (*des cruches*), taču ir grūti noticēt, ka Mišels de Montēns vai Mišels Fuko būtu nopietni apšaubījuši, ka ir citādi nekā tie, kas sevi uzskata par līdzīgiem šiem traukiem. Fuko citē Montēna teicienu, ka mēs nevaram izvairīties no pretrunām argumentos, atbalstot Montēna pieņēmumu, ka saprātu nav iespējams nodalīt no ārprāta; bet, lai domātu, ka divi faktori – cilvēka ticība, ka viņš ir *krūka*, un pretrunīgu spriedumu apzināšanās – pieder vienai kategorijai, ir jābūt pārāk dzīvai fantāzijai. Protams, Dekarts uzskatīja, ka cilvēki, kas tic, ka ir veidoti no stikla, ir vājprātīgi, bet viņš neatbalstīja vājprātīgo izslēgšanu no sabiedrības. Fuko ir pierādījis, ka apsvērumi, kas 17. gadsimtā drīz pēc Dekarta nāves noveda pie vājprātīgo ieslodzīšanas, bija politiski un ekonomiski, nevis metafiziski un medicīniski. Turklāt cilvēku iedalīšanai citādajos nebūt nav jāprobežojas ar vājprātu. Ja ar terminu „citāds” mēs saprotam cilvēkus, kas sabiedrībā valdošo tendenču dēļ netiek pielaisti pie varas, tad šajā kategorijā būtu jāierindo arī sievietes. Tomēr ir pierādījumi, ka Dekarts sievietes intelektuālajā sfērā neuzskatīja par mazvērtīgākām. Piemēram, viņš savu darbu *Discours sur la Méthode* rakstīja franču, nevis latīņu valodā, lai to varētu lasīt arī sievietes, kam tajos laikos lielākoties latīņu valodu apgūt nebija iespējams. Arī divas no Dekarta galvenajām līdzgaitniecēm, ar ko viņš sarakstījās un dalījās savās svarīgākajās atklāsmēs, bija sievietes – Bohēmijas princese Elizabete un Zviedrijas karaliene Kristīne. Attiecībā uz vājprātīgajiem Dekarts nesludināja ne iecietību, ne arī viņu vajāšanu. No tā, ka Dekarts nesludināja iecietību pret vājprātīgajiem, kas Fuko darbos attēloti kā galējie, absolūtie „citādie”, nav secināms, ka viņš vēlējās nogludināt visas cilvēku individuālās atšķirības, mērot visus ar vienu nemainīgu etalonu.

Filips Barkers (*Philip Barker*), uzticīgs Fuko ideju sekotājs, domā, ka Dekarta filozofija tomēr saskan ar viņa kareivja gaitām, jo viņš redz Dekarta *Cogito* subjektu kā citādo cilvēku pavēlnieku, pazeminot citādos līdz līmenim, kad *Cogito* „tos atzīst par sev līdzīgiem”. Vadoties pēc tā, Barkers Dekartu pieskaita „karavīriem piedzīvojumu meklētājiem, kas prot izraisīt citādo sagrābšanu vai nāvi”.²¹² Tas, saudzīgi izsakoties, šķiet pārspīlēti un nereāli. Mēs varētu tam noticēt, ja uztvertu savu spēju diskursīvi domāt un savas spriestspējas kā nepieņemamu cilvēku saskarsmes pamatu un dažādības iznīcināšanas ieroci. Ja tādi patiešām ir Filipa Barkera uzskati, tad viņš pats ne mazākā mērā kā Dekarts ir vainojams „citādo sagrābšanā vai nāvē”, jo savā kritikā, kas vērsta pret

²¹² Barker, Philip. *Michael Foucault. An Introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998. p. 146.

kartēziešu racionālismu, viņš izmanto *racionālus* argumentus. Vēl ir jāpierāda, kādā veidā pārlicība par to, ka es esmu, ka es eksistēju, var novest pie diktatūras, nemaz nerunājot par „citādā” nāvi. Tas var tā notikt tikai apzināti sagrozītā postmodernistiskā interpretācijā. Savā vēstulē princesei Elizabetei (1645. gada 15. septembrī) Dekarts atzīst, ka „ikviens cilvēks ir no citiem atšķirīga būtne, tāpēc arī viņa intereses tādā vai citādā veidā atšķirsies no pārējās pasaules interesēm”.²¹³ Dekarts uzsver sabiedrības nozīmi, kuras būtiska daļa ir indivīds. Viņš raksta: „Mums tomēr ir jāsaprot, ka neviens no mums nespēj pastāvēt viens pats, ka mēs visi patiesībā esam viena no daudzajām pasaules daļām, viena no noteiktas valsts daļām, noteiktas sabiedrības, noteiktas ģimenes daļām, ar ko mūs saista mūsu dzīvesvietas, zvēresta un piedzimšanas spēks”.²¹⁴ Tieši tāpēc „tā kopuma interesēm, kā daļa mēs esam, vienmēr būs priekšroka salīdzinājumā ar mūsu pašu interesēm”.²¹⁵ Dekarts turpina savu domu, rakstot, ka mēs nespēsim izvairīties no citu sāpinašanas, ja visu vērtēsim tikai attiecībā pret sevi, cerot gūt kādu labumu un tādējādi liedzot sev draudzību, uzticību un visas citas vērtības. No otras puses, ja uzskatīsim sevi par sabiedrības daļu un darīsim labus darbus visas pasaules labā un vajadzības gadījumā nebaidīsimies veltīt savu dzīvi kalpošanai citiem, pat ziedojot savu dvēseli, ja tas var glābt pārējos, mēs no tā gūsim prieku. Turklāt mēs esam daudz vairāk parādā sabiedrībai, kuras daļa mēs esam, nekā sev kā privātpersonai, par to, kas esam.²¹⁶ Nav viegli saprast, kādēļ cilvēkam, kas ir „citādo pavēlnieks” ar tieksmi pazemināt citādo cilvēku identitāti līdz viņa paša līmenim, būtu jāatzīst, ka ikviens no mums ir atšķirīgs no pārējiem un ka ikvienam ir savas intereses, vai jāuzstāj, ka cilvēkiem vajadzētu sevi uztvert kā sabiedrības daļu un nespriest par lietām vienpusīgi, domājot tikai par to, kā tās ietekmē mūs pašus. *Cogito* neveicina atšķirību izskaušanu, tas tikai uzskatāmi pierāda indivīda eksistences neapšaubāmību, kas ir visu viņa domu un darbu izejas punkts. No šīs domas indivīds smeļas savu paškontroli; un, tā kā tā ir viņā, nevis ārpus viņa, viņš ir brīvs, un tikai tādēļ, ka viņš ir brīvs, viņš var ziedot savu dzīvi citiem un vajadzības gadījumā arī savu dvēseli to labā. Sagādīšanās pēc vairums Dekarta biogrāfu uzskata, ka laikā, kad Dekarts dienēja armijā, „viņa pienākumi bija vairāk saistīti ar izglītību un inženierzinātnēm”, nevis ar karošanu.²¹⁷

16.gadsimtā renesanses laika zinātnes attīstība un protestantu reformācija sagrāva viduslaiku pasaules pamatus, destabilizējot tās šķietami nemainīgo kārtību un iedragāja tās pārlicību. 30 gadu ilgais karš (1618. – 1648. g.), kas 17 gadsimta pirmajā pusē plosījās visā Eiropā, nemazināja

²¹³ Descartes, Rene. *Œuvres et lettres*. Paris, Gallimard, 1953. p. 1206.

²¹⁴ Op. cit., Ibid.

²¹⁵ Op. cit., Ibid.

²¹⁶ Op. cit., p. 1207.

²¹⁷ Skāt. Popkin, Richard H. ed. *The Pimlico History of Western Philosophy*. (1998) London: Pimlico, 1999. p. 336, and Smith, Kurt. “Descartes’ Life and Works” in Zalta, E. N., ed. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford, CA: Metaphysics Research Lab, Center for the Study of Language and Information, 2002. <<http://plato.stanford.edu>>

iepriekšējā gadsimta reliģiskā, politiskā un sociālā apvērsuma graužošās sekas un neatjaunoja iznīcināto sabiedrisko dzīvi. Turklāt 1569.gadā Sekstus Empirikus (*Sextus Empiricus*) darbu publikācija veicināja skepticisma izplatīšanos, liekot apšaubīt iespēju nonākt pie patiesības un pārliecības kā filozofijā, tā visās citās lietās. Grieķu skeptiķu darbi stipri ietekmēja Mišelu de Montēņu, kura lielākais filozofiskais darbs „Raimonda Sebonda apoloģija” (*The Apology for Raimond Sebond*) iespaidoja gan Renē Dekartu, gan Blēzu Paskālu. Dekarts par savu galveno uzdevumu uzskatīja neapšaubāma un droša pamatojuma izveidi savai filozofiskajai sistēmai. Tā kā viņa laika kultūras gaisotnē neticīgam cilvēkam nebija vairs iespējams griezties pie vecajām autoritātēm kā patiesības glabātājām un paļauties uz viņu slēdzieniem un apgalvojumiem, Dekarts apņēmas meklēt acīmredzamu un neapšaubāmu principu savā prātā. Atradis šādu principu, viņš varēja ķerties pie universālas zinātnes ēkas celtniecības, sākot ar metafiziku un pakāpeniski nonākot līdz ētikai. Dekarts uzskatīja, ka pareizā spriešanas metode ir neapšaubāmi izšķiroša, lai gūtu panākumus. Viņam pašam šī metode bija kā skaidri redzams ceļš, pa kuru viņš gāja tumšā šaubu mežā, vadoties vienīgi no tā, ko viņš nosauca par dabisko gaismu vai dabas gaismu un kas viņam deva iespēju saskatīt secinājumu patiesību, pie kuriem viņš bija nonācis, izmantojot savu metodi.

Rozas Tremeinas romānā „Mūzika un klusums” dāņu karalis Kristiāns IV ir tikai viens no daudzajiem šaubu pārņemtajiem personāžiem, kas apšaubā pārliecības sasniegšanas iespējamību pat tādā gadījumā, ja kāds ir apbruņots ar Dekarta ieviesto neapšaubāmo patiesības metodi. Tāpat kā Dekarts un Paskāls, Tremeinas personāži mokās mūžīgās šaubās un ilgās pēc noteiktības. Lai gan šī romāna darbība notiek 1629.g. un, kā labi zinām, Dekarts savu slaveno darbu „Pārrunas par metodi” (*Discourse on Method*) publicēja tikai 1637.gadā, tas, ka karalis izmanto kartēziešu metodi savā grūtajā stāvoklī un dilemmā, nav uzlūkojams kā anahronisms, jo Dekarts 1619.gadā pēc vairākiem sapņiem, ko viņš bija redzējis savas krāsns apsildītās istabas siltumā un mājīgumā Ulmā, iecerēja izveidot universālu zinātni, kam būtu neapšaubāms pamatojums, un pēc tam viņa draugs Mersēns (*Marin Mersenne*) palīdzēja viņam šīs idejas izplatīt visā Eiropā.

Pārliecības un matemātisko pierādījumu skaidrības iespaidots, Dekarts savu metodi pamatoja uz aritmētiku un ģeometriju. Viņa metode bija universāla, jo to varēja pielietot ne tikai matemātiskā, bet arī visās tajās zinātnēs, kas līdzīgi matemātikai bija balstītas uz secību un mērījumiem. Tādējādi Dekarta metode sniedzās ārpus tās ierobežotā pielietojuma aritmētiskā un ģeometrijā, ietverot visas zinātnes, kuru atklājumus var izteikt ar matemātisku formulu palīdzību, un, ja to pareizi izmanto, tā dod iespēju gūt noteiktas zināšanas visās jomās. Vēl vairāk, Dekarts ticēja, ka šo metodi varēs izmantot arī filozofijā. Savā „Prāta virziena likumu” (*Rules for the Direction of the Mind*) ceturtajā likumā Dekarts skaidro, ka ar metodi viņš domā „konkrētus un vienkāršus

likumus, un, ja cilvēks tos precīzi ievēro, viņš nekad neuzskatīs varbūtību, kas ir nepareiza, par pareizu un vienmēr pakāpeniski uzkrās zināšanas, un tādā veidā savu spēju robežās nonāks pie pareizās izpratnes”.²¹⁸ Piektajā likumā viņš raksta, ka „metode pamatojas uz objektu secību un izvietojumu, uz ko mūsu prāta iztēles spējām jābūt orientētām, ja mēs vēlamies atklāt jebkādu patiesību. Mums tas precīzi jāievēro, lai soli pa solim reducētu neskaidro problēmu līdz vienkāršākiem pieņēmumiem un tad, intuitīvi izprotot šos vienkāršos pieņēmumus, jāmēģina nonākt pie zināšanām par visu citu, sperot tādus pašus soļus.”²¹⁹ Pirmā šīs metodes definīcijas daļa, kas pieprasa, lai mēs sadalītu salikto objektu vienkāršākās daļās, atbilst „Pārrunas par metodi” otrajam likumam. Būtībā tā ir analītiskās domāšanas metode. Dekarta „Metafiziskajās meditācijās” (*“Metaphysical Meditations”*) izklāstītā analītiskā metode deva viņam iespēju nonākt pie pašsaprotamā un pašanalizējošā *cogito* principa, kas kļuva par viņa sistēmas pamatprincipu. Pārējie trīs „Pārrunās par metodi” izklāstītie likumi paredz, ka mēs pieņemam tikai tās lietas, kuras uztveram skaidri un nepārprotami, ka mēs pievēršamies saviem izpētes objektiem noteiktā kārtībā, sākot ar vienkāršākajiem un beidzot ar pašiem grūtākajiem, un ka mēs veidojam pilnīgu visu savu atklājumu pārskatu, neizlaižot pilnīgi neko.²²⁰

Tremeinas romāns ir pilns ne tikai ar mūziku un klusumu, bet arī ar sapņiem. Lielajam sapņotājam Dekartam Zviedrijas vietā būtu vajadzējis doties uz Dāniju. „Mūzikā un klusumā” Dānija attēlota kā „ūdeņaina karaļvalsts”, pilna ne tikai ar spokiem, bet arī ar sapņotājiem. Romāna darbība risinās baroka laikā, kad cilvēki bija īpaši nodevušies sapņošanai. Romānā „Mūzika un klusums” sapņus uzskata par cilvēku pieredzes nozīmīgu formu, kas tikai palaikam noved pie melanholijas un ārprāta. Rozas Tremeinas romānā gandrīz katrs personāžs ir nodevies sapņošanai, ne tikai miegā, bet arī nomodā. Robeža starp miegu un nomodu parādās kā ļoti neskaidra, jo sapņu tēli turpina vajāt nomodā esošo prātu. Zināmā mērā personāži nav pilnīgi nomodā, bet svārstās uz robežas starp miegu un nomodu. Pat tad, kad viņi ir nomodā, sapņus viņu prātā notur vēlme nešķirties no saviem sapņu tēliem vai arī neziņa par to satura realitāti vai nerealitāti.

Dāņu karalis Kristiāns IV bija liels sapņotājs, un viņš sapņoja par daudzām dažādām lietām. Daži no sapņiem ir par viņa bērnības draugu Broru Brorsonu (*Bror Brorson*), kura drausmīgās nāves vīzija nelika mieru karalim miegā; citi par viņa mīļoto sievu Kirstenu Munku (*Kirsten Munk*), kas nodeva viņu ar savu mīļāko grāfu Oto (*Count Otto*), un vēl citi par viņa karaļvalsti, ko piemeklēja nopietnas finansiālas grūtības un kas slīka parādos un nabadzībā. Ņemot vērā visas šīs nepatīkšanas, nav nekāds pārsteigums, ka karali māc šaubas un viņa prāts ir diezgan neskaidrs. Lai noskaidrotu šo

²¹⁸ Descartes, *Key Philosophical Writings*. Ware, Hertfordshire: Wordsworth Classics, 1997. p. 12.

²¹⁹ Op. cit. p. 17.

²²⁰ Op. cit. p. 82-83.

neskaidrību, viņš atsauc savu muzikantu, lautas spēlētāju Pīteru Klēru (*Peter Claire*), un lūdz viņam padomu. Pīters Klērs iesaka, lai karalis ņemas pie Dekarta kunga metodes, kas, kā viņš skaidro karalim, ietver „sarežģītā reducēšanu līdz vienkāršajam”. Saskaņā ar šo metodi „mums kā nepareizs jānoraida viss, ko mēs nevaram zināt tieši”, un tas, ko nespējam pierādīt. Ja šajā procedūrā mēs nonākam pie „kādas neapstrīdamas lietas”, tādas kā matemātiskas atbilstības vai *cogito*, „tad, pamatojoties uz šo neapstrīdamo lietu un no tās izrietošo rīcību, [mēs] spējam atrast ceļu cauri tam, kas pašreizējā brīdī šķiet mulšinošs.”²²¹ Tomēr karalis ļoti šaubās par kartēziešu metodes lietderību, jo problēmas, kuras nomāc viņa prātu un kuras viņš nespēj atrisināt, neattiecas uz principiem un matemātiskajiem pierādījumiem, bet cilvēka sirds neizprotamo dabu, ko nevar izanalizēt pa daļām, un dzīves neparedzamo nepastāvību, kas nav definējama un aptverama ar prātu. Kristiāns IV atzīstas Pīteram, ka vienīgā neapstrīdamā lieta viņa dzīvē ir mīlestība pret savu sievu Kirstenu Munku. Tā ir karaļa absolūta un neapstrīdama pārliecība, bet tā ir citāda nekā Dekarta galīgā pārliecība. Atšķirībā no *cogito* intuīcijas, ko domājošais prāts rod atšķirtībā no citiem cilvēkiem, mīlestība ietver attiecības starp diviem cilvēkiem, un karaļa pārliecība par *amo, ergo sum* tika iedragāta, kad viņa sieva pārstāja atbildēt viņa jūtām. Kādā citā sarunā ar lautas spēlētāju Kristiāns IV atgriežas pie Dekarta metodes priekšmeta. Salīdzinot mīlestību ar vaļu zvejas kuģa būvēšanu, karalis iebilst, ka kartēziešu analīzes metodi nav iespējams pielietot „*jūtu* jautājumos”, tādos kā mīlestība, šādos jautājumos nav nekā tāda, ko varētu „zināt *bez jebkādam šaubām*”. Viņš piebilst, ka, konstruējot kuģi, jāveic matemātiski aprēķini un mērījumi, kas nav noderīgi mīlas jautājumos.²²² Padoms, ko Pīters Klērs dod karalim, ir ļoti līdzīgs Dekarta padomam „Pārrunās par metodi”. Dekarta trešais princips viņa provizorisks „morāles kodā”, pēc kura viņš nolēma vadīties, līdz viņa lielais zināšanu mājas pārbūves projekts būs pabeigts, vēstī, ka viņam jāemēģina drīzāk pārvarēt sevi, nevis savu likteni, un jāmaina vēlmes, nevis pasaules kārtība. Stoiskais princips izriet no Dekarta izpratnes, ka „mūsu spēkos nav pilnīgi nekas, izņemot mūsu pašu domas”.²²³ Arī Pīters dod padomu karalim „necensties mainīt pretējo elementu, jo tas ir bezjēdzīgi”, bet „censties mainīt elementu, kas esam mēs paši”, kas karaļa gadījumā nozīmē izmest mīlestību no sirds.²²⁴

Tomēr, kad Pīters Klērs iemīlas Emīlijā Tilsenā (*Emilia Tilsen*), kas ir viena no Kirstenas istabnēm, viņš atklāj, ka pielietot kartēziešu metodi, ko viņš tik bezrūpīgi bija ieteicis karalim, viņa paša nepatīkamajā stāvoklī ir ļoti grūti. Lai gan Pīters Klērs ieteica karalim pārvarēt mīlestību pret Kirstenu, viņam pašam ir ļoti grūti sekot Dekarta trešajam principam un apslāpēt kaisli, ko viņš jūt pret Emīliju. Vienīgais, par ko viņš ir pārliecināts, ir tas, ka viņam ir spēcīga vēlme redzēt Emīliju un

²²¹ Tremain, Rose. *Music and Silence*. London: Vintage, 2000. pp. 82-83.

²²² Op. cit., p. 228

²²³ Descartes, *Key Philosophical Writings*. p. 87.

²²⁴ Tremain, p. 104.

ka viņa laime turpmāk būs atkarīga no Emīlijas piekrišanas, bet, lai kā viņš cenšas, viņš nespēj atklāt neapstrīdamo patiesību, kas spētu remdēt viņa šaubas tādā pašā veidā, kādā Dekarta *cogito* pielika punktu filozofa pastāvīgajām šaubām. Dekarta metode šajā gadījumā cieš neveiksmi, jo sirdslietās mēs sastopamies ar nesaprotamām un neskaidrām emocijām, ko nevar skaidri definēt, katrā ziņā ne ar acīmredzamu un skaidru pamatprincipu vai īpašību palīdzību. Tāpēc ir bezjēdzīgi mēģināt racionalizēt savas jūtas un censties tās izteikt skaidras definīcijas veidā. Turklāt, cik daļās var sadalīt mīlestību, uzticību, laimi, lai tās analizētu, un no kādām vienkāršām īpašībām tās sastāv? Pat ja mēs būtu spējīgi reducēt šīs sarežģītās un neskaidrās emocijas līdz vienkāršām īpašībām, kā gan mēs jebkad varētu būt pārliecināti, ka esam atklājuši visas īpašības un ka spējam „izveidot pārskatu vai uzskaiti par visiem apstākļiem, kas izraisa šo problēmu”, neko neizlaižot un sekojot Dekarta padomam, ka prāta virzīšanai ir jārikojas pēc viņa septītā likuma.²²⁵ Ne velti Paskāls apgalvo, ka „domām ir sava kārtība, kas darbojas, izmantojot principus un pierādījumus; sirdij ir cita kārtība”, ka „sirdij ir savi likumi, kurus prāts nezina” un ka „mēs zinām patiesību ne tikai ar prātu, bet arī ar sirdi”.²²⁶ Ja izprotam Paskāla „sirdi” (*le coeur*) kā intuīciju (intuitīvas zināšanas un izpratni), mums jāatzīst, lai būtu godīgi pret Dekartu, ka Dekarts arī izprata intuīcijas nozīmi, uzskatot to par vienu no prāta darbības diviem principiem²²⁷, lai gan pretēji Paskālam viņš nenošķīra intuitīvo prātu (*l'esprit de finesse*), kas nodarbojas ar idejām, kuras ir pārāk sarežģītas, lai tās sadalītu sastāvdaļās, un kuras nav iespējams precīzi definēt, jo to robežas pēc dabas ir nenosakāmas, no ģeometriskā vai matemātiskā prāta (*l'esprit geometrique*), kas nodarbojas ar precīzām definīcijām un abstrakcijām matemātiskā un zinātnē.²²⁸ Katrā ziņā Dekarts, šķiet, mazāk uzsvēra intuitīvās izpratnes nozīmi salīdzinājumā ar diskursīvo domāšanu nekā Paskāls. Ir svarīgi atzīt, ka gan prātam, gan intuīcijai ir liela nozīme personas garīgajā dzīvē un, kā saka Paskāls savā *Pensée* 282, „ir veltīgi un smieklīgi prātam pieprasīt no sirds tās pamatprincipu pierādījumus, pirms prāts ir tos atzinis, tāpat kā ir veltīgi un smieklīgi sirdij pieprasīt no prāta visu pierādīto problēmu intuitīvu izpratni, pirms sirds ir to atzinusi”.²²⁹

Ir daudz citu jomu, kurās analītiskā metode nevar palīdzēt iegūt noteiktas un neapstrīdamas zināšanas. Piemēram, Dekarta metode nevar mums palīdzēt izprast, kā citi uztver apkārtējo pasauli. Ceļojot pa Dāniju, karalis apstājas pie kāda ļoti trūcīga dzimtcilvēka mājas, kura sieva ir apcietināta par palagu zagšanu no viņas saimnieka veļas mazgātavas. Viņa bija zagusi palagus, jo gribēja „zināt,

²²⁵ Descartes, *Key Philosophical Writings*. p. 87.

²²⁶ Pascal, Blaise. *Pensées*. Available at <http://oregonstate.edu/instruct/phl302/texts/pascal/pensees-a.html> (accessed December 15, 2004). *Pensées* 283, 277 and 282.

²²⁷ Descartes, *Key Philosophical Writings*. p. 9.

²²⁸ Pascal, *Pensées* 1-4.

²²⁹ Pascal, *Pensée* 282.

kā cilvēks jūtas, tajos guļot”.²³⁰ Vēlāk karalis pārdomā šo stāstu par palagiem, prātojot, vai dzimtcilvēks un viņa sieva pagriezās viens pret otru, tajos gulēdami, vai arī „vienkārši bija apmierināti ar *to sniegto izjūtu*”.²³¹ Jautājumam nav atbildes. Bez dzimtcilvēka un viņa sievas neviens nezina, ko viņi jūta, kad gulēja šajos palagos. Tā kā mēs nevaram tieši bez starpniekiem piekļūt citu cilvēku domām un jūtām, mēs nevaram būt pilnīgi pārliecināti par kādas citas personas pieredzes kvalitatīvo aspektu vai, Tomasa Neidžela vārdiem runājot, kāda sajūta ir būt kādam citam, „kā jūtas šis cits”²³², jo, zinot to, mēs būtu līdzvērtīgi šim citam.

Šarlotei Klērai (*Charlotte Claire*), lautas spēlētāja māšai, ir priekšnojauta, ka viņas brālim draud briesmas, taču viņa nespēj likt savam līgavainim Džordžam Midltonam (*George Midletone*), just to, ko jūt viņa, un tādējādi likt viņam izprast viņas raižu cēloni, jo viņš domā, ka „viņas priekšnojautas ir maldīgas”. Šarlotei šķiet, ka ir šausmīgi „dzīvot pasaulē, kurā viņa savās vīzijās spēja redzēt traģēdijas un nelaimes, patiesi ar savu ķermeni *just* šo notikumu tuvumu tik dzīvi, ka pamira aiz bailēm un nespēja pakustēties, un ka viņas mīļotais vīrietis tomēr tam netic.”²³³ Tāpat arī Džordžs cieš neveiksmi, cenšoties pilnībā izprast savas nākamās sievas izjūtas pēc viņu pirmās kopā pavadītās nakts, jo „viņš nevarēja zināt pilnīgi visu, ko jūta viņa. Viņš bija vīrietis un nevarēja pilnībā saprast, ko jūt tāda meitene kā Šarlote Klēra, izbaudot savu spēku kā sievietei pēc savas apnicīgās jaunavības zaudēšanas, un kā šis brīnums uz laiku izdzēsīs visas citas viņas intereses”.²³⁴ Mēs varam izteikt, vai vismaz censties izteikt valodā savu garīgo un emocionālo stāvokli, bet mēs nevaram likt kādam citam *pie dzīvot* šo stāvokli. Lai ko mēs teiktu par savu pieredzi, mēs nespējam likt citiem pieredzēt to pašu. Cenšoties izteikt savas priekšnojautas un intuīcijas, mēs it kā sasniedzam tās robežas, ko var sasniegt valoda, un tas kļūst jo īpaši skaidrs, kad ciešam neveiksmi, cenšoties pārliecināt savus tuvākos cilvēkus, ar kuriem mums ir visciešākās saites, par savas intuīcijas realitāti (bieži vien sāpīgu), jo mēs gaidām, ka šie cilvēki burtiski *dalīsies* šajās jūtās ar mums, t.i., ka viņi *pieredzēs* šīs jūtas kopā ar mums. Vienīgi Šarlote zina un jūt, kā ir būt Šarlotei; vēl vairāk, kā ir būt Šarlotei šajā īpašajā viņas eksistences brīdī, un šajā ziņā tikai viņa var piekļūt sava prāta saturam, un, lai gan viņa cenšas to izteikt, viņa to nevar izdarīt apmierinoši un sabiedrībai saprotamā veidā. To, ko viņa cenšas izteikt valodā, nevar adekvāti izteikt, jo visas jūtu nianšes nevar izteikt vārdos, tās ir *jāpie dzīvo*. Kritizējot Dekarta analītisko metodi kā ceļu, kas ved uz pārliecību, Tremeina savā romānā ierosina domu, ka mums ir tieša piekļuve savam garīgajam

²³⁰ Tremain, p. 351.

²³¹ Op. cit. p. 353.

²³² Nagel, Thomas. “What Is It Like to Be a Bat?” in Heil, John. *Philosophy of Mind. A Guide and Anthology*. Oxford: Oxford University Press, 2004. pp. 528-538. p. 531.

²³³ Tremain, p. 376.

²³⁴ Op. cit., pp. 419-20.

stāvoklim un tūlītēja tā izpratne, un apgalvo, ka cilvēka subjektīvo fenomenālo pieredzi nav iespējams reducēt ne uz ko citu. Rakstniece ir pret centieniem reducēt bagātīgo pirmās personas pieredzi līdz verbālai vai neverbālai uzvedībai, nemaz jau nerunājot par neirofizioloģiskajiem procesiem smadzeņu darbībā.

Mēs varam būt droši par fenomenālās pieredzes esamību, bet mēs gandrīz nemaz nevaram būt droši par daudziem citiem savas psihi procesiem. Mūsu pašizziņas spējas, uz ko Loks (*John Locke*) atsaucas kā uz „iekšējām sajūtām”, ir ierobežots, tāpēc mēs nevaram vienmēr būt droši par savas rīcības patiesajiem motīviem, un šajā gadījumā gandrīz nemaz nevar pielietot analītisko metodi, kaut vai tāda vienkārša iemesla dēļ, ka nav skaidrs, kas ir šie sarežģītie objekti, kuri mums jāreducē līdz vienkāršiem objektiem. Kirstena, kas radusi nodoties pašanalīzei, savā dienasgrāmatā raksta par savas rīcības iespējamajiem motīviem, kas viņu mulšina, jo viņai šķiet, ka tie ir pretrunā ar viņas alkām un vēlmēm vai arī ar viņas saprātu. Piemēram, viņa nevar noteikt iemeslu, kas viņai liek uzaicināt savas mātes draudzeni un viņas meitu palikt savā mājā Bollerā (*Boller*). Viņai šķiet, ka „Iekšējā Balss brīžiem var izlemt untumaini, *dumpoties* pret Prātu un skaidri izrunāt visādus musinošus Vārdus, kurus Prāts nemaz nav sankcionējis vai kurus tas patiesībā uzskata par īpaši Aizliegtiem.”²³⁵ Citiem vārdiem, tas, ko Paskāls sauc par „sirdi”, var mudināt prātu rīkoties pret tā labākajiem, t.i., racionālajiem spriedumiem, un mūsu impulsi un iedomas var noraidīt spriedumus. Arī Kirstenas lēmumu atdot savu meitu Doroteju (*Dorothea*) Kristīnei Morgensonei (*Christina Morgenson*), savas mātes draudzenes meitai, varēja motivēt gan viņas vēlme atbrīvoties no nastas, gan viņas simpātijas pret Kristīni „Un Kristīnes sirdsmokas, pirmkārt, (labsirdīga, kāda es ar gadiem kļūstu) lika man just viņai līdzī un tad, gandrīz nekavējoties, piespieda izlauzties manam Plānam.”²³⁶ Tāpat Kirstenas lēmumu „atdot” Pīteru Klēru, kuru viņa stipri iekāro un kas viņu uzlūko “kā debesu dāvanu”, Emīlijai Tilsenai, kas Kirstenu ir apvainojusi, atraidot viņas tieksmi pēc seksuālas tuvības, varēja motivēt daudzi faktori.²³⁷ Kirstena atskārš, ka, turot Pīteru Klēru savā varā, viņa savās rokās tur arī Emīlijas likteni. Tādējādi Kirstena var viegli atriebties Emīlijai, kas atraidīja viņu kā seksuālu partneri. Kirstena tomēr atdod savu mīļoto Pīteru Emīlijai. Iespējams, viņa tā izlemj, jo sirds dziļumos viņai Emīlija tomēr patīk (galu galā, viņa taču Emīlijas krāsotās olas paturēja), vai arī varbūt viņa tā dara tāpēc, kā viņa savā dienasgrāmatā raksta, ka viņa vēlas, lai Klērs atklāj, „kā Mīlestība kļūst par verdzību.”²³⁸ Tātad Kirstenas rīcības patiesie motīvi paliek neatklāti gan pašai Kirstenai, gan lasītājam. Protams, lasītājs var uzskatīt, ka Kirstenas simpātijas pret Kristīni Morgensoni un pret Pīteru Klēru („manu Maigo Sirdi aizkustināja šī Negaidītā

²³⁵ Op. cit., p. 426.

²³⁶ Op. cit., Ibid.

²³⁷ Op. cit., p. 429.

²³⁸ Op. cit., p. 441.

Nožēlojamā Lieta [Pētera Klēra apsaitētā auss] un nevis ļaunas vai atriebīgas jūtas par tādu lietu kā Laulība, un tāpēc es nolēmu izbeigt Pētera Klēra Ciešanas un aizvest viņu pie viņa Sirds Kārotās.”²³⁹) nav nekas vairāk kā stratēģija sevis attaisnošanai, atbilde uz cilvēku pamatvajadzību būt labiem pašiem savās acīs. Tomēr mēs varam uzskatīt, ka Kirstenas motīvi ir sarežģīti un apslēpti (pat pašai no sevis) un ka viņas rīcību nosaka vairāk nekā viens faktors, un tas patiesībā notiek ar jebkuru cilvēku, un mēs to paši nevaram labi izprast, neatkarīgi no tā, cik bieži mēs nododamies pašapcerei. Mūsu pašizziņas iespējas ierobežo kārtējās raizes, vajadzības un vēlmes (piemēram, vajadzība pēc pašcieņas un sevis attaisnošanas); tāpēc mēs nespējam objektīvi novērtēt savus motīvus. Mūsu izpratni par saviem motīviem un praktiski par visu citu ietekmē un veido tas, kam mums vajag un kam mēs gribam ticēt gan paši par sevi, gan par citiem. Iespējams, būtu lietderīgi secināt, ka mūsu rīcību nosaka daudzi faktori un ka nekāda pašizziņa vai analītiska domāšana mums nepalīdzēs noskaidrot tās patieso nozīmi. Tādējādi, šķiet, mēs nekādā veidā nevaram atklāt savus motīvus to „sākotnējā skaidrībā”, jo tie vienmēr ir mūsu vajadzību un vēlmju aptraipīti un aptumšoti.

Turklāt, kad jānosaka nākotne, analītiskā metode ir neefektīva, jo nekad pilnīgi droši nevar zināt, kas ar mums notiks jau pēc mirkļa. Nebūdama pārliecināta par savu nākotni un apzinādamās savu nedrošo pozīciju kā karaļa neuzticīgā sieva, Kirstena savā dienasgrāmatā raksta, ka viņa „stāv bezdibeņa malā”.²⁴⁰ Lai gan karalis uzskata sevi par Dieva sūtni uz zemes, viņš apzinās, ka viņu var pārsteigt nāve tāpat kā jebkuru citu cilvēku, ja viņš nejauši uzmīs sarūsējušai naglai. Traģiski nav tas, ka mēs nezinām, kas ar mums notiks, bet gan tas, ka mēs nezinām, kā tas ietekmēs *citūs*, un mēs par to nekad nevaram būt droši, jo pat tāda mūsu rīcība, kuru vada vislabākie nodomi, vienmēr tiek iepīta neskaitāmu citu cilvēku rīcībā un citos notikumos, kuru loģiku, ja tāda vispār ir, nav mūsu spēkos atminēt, jo mēs esam mirstīgas būtnes un mūsu skats uz lietām ir ierobežots. Karalis jūtas vainīgs par sava senā drauga nāvi, lai gan viņš nevarēja paredzēt, kādas sekas būs tam, ka viņš Broram iedeva smago jātnieka bruņutērpu. Viņš nevarēja zināt, ka viņa zirgu nogalinās, ka Brors viņam iedos savu zirgu un tādējādi pats nevarēs izvairīties no ienaidnieka sava smagā bruņutērpa dēļ. Tāpēc Kristiāns secina, ka „zināmas lietas – lai cik verdziski cilvēks censtos sekot kartēziešu principiem, analizējot šīs lietas, lai cik viņam grūti nāktos cīnīties, tās preparējot un pārmainot to pozīciju – vienkārši nav izzināmas”.²⁴¹

Romāna beigās Kirstena, miesaskārā, bet gudrā, zinātkārā un pašapcerošā karaļa bijusī sieva, nonāk pie līdzīgiem secinājumiem. Romāns beidzas ar Kirstenas sapni, kurā viņa Kristiānu IV notur par savu mīļāko grāfu Oto. Šis misēklis liek viņai brīnīties, vai pastāv „kāda Patiesība vai kāda visā

²³⁹ Op. cit., p. 442.

²⁴⁰ Op. cit. p. 158.

²⁴¹ Op. cit. p. 378.

Pasaulē Skaidri Zināma Lieta, ja divas pretējas izjūtas, kas cīnās manā sirdī (viena – Ilgas un otra – Riebums), var savienoties un kļūt par vienu veselumu, un vai tas var notikt manā sapnī?”²⁴² Uz šo jautājumu mēs varam atbildēt – pat ja fiziskajā pasaulē pastāv kārtība un patiesība, ir maz ticams, ka kārtība un patiesība pastāv arī cilvēku sirdīs. Fizikas un matemātikas likumi spēj zināmā mērā adekvāti aprakstīt fizisko pasauli, bet tie nespēj sniegt apmierinošu cilvēku emociju skaidrojumu. Kirstena šaubās gan par pārliecības sasniegšanas iespējamību tādās lietās kā kaislības, jo viņas sapnī sajaucas divas pilnīgi atšķirīgas emocijas, gan par atmiņas ticamību, jo mūsu atmiņas bieži saplūst un pārklājas, gluži kā viņas atmiņas par karali un grāfu Oto. Tas, kas padara zinātni iespējamu, ir mūsu spēja uztvert smalkās kvantitatīvās atšķirības starp dažādām lietām un vienu un to pašu lietu dažādiem stāvokļiem. Cilvēka emociju pasaulē šādas atšķirības nevar uztvert, jo nav tāda termometra, kas spētu izmērīt skumju un laimes temperatūru.

3.B Analīze un abstrakcija

Dekarta analīzes metodes pamatā ir uzskats, ka pētījumu objekts jāsystematizē, jāsadala daļās, jāizanalizē un beigās jāpakļauj šaubām, lai noskaidrotu, kuras no tām ir nepareizas un par kurām varam būt pārliecināti, un lai spētu noraidīt nepareizās un balstīties tikai uz patiesajām un neapstrīdamajām pētījuma daļām. Analizējot mēs saskaramies ar jautājumu, vai analizēt pētījumu pa daļām, vai vispārīgi un vai izskatīt tās noteiktā secībā, vai visas uzreiz: „Šīs metodes māksla slēpjas spējā uztvert pēc iespējas vairāk elementu, kaut arī vienlaicīgi aplūkojam tikai dažus no tiem, ir jāspēj izskatīt pilnīgi visi elementi, analizējot tos pakāpeniski vienu pēc otra”.²⁴³ Dekarts arī uzstāj, ka rūpīgi jāpārbauda un jāpakļauj šaubām visas idejas, pieņēmumi un viedokļi, nevis tikai tie, par kuriem mums ir nopietns pamats šaubīties. Neviens analizējamais fragments nedrīkst palikt neapšaubīts. Savā septītajā atbildē uz vienu no iebildumiem pret viņa racionālistisko filozofiju, Dekarts salīdzina šo procedūru ar bojātu un labu ābolu šķirošanu. Pamatojoties uz Dekarta teoriju, mums „sākumā vajadzētu izbērt visus ābolus no groza un pārbaudīt katru”, tas nozīmē analizēt ābolus, tā, lai varētu atšķirt bojātos no labajiem.²⁴⁴ Labo un bojāto ābolu vai atbilstošo un neapšaubāmo atzinumu atšķiršanu no nepareizajiem un apšaubāmajiem var saukt par abstrakciju, kas ir prāta darbība, ko nevar atdalīt no analīzes. Barzūns arī apgalvo, ka „ANALĪZE ir ABSTRAKCIJAS forma, jo ikviens izpētītais objekts būtībā ir viena liela mehānisma detaļa, kas ir identiskas visiem pārējiem līdzīgiem

²⁴² Op. cit. p. 453.

²⁴³ Descartes, *Key Philosophical Writings*. p. 67.

²⁴⁴ Op. cit. p. 191.

objektiem".²⁴⁵

Dekarta piemērs ir pārsteidzoši līdzīgs Kristiāna IV stāstam par pogu maisu. Bērnbā Kristiānu IV tēvs aizveda ceļojumā pa Dāniju, izskaidrojot, ko nozīmē nekvalitatīvs darbs, un mācīja viņam, ka tas ir pilnīgi nepieņemams. Kad kāds amatnieks viņam uzdāvināja pogu maisu, viņš šo dāvanu burtiski iemīlēja. Viņam patika iegremdēt rokas maisā un just, kā pogas slīd caur pirkstiem. Tomēr vēlāk viņš tās visas izņēma no maisa un katru rūpīgi pārbaudīja, taču samulsis secināja, ka lielākā daļa pogu ir bojātas. Kad viņš bija izņēmis visas saplēstās pogas no maisa, dāvana vairs nešķita tik mīļa, šī bojājuma dēļ tā bija zaudējusi savu pievilcību. Izrādījās, ka tas, ko viņš mīlēja bija brāķis. Šo anekdoti var uztvert gan kā analīzes procesa ilustrāciju un abstrakciju, gan kā slēptu šo procesu kritiku. Šīs anekdotes morāle ir tāda, ka lietu kopumam ir lielāka vērtība nekā tās atsevišķu daļu summai un ka bieži vien šīs lietas īpašnieks uzskata visu kopumu par nevainojamu, pat tad, ja tā daļas ir nepilnīgas. Ja nepilnīgās daļas tiek nošķirtas no kopuma, tad tam vairs nav tādas nozīmes kā pirms analīzes uzsākšanas. Kopums zaudē tam raksturīgo mistisko nozīmi un burvību. Tas tika aplūkots visā tā pilnībā kā kopums, nevis kā mehānisks neviendabīgu elementu savienojums. Patiesībā Dekarts atzīst, ka bieži vien kopumu mēs uztveram daudz labāk un ātrāk nekā tā daļas un ka ir iespējams izprast kopumu, neiedziļinoties tā daļās. Runājot par mūsu zināšanām par dažādiem procesiem, viņš apgalvo: „Bieži vien ir vienkāršāk uztvert vairākas lietas vienotā kopumā, nekā atdalīt tās citu no citas.” Dekarts mūsu zināšanas ilustrē ar zināšanām par trīsstūri: „Es saprotu, kas ir trīsstūris, taču es neiedziļinos, lai izprastu, vai manas zināšanas par trīsstūri ietver zināšanas par leņķi, līniju, skaitli trīs, formu utt.”²⁴⁶ Runājot par tādām ķermeņu īpašībām kā forma, telpiska figūra un vienotība, mēs lietojam abstrakciju, kas nevar pastāvēt atsevišķi no ķermeņa, kuru aplūkojam. Abstrakcija ir „tīras izpratnes” iegūšana bez iztēles vai, šajā gadījumā, bez radošā prāta vai dvēseles.²⁴⁷ Ņemot vērā iepriekš minēto, kļūst skaidrs, kāpēc jaunajam karalim pogas vairs nelikās tik skaistas, jo, lūkojoties uz tām no „tīras izpratnes” viedokļa, no analītiskā prāta viedokļa, neviens nedomās par pievilcību un mīlestību. Tas šķiet pārāk pārspīlēti, taču tas, ka Kristiāns IV iemīlas Kirstenā, ir pielīdzināms tam, kā viņš pieķērās dāvātajām pogām. Viņš iemīlējās savā nākamajā sievietē Kirstenā Munkā kopš pirmā brīža, kad ieraudzīja viņu baznīcā, vēl neko nezinot par šo sievieti. Abos gadījumos, kad viņš iemīlējās, viņu interesējošais objekts netika aplūkots pa daļām, tāpat kā, klausoties mūziku, mēs uztveram melodiju kopumā, nevis kā atsevišķu skaņu kombināciju. Kirstena raksta, ka „tas, ko mēs dzirdam, ir melodija, kas plūst cauri laikam”,²⁴⁸ un mēs spējam to sadzirdēt

²⁴⁵ Barzun, Jacques. *From Dawn to Decadence. 1500 to the Present: 500 Years of Western Cultural Life*. New York: HarperCollinsPublishers, 2001. p. 213.

²⁴⁶ Descartes, *Key Philosophical Writings*. p. 47.

²⁴⁷ Op. cit. p. 64.

²⁴⁸ Tremain, p. 453.

tikai tāpēc, ka uztveram to kā kopumu, nevis kā atšķirīgu skaņu secību.

Lai izprastu karaļa attiecības ar viņa labāko bērnības draugu Broru Brorsonu un atbildētu uz jautājumu, vai ir iespējams likt vienādības zīmi starp personības būtību un viņa mainīgo ārējo izskatu, ir svarīgi minēt gan pilnības, gan nepilnības. Koldinghusas skolā, kurā mācījās Brors kopā ar topošo karali, Kristiāns IV bija iemācījies ļoti skaisti rakstīt savu vārdu un iniciāļus, un viņš „skaidroja savu brīnišķīgo rokrakstu kā kaligrāfisku savas visapslēptākās būtības izpausmi, un tas bija pilnīgi perfekts. Tajā nebija nevienas nepilnības. Tas bija skaists un neatkārtojams”.²⁴⁹ Taču pilnīgi pretēji bija ar viņa labāko draugu Broru Brorsonu, kas allaž savā vārdā pieļāva pareizrakstības kļūdas, un nevienam skolotājam neizdevās piespiest viņu uzrakstīt to pareizi. Ja pieņem, ka cilvēka vārds liecina par viņa personību, kā domā karalis, tad Brora neapzināti noraidošo attieksmi un atteikšanos rakstīt savu vārdu pareizi var uzskatīt par pretošanos svešai identitātei, ko viņam grib uzspiest apkārtējie. Brors tā arī nekad nesamierinās ar lomu, ko karalis vēlas viņam uzspiest savā galmā, un citi ir pārliecināti, ka viņa „visapslēptākā būtība” ir „nepilnīga” vai „nepareiza”. Svarīgi ir tas, ka tā tomēr ir *viņa* identitāte, *viņa* būtība, nevis citu definīcija par viņu. Luterus kaujā karalis ierauga, ka Brors ir sadurts, un viņš sauc Brora vārdu, it kā tas varētu viņu glābt kā reiz Koldinghusas skolā, taču vārds, kuru karalis izdveš, ir „Rorb Rorson”, it kā vārds pretotos karaļa gribai gluži kā agrāk, kad Brora identitāte pretojās karaļa vēlmei to izveidot pēc sava prāta. Kad karalis atvadās no Pītera Klēra, viņš atdod viņam savu pogu maisu un saka, ka lielā daudzumā tām [*gan vērtīgās, gan bojātās pogas - autora piezīme*] ir cita nozīme, tās kļūst vērtīgākas visas kopā, nevis atsevišķi. Karalis paskaidro Pīteram, ka vēlas, lai Pīters viņu atceras kā „kaut ko vairāk, nekā tev šķita”.²⁵⁰ Gluži tāpat blakus tām daudzveidīgajām un dažādajām personībām, par kādām mēs kļūstam vai par kādām mums liek kļūt, mūsu dzīves laikā izveidojas neapzināta identitāte, ko nevar izskaidrot ar tās daudzajiem ārējiem veidoliem.

Rodas jautājums, vai Dekarts apzinājās savas metodes ierobežotās iespējas un tās nepiemērotību tam, ko dāņu karalis sauc par „jūtu pasauli”. Kad Dekarts savā pirmajā likumā grāmatā „Prāta pārvaldīšanas likumi” raksta, ka pastāv tikai viena patiesa zinātne, kuras pamatā ir visas eksistējošās zinātnes, un ka ir tikai viena „vispasaules gudrība”²⁵¹, un kad ceturtajā likumā viņš apgalvo, ka viņa zinātnes darbības laukam „vajadzētu paplašināties līdz patieso rezultātu noskaidrošanai ikvienā jomā”²⁵², mēs varam domāt, ka viņš cenšas savu metodi izmantot visās jomās, neraugoties uz to izcelsmi. Tomēr otrajā likumā viņš atzīst, ka pastāv tādas jomas, kurās mēs varam iegūt tikai „varbūtējas zināšanas”, taču viņš ir nolēmis nodarboties tikai ar „nekļūdīgām un

²⁴⁹ Op. cit., p. 46.

²⁵⁰ Op. cit., p. 421.

²⁵¹ Descartes, *Key Philosophical Writings*. p. 3.

²⁵² Op. cit. p. 13.

neapstrīdamām zināšanām, kurām mūsu garīgās spējas ir piemērotas”.²⁵³ Turklāt astotajā likumā Dekarts uzstāj, ka mums jāpārtrauc pētījumi, ja problēmas sarežģītība vai cilvēka spēju ierobežotība traucē mums iegūt pietiekamu pārliecību par rezultāta precizitāti.²⁵⁴ Šajā likumā Dekarts pievērš mūsu uzmanību tam, ka pastāv problēmas, kas ir „augstākas par cilvēka saprašanas līmeni”²⁵⁵, un tāpēc tās nevar atrisināt, pat pielietojot kartēziesu metodi. Ir skaidrs, ka Dekarts nenoliedz, ka pastāv jautājumi, uz kuriem mēs nespējam precīzi atbildēt, un jomas, kurās nespējam iegūt precīzu rezultātu cilvēka dabas nepilnību dēļ. Dekarts galvenokārt un varbūt pat pilnībā vēlas iegūt nevis varbūtējas vai nejaušas, bet drošas un nepieciešamas zināšanas, un viņa metode ir pielietojama tieši šādu zināšanu ieguvei.

Grāmatā „Metafiziskas meditācijas” Dekarts atzīst, ka „pasaulē ir bezgalīgi daudz lietu, par kurām man nav ne mazākās izpratnes”. Aplūkojot izpratnes spēju, viņš apgalvo, ka „tai ir ļoti neliels apjoms, turklāt ļoti ierobežots”.²⁵⁶ Dekarts raksta, ka „radītai [t.i., cilvēka] izpratnei labāk nepievērsties pārāk daudz lietām”.²⁵⁷ Savā vēstulē princesei Elizabetei Dekarts raksta: „Mēs nevaram zināt visu”, un tāpēc mums vajadzētu ievērot savas zemes likumus un paražas, lai gan, atsakoties tās pieņemt bez ierunām, „ir sīki jāpārbauda vietējās paražas, lai izprastu, cik lielā mērā tās jāievēro”.²⁵⁸ Attiecībā uz teorētisko zināšanu jomām mums nevajadzētu uzsvērt to, kas netiek uztverts ka patiess, bet pievērst uzmanību skaidri izprotamajam. Tikai praktiskos ētikas jautājumos mēs nevaram izvairīties no lēmumu pieņemšanas, pat ja neesam pilnīgi pārliecināti par savu lēmumu un rīcības pareizību: „Runājot par dzīves jēgu, es nedomāju, ka jāpievērš uzmanība tikai skaidri izprotamām lietām. Gluži otrādi, mums nav jāgaida piemērots brīdis, lai noskaidrotu varbūtējo patiesību.”²⁵⁹ Vēstulē princesei Elizabetei viņš raksta: „Nav nepieciešams, lai mūsu prāts nekad nekļūdītos, pilnīgi pietiek ar to, ka mūsu sirdsapziņa liecina par apņēmību un centieniem realizēt savas ieceres.”²⁶⁰ Ir svarīgi, lai mūsu nodomus vadītu prāts, nevis vēlēšanās iegūt skaidru pārliecību.

Tomēr kopš Dekarta laikiem zinātnieki un filozofi ir allaž ignorējuši viņa un Paskāla brīdinājumus un cilvēku un sabiedrības izpratnei piedāvājuši analīzes metodi, paplašinot materiālistiskos uzskatus, iedalot cilvēka apziņu kategorijās, padarot zinātni par pseidozinātni,

²⁵³ Op. cit. p. 5.

²⁵⁴ Op. cit. p. 26.

²⁵⁵ Op. cit. p. 28.

²⁵⁶ Op. cit., p. 165.

²⁵⁷ Op. cit., p. 168.

²⁵⁸ Citēts: Rutherford, Donald. “Descartes’ Ethics”, Zalta, E. N., ed. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford, CA: Metaphysics Research Lab, Center for the Study of Language and Information, 2002.

<<http://plato.stanford.edu>>

²⁵⁹ Citēts: Op. cit.

²⁶⁰ Citēts: Op. cit.

filozofijas un psiholoģijas jēdzienu nomainot ar neirobioloģiju, morāles un mākslas jēdzienu skaidrošanai izmantojot gēnu terminus un par saviem atklājumiem runājot skaitļu valodā. Piemēram, pētot cilvēka apziņu, tā tiek „sadalīta daudzās mazās vienībās, un tad individuāli tiek pētīta katra atsevišķā problēma”.²⁶¹ Lai arī šī pieeja var palīdzēt izskaidrot to, ko redzam, maz ticams, ka tā spēs izskaidrot sarežģītākos cilvēka apziņas procesus, vienkārši tādēļ, ka nav precīzi izskaidrojams, no kādām daļām šādi sarežģīti procesi kā, piemēram, mīlestība, pašvērtējums, nebūtība vai ticība, sastāv un kā atdalīt šos procesus no citiem procesiem, kas noris vienlaicīgi. Tremeinas romāns kritizē analītiskās domāšanas pārāk lielo ietekmi, runājot par lietām, kas vislabāk izprotamas ar sirdi, instinktu vai intuīciju, jo tās gluži vienkārši nevar iedalīt mazās vienībās, bet tās vislabāk ir izprotamas kā nedalāms kopums. Barzūns apgalvo, ka analīze un abstrakcija sagroza realitāti: abstrakcija tāpēc, ka tā ir „apzināta novirzīšanās no notiekošajiem procesiem, no tā, kas ir redzēts un sajūsts kā īsts, tā ir pretēja jēdzienam *konkrēts*”; analīze tāpēc, ka tā aplūko visu kā veidotu no atsevišķām daļām, ko var atdalīt un tad atkal apkopot. Barzūns apgalvo, ka „analīze un abstrakcija ir neaizstājamas. Taču pastāv arī iespēja, ka šo abu procesu lietderībai ir robežas un to pārmērīga izmantošana ir bīstama”.²⁶²

3.C Sapņi, iztēle un atmiņa

Dekarta 12. likumā varam iepazīties ar viņa prāta teoriju, kurā viņš apgalvo, ka pastāv četras spējas, kas palīdz mums pasaules izziņas procesā: sajūtas, iztēle, atmiņa un izpratne.²⁶³ Lai gan Dekarts izpratnei piešķir galveno lomu, apgalvojot, ka tā viena pati noved pie patiesības, viņš atzīst, ka pasaules izziņas procesā arī pārējām trim prāta spējām ir liela loma. Šajā teorijā visneparastākā šķiet Dekarta iztēles izpratne, jo tā būtiski atšķiras no mums ierastās šī jēdziena izpratnes. Mēs iztēli izprotam kā spēju veidot mentālus tēlus, kas netiek uztverti ka reāli eksistējoši vai pieejami sajūtām. Dekarts iztēli izprot pavisam citādi. Viņam iztēle nozīmē rezervuāru vai iespaidu krātuvi, kas plūst no sajūtām uz veselo saprātu un no turienes uz iztēli. Tā kā iztēle spēj saglabāt šos iespaidus, tā tiek mērķtiecīgi pielīdzināta atmiņas spējai. Vēl jo vairāk, iztēle darbojas kā starpnieks vai retranslācijas stacija starp iespaidiem, kas nāk no sajūtām un nerviem, kuri ir atbildīgi par ķermeņa kustībām. Tādējādi, šķiet, tā funkcionē kā autonoma nervu sistēma. Turklāt iztēle darbojas arī kā starpnieks starp veselo saprātu, kas, saņemot iespaidus no sajūtu orgāniem, kļūst ķermenisks, un izpratni, kas ir tīri garīga parādība. Kad izpratnes spēja sāk darboties kopā ar veselo saprātu un iztēli, rodas sajūtas.

²⁶¹ Searl, p. 106.

²⁶² Barzun, pp. 213-214.

²⁶³ Descartes, *Key Philosophical Writings*. pp. 39-43.

Šajā gadījumā iztēlei, šķiet, ir attāla līdzība ar Kanta shēmu. Kad izziņas faktors sāk darboties tikai kopā ar iztēli, tas vai nu atceras (šajā gadījumā iztēle darbojas kā atmiņa) vai rada jaunus iespaidus (šajā gadījumā iztēli iespējams uzskatīt par tā saukto „īsto iztēli”). Šajā teorijā prāts netiek dalīts atsevišķās daļās, bet funkcionē vienlaicīgi kā savstarpēji saistītu daļu kopums, iztēle stimulē izpratni, un izpratne ir spējīga iedarboties uz iztēli. (Tiesa, saskaroties ar bezķermeniskiem procesiem, sajūtas vairāk traucē, nekā palīdz izpratnes procesā, bet iztēle ir noderīga, saskaroties ar ķermenisku objektu iespaidiem).

Šī teorija palīdz izskaidrot, kas notika ar Frančeskas O`Fingalas vīru (Frančeska O`Fingala ir Pītera Klēra bijusī mīļāka), kurš kādu nakti pamodās no ļoti spilgta sapņa, kurā viņš bija dzirdējis neizsakāmi jauku un skaistu mūziku. Viņš uzskatīja, ka šo mūziku rada viņa iztēle. Viņš labi atcerējās vienu melodijas daļu un nospēlēja to, taču pārējo viņš nespēja atcerēties. Lai gan viņam palīdzēja talantīgais mūziķis Pīters Klērs, visi viņa izmisīgie mēģinājumi atcerēties un pierakstīt šo sapnī tik skaidri dzirdēto mūziku visā tās pilnībā izgāzās. Reiz, kad Džonijs O`Fingals viesojās Dublinā, viņš devās uz baznīcu, kur viņš dzirdēja to pašu diženo mūziku, kuru bija dzirdējis savā liktenīgajā sapnī. Izrādījās, ka to bija komponējis lieliskais baroka laika itāļu komponists Alfonso Ferabosko (*Alfonso Ferrabosco*), kuru Džonijs jau agrāk bija kaut kur dzirdējis. Tas, ko viņš uzskatīja par savas iztēles augli, izrādījās atmiņas par kādu pagātnes notikumu, kas atrauts no konteksta.

Dekarts neatklāj, kā atšķirt atmiņas par patiesu notikumu no tā, ko radījusi mūsu iztēle, vienalga, vai tas ir sapnis, vai fantāzija. Tomēr, tā kā Džonija atmiņas parādās sapņa veidolā, iespējams, varam uzskatīt, ka Dekarts runā par sapņa un patiesa notikuma uztveres atšķirību. Grāmatas „Metafiziskas meditācijas” noslēgumā Dekarts raksta, ka mēs savu atmiņu varam lietderīgi izmantot, lai nostiprinātu saikni starp tagadni un pagātņi, un ka viņa senās šaubas par spēju atšķirt miega stāvokli no nomoda tagad šķiet „pārspīlētas un smieklīgas”, jo „atmiņa nevar saistīt mūsu sapņus citu ar citu vai ar visu mūsu dzīvi, jo tā balstīta uz notikumiem, kas risinās, kad esam nomodā”.²⁶⁴ Viņš apgalvo, ja mēs uztveram lietas, kuru izcelsmi (vieta, no kurienes tās nākušas un laiks, kad tās parādījās mūsu apziņā) mēs spējam noteikt, un ja varam tās saistīt ar savu dzīvi, tad varam būt pārliecināti, ka esam nomodā. Dekarts apgalvo, ja viņa apziņā kāds pēkšņi parādītos un tad pēkšņi pazustu gluži kā tēli sapnī, viņš to uzskatītu par „rēgu vai fantomu”, ko radījušas viņa smadzenes, nevis par īstu personu.²⁶⁵ Taču, esot nomodā, Džonijs O`Fingals turpina dzirdēt mūziku, lai gan tā nav tik skaidri saklausāma kā viņa sapnī. Džonija O`Fingala mūzikas uztvere sapnī un tās nomoda uztvere neatbild Dekarta teorijai, jo šo gadījumu nevar saistīt ar viņa dzīves notikumiem un viņš nezina tā izcelsmi, tāpēc viņam vajadzētu to uzskatīt par sapni vai fantāziju, taču mūzika, ko viņš

²⁶⁴ Op. cit. p. 190.

²⁶⁵ Ibid.

dzird, nav sapnis vai iztēles auglis, bet atmiņas par reālu notikumu no viņa pagātnes.

Jautāts par vienu no apgalvojumiem grāmatā „Metafiziskas meditācijas”, kurā sapņotājs spēj saistīt sapņoto ar pagātnes notikumiem un tajā pašā laikā būt pārliecināts par sapņa esamību, Dekarts atbildēja, ka sapņotājs „nevar ietekmēt saikni starp sapņiem un pagātnes notikumiem, taču viņš var nosapņot, ka viņš tos saista”. Jebkurā gadījumā, pat ja notiek tā, ka sapņotāju māc šaubas, pamostoties viņš var „vienkārši atrisināt šo kļūdu” un saprast, ka tas, ko viņš uzskatīja par īstu, bija tikai sapnis.²⁶⁶ Noskaidrojot savu kļūdu, sapņotājam nomodā tomēr būs atmiņas par sapni un nevis pats sapnis, un viņam vajadzēs atšķirt atmiņas par šo sapni no atmiņām par reālajiem pagātnes notikumiem un nevis atšķirt sapni no reālajiem tagadnes notikumiem, kā tas ir Džonija gadījumā. Džonija gadījumā, šķiet, viss notiek pilnīgi pretēji Dekarta apgalvotajam. Viņš maldās, pieņemot reālu notikumu atmiņas par sapni, jo viņš nespēj atmiņas sasaistīt ar savas dzīves notikumiem pirms sapņa un konkretizēt sapni, un pamostoties, viņš nespēj „atklāt šo kļūdu”. Iespējams, šajā situācijā Dekarts būtu apgalvojis, ka Džonija mūzikas uztvere pamostoties bija tik neskaidra un aizplīvurota, ka tādēļ nebija iespējams noteikt, vai tās ir atmiņas par sapni, vai reāli notikumi. Šajā gadījumā Emīlijas Tilsenas jautājums ir pilnīgi pamatots: „Un ja nu tie ir pagātnes notikumi, kas atšķir tagadnes realitāti no ilūzijas vai fantāzijas? Tie eksistēja, *bet tagad ir tikai* mūsu atmiņā. Un ja nu atmiņā rodas traucējumi, vai tad tie izzustu tā, it kā nekad nebūtu eksistējuši?”²⁶⁷ Taču, runājot par iztēli un atmiņu, nav iespējams gūt pilnīgu skaidrību, un ir iemesls domāt, ka Dekarts būtu piekritis šim apgalvojumam, jo, kad iztēle un atmiņa apzina ķermeniskas parādības, tās drīzāk aptumšo izpratnes procesu un traucē to, nevis palīdz veidot skaidras un nepārprotamas idejas. (Jāatceras, ka Dekartam prāts ir izziņas spējas, kuras nav sabojājušas sajūtas un to sniegtie fakti). Savas grāmatas noslēgumā Dekarts atzīst, ka „attiecībā uz atsevišķiem objektiem, cilvēka dzīve bieži ir pakļauta kļūdām, un galu galā mums ir jāsaprot cilvēka dabas bezspēcība”.²⁶⁸ Arī Frančeska O'Fingala domā par „neizzināto dzīves uzdevumu”, kas viņu pārņem „kā bailes, parādoties tumsai”.²⁶⁹ Tādējādi Tremeinas romāns uzdod jautājumu par iespēju noteikt skaidras robežas ne tikai starp noteiktām un iespējamām zināšanām, bet arī starp atmiņu un iztēli, sapņiem un realitāti.

3.D Kaislības un vājprāts Dekarta, Fuko un Tremeinas darbos

Dekarts veltīja veselu traktātu kaislībām, t.i., jūtām un spēcīgām jūtām, un tas mūs nepārsteidz, jo viņa prātu nodarbināja veselības jautājumi. Dekarta laikā valdīja uzskats, ka

²⁶⁶ Op. cit. p. 195.

²⁶⁷ Tremain, p. 370.

²⁶⁸ Descartes, *Key Philosophical Writings*. p. 190.

²⁶⁹ Tremain, p. 365.

pārmērīgas kaislības noved pie prāta traucējumiem, un Dekarts it īpaši uzsvēra garīgās veselības nozīmi, jo cilvēks, kas zaudē saprātu, nevar atbildēt par savu rīcību. Dekarts uzskatīja, ka kaislības ir dabiskas. Viņš apgalvoja arī, ka mums būtu „jāvairās no pārmērīgām kaislībām vai to nepareizām izpausmēm”.²⁷⁰ Traktātā „Dvēseles kaislības” (*“The Passions of the Soul”*, 1649) Dekarts definē kaislības kā „dvēseles uztveri, jūtas vai emocijas, kuras mēs īpaši attiecinām uz dvēseli un kuras rosina, saglabā un spēcina gara darbību”.²⁷¹ Kaislības var nosaukt par jūtām, jo dvēsele tās saņem tādā pašā veidā kā „mūsu ārējo sajūtu objektus”, kas nozīmē, ka kaislību cēloņi ir ārpus dvēseles, kas padara tās radikāli atšķirīgas no dvēseles darbībām vai vēlmēm un tīšām iedomām, kuru cēloņi ir dvēselē. Kaislības jāatšķir no citām jūtām, kas var būt saistītas gan ar ārējiem objektiem, tādiem kā smaržas, skaņas un krāsas, gan ar mūsu ķermeni, ar izsalkumu, slāpēm un sāpēm. Neatkarīgi no tīšas iztēles, kuras uztvere „principā ir atkarīga no gribas, kas rosina dvēseli uztvert tās radītos tēlus”, pastāv arī netīša iztēle, ko mūsu griba neveido, un to nevar uzskatīt par dvēseles darbību. To izraisa uzbudināti dzīvnieciski instinkti, kas „sastopas ar dažādiem iepriekšējiem iespaidiem, kas iespiedušies prātā.” Dekarts uzskata, ka „tādas ir mūsu sapņu ilūzijas, kā arī nomoda sapņi, kad mūsu domas kļūst bezmērķīgi, nekam īpaši nepievēršoties.” Šķiet, tas parāda, ka mēs pilnībā nekontrolējam savas garīgās dzīves, t.i., sapņu un nomoda sapņu, saturu, tie parādās neatkarīgi no mūsu gribas.²⁷² Turklāt objekti, ko atspoguļo „nejauši dzīvnieciski instinkti”, var būt tikpat spilgti un dzīvi, kā tie, ko atspoguļo „nervu impulsi”, tā ka mēs varam kļūdīties, „uztverot tos par objektiem, kas ir ārpus mums”. Gluži otrādi, mēs nevaram „tā maldīties attiecībā uz kaislībām, jo tās ir mums tuvas un pilnīgi pārņēmušas mūsu dvēseli, tādēļ nav iespējams, ka tās varētu būt citādas, nekā dvēsele tās izjūt”.²⁷³ Tādējādi Dekarts uzvedina uz domām, ka mēs varam maldīties savu sapņu saturā, jo, kad mēs guļam, mēs varam iedomāties kaut ko tik dzīvi, ka mums šķiet, ka redzam to acu priekšā un jūtam to ar visu ķermeni, bet mēs nekādā ziņā nevaram tā kļūdīties savās kaislībās, ja esam bēdīgi, mēs esam bēdīgi, vienalga, vai sapnī, vai nomodā. Tas nozīmē, ka kaislības Dekarta ierobežotajā šī vārda nozīmē ir tuvas *cogito* tajā ziņā, ka tās parādās kā pašsaprotamas un pašapliecinošas. Ja tas patiešām ir tā, tad kaisles izjušana ir līdzvērtīga tās apziņai. Šķiet, Dekarts uzskata, ka mēs nevaram neko vēlēties bez šīs vēlmes apzināšanās: „Ir skaidrs, ka mēs patiešām nevaram vēlēties kaut ko bez apzināšanās, ka mēs to patiešām vēlamies.”²⁷⁴ Šķiet, Dekarts savā traktātā nepieņem iespēju, ka var izjust kaislību, un tomēr nebūt drošam par to, kas ir šī kaislība. Pēc Dekarta domām pastāv tieša sakne starp kaislību un kategoriju,

²⁷⁰ Cītēts: Barzun, p. 201.

²⁷¹ Descartes, *Key Philosophical Writings*. p. 370.

²⁷² Op. cit., p. 368.

²⁷³ Op. cit., p. 370.

²⁷⁴ Op. cit., p. 367.

kurai šī kaislība pieder, tas ir starp emocijām un saprātu. Turklāt Dekarts neizskata iespēju, ka cilvēks var vienlaicīgi just vairākas atšķirīgas kaislības, ka kaislības var būt duālas, piemēram, ļauns prieks, kas vēl vairāk apgrūtina mūsu iespēju precīzi apzināties, kādu kaislību vai kaislības mēs patiešām izjūtam. Traktātā Dekarts piekrīt, ka, atrodoties kaislību varā, mūsu uztvere par tām var būt neskaidra un nenoteikta: „Pieredze liecina, ka tie, kas ir visvairāk kaislību pārņemti, nepieder pie tiem, kas tās vislabāk apzinās, un šo kaislību uztveri jucekļīgu un neskaidru padara pārāk ciešā saistība starp dvēseli un miesu.” Tāpēc mums nevajadzētu saukt kaislības par uztveri, kad lietojam terminu „skaidra apziņa”, kas ir skaidras un noteiktas idejas, nepiesārņotas ar juteklisko uztveri un kaislībām.²⁷⁵

Rozas Tremeinas romāns parāda, ka daudzas no mūsu kaislībām nepavisam nav skaidras un noteiktas un ka mēs bieži pilnībā neapzināmies šo kaislību dabu, bet tas nenozīmē, ka mēs tās vispār nejūtam. Tas nozīmē, ka daudzas no mūsu kaislībām ir neskaidras un ka mēs tās bieži nevaram atšķirt citu no citas, apzināti pievēršoties kādai no tām un cenšoties izprast, kādas izjūtas tā izsauc. Mēs varam maldināt paši sevi un izlikties, ka esam pārliecināti par savas kaislības dabu, kuru mēs šāda vai tāda iemesla dēļ jūtam, mēs vēlamies ticēt, ka mēs patiešām jūtam šo kaislību. Lai saprastu, kāda veida kaislību mēs izjūtam, mums ir jādara kaut kas vairāk, nevis jāķeras pie pašanalīzes. Mums varbūt jānovēro sava uzvedība un citu attieksme pret mums, vai arī mums jārikojas saskaņā ar pārliecību par to, ka jūtam šo īpašo kaisli, un jāgaida, kādas sekas būs mūsu rīcībai. Tailers Bērgs (*Tyler Burge*) piebilst, ka Dekarts pietiekami nenovērtē to, ka lielākā daļa zināšanu par sevi pašu „ir atkarīgas no savas uzvedības novērojumiem un paļaušanās uz to, kā citi mūs uztver” un ka „mēs daudz ko nezinām par savu prātu vai pat nepareizi iztulkojam to.”²⁷⁶ Pēc Bērga uzskata, mums ir jāatsaucas uz fizisko vai sociālo vidi, kurā atrodamies, lai nošķirtu domas citu no citas, jo mūsu domu „identitāte balstās uz mūsu attieksmi pret vidi”, t.i., „tās iegūst identitāti no mūsu attieksmes pret vidi, ko mēs zinām tikai empīriski”,²⁷⁷ lai gan, ņemot vērā mūsu aklumu, ko izraisa ne tik daudz kaislības kā vēlme ticēt, ka mums šīs kaislības piemīt, ir maz ticams, ka savas uzvedības novērojumi vai tas, kā citi mūs uztver, daudz mums palīdzēs, nosakot kaislības veidu vai cenšoties atšķirt vienu kaislību no otras, jo mēs, protams, nespēsim interpretēt savu uzvedību vai citu attieksmi pret mums objektīvi un bez aizspriedumiem. Iespējams, mēs centīsimies ignorēt tos savas uzvedības aspektus un citu attieksmi pret mums, kas var iedragāt mūsu ticību, ka jūtam kaislību, ko vēlamies just, un otrādi, ka lasām gan no mūsu pašu, gan no citu izturēšanās tās zīmes, kas varētu pārliecināt mūs par neprātīgu pieķeršanos savām ilūzijām. Tomēr agrāk vai vēlāk kaut kāds

²⁷⁵ Op. cit., p. 371.

²⁷⁶ Burge, Tyler. “Individualism and Self-knowledge” in Heil, John, ed. *Philosophy of Mind. A Guide and Anthology*. Oxford: Oxford University Press, 2004. p. 572.

²⁷⁷ Op. cit., p. 573-4.

notikums iznīcina mūsu visdārgākās ilūzijas par mums pašiem, un turpmāk vairs nav iespējams slēpties no patiesības sapņos par kaislībām, ko mēs domājam, ka jūtam. Piemēram, Kristiāns IV apzināti pārprot savas sievas izturēšanos, lai maldinātu sevi, domājot, ka viņa vēl arvien viņu mīl, un reiz vēlme būt ar viņu kopā pat ļauj viņam pieredzēt ļoti dzīvu viņas apciemojuma vīziju savā istabā. Apmāts ar kaisli pret Magdalēnu, Emīlijas Tilsenas tēvs neredz, ka Magdalēna patiesībā izjauc viņa ģimeni, noraidot viņa jaunāko dēlu Markusu un pavedinot viņa vecākos dēlus.

Dekarts pilnībā apzinās kaislību spēku pār dvēseli. „No dažāda veida domām domas par kaislībām ir vienīgās, kas tik spēcīgi satrauc dvēseli un traucē to”²⁷⁸ Ir liela atšķirība starp vēlmēm un kaislībām. Tā kā vēlme rodas dvēselē, dvēsele pilnībā valda pār vēlmēm. Savukārt kaislības dvēsele var ietekmēt tikai netieši. Piemēram, ja mēs jūtam bailes un vēlamies tās pārvarēt, mums jādomā par lietām, kas varētu izraisīt drosmi mūsos, nevis mēģināt izmainīt kaislību, tikai vēloties tādas pārmaiņas. Turklāt dvēseles vara pār kaislībām ir ierobežota. Dvēseļu spēks un vara pār kaislībām ir atšķirīgi. Jo spēcīgāka dvēsele, jo lielāka vara tai ir pār kaislībām. Ideālā variantā dvēselei vajadzētu pilnībā pārvaldīt savas kaislības. Visstiprākajās dvēselēs „griba var ļoti viegli uzvarēt kaislības un likt cilvēkam pārtraukt rīcību, ko šīs kaislības izsauc”²⁷⁹ Dekarts tic gribas brīvībai un tās spējām pārvaldīt kaislības. „Griba ir tik brīva pēc savas dabas, ka to nav iespējams ieslodzīt”²⁸⁰ viņš raksta. Īstie gribas ieroči cīņā pret kaislību varu ir „stingri un noteikti spriedumi, pamatojoties uz zināšanām par labo un ļauno, kuriem sekot tā apņēmusies savas dzīves gaitā”²⁸¹ Vājās dvēselēs griba „atļaujas pastāvīgi aizrauties ar kārtējām kaislībām”, kas noved pie dvēseles verdzības un nelaimīgas dzīves. Mēs varam izvairīties no kaislību diktāta, ja regulējam savu rīcību ar noteiktiem spriedumiem, kas balstīti uz zināšanām par patiesību. „Dvēseles ir stiprākas vai vājākas tāpēc, ka tās ir spējīgas vairāk vai mazāk sekot saviem spriedumiem un pretoties savām kaislībām, kas nav saskaņā ar tām.”²⁸² Tāpēc „pat cilvēki ar vājākajām dvēselēm var savaldīt savas kaislības, ja pietiekoši cītīgi tās apmāca un vada.”²⁸³

Tremeinas romāns parāda, ka Dekarta minētās „kaislības” ir daudznozīmīgas. No vienas puses, tās mūs motivē un sniedz enerģiju, lai sevi piepildītu, bet, no otras puses, nekontrolētas un nevaldāmas kaislības mūs tur verdzībā un izraisa haosu mūsu dzīvē. Piemēram, Emīlijas Tilsenas tēvs Johans un divi viņa vecākie dēli kļūst par ļaunās un izvirtušās Magdalēnas vergiem. Magdalēna izmanto viņu neiegrožoto iekāri, lai iegūtu savā varā visu mājsaimniecību. Pakļaujoties iekārei un

²⁷⁸ Descartes, *Key Philosophical Writings*. p. 371.

²⁷⁹ Op. cit., p. 380.

²⁸⁰ Op. cit., p. 376.

²⁸¹ Op. cit., p. 381.

²⁸² Op. cit., Ibid.

²⁸³ Op. cit., p. 382.

tādējādi zaudējot gribas brīvību, Johans un viņa dēli nonāk stāvoklī, kas daudz neatšķiras no ārprāta. Pēc Magdalēnas nāves Johans atceras savu dzīvi ar viņu un jūtas, „it kā mēs visi būtu pārcietuši dīvainu slimību, lipīgu drudzi, kas mūs satrauca, gandrīz nogalināja, un tagad drudzis ir mazinājies, un mēs atveseļojamies.”²⁸⁴

Savukārt Džonija O’Fingala pieredze ir galējs gadījums, kad cilvēks kļūst par savas kaisles vergu. Džonija apsēstība ar savu sapni padara viņu ārprātīgu. Ārprāts, kas atspoguļots romānā, nav precīzi definēts. Tremeinas varonis saprot ārprātu kā stāvokli, kas mainās no *la folie de l’amour* līdz apsēstībai ar *idée fixe*. Piemēram, Kirstena sauc savu padošanos kaprīzai iedomai par „vājprātu”. Kirstenai vājprāts nozīmē darboties pašreizējā, jo viņas prāts vergo juteklīgajām vēlmēm un piepilda tieši vēlmes, nevis pašreizējos impulsus. Mīlestība romānā arī ir ārprāta paveids. Džordža Midltona draugs domā, ka Džordžs ir gluži traks un ka „mīlētāji ir ģeķīgi”. Ir skaidrs, ka mīlestība liek mums uzvesties neracionāli un neprātīgi, mēs padodamies impulsiem, pakļaujamies vairāk iegribām nekā saprātam, darbojamies spontāni, atmetam pieklājības un atturības normas un neievērojam paražas.

Džoniju O’Fingalu sapnis noved pie ārprāta, lai gan vainīgs nav pats sapnis, bet drīzāk viņa apsēstība ar netveramo viņa dzirdes sapņa būtību. Šis ir vienīgais gadījums romānā, kad sapnis noved cilvēku pie ārprāta. 17. gadsimta pirmajā pusē sapņus uzskatīja par nozīmīgu cilvēka pieredzes veidu. Dekarts piešķīra lielu nozīmi trim būtiskiem sapņiem, kurus viņš redzēja 1619. gadā Ulmā. Apgaismības laikmetā attieksme pret sapņiem mainījās, un tos saistīja ar ārprātu. Savā darbā „Ārprāts un civilizācija” Fuko salīdzina ārprātu ar sapņiem, jo abas parādības balstās uz vienu un to pašu mehānismu - „tēlu atbrīvošanu”.²⁸⁵ Sapni uzskatīja par „tēla atbrīvošanu realitātes tumšajā naktī”.²⁸⁶ Ārprātīgais sapņo nomodā, viņš murgu, un murgi ir tuvi sapņiem, jo tāpat kā sapņi murgi kombinē neiederīgus tēlus un tādējādi sagroza realitāti. „Murgi ir ārprātīga cilvēka nomoda sapnis.”²⁸⁷ Ārprātīgā prāts guļ pat tad, kad ir nomodā. Viņa guļošais prāts atbrīvo tēlu rotaļas, kas ir līdzīgas tam, kas notiek, kad normāls cilvēks guļ un sapņo. „Klasiskajā laikmetā murgus uzskatīja par tēlu kombināciju un prāta nakti, kas ļauj prātam iegūt brīvību. Un šī kombinācija skaidrā nomoda stāvoklī rada ārprātu.”²⁸⁸ Tāpēc sapnis tiek definēts kā ārprāts: „Sapņiem un ārprātam, šķiet, ir viena būtība.”²⁸⁹ Kad normāls cilvēks pamostas, viņš atceras sapņa tēlus un uztver to dīvainību, to neatbilstību un sagrozīto realitāti. Ārprātīgais, gluži otrādi, pat

²⁸⁴ Tremain, p. 403.

²⁸⁵ Foucault, Michel. *Madness and Civilization. A History of Insanity in the Age of Reason*. New York: Vintage, 1988. p. 103.

²⁸⁶ Op. cit., p. 104.

²⁸⁷ Op. cit., p. 103.

²⁸⁸ Op. cit., Ibid.

²⁸⁹ Op. cit., p. 95.

atrodoties nomodā, savos murgos turpina savīt tēlus tādā pašā veidā kā normāls cilvēks, kas guļ, viņa prāts vēl ir iegrimis nakts tumsā un savā aklumā neredz dienas gaismu, saprāta gaismu. Tāpēc apgaismības laikmetā izārstēšanās no ārprāta bija kā atmošanās no miega ar visiem tā sapņiem. Starp citu, sapņošanu uzskatīja par ārprāta veidu, lai gan ārprāta būtība aptvēra vairāk nekā sapņu tēlainību. „Ārprāts nav saistīts ar sapņiem to pozitīvajā izpratnē, bet gan ar miega un sapņu kombināciju, t.i., ar kopumu, kas bez tēliem ietver halucinācijas, atmiņu vai pareģojumus, lielo nebūtību miegā, sajūtu tumsību un visu to negatīvo, kas neļauj cilvēkam pamosties un apzināties acīmredzamu patiesību”.²⁹⁰

Džonija O’Fingala apsēstība ar sava sapņa dzirdes tēlu, kas galu galā izrādās atmiņas, kas maskējušās kā sapnis, noved viņu pie ārprāta, un šī situācija raksturo attiecības starp sapņiem un ārprātu apgaismības laikmetā. Romānā Džonijs ir vienīgais personāžs, kuru vajā sapnis tik lielā mērā, ka viņš zaudē prātu. Pēc Fuko domām, apgaismības laikmetā uzskatīja, ka viena no ārprāta raksturīgām pazīmēm ir „uzmācīga ideja un pievēršanās vienai tēmai, kas pakāpeniski gūst pārsvaru pār citām.”²⁹¹ Kristiāns IV piebilst, ka „tas parāda, kā cilvēka prāts iznīcina pats sevi – pievēršoties vienīgajai lietai, kas rada sāpes”.²⁹² Džonija gadījumā viņa apsēstība ar atmiņām un mūzikas pierakstīšanu, ko viņš bija dzirdējis savā prātā, bija par iemeslu tam, ka viņš kļuva uz neilgu laiku ārprātīgs.

Rakstot par garīgo traucējumu ārstēšanas metodēm ārstniecības iestādēs apgaismības laikmetā, Fuko paskaidro, ka garīgi slimā izārstēšanai vajadzētu „atgriezties pasaulē un uzticēt sevi tās gudrībai, ieņemot atkal savu vietu pasaules vispārējā kārtībā, tādējādi aizmirstot ārprātu, kas ir tīras subjektivitātes brīdis.”²⁹³ Tā kā ārprāts ir koncentrēšanās uz uzmācīgu ideju vai tēmu, kas ārprātīgā domās iegūst pārāk lielu nozīmi, ārprāta ārstēšanai vajadzētu iekļaut metodi, kas palīdzētu nedomāt par šo ideju, un to var sasniegt, ja uzmanība tiek virzīta prom no sevis pašā un no uzmācīgām domām par kādu objektu uz kaut ko citu. Ne velti Dekarts apgalvo, ka mums ir sevi jāredz kā liela veseluma daļu un sevi jāvelta kalpošanai citiem, nevis sev. Dekarta padoms var atturēt cilvēku no pārmērīgas pieķeršanās pašam sev, kas spēj novest pie iedomības un augstprātības un tādējādi pie izkropļotas, maldinošas sevis un reālās pasaules redzējuma. Cilvēks riskē kļūt ārprātīgs, ja viņš kļūst akls pret apkārtējo pasauli un koncentrējas vienīgi uz savām rūpēm. Tas, šķiet, ir tieši Džonija O’Fingala gadījums. Viņš kļūst garīgi nenosvērts, kad top apsēsts ar mūziku, ko dzird savos sapņos, un pilnīgi nevērīgs pret savu ģimeni, pret sabiedrisko atbildību un pienākumiem, piemēram, pienākumiem pret savas mājas iedzīvotājiem.

²⁹⁰ Op. cit., p. 103.

²⁹¹ Op. cit., pp. 172-173.

²⁹² Tremain, p. 294.

²⁹³ Foucault, p. 175.

Apgaismības laikmetā uzskatīja, ka maniaku var izārstēt, ja viņa uzmanību novērš no „dzīšanās pakal nenormālām idejām” un novirza uz kaut ko citu. Piemēram, melanholiķiem un maniakiem ieteica ceļot, lai novērstu viņu uzmanību no savas apsēstības. Džonija garīgās slimības ārstēšanas metode ir pavisam citāda un, galu galā, nesekmīga. To izsauc viņa slimības diagnoze, kas nosacīta saskaņā ar Galēna (*Galen*) teoriju par četriem temperamenta veidiem, kuras pamatā ir uzskats, ka garīgas slimības izraisa izjaukts vielu līdzsvars organismā, un nevis psihiskie vai vides faktori. Lai gan šo teoriju jau 16. gadsimtā bargi kritizēja, tai skaitā Paracelzs (*Theophrastus Paracelsus*)²⁹⁴, apgaismības laikmetā tā tomēr bija diezgan populāra. Dažreiz, piemēram, Roberta Bērtona (*Robert Burton*) darbā „Melanholijas anatomija” (*"The Anatomy of Melancholy"*, 1621), šī teorija saplūst ar progresīvāku garīgo slimību interpretāciju, kas uzsvēra, ka garīgas slimības paātrina dziļas jūtas vai sociālie apstākļi, kuros cilvēks dzīvo.²⁹⁵ Saskaņā ar antīko Galēna teoriju par četriem ķermeņa vielu veidiem un četriem atbilstošajiem temperamentiem, vielu proporciju svārstības cilvēka ķermenī ietekmē dzīvesprieku, kas savukārt iespaido dvēseli. Vienas vielas pārsvars pār citu izraisa slimību, piemēram, ja cilvēka ķermenī ir melnās žults pārpilnība, viņš padodas melanholijai. Apgaismības laikmetā ārstēšanas vietās ārpus slimnīcas viena no garīgo slimību ārstēšanas metodēm bija „attīrīšana”, kas bija saskaņā ar Galēna teoriju. Tā pamatojās uz organisma attīrīšanu no kaitīgajām vielām un izgarojumiem, kas izsauc garīgās slimības. Cilvēku varēja attīrīt no pretīgajiem izgarojumiem, ja radīja ievainojumus un jēlumus „uz cilvēka miesas, tā lai melnie gari, kas kavē asinsriti un dzīvesprieku, varētu atstāt ķermeni.”²⁹⁶ Piemēram, izmantoja *oleum cephalicum*, lai izraisītu „mazas pūlītes uz galvas”, lai caur tām varētu atbrīvoties izgarojumi un slimais cilvēks izārstētos no mānijas.²⁹⁷ Līdzīgu metodi pielietoja, ārstējot Džoniju O’Fingalu no apsēstības ar mūziku, ko viņš dzirdēja sapnī. Nav zināms, vai Džonija ārstēšana no apsēstības būtu bijusi veiksmīgāka, ja būtu pielietotas daudz „modernākas” metodes tādas kā jukuša cilvēka steidzama atgriešanās pasaulē no sava apsēstības ieslodzījuma un izolācijas. Kad Džonijs saprata sava liktenīgā sapņa mūzikas patieso dabu, viņš atbrīvojās no savas apsēstības, bet viņš neatgriezās sabiedrībā. Tāpat kā Kīta (*John Keats*) darbā *La Belle Dame Sans Merci*, Tremeinas romānā Džonija O’Fingala epizode ierosina domu, ka pārmērīgs valdzinājums un apsēstība ar sava sapņa saturu var sabojāt indivīda attiecības ar pasauli, citiem cilvēkiem un sevi pašu un padarīt šo attiecību atgūšanu neiespējamu. Pārdomājot Džonija nožēlojamo stāstu, mums jāpiekrīt Ratija Mollera (*Ratty Moller*) secinājumam, ka „noteikti sapņi un ilgošanās spēj atnest vairāk ciešanu,

²⁹⁴ Boorstin, Daniel J. *The Discoverers*. New York: First Vintage Books Edition, 1985. p. 342.

²⁹⁵ Barzun, pp. 222-224.

²⁹⁶ Foucault, p. 163.

²⁹⁷ Op. cit., p. 164.

nekā tie jebkad varētu kādu izārstēt”²⁹⁸ (viens no šādiem sapņiem ir Isfosa sudraba raktuvju glābšana Norvēģijā un to atvēršana no jauna, kurā Mollers ir iesaistīts un kura izraisa viņam un viņa ļaudīm neizsakāmas ciešanas), un jāpiekrīt arī Džordža Midltona pārliecībai, ka „ir nožēlojami [...], ja cilvēks iegrimst iztēles valstībā”.²⁹⁹

Cita interesanta apgaismības laikmeta melanholijas ārstēšanas metode bija „mūzikas terapija”. Mūziku uzlūkoja par līdzekli, kam ir terapeitiska ietekme uz garīgajām slimībām, tai skaitā arī uz melanholiju. Valdija uzskats, ka mūzika izārstē, „iedarbojoties uz visu cilvēku, iespējoties cilvēka ķermenī tikpat tieši un iedarbīgi kā dvēselē.”³⁰⁰ Apgaismības laikmetā cilvēki domāja, ka mūzika rodas no instrumenta kustībām, kas pārvēršas melodijas skaņās klausītāja dzirdes orgānos un pēc tam pārtop par kustību cilvēka ķermeņa šķiedrās, izraisot „rezonances efektu” un liekot cilvēkam „rīkoties tā, it kā viņš pats būtu instruments”.³⁰¹ Uzskatīja, ka nervu sistēmas šķiedras vibrē harmonijā ar mūziku, ka „konsonances harmoniskā uzbūve atjauno kaislību harmonisku funkcionēšanu.”³⁰² Tremeinas romānā karaļa galvenais mierinājums ir mūzikas klausīšanās, kuras harmoniskā kārtība palīdz atjaunot dvēseles mieru. Karalim mūzikā patīk kārtība, kas tajā pastāv, jo cilvēka dzīvē un jūtās valda vienīgi haoss: „Kārtība. Tas ir tas, pēc kā mēs dvēseles dziļumos ilgojamies. Kārtība, kas atspoguļo Platona dievišķo harmoniju, izlabojot kluso haosu, kas mitinās katra cilvēka krūtīs. Un mūzika spēj to atjaunot vislabāk.”³⁰³ Tremeinas romāns tomēr ierosina domu, ka cilvēka sirdī ir maz kārtības un loģikas, ja tās vispār tur ir, tai ir savas svarīgās patiesības un savs ceļš uz dievišķo un transcendentālo. Lai gan Pīters Klērs ir mūziķis, viņš no savas pieredzes zina, ka mūzika ar visu savu pitagorisko un platonisko matemātiku ir tikai viens no ceļiem uz dievišķo un ka mīlestība, par spīti visai tās nenoteiktībai un neparedzamībai, piedāvā alternatīvu veidu, kā sasniegt transcendenci: „Savas dzīves pēdējos gados viņš juta, ka ir pārvarējis apmulsumu un sasniedzis transcendentālu laimes stāvokli, kurā bija kaut kas dievišķs, bet [...] viņa ceļš uz to nebija mūzika. Viņa ceļš bija mīlestība pret Emīliju Tilsenu.”³⁰⁴

Tremeinas romāna varoņu apziņa nav sadalīta starp saprātu un nesaprātību, bet tā ir kopums, kas sastāv no daudzām garīgām funkcijām vai domāšanas veidiem, ieskaitot sapņus un nomoda sapņus, intuīciju un fantāziju, iedomas un ilūzijas, pārliecību un vēlmes, kaprīzes un nojautas. „Mūzika un klusums” parāda, ka saprāts ir tikai viena no daudzām svarīgām cilvēka spējām un ka emocijas jeb „kaislības”, iedomas, sapņi un intuīcija ir svarīgi apstākļi cilvēka dzīvē, ar kuriem ir

²⁹⁸ Tremain, p. 398.

²⁹⁹ Op. cit., p. 376.

³⁰⁰ Foucault, p. 179.

³⁰¹ Op. cit., p. 180.

³⁰² Op. cit., Ibid.

³⁰³ Tremain, p. 29.

³⁰⁴ Op. cit., p. 294.

jārēķinās. Savā darbā „Domas” (*Pensées*) Paskāls apgalvo, ka mums būtu skaidri jāapzinās divas galējības: „nepieņemt saprātu, un atzīt tikai saprātu.”³⁰⁵ Karalis apzinās, ka viņš nezina atbildi uz jautājumu, vai cilvēkam vajadzētu censties „pieņemt tās domas, kas loģiski izriet no citām domām, un aizsargāt sevi no visa, kas saistās ar nelūgtu sajūtu.” Viņš pieraksta tādus kā „fantoma novērojumus” domājot, ka tie var ietvert „noteiktus vērtīgus uztveres veidus”.³⁰⁶ Varam pieņemt, ka racionālists varētu nosaukt šādus „nelūgtus novērojumus” par nesaprātīgiem un tādēļ neattiecināmiem uz patiesību. Bet izrādās, ka Dekarta racionālistiskās idejas radušās no šādiem „nelūgtiem” sapņiem. Dekarts nenoliedza prāta spējas, kas neizriet no loģiskā saprāta, un brīdināja mūs no vergošanas kaislībām, nevis no pašām kaislībām. Ruterfords (*Rutherford*) apgalvo, ka Dekarts beigās uzskatīja, ka „kaislības (it īpaši mīlestība un prieks) veido vērtīgu normālas cilvēka dzīves daļu un ka ļaušanās tām dara cilvēku laimīgu, jo laime ir tikumiskas rīcības produkts, bet ka cilvēks var būt laimīgs arī kaitīgu kaislību, tādu kā skumjas un bēdas, ietekmē”.³⁰⁷

Gan Paskāla, gan Dekarta filozofijā Dievam ir ļoti liela nozīme, jo Viņš Dekarta uztverē ir patiesības un pārliecības galvotājs un pasaules saglabātājs, un Paskāla uztverē – vienīgā saikne ar dzīves jēgu. Rozas Treminas romānā Dievs nav pieminēts īpaši bieži, un Viņam nav svarīga loma varoņu dzīvē (piemēram, karalis zina, ka viņa lūgšanas ir velīgas: „Dievs ir kaut kur citur un neko nedzird”³⁰⁸), kas kopā ar kartēziešu metodes vispārējās piemērojamības kritiku piešķir romānam „Mūzika un klusums” postmodernistiskas iezīmes. Postmodernisma pasaule, kurā mums ir laime vai nelaime dzīvot, nav ne tikai bezdievīga, bet tai nav arī centra, tā ka vienīgais fiksētais punkts ir tas, kur karājas Fuko svārsts. Tam būtu jādemonstrē zemeslodes rotēšana, bet tas patiesībā aizslauka prom visus pārliecības fiksētos punktus, un mēs visi esam kā virves dejotāji, kurus Kopenhāgenā novēro Pīters Klērs. Skatoties uz virves dejotājiem, Pīters Klērs domā, „ka viņi ir iemūžināti līdzsvara brīdī pirms krišanas. Šis brīdis nepaiet un nekur nepazūd, bet tiek pastāvīgi un vienmēr atkārtots. Un zem dejotājiem nav nekā, kas varētu apturēt viņu kritienu: ne tīkla, ne paklāta matrača, pat ne salmu kaudzes”.³⁰⁹ Virves dejotāju drošme palīdz Pīteram Klēram, kas mokās no eksistences nemiera un neskaidrības, pārvarēt kūtrumu un sākt meklēt savu mīļoto, jo eksistences neskaidrā daba, kas nav nemainīga vai iepriekš nolemta, ļauj mums būt brīviem un uzsākt projektus pat tad, ja nezinām, vai mēs tos kādreiz pabeigsim. Gan Dekarts, gan Paskāls ļoti labi saprata cilvēka eksistences nedrošo dabu un to, ka cilvēks nepārtraukti stāv uz nebūtības malas, un tomēr viņi

³⁰⁵ Pascal, *Pensée* 253.

³⁰⁶ Tremain, p. 154.

³⁰⁷ Rutherford.

³⁰⁸ Tremain, p. 289.

³⁰⁹ Op. cit. p. 383.

uzdrīkstējās izšķirties par brīvību un atbildību, ar ko brīvība ir saistīta, lai domātu un lai būtu patiesi paši pret sevi, katrs savā veidā, pasaulē, kurā visas pārliecības irst. Abi sastapās ar skepticisma izaicinājumu un atrada savu risinājumu laikmeta krīzei, kas izpaudās skepticismā. Mēs nezinām, vai spēsīm nodrošināt līdzīgu risinājumu mūsu laikmeta skeptiskajam noskaņojumam. Par spīti milzīgajam progresam, ko zinātne, kas balstās uz matemātiskās analīzes metodi, ir sasniegusi kopš Dekarta un Paskāla laika, būtiski ir tas, ka mēs vēl joprojām esam kā virves dejojāji, kas staigā pār neskaidrības un nepārredzamības bezdibeni, mēģinot noturēt līdzsvaru starp saprātu un intuīciju, cerību un izmisumu. Tā, šķiet, ir neatņemama cilvēku eksistences daļa, no kuras mēs nekādā ziņā, abstrakti teoretizējot un analītiski prātojot, nespēsīm izbēgt.

4. daļa: Apgaismības kultūras interpretācija Pītera Akroīda romānā „Hoksmūrs”

Vēstulē savam krustdēlam Anglijas karalim Čārlzam I Kristiāns IV raksta par savu plānu attiecībā uz observatoriju Kopenhāgenā. Šo observatoriju ir iespējams uzcelt, pateicoties zinātnes progresam, tomēr tās uzdevums nav tikai zinātnisks, bet arī romantisks: karalis un viņa jaunā sieva Vibeke vēlas uzbraukt torņa virsotnē, „lai dzirdētu kādu skaņu, kurā nebūs haosa, paša Visuma skaņu”.³¹⁰ Tas varētu vadināt uz domām, ka zinātnes sasniegumiem nevajadzētu stāties pretim cilvēka romantiskajām tieksmēm, ka ir iespējams pakārtot tehnoloģiju garīgām vajadzībām, ka zinātne var mums palīdzēt romantisku sapņu realizācijā. Kāpņu vietā ir paredzēta riņķveida kustības brauktuve, lai karalis un Vibeke varētu ar karieti uzbraukt torņa virsotnē. Karalis šādu pakāpeniski augšupejošu brauktuvi sauc par „iekšējo ceļu uz debesīm”, kas varētu simbolizēt cilvēka ceļu uz pašizziņu un pašizaugsmi. Viss, kas ir vajadzīgs, ir cilvēka zināšanas un pilnīga izpratne par viņa paša dabu, nevis plikas zināšanas un izpratne par dabisko vidi. Metafora „iekšējais ceļš uz debesīm” nozīmē to, ka ceļš uz pilnību atrodas mūsos pašos, nevis kaut kur pasaulē. Būtībā karalis paliek romantiķis un sapņotājs: vēstules beigās viņš ielūdz Anglijas karali „uzbraukt torņa virsotnē un tur pavakariņot zem debesīm – krēslā, kas ir melleņu krāsā un zem pilna mēness, kas atgādina saldu apaļu krējuma podu”.³¹¹

Akroīda romāna darbība risinās 1711. gadā, un tā nepāra nodaļās mēs tiekam iemesti radikāli citādā pasaulē. Tā ir pasaule, kur „miljoniem neredzamu garu” vairs nemanīti „nestaigā šurpu turpu pa pasauli” un kur sfēru mūzika tiek aizstāta ar absolūti mehānisku un materiālistisku visuma attēlu, kas darbojas saskaņā ar Īzaka Ņūtona matemātiskās fizikas nemainīgajiem likumiem. Ņūtona ģēnijs ir guvis labumu no Dekarta analīzes un veiksmīgi to pielietojis, lai izskaidrotu fiziskās pasaules struktūru un darbību. Bez tam, materiālistiskais skatījums ir ticis paplašināts, lai varētu sevī ietvert psihisko fenomenu, ieskaitot garīgo un reliģisko pieredzi. Daba vairs netiek uztverta kā dzīvs organisms, kas apveltīts ar īpašībām un gariem, bet vienīgi kā apgūšanas un ekspluatācijas objekts cilvēka vajadzību apmierināšanai. Tā vairs nav nekas vairāk kā izmērojama un izskaitļojama matērija kustībā. Tomēr „gaismas matēzes” triumfs ir tikai šķietams, jo Akroīda pasaulē ārprāta ēnas nolaižas pār labi apgaismotām vietām un neprāta murmināšana ienes neharmoniskas notis saprāta diskursā. 4.A nodaļā ir aplūkots laika jautājums „Hoksmūrā”, kas ir būtisks, lai saprastu galvenos pretstatījumus starp apgaismības filozofiju un misticismu, divus konkurējošus pasaules skatījumus, kas izpaužas Akroīda romānā. 4.B nodaļā, es pievērsos pašam pretstatījumam un atklāju katras pieejas īpatnības, kas ir svarīgas pasaulei un cilvēcei.

³¹⁰ Tremain, Rose. *Music and Silence*. London: Vintage, 2000. p. 451.

³¹¹ Op. cit., p. 452.

4.A Laiks Akroīda romānā „Hoksmūrs”

Visus Pītera Akroīda literāros darbus var uztvert kā nepārtraukti mēģinājumu iedziļināties pagātnes tumšajās sānielās un atšķetināt laika mistēriju. Savos romānos viņš cenšas izpētīt dažādus laika uztveres priekšstatus un paņēmienu un parādīt pagātnes un tagadnes pārklāšanos cilvēka atmiņā un iztēlē. Savā attālā laikmeta materiālās un garīgās realitātes rekonstrukcijā Akroīds bieži ķeras pie stilizācijas. Tādējādi viņš pateicīgi apliecina savu parādu sendienu autoriem, un ne tikvien viņa romāni, bet arī autobiogrāfijas, var uzskatīt kā nodevu viņu darbam un talantam.

Gibsons un Vulfrijs (*Jeremy Gibson and Julian Wolfreys*) raksta, ka „Akroīda vēstures pētījumi spēlējas ar vēstures epistemoloģisko izpratni, parasti saprastu kā lineāro progresiju vai lielo naratīvu.”³¹² Akroīda romānos vēsture nav atainota kā lineārā progresija, bet kā atbalsis no pagātnes uz tagadni. Šķiet, ka pagātne un tagadne savstarpēji pārklājas un tādā veidā mazina lineārā laika skatījuma iespējamību, kurā mirklim A seko mirklis B, tam seko mirklis C un tā tālāk līdz bezgalībai. Savukārt romānā „Hoksmūrs” mēs redzam mirkli A, kurā pagātne šķiet paralēla nevis mirklim B, bet mirklim A1, kas ir kā mirkļa A atbalss vai tā spoguļattēls un šķietami pieder tagadnei. Šie abi mirkļi, šķiet, vienlaicīgi pieder divām dažādām laika plaknēm (pagātnes un tagadnes) un vienai un tai pašai laika plaknei (bezlaicība vai mūžība, kas nav ne pagātne, ne tagadne). Gibsons un Vulfrijs ierosina domu, ka šādus laika mirklus „var traktēt kā palimpsestus (uzslāņojumus) citiem laika notikumiem, uz kuriem ir netiešas norādes tekstā”.³¹³

Akroīds apstrīd pašu ideju par pagātnes un tagadnes robežām, parādot tās kā caurlaidīgas. Pagātne iespiežas tagadnē dažādos veidos, piemēram, tagadnes valoda sevī nes neskaitāmas pagātnes valodas pēdas. Gibsons un Vulfrijs izsaka viedokli, ka, spēlējoties ar pagātņi un tagadni darbā „Hoksmūrs”, Akroīds „atklāj tagadnei pašai sevi kā teksta formu, no jauna atdzīvinot to ar tekstos iekļautu pagātņi.”³¹⁴ Gibsons un Vulfrijs uzskata, ka Akroīda darbi, ieskaitot „Hoksmūru”, norāda, ka vienīgais mums pieejamais ceļš uz pagātņi ir tekstuāls: mēs uztveram pagātņi caur vairākiem tekstiem un to traktējumiem, un traktējumu traktējumi cits citu papildina tādā veidā, ka katrs turpmākais traktējums sevī iekļauj saikni ar kādu no iepriekšējiem. Citiem vārdiem sakot, „pagātne ir pieejama tikai tekstuāli.”³¹⁵ Tas, ka mums ir pieeja pagātnei caur tekstiem un caur valodu, ir nepārprotami ierosināts Akroīda darbos, piemēram, Daijera saimnieces dzejolī vai Daijera

³¹² Gibson, Jeremy and Julian Wolfreys. *Peter Ackroyd. The Ludic and Labyrinthine Text*. London: Palgrave Macmillan, 2000, p. 93.

³¹³ Op. cit., p. 96.

³¹⁴ Op. cit., Ibid.

³¹⁵ Op. cit., p. 97.

izteikumos, kad viņš salīdzina baznīcas struktūru, kurā kora balsis atbalsojas caur gadsimtiem, ar grāmatas struktūru. Tomēr, šķiet, ka Akroīda teksti, lai arī ir rotaļīgi, un varbūt pat daļēji tieši tāpēc, piedāvā viedokli, ka cilvēkam ir tieša, nepastarpināta pieeja pagātnei vai drīzāk kādam bezlaicīgam reģionam, uz kuru pagātnes un tagadnes iedalījums neattiecas.

„Hoksmūrs” ir grāmata, kas sasaista pagātņi un tagadni nedalāmā veselumā un pēta visapslēptāko laika būtību. Grāmatas pirmās lapas aizved mūs pagātnē uz 18. gadsimta sākumu. Juceklīgie šī tālā laika notikumi, talantīgā, bet nomocītā arhitekta Nikolasa Daijera skatījumā, ir atjautīgi pretstatīti detektīva Hoksmūra drudžainajai vairāku šaušalīgu slepkavību izmeklēšanai Daijera projektēto baznīcu tuvumā 20. gadsimta beigās. Nodaļas, kas apraksta slepkavības un Hoksmūra izmeklēšanu mūsdienu Londonā, mijas ar nodaļām, kas apraksta Daijera dzīves dramatiskos notikumus. Šie divi stāstījumi ir savīti kopā, izmantojot vairākus tēlainus pavedienus. Piemēram, daudzas ainas, tēli, motīvi un simboli no Daijera autobiogrāfijas atkārtojas detektīvistāstā. Hoksmūra izmeklēšanas stāstā daudzi personāži atspoguļo Daijera dzīvesstāsta personāžus, un personāžu uztraukums, šaubas, cerības, domas un uztvere pagātnē atbalsojas tagadnes personāžos un otrādi. Turklāt teksta struktūra uzsver savstarpēju saistību starp pagātņi un tagadni. Nodaļas, kas attēlo notikumus, kuri risinās dažādās laika plaknēs, tiek saistītas ar anadiplozes palīdzību. Autors veido plūstošu pāreju starp šiem diviem stāstījumiem, liekot pagātnei ietiekties tagadnē un tagadnei saplūst ar pagātņi.

Lai atveidotu apgaismības beigu posma Londonas fizisko vidi un garīgo gaisotni, Akroīds smeļas materiālu no tā laika rakstnieku un filozofu darbiem. Tā grāmatas daļa, kas attiecas uz velnišķīgā arhitekta veikto septiņu baznīcu celtniecību, ir pirmās personas stāstījums, kas sarakstīts saskaņā ar 18. gadsimta prozas lingvistiskajām un stilistiskajām normām. Šī prasmīgā grafiskā, leksiskā, semantiskā un gramatiskā Kristofera Rena laika angļu valodas īpatnību imitācija piešķir Daijera stāstījumam autentiskumu, liekot lasītājam to uztvert kā īstu vēsturisku 18. gadsimta dokumentu, kas iekļauts Pītera Akroīda mūsdienīgajā detektīvistāstā.

Viens no daudzajiem tematiem, kas saista Daijeru ar Hoksmūru, ir viņu trakā apsēstība ar laiku. Un tagad, kad esam pakavējušies pie sarežģītās romāna struktūras, mēs parejam pie dažādu personāžu dažādās laika izpratnes analīzes abos dažāda laika stāstījumu līmeņos. Laiku kā tādu vai laiku pašu par sevi var uztvert kā pilnīgi viendabīgu un nediferencētu nepārtrauktību. Šī nediferencētā laika nepārtrauktība ir attēlota kā tumšs bezdibenis, no kura notikumi parādās tikai uz mirkli, lai atkal pazustu tā visaptverošajā tumsā. „Tā ir Laika tumsa, no kuras mēs nākam un kurā atgriezīsimies”.³¹⁶ Tomēr tikai trakie, „kam nav domu par Laiku”, dzīvo šajā tumsā.³¹⁷

¹ ³¹⁶ Ackroyd, Peter. *Hawksmoor*. (1985) London: Penguin Books, 1993. p. 178.

Tikai cilvēka prāts sadala šo nepārtrauktību vairākās atsevišķās vienībās, neskaitāmos fragmentos, brīžu secībā, notikumu virknē, tēlu savijumā vai iespaidu ķēdē. Tiklīdz cilvēka prātā laiks sadrūp posmu virknē, to var uztvert un saprast vismaz divos atšķirīgos veidos. Anrī Bergsons (*Henri Bergson*) uzskata, ka fizisko, ar jutekļiem uztveramo laiku un virspusējas ikdienas pieredzes laiku var atainots kā virkni kvantitatīvi un kvalitatīvi dažādas un nesaistītas vienības, turpretim iekšējās garīgās pieredzes, atmiņu un iztēles laiku var saprast kā savstarpēji saistītu daļu veselumu, kurā ir iespējams novērot tikai kvalitatīvas, bet ne kvantitatīvas atšķirības.³¹⁸ Arī Gibsons un Vulfrijs ir pārliecināti, ka nav viena laika, bet ir „vairāki laiki”, piemēram, objektīvais laiks, kas eksistē neatkarīgi no cilvēka uztveres, zinātnes lineārais laiks un personiskais jeb fenomenoloģiskais laiks, ko izjūt subjekts netveramajā tagadnes brīdī: „Subjekts uzskata, ka personīgais vai fenomenoloģiskais laiks ir daļa no eksistences izpratnes un kā tāds atspoguļo indivīda laiku uztvertajā laika kopumā.”³¹⁹ Fenomenoloģiskajam subjektam „pagātne un tagadne nav laika prombūtne vai mirkļa neesamība. Tās tiek uztvertas kā atmiņas un cerību laiks, bet tagadnes mirklis tiek definēts kā uzmanības stāvoklis.”³²⁰ Romānā „Hoksmūrs” Akroids salīdzina zinātnisko un fenomenoloģisko laika uztveri plašākā jēdzieniskā struktūrā, pretstatot misticismu, kura galvenais pārstāvis ir Nikolass Daijers, un racionālismu, ko atbalsta sers Kristofers Rens un viņa zinātniskā biedrība.

Fiziskās pasaules laiks tiek saprasts kā nepārtraukts eksistences rašanās un pazušanas nebūtībā process. Šāda veida laiks tiek uztverts arī kā virkne sašķeltu, nesaistītu vienību, no kurām katra aiziet nebūtībā gandrīz tikpat ātri, kā tā rodas, un nekavējoties tiek nomainīta ar citu vienību. Nevienu no šīm vienībām nevar atgūt no laika tumsas. Tikai savās atmiņās un iztēlē mēs varam atjaunot notikumus, kas ārējā pasaulē pirms ilga laika aizgājuši nebūtībā. Lielākā daļa romāna personāžu asi izjūt ātro laika ritumu un visu laicīgo lietu nepastāvību. Piemēram, misis Besta bilst, ka „Laiks iet ļoti strauji”, un Valters saka, ka „gadi iet ļoti ātri”.³²¹ Misis Besta nespēj saprast, kāpēc “Laiku nevar atgūt citādi kā tikai iztēlē” un vēlas, kaut viņa „spētu atgūt nedaudz no tā”.³²² Šāda veida laiks ir attēlots kā nomācošs, postošs un iznīcinošs spēks. Skatoties uz karātavām iepretim savai baznīcai Vapingā, Daijers domā par „Nolādēto Ķermeņiem, kurus mazgā Ūdens, līdz Laiks tos sadala Gabalos”.³²³ Rens un citi Karaliskās biedrības locekļi ar savu mehānisko pasaules ainavu,

³¹⁷ Op. cit., p. 208.

³¹⁸ Copleston, Frederick. *A History of Philosophy. Volume IX: Modern Philosophy*. New York: Image Books, 1994. pp. 180-187.

³¹⁹ Gibson, pp. 110-111.

³²⁰ Op. cit., p. 111.

³²¹ Ackroyd, pp. 128, 18.

³²² Op. cit., p. 128.

³²³ Op. cit., p., 93.

kurā viss, pat psihiskas parādības un reliģiskās mistērijas, tiek izskaidrotas kā matērijas atomu un daļiņu kustība, zina tikai pirmo laika veidu. Tikai mistiķi spēj atklāt „patieso Laika Mūziku”, un tiem, kas atklāj šo mūziku un iemācās to klausīties, laiks pārstāj būt par verdzību un kļūst par „Cilvēka Atbrīvošanu”.³²⁴

Romānā „Hoksmūrs” atmiņu iztēles laiks tiek pretstatīts ārējam ar jutekļiem uztveramajam laikam. Pirmais laiks ir garīgā indivīda laiks, kam pagātne ir tikpat īsta un taustāma kā tagadne, bet pēdējais ir virspusējā indivīda laiks, kas ir sadalīts vairākos nesaistītos notikumos. Kad mēs caur sajūtām uztveram ārējo pasauli, mēs izjūtam laiku kā atdalītu vizuālu un ar dzirdi uztveramu informācijas elementu secību. Daijera un Hoksmūra ārējās realitātes uztvere kā atdalītu tēlu secība ir pastāvīgi pretstatīta viņu atmiņu un iztēles pasaulei. Savā garīgajā valstībā viņi sāk apjaust laiku kā neviendabīgu nepārtrauktību, kurā līdzās eksistē vairāki savstarpēji saistīti loģiski tēli, no kuriem katru var no jauna apciemot, aplūkot un piedzīvot. Piemēram, stāvot krastā, klausoties „fragmentāri dzirdamā Dziesmā un neskaidrā sarunā”, Daijers nonāk „pavisam citā Laikā”, kurā viņš var aplūkot savas nepabeigtās baznīcas.³²⁵ Šis acīmredzami nav fiziskās realitātes laiks vai ar maņu orgāniem uztveramas realitātes laiks, bet iekšējā „es” laiks, atmiņu un iztēles laiks. Viņa ārējās pasaules uztveres ainas parādās un spēji pazūd, sekojot cita citai neatgriežamā virzībā, bet viņa atmiņu tēli saglabājas un turpina dzīvot.

Daijera karietes skārda logu rāmjus, izcaurumotus “kā Sieta dibens” var uztvert kā cilvēka spilgtu uztveres metaforu, kur caurumi simbolizē sajūtu kanālus, caur kuriem pasaule ietelmē mūsu apziņu un caur kuriem mēs tikai varam apzināties fizisko realitāti kā virkni nesakarīgu un saraustītu skaņu un skatu. Tādējādi ceļā uz mājām savā karietē Daijers ierauga pilsētu ne kā vienu veselumu, bet kā vairākus fragmentus, no kuriem katrs aizvieto kādu iepriekš izgaisušu fragmentu, lai dotu vietu nākamajam, kas iegrīma nebūtībā un pēc tam no jauna parādījās no visaptverošās un iznīcinošās laika tumsas. Šī pilsētas vīzija, kas ir sadalīta vairākos pazūdošos tēlos, ir pretstatīta Daijera pravietiskajai iekšējai vīzijai par viņa baznīcām, kas pastāvēs par spīti iznīcinoši nepielūdzamajai laika plūsmam.³²⁶

Daijers ļoti labi saprot, ka Laiks kā tāds ir objektīvs un ka to mainīt nav cilvēka spēkos, bet, ceļot savas baznīcas, viņš vēlas izbēgt no fiziskā laika gaitas un iekļūt garīgajā pasaulē.³²⁷ Daijers atkārtoti izbēg no fiziskās pasaules laika plūsmas un tā uztveres, paslēpjoties sava iekšējā „es”

³²⁴ Op. cit., p. 21.

³²⁵ Op. cit., p. 6.

³²⁶ Op. cit., p. 10.

³²⁷ Op. cit., p. 11.

pasaulē. Viņa atmiņu un iztēles pasaulē laiks nav monstros, kas iznīcina pats savus bērnu, bet tēlu glabātava, ko var mierīgi aplūkot, nebaidoties, ka kāds no tiem vai visi nākamajā mirklī pazudīs bez pēdām. Šādu laika veidu var pat pagriezt otrādi, un Daijers bieži ceļo turp un atpakaļ laikā pa savas atmiņas “Galveno ceļu”.³²⁸ Šo atmiņas galveno ceļu var skaidrot kā mistisku kanālu, kas saista pagātņi ar tagadni. Kad Daijers ieiet savā “Atmiņas Transā”, viņš kļūst pilnīgi nevērīgs pret ārējo realitāti un fiziskā laika ritumu. Kad viņš iziet no šī transa stāvokļa, viņš nav spējīgs pateikt, cik ilgu laiku viņš ir tajā pavadījis, tāpēc ka uztverto sajūtu laika principi un fiziskās realitātes lielumi neattiecas uz “Atmiņas Sfēru”.³²⁹

Daijers pēc savas vēlēšanās var ieiet un iziet no šīs sfēras, bet, kad viņš no jauna ieiet atpakaļ cita laika pasaulē, viņš piedzīvo sava veida šoku. Viņš apzinās ne tikai realitāti, kas ir sadalīta fragmentos, bet arī sevis paša sadalīšanos mirgojošu stāvokļu virknē: „[...] Tiklīdz kā es izeju no Atmiņas Sfēras, es dzirdu Pasaules Trokšņus, kuros es Slīkstu [...], un es vairs neesmu lieta, tāpēc ka izturēt tās citas Laika skaņas, kas ceļas un krīt kā Sirds Puksti un nes mūs arvien tuvāk Kapam, ir smags Darbs”.³³⁰ Daijers jūtas bezpalīdzīgs un vājš šo laika skaņu priekšā. Šāda veida laiku ir neiespējami apturēt vai pat palēnināt, un ar katru mirkli tas nes mūs uz priekšu tuvāk nāvei. Mēs varam no tā izbēgt, vienīgi ieejot psiholoģiskā laika sfērā, uztverot to sava iekšējā „es” dziļumos. Tāpēc Daijers jūtas saskaņā ar sevi un nesašķelts, tikai ceļojot pa savas atmiņas galveno ceļu. Kad viņš ieiet fiziskajā pasaulē, kurā valda laiks – iznīcinātājs, viņš jūtas „pazudis Laika tuksnesī” – viņš vairs nav nesašķelta personība, bet tikai esamības stāvokļu virkne, savā starpā nesaistītu apziņas stāvokļu virkne. Atmiņu pasaulē laiks – saglabātājs palīdz Daijeram atkal kļūt par veselumu: „Atmiņas Daļiņas sapulcējas man apkārt, un es atkal esmu es pats”.³³¹

Arī Hoksmūrs citā laika plāknē piedzīvo laiku kā nesaistītu fāžu virkni, kas reibinošā ātrumā aizstāj cita citu, un kā kopumu, kurā pagātne, tagadne un nākotne pastāv blakus vienā līmenī un tām pieder vienāda realitātes pakāpe. Piemēram, viņš domā par laiku kā „atrisinājumu ainu, saucienu, kļiedzienu un mūzikas frāžu juceklī, kas kļuva arvien klusāks”.³³² Hoksmūrs izmisīgi cenšas konstatēt precīzu zēna miršanas laiku, bet tas nepārtraukti iziet no prāta, jo tas ir fiziskās realitātes laiks, un viņam ir vienlīdz grūti aptvert šo laiku un rekonstruēt slepkavības notikumus, kā saskaņāt nulles meridiānu.³³³ Gluži kā personāži no citas grāmatas daļas viņu „pilda aizejošā laika sajūta un bailes, ka viņu var izmest tā krastos”.³³⁴ Hoksmūrs arī apzinās savu sašķelšanos atsevišķos apziņas

³²⁸ Op. cit., p. 14.

³²⁹ Op. cit., p. 17.

³³⁰ Op. cit., p. 22.

³³¹ Op. cit., p. 48.

³³² Op. cit., p. 126.

³³³ Op. cit., pp. 113, 157, 189.

³³⁴ Op. cit., p. 122.

stāvokļos laika plūsmas ietekmē.³³⁵ Tikai, kad viņš ir iegrimis Daijera piezīmju grāmatu burtu un tēlu pārdomās, viņš vairs nejūt laika plūdumu. Pretēji Daijeram viņš tomēr nejūt atvieglojumu, iegrimstot savas dvēseles dziļumos, bet tikai „savas neizsakāmās ciešanas”.³³⁶ Hoksmūra gandrīz neesošā iekšējā dzīve norāda, ka 20. gadsimta otrajā pusē valda objektīvs zinātnisks skatījums uz cilvēku, kas ir novedis līdz indivīda subjektivitātes noplicināšanai.³³⁷

Divu paralēlu stāstījumu beigās to galvenie varoņi nonāk pie Mazās Svētās Hjū, visideālākās no Daijera septiņām baznīcām. Šajā ēkā, kas spītē un pretojas „mežonīgā Laika” postošajam vējam, Hoksmūrs un Daijers, šķiet, apvienojas vienā veselumā.³³⁸ Tādējādi Akroids apvieno divus sava romāna laika līmeņus, liekot pagātnei ietiekties tagadnē un tagadnei apvienoties ar pagātnei.

Zīmīgi ir tas, ka Daijers savas baznīcas struktūru pielīdzina grāmatas struktūrai.³³⁹ Daijers gluži burtiski uzcēla savas baznīcas uz mirušo ķermeņiem. Mirušie ir viņa pīlāri un pamati, un viņu klusās balsis atbalsojas zem baznīcas augstajām velvēm.³⁴⁰ Tāpat jebkuru grāmatu un jo īpaši postmodernisma darbus var apskatīt kā starptekstuālu telpu, kurā mēs varam sadzirdēt mirušu rakstnieku un dzejnieku, mistiķu un zinātnieku, bērnu un kļaidoņu balsis: „Mēs dzīvojam pagātnē: tā ir mūsu Vārdos un Zilbēs”.³⁴¹ Uzrakstīts teksts, gluži kā Daijera baznīca, ir spējīgs izturēt milzīgu laika spiedienu un aiznest tagadnē un nākotnē aizgājušo laiku cilvēku domas un jūtas. Tādējādi grāmatā pagātne ir savienota ar tagadni un projicēta nākotnē. Šādā kontekstā Pītera Akroīda romānu var uztvert kā pagātnes un tagadnes saskarsmi viņa un viņa lasītāju atmiņu un iztēles ceļā.

³³⁵ Op. cit., p. 202.

³³⁶ Op. cit., p. 199.

³³⁷ Gibsons un Vulfrijs ierosina domu, ka „20. gadsimta trešās personas stāstījums par detektīva neauglīgo izmeklēšanu un slepkavībām, kas dzen uz priekšu šo meklēšanu, liekas mazāk reāls un vēsturiski spilgts kā Nikolasa Daijera vārdi un pasaule, tāpēc ka mēs esam „aizmirsuši ņemt vērā esamību” un „pazaudējuši sava Es apziņas izjūtu”. Šķiet, ka tiem ir taisnība, kas apgalvo, ka, „ņemot vērā Hoksmūra ticību racionalitātei un zinātniskās dedukcijas metodei, mēs pat varam riskēt izteikt domu, ka viņa atšķirtība no savas apziņas, kas izpaužas Daijera pirmās personas stāstījuma nomaiņā uz trešās personas bezpersonisko stāstījumu, ir nopietnāku apstākļu simptoms. Šos apstākļus var vislabāk raksturot kā pāreju no filozofiskā prātojuma par esamību vispār uz empīriski orientētu pētījumu par tehnoloģiju un zinātnei, sniedzot diskursīvus un praktiskus rādītājus par attiecīgajām disciplīnām, ko definējis Martins Heidegers (*Martin Heidegger*). [...] Ja Hoksmūrs kā personāžs ir tik acīmredzami shematisks, atpazīstams kā literārais tipāžs, tad viņu, no Heidegera viedokļa raugoties un ņemot vērā Nikolasa Daijera pārmērīgo pašapziņu, raksturo arī aizmirstība [esamības un sevis kā esamības daļas] 20. gadsimta otrajā pusē. Viņš, ko vada zinātniski balstīta tiesas medicīnas dedukcijas disciplīna, piedzīvo krīzi, kad viņam atkārtoti atgādina par esamību un laika pāreju no Es 18. gadsimtā ...uz nedzīvo trešās personas stāstījumu 20. gadsimtā. Laika kustība šajā gadījumā nozīme sevis zaudēšanu”. Gibson, Jeremy and Julian Wolfreys. *Peter Ackroyd. The Ludic and Labyrinthine Text*. London: Palgrave Macmillan, 2000, p. 110.

³³⁸ Ackroyd, pp. 209, 216-217.

³³⁹ Op. cit., p. 205.

³⁴⁰ Op. cit., pp. 23.-24.

³⁴¹ Op. cit., p. 178.

4.B Racionālisms un misticisms Pītera Akroīda romānā „Hoksmūrs”

Sava pētījumā par apgaismību, kas publicēts 2000. gadā, vēsturnieks Rojs Porters runā par tā laika kultūru gandrīz nepārprotami pozitīvi, attēlojot to kā viendabīgu kultūras kustību, kas ir pilna ar optimisma garu un kam piemīt nesatricināma ticība cilvēka dabas pilnveidojamībai un progresa iespējamībai. Viņš uzskata, ka tā laika vadošajiem domātājiem ir bijis pietiekams pamats optimismam un ka to racionālistiskais projekts bija nevainojami pamatots.³⁴² Akroīda romānā apgaismības kultūras attēlojums ir pavisam citāds. Savā romānā Pīters Akroīds ļauj izpausties to domātāju viedokļiem, kas atbalsta apgaismības filozofijas idejas, un pretstata tos viņu oponentu viedokļiem, tādējādi veidojot polifonisku tekstu. “Hoksmūrs” iemieso angļu zinātnieku un mistiķu pasaules redzējumu 18. gadsimta sākumā. Akroīda romānā angļu Karaliskās biedrības racionālistiskā filozofija tiek pretstatīta sinkrētiskā misticisma idejām. Tomēr pēc Bahtina (*Mikhail Bakhtin*) formulējuma tas nav pilnīgi polifons teksts, tā kā daļa no grāmatas, kas attiecas uz septiņu baznīcu celtniecību un velnišķīgo arhitektu, kurš upurē cilvēkus, ir pirmās personas stāstījums, kas dod priekšroku stāstītāja pozīcijai pār viņa oponentiem.

18. gadsimta sākumā apgaismība bija kļuvusi par dominējošu tendenci Eiropas vadošajās inteliģences aprindās. Viena vienīga cilvēciska īpašība – Saprāts – tika cildināts un slavināts uz visu citu īpašību rēķina.³⁴³ Valdīja viedoklis, ka saprāta dabīgā gaisma ir spējīga izgaismot pasaules tumšākos kaktus un cilvēces dabu. Saprātam bija jāatklāj visas cilvēces un materiālās pasaules mistērijas un jāliek pamati naturālajai reliģijai, naturālajai morālei un naturālajam likumam. Apgaismības filozofi domāja, ka, tiklīdz uzvarēs saprāts un zināšanas, cilvēce piedzīvos lielu progresu, izbeigsies iracionālisms un cilvēki kļūs izglītoti.

Dekarta filozofijā domas valstība (*res cogitans*), kurai pieder paši cilvēki un Dievs, un dabas pasaule ir negrozāmi atdalītas. Pasaule, kas uztverta kā viela (*res extensa*), kam ir forma, ir tīra matērija, kuras īpašības ir jāaprēķina analītiskajam prātam. Pretēji tradicionālajiem kosmoloģiskajiem un teoloģiskajiem argumentiem par Dieva esamību, kas izriet no pasaules eksistences, trīs argumenti, ko Dekarts izmanto, lai pierādītu Dieva eksistenci, sākas ar *res cogitans* un vispār apiet dabu. Lai gan Dekarts saskata Dievu kā nemainīgo dabas likumu avotu un garantu, viņš nav saplūdis ar pasauli kā romantiķu pasaules dvēsele. Tā kā Dievam nav ķermeniskuma, viņš ir atdalīts no materiālās pasaules. Tādējādi dabai ir laupītas garīgās un kvalitatīvās dimensijas un atņemta maģija. Mēs respektējam citas individualitātes to brīvās gribas dēļ, bet mums nav tāda paša respekta pret dabu, tāpēc ka tai nav subjektīva viedokļa un iekšējās

³⁴² Porter, Roy. *Enlightenment. Britain and the Creation of the Modern World*. Penguin Books, 2001.

³⁴³ Davies, Norman. *Europe. A History*. London: Pimlico, 1997, p 577.

vērtības. Tā iegūst nozīmi un vērtību tikai saistībā ar cilvēka vajadzībām. Tātad, lai gan Dekarts to neierosina, tomēr nav iemesla neizmantot dabu, kas ir tikai matērija kustībā, ja cilvēki no tās var gūt labumu. Apgaismībā cilvēka „es” sastopas ar fizisko pasauli kā kaut ko svešu, atdalītu, kā kaut ko, kas ir jāsavalda un jāpakļauj cilvēku gribai: „Atsevišķa subjektivitāte tagad stāv pāri inertai dabai, pārdomājot, vērojot, vērtējot un manipulējot ar to sava labuma dēļ.”³⁴⁴

Kartēziešu pasaulē doma ir atdalīta no matērijas, tāpat kā gars no dabas, kas tāpēc ir zaudējusi visas maģiskās, mistiskās un garīgās īpašības. No garīgās dimensijas atbrīvotas dabas skatījums triumfēja 18. gadsimtā, bet to sagatavoja dabas filozofijas evolūcija divos iepriekšējos gadsimtos. Dekarta radīto plaisu starp *res extensa* un *res cogitans* nevajadzētu uztvert kā kaut ko revolucionāru, bet skatīt to kopsakarā ar viņa laikmetu kā neizbēgamas jaunatklājumu sekas dabas parādību pētniecībā 16. un 17. gadsimtā. Viens no svarīgākajiem jaunatklājumiem bija zinātniskā metode. Zinātniskā metode, kas attīstījās apgaismības laikmetā, „sastāvēja no empīrisma, mehāniskās filozofijas un matemātikas kombinācijas.”³⁴⁵ Zinātniskā metode pamatojās uz vairākiem pieņēmumiem par dabu: „Ņūtona zinātniskās metodes pamatā bija pieņēmums, ka daba neko nedara veltīgi un tādejādi darbojas iespējami visefektīvākajā veidā; ideja, ka daba ir vienkārša; un ticība, ka daži pamatlikumi, kas izsakāmi matemātiskos vienādojumos, regulē fiziskā visuma darbību.”³⁴⁶ Zinātniskās metodes būtība ir iekļauta ceturtajā no četriem Īzaka Ņūtona metodes likumiem, kas izklāstīti viņa galvenajā darbā „Principia Mathematica” (Pirmais izdevums 1687. gadā). Ņūtona ceturtais likums prasa, lai mēs, secinot vispārējos likumus no novērotām un pieredzētām parādībām, lietotu indukcijas metodi, Ņūtona zinātniskā metode ir balstīta uz novērojumiem un eksperimentiem, tātad būtībā tā ir eksperimentāla un empīriskā metode.³⁴⁷

Papildus eksperimentēšanai un empīriskai novērošanai apgaismības laikmeta zinātne balstījās uz matemātiskiem datiem un mērījumiem. Bija vispārēja tendence lietot matemātisko metodi, ne tikai analizējot fiziskus un ķīmiskus (gan organiskos, gan neorganiskos), bet arī sociālus un garīgus procesus. Šī tendence radās, pārejot no domāšanas par parādību kvalitatīvajām īpašībām uz domāšanu par to kvantitatīvajām īpašībām, ko var izteikt precīzās matemātiskās formulās. Tādejādi ar zinātniskās metodes iedibināšanu kvalitatīvi apraksti piekāpās kvantitatīvām metodēm. Turklāt vēlme atklāt likumus, kas nosaka un vada pasaules struktūru, mudināja zinātniekus domāt par dabas parādībām kategorijās, mēģinot organizēt un klasificēt visu radīto, tā lai nekas nepaliktu

³⁴⁴ Waugh, Patricia. Ed. *Postmodernism. A Reader*. London: Edward Arnold, 1992. p. 2.

³⁴⁵ Reill, Peter Hanns and Ellen Judy Wilson. *Encyclopedia of the Enlightenment*. New York: Facts on File, Inc. 1996, p. 382.

³⁴⁶ Op. cit., Ibid.

³⁴⁷ Op. cit., p. 383.

ārpus racionālās koncepciju sistēmas. Svarīgi ir tas, ka dabas zinātnes modeli izmantoja cilvēka uzvedības pētniecībā. „Vispārējais uzskats, ka cilvēka eksistenci varētu pētīt kā zinātni, kas veidota pēc dabas zinātnes parauga” un vēlme „pat cilvēces uzvedību ievest matemātiski izteiktā zinātnes valstībā” padarīja šīs metodes pielietojumu iespējamu. Apgaismības laikmeta valdošā doma bija, ka „cilvēka dabas pētījumi varētu nodrošināt materiālu, lai izveidotu drošas un sistemātiskas zināšanu par cilvēka uzvedību un raksturu.”³⁴⁸ Visbeidzot, bija pārliecība, ka cilvēki iegūs absolūtu kundzību gan pār pasauli, gan cilvēka dabu un ka „brašie džentlmeņi”, pie kuriem vēršas Gonzalo Šekspīra lugā „Vētra” (*"Tempest"*), „nocels mēnesi no debesīm”.

Sūzena Onega (*Susana Onega*) apgalvo, ka „Hoksmūrā” Akroids „cenšas atveidot apgaismības laikmeta intelektuālo atmosfēru, izmantojot gan empīrismu, kas tikai veidojās, gan okultisma praksi, kas tika nomākta un apspiesta.”³⁴⁹ Rens un viņa Karaliskā biedrība pārstāv „jaunizveidoto empīrismu”, bet Daijers un Mirabiļa pulciņš ir okultā lietpratēji un runā tā, ka racionālistiem viņu teiktais skan kā nesaprātības balss. Savā darbā „Ārprāts un civilizācija” Fuko raksta par apgaismības laikmetu kā „universālu laiku, kas absolūti sadalīts gaismā un tumsā”. Tomēr „cilvēces eksistencē pastāv liela traģiska cezūra”, kas, šķiet, nošķir matemātisko zinātni vai „sava veida gaismas matēzi” no tā, ko Fuko poētiski nosauc par „apžilbināto saprātu”, saprātu, ko apmulsinājusi žilbinošā zinātnes gaisma. Tādējādi, „apgaismības pasaule” ir „pasaule bez krēslas”, kurā no vienas puses, ir „nevainojams zināšanu veselums” un, no otras puses, „traģiskas eksistences bezkompromisa sašķeltība.”³⁵⁰ „Hoksmūra” nepāra nodaļās tomēr apgaismības laikmeta pasaule ir pilna ēnu, kas ir tumsas un gaismas mijiedarbības rezultāts vai saules gaismā ēnas metošu priekšmetu necaurredzamība, nevis Fuko aprakstītais krasais gaismas un tumsas nodalījums. Fuko radikālā un nelokāmā gaismas un tumsas pretstatījuma vietā Akroids mums parāda pasauli, kurā vecais un jaunais, zinātne un misticisms, materiālisms un garīgums mijiedarbojas un sajaucas, veidojot ēnainu realitāti, kurā eksperimentālā, matemātiskā zinātnes gaisma ir ieslodzīta vecās aizspriedumu, māņu un maģijas kapenēs.

Pats Daijers ir neizprotama, ēnaina personība, kas stāv uz sliedīšņa starp renesanses misticismu un apgaismības zinātni. Komentējot ēnas koncepciju Karla Junga (*Carl Jung*) darbos, Junga darbu pētnieki apgalvo, ka ēnu veido neapzinātais prāts un ka tā satur gan „apslēptus, nomāktus un nepatīkamus (vai negodīgus) personības aspektus”, gan „normālus instinktus un radošus impulsus”. Viņi vedina uz domām, ka „Ego un ēna ir nesaraujami savienoti, gluži tāpat kā

³⁴⁸ Op. cit., p. 381.

³⁴⁹ Citēts: Gibson, p. 98.

³⁵⁰ Foucault, Michael. *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*. Trans. Richard Howard. New York: Vintage Books, 1988. p. 109.

domas un jūtas ir savstarpēji saistītas.”³⁵¹ Demoniskā izpausmi Bedlamā un demonismu, kas piemīt Daijeram, var klasificēt kā *folie* fenomenu; tomēr starp tiem ir liela atšķirība. Daijerā izpaužas nesaprātība, kas vēl gluži nav atdalījusies no saprāta, demoniskais Bedlamā ir ārprāts. Daijers stāv uz sliekšņa starp racionālo un iracionālo, turpretī ārprātīgo ir pametusi spēja diskursīvi domāt. Ārprātīgais ir pilnīgi šķīries no racionalitātes ar tās telpisko vai matemātisko laika koncepciju un iegājis bezlaicīgā valstībā, kurā visas atšķirības starp pagātņi un tagadni ir zudušas, un tādēļ viņš var izstāstīt Daijeram par Hoksmūru, detektīvu, kas izmeklē vairākas (Daijera?) slepkavības 20. gadsimtā. Daijers, gluži otrādi, var pāriet no fiziskā laika uz garīgo laiku, un tāpēc viņš stāv starp saprāta pasauli, kurā valda abstrakcijas (galu galā, viņš izmanto matemātiku, lai projektētu savas velnišķās baznīcas), un iztēles un emociju pasauli. Tomēr jāpiebilst, ka pat ceļojot pa savu atmiņu „galveno ceļu”, viņš nezaudē spēju prātot, lai arī, kā esmu iepriekš parādījis, realitātes, par kurām viņš prāto, ir atšķirīgas. Lai kāda ir mistiskā pieredze, ko Daijers ir pagodināts vai nolādēts piedzīvot, viņš nezaudē spēju darboties reālajā pasaulē, kāda tā ir Kristoferam Renam, lai gan viņa sabiedriskās iemaņas ir iedragājušas viņa mānijas un fobijas.

Akroīda romānā norisinās nepārtraukts dialogs starp Renu, kas ir jaunās materiālistiskās, mehāniskās un eksperimentālās, uz novērojumiem, mērījumiem un matemātiskiem aprēķiniem balstītās dabas filozofijas galvenais pārstāvis, un Daijeru, mistiķi, kas atbalsta sinkrētisku mistisku doktrīnu, iekļaujot tajā gnosticisma, hermētisma, manihejsma un citu grūtāk atpazīstamu filozofijas sistēmu elementus. Daijers izjūt lielu nicinājumu pret racionālistiskiem filozofiem, kas sliecas skaidrot gan fizisko pasauli, gan cilvēka dabu mehāniskos un materiālistiskos terminos. Iespējams, ka Daijeram jaunajā mehāniskajā filozofijā īpaši riebjas tas, ka tā neatstāj vietu emocijām, kaislībām, impulsiem, spontanitātei, visām tām lietām, kas atšķir cilvēku no uzvelkama mehānisma. Materiālistiskā un mehāniskā filozofija, kas balstīta uz analīzi un abstrakciju, izslēdz visas iracionālās domas un uzvedības formas, nosaucot tās par nesaprātību un ārprātu un tādējādi attiecinot to uz tīras negativitātes sfēru vai neesamību. Fuko viedoklis ir, ka ieslodzījuma mērķis bija „no sabiedrības izraidīt personu, kas tajā neatrada savu vietu.”³⁵² Saprāts atpazīst ārprātu kā atšķirību no tā, kas tiek uzskatīts par racionālu gan sociālā, gan intelektuālā jomā, un tāpēc tas tiek apspiests, to ieslogot vai izraidot. „Ieslodzījums tikai parāda, kas ir ārprāta būtība, to, ka tas ir neesamības izpausme; un, nodrošinot šo izpausmi, ieslodzījums tādējādi to apspieda, jo tas atjaunoja tā neesamības statusu. Ieslodzījums ir stāvoklis, kas vistiešāk atbilst ārprātam, kurš pieredzēts kā nesaprātība, t.i., kā tukšs saprāta noliegums; ārprāts tiek atzīts par *neko* ar

³⁵¹ Jung, Carl. Ed. *Man and His Symbols*. New York: Dell, 1968. p. 110.

³⁵² Foucault, p. 115.

ieslodzījuma palīdzību.”³⁵³ Daijera pieredze ir uz robežas starp racionālo un iracionālo; tomēr tā neatrod vietu un piemērotu izskaidrojumu racionālistiskā pasaules un cilvēku redzējumā.

Daijera pārlieku traumatiskā bērnības pieredze liek viņam šaubīties par racionālu un sakārtotu pasaules struktūru, par kuru ir pārliecināti jaunās zinātnes pārstāvji. Karaliskās biedrības locekļi, kā Kristofers Rens, tic, ka cilvēka dabu regulē harmoniski likumi un ka cilvēks ir saprātīgs, bet cilvēka daba Daijera skatījumā ir deģenerēta. Viņam cilvēki ir „Elles Mantinieki un Velna Bērni” un „Cilvēka dzīve atrodas ārpus Gaismas, un [...] mēs visi esam Tumsas Radījumi”.³⁵⁴ Viņa pieredzētais mēris un Londonas lielais ugunsgrēks liek viņam šaubīties par pasaules kārtību un harmoniju, par to, ka tā darbojas pēc nemainīgiem mehānikas likumiem un ka to veidojis un radījis Dievs pēc racionāla plāna. Viņš domā, ka visumā vai cilvēces dabā ir ļoti maz kārtības un harmonijas, ja vispār tās ir atrodamas. Daijeram pasaule ir bāisa un „Cilvēka dzīvei nav konkrēta virziena.”³⁵⁵ Citiem vārdiem sakot, tā noteikti nav saprāta vadīta. Tāpēc viņš noraida racionālistisko un mehānisko filozofiju, kas pārstāv viņa laikā valdošo domāšanas veidu, un stingri ievēro sinkrētiskā misticisma mācību slepenajā biedrībā, kurā viņš tika uzņemts vēl bērna gados. Tā redz cilvēku kā nemainīgu ļaunumu un māca, ka visi cilvēki ir nolādēti. Kristietība tiek atstumta, jo tā ir tukša: tai ir laupītas visas mistērijas un brīnumi, kam tiek dots dabisks izskaidrojums un tādejādi visa mistiskais zaudē jēgu. Pārdabiskajam nav vietas Karaliskās biedrības apgaismoto domātāju mehāniskajā pasaules redzējumā, viņiem pasaule sastāv vienīgi no kustīgām materiālām daļiņām. Šāds redzējums tomēr nevar apmierināt iesakņojušās cilvēces ilgas pēc nesasniedzamā un neizskaidrojamā. Mistiskā atmaskošana un dabiska skaidrojuma rašana, pat kristietības „civilizēšana” ir radījušas garīgu vakuumu, ko ātri aizpilda dažādi demoniski kultī un mistiskas mācības. Līdzīgi notikumi vērojami arī 19. gadsimta otrajā pusē, kad pozitīvisma izplatība veicināja spiritisma uzplaukumu, ko var uzskatīt par pretlīdzekli pozitīvismam, kas cilvēka bagātīgo dvēseles dzīvi vienkāršoja, skaidrojot to ar novērojamu zinātnisku faktu palīdzību.

Daijeram mēris un ugunsgrēks nozīmēja to pašu, ko 1755. gadā filozofiem nozīmēja Lisabonas zemestrīce. Lisabonas zemestrīce sagrāva vislolotākās apgaismības cerības. Tā iznīcināja filozofu ticību sakārtotai un paredzamai pasaulei un žēlīgajam, racionālajam Dievam un lika tiem atzīt eksistences nedrošību un nejaušību. Voltērs atzina: „Galū galā, pasaulē tomēr mājō ļaunums”.³⁵⁶ To racionālistisko domātāju paziņojumus par Velna nāvi, kas uzskata, ka cilvēce progresē, un tic cilvēku pilnveidojamībai, var uztvert gan kā cilvēku ļaunuma, gan daudzu postošu

³⁵³ Op. cit., pp. 115-116.

³⁵⁴ Ackroyd, pp. 9, 11.

³⁵⁵ Op. cit., p. 16.

³⁵⁶ Davies, p. 640.

un neparedzamu dabas parādību noliegumu. Daijers noliedz Karaliskās biedrības mehānisko zinātnes filozofiju, tāpēc ka tai ir pārāk šaurs skatījums uz cilvēka dabu. Tās locekļi redz cilvēku kā racionālu, labsirdīgu būtni un ignorē tā iracionālos impulsus un vēlmes. Racionālisma filozofi uzsver, ka pasaule ir sakārtota un harmoniska un darbojas pēc Ņūtona mehānikas principiem, bet Daijeram ir drūms un pesimistisks skats uz cilvēku dabu un pasauli. Pieredzot mēri un Londonas lielo ugunsgrēku, viņam liekas neiespējami ticēt, ka pasaulē valda kārtība un harmonija un ka cilvēks ir saprātīga un pilnveidoties spējīga būtne. Viņš runā par „Cilvēces Barbarismu” un „Cilvēka vājumu un muļķību”, bet ne par harmoniju vai „Racionālu Skaistumu”.³⁵⁷ Viņam cilvēku eksistence šķiet nožēlojama, pilna posta un bezcerības, sāpju un ciešanu. Viņš „redzēja, ka visa Pasaule ir viens bezgalīgs Mirstības Akts”, nevis sakārtots un harmonisks visums, kas mierīgi darbojas pēc matemātiski izteiktiem fizikas likumiem.³⁵⁸ Barbara Tačmane piebilst, ka „nemiera Laiks baro ticību ļaunā savvērestībā”, kas atrodamas maģijā un buršanā.³⁵⁹ Daijera bērnība, kas aizēnota ar mēri un Londonas lielo ugunsgrēku ir tieši šāds nemiera laiks, „... tāpēc, ka tas notika tajā liktenīgajā Mēra gadā, kad sapelējušie Pasaules Aizkari tika atvilkti sāņus, it kā tie atrastos priekšā Gleznai, un es ieraudzīju patieso Diženā un Šausmīgā Dieva Seju.”³⁶⁰ To varētu dēvēt par Daijera pirmo mistisko pieredzi, seja, ko viņš redz, šķiet vairāk Sātana seja nekā līdzjūtīgā un žēlsirdīgā kristīgā Dieva seja. Viņš domā, ka „Demoni varētu staigāt pa Ielām, uzdzīvojot gandrīz kā Cilvēki (daudzi no tiem jau Nāvei zobos)”.³⁶¹ Tā kā cilvēki savā ļaunumā un samaitātībā šķiet kā „Mušas uz Piemēslošanās Zemes”, tad būtu loģiskāk secināt, ka viņu dievs tiešām ir Belcebuls vai Sātans.³⁶²

Kristofers Rens domā, ka daba piekāpjas zinātniskiem atklājumiem un tehniskam progresam, un apskata eksperimentālo filozofiju kā „Instrumentu Cilvēces pārsvaram pār Tumsu un Māņticību”.³⁶³ Pretēji viņam Daijers šaubās par cilvēka spēju izmantot dabas spēkus savām vajadzībām un tās kontrolēt: „[Daba] visu aprij, tu nevari apgūt vai vadīt Dabu.”³⁶⁴ Rens, uzskata, ka ir svarīgi izzināt dabas principus, bet Daijers domā, ka vēl svarīgāk ir pētīt „Cilvēku Garastāvokļus un Raksturu: viņi ir samaitāti un tādēļ tavi labākie Padomdevēji, lai saprastu Samaitātību.”³⁶⁵ Tomēr Daijers šaubās par saprāta spējām izprast cilvēka dabas mistērijas un atklāt visus tās noslēpumus. Viņš netic eksperimentālās filozofijas spējai dot cilvēcei labumu, tāpēc ka tā

³⁵⁷ Ackroyd, pp. 17, 9.

³⁵⁸ Op. cit., p. 17.

³⁵⁹ Tuchman, pp. 514-515.

³⁶⁰ Ackroyd, p. 14.

³⁶¹ Op. cit., p. 17.

³⁶² Op. cit., Ibid.

³⁶³ Op. cit., p. 140.

³⁶⁴ Op. cit., p. 144.

³⁶⁵ Op. cit., Ibid.

ignorē lietu patieso stāvokli – cilvēku bēdas, nožēlojamību un samaitātību „šajā Racionālajā un mehāniskajā Laikmetā”: „Kad Kartēzieši un Jaunie Filozofi runā par saviem Eksperimentiem, sakot, ka tie kalpo Cilvēka dzīves Klusumam un Mieram, tie ir lieli Meli: nekāda Klusuma nav bijis un nekāda Miera nebūs. Ielās, pa kurām viņi staigā, katru dienu mirst bērni vai tiek pakārti par sešu pensu monētu zagšanu; viņi vēlas uzkraut pamatīgu Zemes kārtu (tā viņi to dēvē) savu plašo Eksperimentu Kaudzei, bet Zeme ir piepildīta ar Līķiem, kas ir sapuvuši un pūdē citus.”³⁶⁶

Jauno filozofu projekts ir nolemts neveiksmei tieši tāpēc, ka viņi vēlas to balstīt uz nepilnīgo un kļūdaino cilvēka dabu ar visām tās nelabojamām ļaunuma nosliecēm. Daijers domā, ka saprāta slavināšana un pacelšana pāri intuīcijai, emocijām, iztēlei, garam un atklāsmei ir nepamatota. Viņš šaubās par jaunās zinātnes spēju „nokratīt Ēnas un izklīdināt Miglu, kas pilda Cilvēku Prātus ar veltīgām Izbailem”, jo „pats Saprāts ir Migla” un ir bieži pārņemts ar „fantomu”, kā to Tremeinas romānā dēvē Kristiāns IV, vai neaicinātiem novērojumiem.³⁶⁷ Kad Rens un Daijers apmeklē Bedlamu, Daijers saka: „Cik gan maz Iemeslu mums ir, lai slavinātu Saprātu, ja Smadzenes tik pēkšņi var aptumšoties?”³⁶⁸ Daijera izteiktie vārdi Bedlamā atbalsojas 18. gadsimta Ženēvas ārsta Mateja (*Matthey*) vārdos, kas citēti Fuko darbā „Ārprāts un civilizācija”: „Neslavini savu stāvokli, ja esi gudrs un civilizēts cilvēks; pietiek ar mirkli, lai izjauktu un iznīcinātu šķietamo gudrību, par kuru esi tik lepns; negaidīts notikums, asas un pēkšņas dvēseles emocijas pēkšņi pārvērtīs vissaprātīgāko un inteliģentāko cilvēku trakojošā idiotā.”³⁶⁹

Saprāta gaisma Daijeram neizgaismo pasauli, kas ir pilna nedrošības un briesmu. Tā ir ēnu un nevis gaismas pasaule: „Šis *mundus tenebrosus*, šī ēnainā Cilvēces pasaule ir iegrimusi Naktī”, un „Mēs visi esam Tumsā”.³⁷⁰ Tāpēc Daijers noraida “to šīs Paaudzes Rakstnieku ierobežotos Priekšstatus, kas runā ar Seru Krisu (*Sir Chris*) par Zināšanu Atjaunošanu un kas kaut ko laiski gvelž par jauno Eksperimentu un Demonstrāciju Filozofiju; tie nav nekas vairāk kā nieka Putekļu Daļiņas, kas neapglabās Sātānu”.³⁷¹ Daijers arī šaubās par zinātnieku objektivitāti un nesavtību. Viņš apgalvo, ka viņi varētu skaidrot eksperimentu rezultātus savās personīgajās interesēs, pašu izdevīgumam, un tādējādi likt saprātam kalpot viņu iegribām un dziņām. Viņu jaunā eksperimentālā metode nepieliks un nevar pielikt punktu cilvēka iracionālajām vēlmēm, nedz arī tā apmierinās cilvēka ilgas pēc dīvainā, eksotiskā, neparastā, mistiskā, pārdabiskā, ko nevar izskaidrot, izmantojot

³⁶⁶ Op. cit., pp. 22, 93-94.

³⁶⁷ Op. cit., p. 145.

³⁶⁸ Op. cit., p. 99.

³⁶⁹ Foucault, pp. 211-212.

³⁷⁰ Ackroyd, p. 101.

³⁷¹ Op. cit., p. 56.

materiālistisko un mehānisko filozofiju. Nav pārsteigums, ka Daijers jauno filozofiju nosauc par „fantastisku un viegli iznīcināmu Atkritumu”.³⁷²

Pēc Loka domām, prāts ir tukša lapa (*tabula rasa*), uz kuras fiziski objekti veido savus nospiedumus. Tas ir trauks sajūtu uztverei no ār pasaules.³⁷³ Renam uztvere ir prāta kontakts ar ārēju objektu, turpretim Daijeram uztvere ir neatdalāmi savienota ar emocijām, iztēli un atmiņu. Daijeram Stounhendža ir piemineklis Mūžībai, kas nepakļaujas laika postošajai ietekmei, pielūgsmes vieta, kas pilna mistērijas un burvības un kam ir liela ietekme uz cilvēku psihi. Daijeram Stounhendžas apmeklējums ir godbijību iedvesoša un mistiska pieredze. Viņš to nosauc par „apjomīgu un necilvēcīgu Darbu” un savā mistiskajā apziņā redz to kā „Cilvēku Metamorfozi Akmeņi”.³⁷⁴ Daijera Stounhendžas uztvere ir saistīta ar viņa iztēles veidoliem. Kad viņš atbalstās pret akmeņiem, viņš spēj uztvert ne tikai to auksto virsmu, bet arī to cilvēku „Raudas un Balsis” un „Darbu un Agoniju, kas to cēluši, kā arī Tā spēku, kas tos valdzināja, un Mūžības nospiedumus, kas tur atstāti”.³⁷⁵ Toties viss, kas interesē Renu, kad viņš apmeklē Stounhendžu, ir šīs vietas ģeometriskās un matemātiskās īpatnības. Rens redz Stounhendžu vienkārši kā arheoloģisku pieminekli, kas projektēts pēc matemātikas un mehānikas likumiem, un viss, kas fascinē viņu, ir Stounhendžas skaistās proporcijas.

Tāpat arī Rena un Daijera uzskati par autopsiju ir ļoti atšķirīgi. Daijers pretstata pašsausītāja stāstu, kas sevi mokoši un sāpīgi iepēra, Sera Krisa stāstam par to, kā viņš notraipījās ar asinīm, veicot sievietes līķa sekciju, lai apmierinātu savu ziņkāri par cilvēka ķermeņa struktūru un funkcijām. Acīmredzot Rens piekaimē bioloģiskos procesus nedzīvu lietu kategorijai un arī attiecīgi skaidro tos. Rena runa mirklī, kad viņš gatavojas veikt sekciju un izmeklēt līķi, ir piebārstīta ar Daijera ārkārtīgi rupjajām un sāpīgajām piezīmēm. Daijeram riebjas tas, kā Rens traktē cilvēka anatomiju, tāpēc ka Renam cilvēka „Ķermenis ir perfekts Vizinoša Arhitekta Roku Darbs:” un ķermeniskie procesi vienkārši „mazu Korpuskulu jeb Daļiņu Savienojums un Sadalīšanās”.³⁷⁶ Autopsijas laikā Renam līķis, kuram viņš veic sekciju, neizraisa nekādus iztēles tēlus, neatsauc prātā nekādas atmiņas vai asociācijas. Citiem vārdiem sakot, viņa uztvere ir absolūti nošķirta no viņa atmiņām un iztēles. Daijeram, gluži otrādi, ķermeņa uztvere izraisa emocionālu reakciju un stimulē viņa iztēli, liekot viņam dzīvi iztēloties sievietes nāvi un just viņai līdz. Rens vienkārši izmeklē līķi, Daijers savā iztēlē pārdzīvo sievietes nāvi.

³⁷² Op. cit., Ibid.

³⁷³ Porter, pp. 63-63.

³⁷⁴ Ackroyd, pp. 60-61.

³⁷⁵ Op. cit., p. 61.

³⁷⁶ Op. cit., pp. 96-97.

Mēs redzam, ka Daijera ārējo objektu uztvere ir ļoti nesaraujami saistīta ar emocijām un iztēles veidoliem, kas viens otru pilnveido un bagātina.³⁷⁷ Rena „zinātniskajā” prātā uztvere ir atdalīta no iztēles un atmiņas. Rena uztvere ir pakļauta saprāta rūpīgai pārbaudei, bet Daijera uztvere atmodina spēcīgas emocijas viņa dvēselē un izraisa iztēles darbību. Rena nespēju izjust emocionālu pārdzīvojumu vai iztēles rosinājumu, uztverot objektus, var skaidrot kā materiālisma un mehānistiskās filozofijas triumfu, filozofijas, kas atņēma pasaulei dzīvu būtņu īpašības un garus, attēlojot to kā kustīgu matērijas daļiņu kopumu, lai varētu to mērīt un klasificēt. Daijeram kā mistiķim gari eksistē visās lietās, pasaule šķiet nevis ārējs objekts, kas ir pētāms, kvalificējams un apgūstams, bet subjektivitātes un garīguma sfēras turpinājums. Piemēram, viņa „kādreizējā pacilātajā Sapņojumā” Stounhendžā Daijera „es” izplešas, lai iekļautu pasauli, tā ka robeža starp Dekarta domāšanu un matēriju tiek iznīcināta: „Mani pārsteidza kādreizējais apgarotais Sapņojums, kurā visas šīs Vietas virsmas man šķita Akmens, Debesis bija Akmens, arī es kļuvi par Akmeni, kad nonācu uz zemes, kas lidoja kā Akmens pa Debesjumu.”³⁷⁸ Rens tiek pretstatīts pasaulei kā subjekts objektam, bet Daijers ir Pasaules turpinājums, jo viņš tic, ka gan ārējā pasaulē, gan cilvēka dabā darbojas vieni un tie paši spēki, bet tie nav mehānikas likumi.

Loks un citi apgaismības domātāji uzskatīja, ka cilvēki ir racionāli un tāpēc vienlīdzīgi, ka tiem ir vienādas dabiskas tiesības uz dzīvību, brīvību un īpašumu un ka to uzvedību vada saprāta likums.³⁷⁹ Lai apstrīdētu šo viedokli, Daijers atgādina par klaidoņu un ubagu pasauli, kas ir nesaprātīgi, neizglītoti, neapgaismoti un kuru uzvedība ir iracionāla. Sabiedrība cildina liberālisma un sociālā progresa tikumus un uzsver visu cilvēku vienlīdzību, un tomēr nabadzīgie un neprivilēģētie tiek ignorēti un nebauda vienlīdzības augļus. Cilvēki sliecas domāt, ka, Londonas tēls ir mainījies, jo tā ir atjaunota pēc lielā ugunsgrēka un kļuvusi par metropoli, kas pilna gaismas un jautrības, bet Daijeram Londona joprojām ir „Pasaules Ciešanu Galvaspilsēta”, „Tumsas Kapitolijs” un „Cilvēku Vēlmju Cietums”.³⁸⁰ Viņš pretstata privilēģēto cilvēkus izstumtajiem cilvēkiem: „Tie, kas atrodas savās mājīgajās Guļamistabās, var dēvēt Bailes no Nakts par Bubuli, bet viņu Prāti nav izpratuši Pasaules Šausmas, kuras citi, kas ir to varā, labi pazīst”.³⁸¹ Sabiedrība ir vainojama par nabadzīgo un izstumto nožēlojamajiem apstākļiem, un tomēr tā smagi soda tos, kurus tā nolēmusi ciešanām un bēdām. „Lielākā daļa cilvēku var pateikties par savām Zināšanām savai Pārticībai, un

³⁷⁷ Šis skatījums ir līdzīgs Henrija Bergsona (Henry Bergson) uztveres skatījumam: “[Uztvere ir] absolūti piesātināta ar atmiņu veidoliem, kuri, to traktējot, to arī pilnveido”. Citāts no Copleston, Frederick. *A History of Philosophy. Volume IX: Modern Philosophy*. New Yourk: Image Books, 1994, p. 190.

³⁷⁸ Ackroyd, p. 59.

³⁷⁹ Copleston, Frederick. *A History of Philosophy. Volume IV: Modern Philosophy*. New Yourk: Image Books, 1994, p. 59.

³⁸⁰ Ackroyd, p. 47.

³⁸¹ Op. cit., p. 49.

tāpat arī par savu Tikumību un Godīgumu. Cik gan Tūkstoši cilvēku ir Pasaulē ar lielisku Reputāciju par viņu Prātīgumu un Taisnīgo attieksmi pret Cilvēci, kas, tiklīdz būtu pakļauti Pārmaiņām, drīz vien zaudētu savu Reputāciju un kļūtu par Blēžiem un Neliešiem? Un tomēr mēs sodām Nabadzību, it kā tā būtu Noziegums, un godinām Pārticību, it kā tā būtu Tikums. Un tā Lietu Aplis turpinās: Nabadzība izraisa Grēku, un Grēks tiek Sodīts.”³⁸²

Kā lielākā daļa apgaismības domātāju sers Kristofers Rens ignorē tradīcijas un autoritāti: „Viņam patika iznīcināt Senlaiku lietas: bēdīgas un nožēlojamas mantas, tā viņš tās dēvēja, un viņš sacīja, ka Cilvēki ir noguruši no Antīkām Relikvijām”; tā vietā viņš cildināja “Saprātīgas Zināšanas” un “ Eksperimentālo Mācību.”³⁸³ Pretēji viņam Daijers šaubās par cilvēku spēju likt jaunus pamatus, tāpēc ka nav labāka pamata, uz kā būvēt, kā cilvēka daba. Daijers ieguva savas zināšanas par arhitektūru no antīkiem autoriem. Viņš pētīja „antīkos Arhitektus, jo, pēc viņa domām, Antīko autoru diženums ir bezgalīgi pārkāps par Moderno.”³⁸⁴ Daijers ir labvēlīgāks pret antīkajiem autoriem tāpēc, ka, viņaprāt, tagadne sakņojas pagātnē, vai drīzāk tagadne ir jūtama pagātnes klātbūtne. „Mēs dzīvojam pagātnē, tā ir mūsu Vārdos un Zilbēs. Tā atbalsojas mūsu Ielās un Sētās, tā ka mēs nemaz nevaram iet pa šiem Akmeņiem, lai tie neatgādinātu mums par cilvēkiem, kas pa tiem gājuši pirms mums”.³⁸⁵ Viņš tic arī, ka patiesības, kas paustas mākslā, ir mūžīgas un ka antīkie literārie darbi ir daudz patiesāki par mūsdienu autoru darbiem, aprakstot cilvēka dabu, kas Daijera skatījumā ir nemainīga, caurcaurēm samaitāta un to nav iespējams uzlabot. Antīko autoru „Traģēdija ataino Korupciju, un Cilvēki tagad ir tādi paši, kādi tie bija iepriekš.”³⁸⁶ Daijera uzskati par kultūras un mākslas nepārtrauktību ir krasi pretēji Fuko teorijai par epistēmiskām maiņām un pat pārtraukumiem. Daijers, protams, zina par jaunumiem, piemēram, mehānistiskajā filozofijā vai zinātniskajā metodē, bet viņam ir svarīga nepārtrauktība, kas ir pārmaiņu pamatā, ne tikai pārmaiņas pašas par sevi. Faktiski, ja vispār nebūtu nekādas nepārtrauktības starp dažādām epistēmām, būtu grūti iedomāties, kā mēs saprastu to cilvēku pārliecību un idejas, kas pieder citām domu un zināšanu sistēmām. Šo apsvērumu izpratne, šķiet, pamudināja Fuko savas karjeras beigās pārveidot savu teoriju, atzīstot zināšanu sfēras relatīvo patstāvību.

Hobss un Loks pakļāva ticību saprātam. Saskaņā ar viņu idejām saprātam vajadzētu vērtēt atklāsmes ticamību un dabu.³⁸⁷ Darba „Kristietība bez noslēpumiem” (*Christianity Not*

³⁸² Op. cit., p. 65.

³⁸³ Op. cit., p. 55.

³⁸⁴ Op. cit., p. 56.

³⁸⁵ Op. cit., p. 178.

³⁸⁶ Op. cit., p. 179.

³⁸⁷ Porter, p. 62.

Mysterious", 1696) autors Tolands uzskatīja reliģiskās mistērijas par bezjēdzīgām un bija pārliecināts, ka pārdabiski piedzīvojumi, tādi kā reliģiskas vīzijas vai demoniskas parādības, var izskaidrot ar mehānistiskās filozofijas palīdzību.³⁸⁸ Pats par sevi saprāts var padarīt cilvēku taisnīgu un tikumīgu, jo cilvēka dabu pārvalda saprāta likums. Komentējot apgaismības filozofu idejas, lai formulētu tikumības teoriju bez vēršanās pie reliģijas vai cilvēka garīgās pieredzes, Daijers norāda, ka viņi „vēlas ieviest savus matemātiskos Aprēķinus Tikumā”, bet viņi ir tik ļoti „pieķērušies vielām, eksperimentiem, otršķirīgiem procesiem un tamlīdzīgām lietām”, „aizmirstot, ka Pasaulē var atrast lietas, kas nav ne redzamas, ne taustāmas, ne izmērāmas: tā ir Bezdzibenis, kurā viņi noteikti iegāzīsies”.³⁸⁹ Apgaismības filozofi ignorē cilvēku eksistences nejausību, kā arī cilvēka pieredzes un psihi (vai Dekarta terminoloģijā – *res cogitans*) pasauli, kas pretēji *res extensa* nekad nevar būt izskaitļojama; viņi nepievērš uzmanību nekam jaunam cilvēka dabā vai cilvēka iracionalitātei; galu galā viņu idejas ir lemtas neveiksmei. Akroida romānā Marijas Vūlnotas (*Mary Woolnoth*) vikārs Pridons (*Priddon*), šķiet, ir vienisprātis ar Tolandu, kas domā, ka cilvēka garīgajai dzīvei var rast caurcaurēm materiālistisku izskaidrojumu, jo prāts ir vienkārši smadzeņu funkcija (epifenomens).³⁹⁰ Tādējādi Tolands tāpat kā Hobss modificēja materiālistisko pasaules modeli, lai cilvēka garīgos procesus iedalītu kategorijās.³⁹¹ Pēc Pridona domām, visi brīnumi un mistērijas ir izskaidrojami ar saprāta palīdzību. Daijers ir sašutis, skaidri redzot, ka Pridons un citi reliģijas reformatori ignorē cilvēka dabas tumšās puses: „Kurš gan spēj runāt par Cilvēces Krietnumu un Sabiedrības Labumu, kad Ielās ir redzams tikai Niknums un Neprāts? [...] Cilvēki nav racionālas Būtnes, [...] viņi slīgst Miesaskārē, Kaislības tos padarījušas akus, Neprāts tos apstulbinājis un Izvirtība padarījusi saltus”.³⁹²

Daijers ir pārliecināts, ka daudz svarīgāk ir pētīt cilvēka dabu nekā fizisko pasauli un ka cilvēki nedrīkst izmantot dabas zinātnes metodes un instrumentus, lai pētītu cilvēkus. Eksperimentālā filozofija pēta cilvēku vienkārši kā izpētes objektu, ne citādi kā jebkuru citu fiziskās pasaules objektu, un tādējādi ignorē cilvēka kā subjekta pasaules pieredzi un viņa dzīves telpu (*Lebenswelt*).³⁹³ Piemēram, Rens runā par zinātni, kas atklāj „Pievilktās Jūras Noslēpumus un Zemes Magnētisko Virzienu”, Daijers domā par „Viļņu un Nakts šausmām”, par cilvēka subjektīvo

³⁸⁸ Op. cit., p. 116.

³⁸⁹ Ackroyd, p. 10.

³⁹⁰ Copleston, Frederick. *A History of Philosophy. Volume V: Modern Philosophy*. New York: Image Books, 1994, p. 164.

³⁹¹ Porter, p. 58.

³⁹² Ackroyd, p. 136.

³⁹³ Skrutons (Scruton) definē Huserla (Husserl) “Lebenswelt” kā “pasauli kā mēs to uztveram caur pieredzi”. Scruton, Roger. *Modern Philosophy*. London: Arrow Books, 1997. p. 238.

pieredzi, piedzīvojot šādas dabas parādības, ko fizikas likumi nespēj izskaidrot.³⁹⁴ Mēness paisuma un bēguma ietekme uz okeāniem ir izskaidrojama ar gravitātes likumu, bet nav likuma, kas izskaidrotu cilvēka bijību, raugoties acīs „Tukšuma Bezglībai”, kas ir kaut kas līdzīgs cildenai pieredzei.³⁹⁵ Liotārs domā, ka mūsdienu zinātne „ir tāda viedokļa sekas, kas ierobežoja cilvēka radošos impulsus un ieslodzīja cilvēka garu”, un redz cildenā pieredzi kā tuvināšanos eksistences sfērai, kas nav aptverama ar pieejamajiem jēdzieniem, tādēļ ka tā ir augstāka par visu, ko var attēlot. „Cildenis ir tas, kas bez izņēmuma izvairās no jebkādas adekvātas attēlošanas formas ar analītiskās domas jēdzienu un kategoriju palīdzību.”³⁹⁶ Tāpat cildenis nodrošina atkāpšanās ceļu no aprobežotā zinātnes racionālisma. Lai gan Rens saka, ka var izskaidrot tās infekcijas dabiskos cēloņus, kas nogalināja Daijera vecākus, viņš nespēj izprast to cilvēku agoniju un sāpes, kas cieta no infekcijas, un Daijers sarkastiski piebilst: „Tu varētu to pateikt ... tiem, kas mirst no šīs Slimības: viņiem tas būs milzīgs mierinājums”.³⁹⁷ Daijers domā, ka Rens saprot dabu, bet neko nejēdz no mistiskās un neskaidrās cilvēka prāta darbības.

Daijera eksaltētās, pat paranojālās apgaismības ideju kritikas dēļ viņu varētu uztvert kā pirmsromantisma un pretapgaismības personību, kas ir vīlies progresa solījumos un cilvēces rases pilnveidojamībā un noraidījis apgaismības filozofiju, ko vada un reizē ierobežo saprāts. Daijers saglabā savu skeptisko nostāju pret jauno dabas filozofiju, jo tā iztukšo dzīvi, laupot tai brīnumu un maģiju. Viņš tic mistiskajam un tikai daļēji un nepilnīgi izzināmajai pasaules un cilvēka dabai. Daijera misticismu varētu uzskatīt par protestu pret pasaules redzējumu, kas ignorē cilvēka iekšējo jūtu pasauli un garīgās un pārdabiskās cilvēka pieredzes sfēras. Zinātne nespēj aptvert cilvēka pieredzes kopumu, tāpēc ka tā ignorē tumšās, apslēptās prāta zonas un jūtu, un iztēles valstību. Tāpēc tā nespēj atklāt cilvēka gara darbību un veidu, kā tā saistās ar dabu un sabiedrību. Tā nespēj izskaidrot paša Daijera uzvedību. Daijers ir attēlots kā fanātisks slepkava, kā sāpju un moku pilna personība, kas redz tikai divas alternatīvas, no kurām neviena nav pietiekoši apmierinoša – vai nu pievienoties racionālisma diskursam ar visiem tā ierobežojumiem un aprobežotību, vai arī pieņemt misticisma mācību ar visu, ko tā ietver, ieskaitot cilvēku ziedojumus un dzīvošanu nemitīgās bailēs no vajāšanas. Liekas, ka Daijers dzīvo dzīvi, kas dalās starp šīm divām nesavienojamajām ticību sistēmām. Akroīda romāns liek apjaust, ka iracionālisms ir tikpat nepilnvērtīga filozofija kā

³⁹⁴ Ackroyd, p. 140.

³⁹⁵ Op. cit., p. 40.

³⁹⁶ Drolet, Michael. Ed. *The Postmodernism Reader. Foundational Texts*. London and New York: Routledge, 2004. p. 26. Norris, Christopher. *What's Wrong with Postmodernism? Critical Theory and the End of Philosophy*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1990. p. 11.

³⁹⁷ Ackroyd, p. 143.

racionālisms. Ir vajadzīgs daudz plašāks un ietverošāks redzējums nekā Karaliskās biedrības vai mistiķu redzējums, tāpēc ka „nav Gaismas bez Tumsas un nav Matērijas bez Ēnas”.³⁹⁸

³⁹⁸ Op. cit., p. 5.

5. daļa. De Sada „Guļamistabas filozofija” un A.S Baijatas romāns „Bābeles tornis”.

Novēle, kas ietverta Baijatas romānā „Bābeles tornis”, lasītāju aizved uz Saprāta laikmeta beigām, uz laiku, kad, saskaņā ar Fuko apgalvojumu, cilvēka neprāts atgriezās dienasgaismā no tumšajiem un mitrajiem pagrabjiem, kur to bija ieslodzījis saprāts. Viens no vērā ņemamākajiem veidoliem, kādā neprāts atgriezās sabiedriskajā dzīvē, bija sadisms, īpašs, galējas izvirtības paveids. 5.A daļā uzmanība ir pievērsta iespējamajai de Sada personības saistībai ar viņa literāri filozofisko darbu un dažām viņa svarīgākajām idejām. Pēc tam ir atklāts, kā de Sada idejas tiek īstenotas Baijatas romānā „Bābeles tornis” ietvertajā novelē. Visbeidzot ir aplūkota transgresijas problēma Fuko, de Sada un Baijatas uztverē.

5.A Marķīzs de Sads un viņa filozofija

Vienā no vēstulēm savam ieslodzītajam vīram Marķīzam de Sadam viņa uzticīgā sieva Renē Pelaži (*Renee Pelagie*) salīdzināja Franču revolūciju ar „apjukumu Bābeles tornī”.³⁹⁹ Iespējams, viņa to attiecināja uz varas veidojumu un sabiedrisko institūciju sabrukumu iepriekšējā režīmā, ko vēlāk aizstāja jaunas attiecības un institūcijas. Francijas sabiedrības pārveidošanos pavadīja sarežģīta jaunā un vecā savstarpēja mijiedarbība un cīņa starp vecajiem un jaunajiem diskursiem. Jāatzīst, ka jebkuru revolucionārs periods var raksturot ar līdzīgu dažādu diskursu sacensību. Tāpēc nav pārsteidzoši tas, ka A.S Baijatas trešajam romānam no četru romānu sērijas par izcilo Frederiku Porteri, viņas radniekiem un draugiem, dots nosaukums „Bābeles tornis”, jo šis romāns ir par vētrains 1960to gadu periodu un par to, kādā veidā dažādi diskursi ietekmē, veido vai sagroza cilvēku pasaules un sevis kā personības uztveri.

Lai arī Marķīzs de Sads Baijatas romānā parādās daudzos dažādos veidos, viņa klātbūtne ir īpaši pamanāma grāmatā, kas ietverta romānā „Bābeles tornis” – “Pļāpu tornis: stāsts mūsu laika bērniem”, ko sarakstījis Džūds Meisons, neapšaubāmi visīpatnējākais personāžs visā romānā. Tomēr zināmā mērā tas balstās uz slavenāko un šokējošāko de Sada darbu „120 Sodomas dienas”, kurā grupa izvirtuļu, izolēti no sabiedrības, piepilda savas seksuālās vēlmes. “Pļāpu torņa” darbība norisinās 18. gadsimta beigās, apgaismība norieta laikā. Tajā aplūktas dažas no svarīgākajām apgaismības perioda bandubērņa, nekrietnā Marķīza de Sada, idejām, kā arī utopiskā sociālista Furjē (*Jean Baptiste Joseph Fourier*) idejām, kas pievēršas utopisma tumšajai pusei. “Pļāpu tornī” tiek atklāts, kāda dzīve būtu sabiedrībā, kas izveidojusies pēc de Sada „guļamistabas filozofijas”

³⁹⁹ Citāts: Schaeffer, Neil. *The Marquis de Sade*. London: Picador, 2001. p. 386.

principiem. Džūda Meisona romāna apakšvirsraksts norāda, ka de Sada idejas ir saistītas ar 1960to gadu dilemmām un klizmām. De Sada un Furjē darbu ietekme uz Baijatas izdomāto “Pļāpu torņa” autoru un viņu ideju nozīmīgums laikā, kurā risinās Baijatas romāna galvenā darbība, ir precīzi formulēts “Pļāpu torņa” tiesā par neķītrību.

Tāpat kā viņas personāžu un daudzus sešdesmito gadu domātājus, A.S. Baijatu arī bija ietekmējuši abi, gan de Sads, gan Furjē. Tajā laikā de Sads tika uzskatīts par disidentu, par nelokāmu dumpinieku, kurš satricināja pastāvošās iekārtas pamatus un apgalvoja, ka sabiedrības prasībām pāri stāvi viņa paša personīgās vēlmes un kaislības. Tas, kas piesaistīja sirreālistus un vēlāk pstmodernistus, bija de Sada mežonīgā rotaļāšanās ar idejām, kas padarīja viņa darbu skaidru interpretāciju neiespējamu, un viņa iedomātā pastāvošās morālās un racionālās kārtības pārkāpšana, paceļot savas vēlmes pāri visam. Darbā „Guļamistabas filozofija” de Sads raksta, ka iztēlei ir jābūt brīvai, lai pārkāptu visas robežas, un ka mēs nedrīkstam ļaut aizspriedumiem liegt fantāzijām palīdzēt apmierināt mūsu vēlmes, jo „fantāzijas ir pamudinājums baudai.”⁴⁰⁰ Ja mēs nedaudz vairāk uzmanības pievērstu šo transgresīvo darbu autora personībai, mēs ieraudzītu, ka tie ir izmocīta un dziļi nelaimīga cilvēka iztēles augļi, kura iekšējā pasaulē pašslavināšana jauca ar riebumu pret sevi un kuru visu dzīvi ir mocījuši neskaitāmi nesavienojami spēki. Saprāta robežu pārkāpšana un ieslīgšana neprātā viņam prasīja dārgu cenu, ciešanu, izslēgšanas no sabiedrības un vientulības cenu. Gan viņa dzīve, gan darbi ataino sekas, kādas rodas bēgšanai no saprāta un sabiedrības. Ikvienam, kas domā par morālo normu pārkāpšanu, pirmām kārtām ir jāpārdomā de Sada sāpīgā un traģiskā pieredze.

Laika gaitā Baijata tomēr no jauna izvērtē de Sada netiklības filozofiju. Romāna ievadā viņa min, ka viņas viedoklis par de Sadu izmainījās pēc „šausminošās Tīreļa slepkavu notiesāšanas, slepkavu, kas nogalināja bērnus prieka pēc”, šķietami īstenojot dažas no marķīza šaušalīgajām fantāzijām, kas atainotas „120 Sodomas dienās”.⁴⁰¹ Izlasot romānu, Baijata de Sadu sāka uzlūkot kā „Furjē otru pusi”, kā utopisku sabiedrības filozofu, kas bija iedomājies radīt „ideālas komūnas, kurās katra atsevišķa cilvēka vēlme tiktu pilnībā apmierināta”, kas gala rezultātā, kam viņš naivi ticēja, novestu pie pilnīgas laimes un miera.⁴⁰² Tomēr ir skaidrs, ka neierobežota ikvienas vēlmes apmierināšana var novest pie agresijas, iznīcības un vardarbības: „Ja ļausi vaļu kaislībām, rezultāts nebūs tāds, ka visi ceps mazas smilšu kūciņas, pārgērbusies par laumiņām. Rezultāts būs giljotīna,

⁴⁰⁰ Sade, Marquis de. *Philosophy in the Bedroom* (1795). Trans. Richard Seaver and Austryn Wainhouse. HTML Version, 2002. Online. Available supervert.com, p. 39.

⁴⁰¹ Byatt, A. S. *Introduction to Babel Tower*. Online. Available <http://www.asbyatt.com/Babel.htm>.

⁴⁰² Miller, Laura. *A Salon Interview with A. S. Byatt*. Online. Available <http://www.salon.com/weekly/interview960617.html>.

kā tas notika Francijā nemieru laikā. Rezultāts būs marķīzs de Sads, kuru atbrīvoja no Bastīlijas, kad tornis sagāzās.”⁴⁰³

Tādi domājami kā R.D Leings (*Ronald David Laing*) un Herberts Markūze (*Herbert Marcuse*) uzskatīja tā laika masu sabiedrību par jukušu, un domāja, ka indivīda uzdevums ir atbrīvoties no jukušās sabiedrības varas struktūru uzspiestajiem ierobežojumiem.⁴⁰⁴ Mišels Fuko sabiedriskās iestādes uzskatīja par „policejiskām sistēmām”, kas izveidotas, lai palīdzētu varas struktūrām kontrolēt un disciplinēt nepakļāvīgus indivīdus.⁴⁰⁵ Nav pārsteidzoši, ka Fuko de Sadu novērtēja kā kaislīgu individuālisma un brīvības aizstāvi, kas ietekmēja „viņa paša 18. gadsimta dabas likuma pārvērtēšanu”.⁴⁰⁶ Sešdesmitajos gados revolūciju uzskatīja par kaut ko pozitīvu un vēlamu, jo sešdesmitie gadi bija emancipācijas laiks, kas izaicināja pastāvošo iekārtu, laužot visus tabu, pārkāpjot sabiedriskās paražas un morāles normas. Visu politisko un sociālo institūciju gāšana bija viena no tā laika raksturīgajām iezīmēm. Tomēr Baijata sāka apšaubīt revolūcijas idejas un apvērsumu, jo tie bieži noveda pie iznīcības: „Es dzīvoju laikā, kad visai mūsu paaudzei vārds „revolūcija” bija vārds ar labu nozīmi. Ja tā bija revolūcija, tad tas bija labi. Es tā neuzskatu. Es uzskatu, ka uz priekšu ir jāvirzās piesardzīgi, visu mainot pamazām. Man nepatīk arī vārda „graujošs” automātiskā aprīnošana. Dažkārt būt graujošam ir brīnišķīgi. Dažkārt tas ir vienkārši destruktīvi.”⁴⁰⁷

Viens no trijiem Baijatas romāna epigrāfiem ir ņemts no de Sada kundzes vēstules vīram, kurā viņa raksta: „Dabai ir tikai viena balss, tu saki, kas uzrunā visu cilvēci. Tad kāpēc cilvēki domā dažādi? Visiem, balstoties uz šo apgalvojumu, būtu jābūt vienprātīgiem un saskaņā, bet tie nekad nebūs vienprātīgi par kanibālismu.”⁴⁰⁸ Ir redzams, ka Renē Pelaži un viņas vīram bija ievērojami atšķirīgi uzskati par cilvēka dabu. De Sada ticīgā sieva uzskatīja, ka cilvēka daba ir katrā ziņā laba, un viņa nešaubījās, ka incests, sodomija un simtiem citu perversiju, ko viņas vīrs attēloja savos darbos, ieskaitot derdzīgo noziegumu –kanibālismu, neapšaubāmi ir pret dabas likumiem. Tādējādi viņas ideja par cilvēka dabu, šķiet, ir diezgan tuva apgaismības perioda filozofu idejām, tādu kā Džons Loks un franču filozofi, kas ticēja, ka cilvēka dabu nosaka saprāts, un, runājot Džona lokies vārdiem, „saprāts... visai cilvēcei, kas to uzklausa, māca, ka visi ir vienlīdzīgi un neatkarīgi un ka

⁴⁰³ Op. cit.

⁴⁰⁴ Watson, Peter. *A Terrible Beauty. The People and Ideas that Shaped the Modern Mind. A History.* London: Phoenix Press, 2000. p. 502.

⁴⁰⁵ Op. cit., p. 628.

⁴⁰⁶ Wolin, Richard. *The Terms of Cultural Criticism: the Frankfurt School, Existentialism, Poststructuralism.* Columbia University Press, 1992. p.176.

⁴⁰⁷ Miller, Op. cit.

⁴⁰⁸ Byatt, A. S. *Babel Tower.* London: Vintage, 1997.

neviens nedrīkst aizskart otra dzīvi, veselību, brīvību vai mantu”.⁴⁰⁹ Pretēji tam, viņas vīrs uzskatīja, ka cilvēka dabu vada kaislības un vēlmes, tostarp arī vēlme pēc cilvēka miesas.

Patiesībā, nepavisam nav viegli noteikt de Sada patiesos uzskatus par cilvēka dabu, jo autora saistība ar viņa darbiem vēl arvien ir ļoti neskaidra. Di Plesi-Grejas (*Francine du Plessix-Gray*), Šēfera (*Neil Schaeffer*) un Babenko (*Бабенко*) de Sada biogrāfijās, kas galvenokārt balstītas uz nesenajām marķīza de Sada vēstuļu publikācijām, visi autori uzsver, ka de Sada darbi ir ļoti neskaidri, ka tos var lasīt kā satīru vai kā Hitlera *Mein Kampf* manierē uzrakstītu rokasgrāmatu.⁴¹⁰ Žoržs Batajs uzskata ka neviens nespēj saprast un skaidri un neapšaubāmi izskaidrot, ko de Sads patiesi vēlējas un ko sasniedza.⁴¹¹ Lai iegūtu kaut vai daļēju un virspārīgu izpratni par de Sada uzskatiem par cilvēka dabu, šķiet, ir jāanalizē gan viņa sarežģītā personība, gan apgaismības laikmeta kultūra. Pirmajā brīdī šķiet, ka viņa darbos paustā filozofija par cilvēka dabu krasi atšķiras no optimiskās un racionālās filozofu vīzijas, bet tuvāka izpēte atklāj, ka de Sada idejas ir dziļi ietekmējuši tādi apgaismības laikmeta domātāji, kā Hobss, Lametrī un Holbahs. De Sads izmantoja viņu materiālisma galējo variantu, lai apstrīdētu Ruso cilvēka dabas filozofiju.

Diezin vai ir iespējams izprast de Sada personības kodolu, jo šķiet, ka viņam tāda nemaz nav bijis, un viņu varētu raksturot šāds formulējums: „De Sada personībai nebija skaidri izteikta centra”.⁴¹² Viņš metās no vienas galējības otrā kā neprātīgs svārsts, un, kad apstākļi viņam neļāva ieslgt galējībās reālajā dzīvē, viņš tās īstenoja savas iztēles teātrī. Tā būtu kļūda, daļa no mīta par briesmīgo, asinskāro marķīzu, pieņemt, ka viņš būtu īstenojis visas savas šaušalīgās fantāzijas, par kurām varam lasīt viņa romānos, pat tad, ja viņam būtu bijusi tāda iespēja tās piepildīt. Vēstulē sievai de Sads rakstīja: „Jā, es atzīstu, ka esmu izvirtulis, savās domās esmu daudz ko iecerējis, bet es, protams, neesmu darījis visu, ko iztēlojos un, protams, to nekad nedarīšu. Es esmu izvirtulis, bet neesmu noziedznieks vai slepkava.”⁴¹³ De Sada biogrāfijās parādīts, ka nav iemesla neticēt, ka de Sads bijis patiess, to rakstot.

De Sadu var uzskatīt par mūžīgo bērnu, kas nekad nekļuva par pieaugušu cilvēku, jo viņš nekad neiemācījās ierobežot savus impulsus un iegrozot kaislības. Pēc Freida teorijas viņš nekad neiemācījās dzīvot saskaņā ar realitātes principu. De Sada biogrāfijā „Mājās ar marķīzu de Sadu” (*At Home with the Marquis de Sade*) Francīne di Plesi-Greja raksta, ka jaunībā de Sadam vajadzēja „nekavējoties apmierināt ikvienu tieksmi, kuras cilvēki parasti sāk savaldīt septiņu vai

⁴⁰⁹ Citēts: Lavine, T. Z. *From Socrates to Sartre: the Philosophic Quest*. New York: Bantam Books, 1984. p. 137.

⁴¹⁰ Skāt. Gray, Francine du Plessix. *At Home with the Marquis de Sade*. London: Chatto & Windus, 1999, Schaeffer, Neil. *The Marquis de Sade*. London: Picador, 2001, and Бабенко, Владимир. *Этот прекрасный полоумный маркиз де Сад*. Екатеринбург, 2003.

⁴¹¹ Бабенко, p. 432.

⁴¹² Schaeffer, p. 31.

⁴¹³ Citēts: Gray, p. 330.

astoņu gadu vecumā.⁴¹⁴ De Sada nespēja kontrolēt savas iegribas, iespējams, nāk no agrīnas bērības pieredzes. Kad viņš bija bērns, viņam trūka vecāku mīlestības.⁴¹⁵ Toties viņa vecmāmiņa izpildīja ikvienu mazā de Sada iegribu, tādējādi iedrošinot „saglabāt grandiozo, pirmatnējo viņa bērības ego”, kas, iespējams, ir darbojies kā paš aizsardzības mehānisms un kas vēlāk marķīzam ir palīdzējis „kompensēt bērības traumas”.⁴¹⁶ De Sada lielummānija viņu pamudināja noticēt, ka viņš var apmierināt jebkuru savu vēlmi un piepildīt ikvienu fantāziju, nepievēršot nekādu uzmanību citu cilvēkuvajadzībām vai likumam. Viņš rakstīja, ka visumam ir jāizpilda [viņa] kaprīzes un ka [viņam] ir tiesības tās apmierināt, kad vien iegribas”.⁴¹⁷ Perverso vēlmju apmierināšana viņam pavēra „iedomātu, bet pacilājošu varas sajūtu pār citiem” un lika viņam justies varenam, gandrīz visvarenam.⁴¹⁸ Grāmatas nobeigumā, di Plesi-Greja raksta, ka de Sads nekad neiemācījās atrast kompromisu starp savām vēlmēm un civilizētas dzīves normām un „visu dzīvi bija konflikta plosīts starp ierobežotajām iespējām un sapni par visvarenību.”⁴¹⁹ Tādējādi de Sada kāri pārkāpt sabiedriskās normas un tabu laušanu var uzskatīt par dziļi zemapziņā slēptas nepieciešamības apliecināt sevi izpausmi, lai kompensētu sava ievainojamā un jūtīgā ego nedrošību.

Tādu apgaismības laikmeta domātāju idejas kā Hobss, Lametrī un Holbahs nodrošināja de Sadu ar teorētiskajām pamatzināšanām, uz kuru pamata viņš izveidoja savu filozofiju, lai attaisnotu savu attieksmi un rīcību. Trīs vissvarīgākās šo filozofu idejas bija materiālisms, determinisms un ateisms. De Sads savos darbos parāda šo ideju sekas, ja tās attīsta līdz galējībai. Viņš pat definēja baudu, izmantojot Lametrī un Holbaha radikālā materiālisma idejas. „Bauda nav nekas vairāk kā juteklīgo atomu šoks, vai kārdinošu priekšmetu izstarojums, izšaujot elektroniskas daļiņas, kas cirkulē mūsu vēnu dobumos”.⁴²⁰ Sads bija nodevies empīrisma un ticēja, ka „pieredzi var gūt, vienīgi vingrinot sajūtas” un ka „idejas ir to priekšmetu atainojums, kas atstāj uz mums iespaidu”.⁴²¹ Būdams izvirtulis un materiālists, de Sads bija arī pārliecināts ateists. Viņš bija atmetis „visas kristietības mācības, kuras varēja viņā iedvest vainas vai nožēlas sajūtu”.⁴²² Tādējādi de Sads bija brīvs no visiem reliģiskajiem un morālajiem ierobežojumiem.

De Sads uzskatīja, ka daba ir absolūta. Tā ir bezpersoniska un bezkaislīga dievība. Viņa viedoklis par dabu ir pilnīgi materiālistisks un mehānisks. Daba nav nekas cits kā kustīga matērija, un to pārvalda negrozāmi, mehāniski likumi. Tā kā cilvēks ir daļa no dabas, viņš tiek pakļauts tiem

⁴¹⁴ Gray, pp. 17-18.

⁴¹⁵ Op. cit., p. 61.

⁴¹⁶ Op. cit., p. 159.

⁴¹⁷ Citēts: Gray, p. 160

⁴¹⁸ Gray, Ibid.

⁴¹⁹ Op. cit., p.430.

⁴²⁰ Citēts: Gray, p. 164.

⁴²¹ Sade, p. 97.

⁴²² Gray, p.159.

pašiem likumiem kā pārējā daba; tāpat, cilvēkam nav brīvas gribas. „Visām mūsu domām ir fizisks un materiāls cēlonis, kas ir ārpus mūsu kontroles un ir atkarīga no mūsu fiziskā stāvokļa un ārējām lietām kas to ietekmē... Visas mūsu rakstura iezīmes mājo nervu fluīdu darbībā, atšķirība starp blēdi un goda vīru ir atkarīga vienīgi no fiziskās vielas, kas veido šķidrumu.”⁴²³

De Sada radikālā materiālisma un determinisma versija lika viņam ticēt, ka indivīdi nav atbildīgi par savām tieksmēm, lai cik dīvainas tās būtu. Vienīgi daba ir atbildīga par visām pārestībām, ko indivīds varētu nodarīt, apmierinot savas perversijas: „Viņa kļūdas ir arī Dabas kļūdas; viņi nav vairāk atbildīgi par to, ka ir nākuši pasaulē ar atšķirīgām tendencēm, kas nelīdzinās mūsējām, kā mēs, ja esam piedzimuši likkājaini vai proporcionāli”.⁴²⁴ Patiešām, šķiet, ka de Sads ir veicinājis sava veida bioloģisko determinismu, jo viņš mūsu tieksmes saskata kā „fiziskā veidola” rezultātu, vai, runājot no evolūcijas bioloģijas viedokļa, sevišķu ģenētisku sastāvu, “kuru mēs nevaram veicināt vai izmainīt”.⁴²⁵ No tā ir jāsecina, ka nosliece uz noziegumu ir tikpat dabiska kā daudzas citas cilvēciskas tieksmes, jo tās visas iedvesmo daba, un dabai nevar pretoties. Kāpēc gan mums neizdarīt noziegumus, ja pati daba mūs tos mudina darīt? Mums ir jāpiepilda visas dabiskās vajadzības, nedomājot par to, ka daudzas no vēlmēm var mūs novest pie vardarbības un perversijas. Pati daba piešķirusi mums talantu un spēju darīt ļaunu, un mes nedrīkstam tos laist zudumā, ierobežojot savas postošās kaislības un apvaldot agresīvos impulsus. Pēc di Plesi-Grejas domām, de Sads „pauž filozofu uzskatus par dzīvošanu saskaņā ar dabu, taču viņš šo kredo apgriež otrādi un noliedz viņu mācību par dabai piemītošo labestību. Viņa pesimistiskais, apgrieztais viedoklis ir, ka daba ir nežēlīga un ļauna; mēs varam sevi glābt, vienīgi pielāgojoties tās pagrimumam un padarot egoismu par galveno morālo ceļvedi.”⁴²⁶ Tādējādi, it kā piekrītot Ruso, ka mums būtu jādzīvo saskaņā ar dabu, de Sads grauj un gāž Ruso uzskatus par dabai piemītošo labestību. De Sadam atgriešanās pie dabas nozīmē atbrīvošanos no civilizētās dzīves ietērpa un pārgalvīgu ieniršanu nevaldāmā savu vēlmju apmierināšanā.

Saskaņā ar Mihaila Jampoļska apgalvojumu, vulkāna bezjēdzīgā, destruktīvā vara de Sada romānā „Džuljeta” (*"Juliette"*) ir ideāls dabas likumu attēlojums de Sada izpratnē.⁴²⁷ Dzīvot saskaņā ar dabas likumiem nozīmē būt vardarbīgam, cietsirdīgam un iznīcinošam. Dzīvot pēc dabas likumiem nav noziegums. Tāpēc noziedzinieks nav tas, kas pārkāpj aplamos sabiedrības likumus, bet gan tas, kas atsakās dzīvot pēc dabas likumiem, tas, kura galvenie principi ir

⁴²³ Citēts: Gray, p. 384.

⁴²⁴ Sade, pp. 5-6.

⁴²⁵ Op. cit., p. 113.

⁴²⁶ Gray, p. 322.

⁴²⁷ Ямпольский, Михаил. *Физиология символического. Книга I*. Москва: «Новое литературное обозрение», 2004. pp. 495-500.

vardarbība un iznīcināšana. Pretēji tam, apgaismības laikmeta filozofi uzskatīja, ka daba ir taisnības un saprāta iemiesojums, kārtības un dabas likuma iemiesojums.⁴²⁸

Visos savos darbos de Sads atbalsta visāda veida noziegumus (kas nav pretdabiski, tāpēc arī nemaz nav noziegumi), kā arī neapvaldāmu visu impulsu apmierinājumu. Nepārsteidz fakts, ka de Sads aizrautīgi uzbrūk visām, sabiedriskajām institūcijām, kas var ierobežot mūsu brīvību apmierināt iekāri: „Sads visas valdības uzskata par ļaunām, jo tās kavē un ierobežo mūsu iedzimto nežēlību”.⁴²⁹ Ja mēs gribam būt patiesi pret dabu, kā sludina Ruso, nav iemesla neapmierināt savas dabiskās tieksmes uz vardarbību, ko de Sads uzskata „par dabas pirmo novēlējumu mums”.⁴³⁰ Šajā jautājumā de Sads atšķiras no Hobsa, kura materiālismam un uzskatiem par cilvēku dabīgo stāvokli viņš piekrīt, bet pretēji Hobsam Sads neredz nekādu vajadzību ignorēt šo dabīgo stāvokli, kurā „katrs visi cilvēki ir cits cits ienaidnieki” un cilvēka dzīve ir „vientuļa, nabadzīga, riebīga, nežēlīga un īsa”.⁴³¹

Kā jau iepriekš noskaidrojām, de Sads sevi neuzskatīja par noziedznieku, un patiesībā viņš nekad nepastrādāja nevienu noziegumu, kas būtu nopietnāks par prostitūtu vieglu savainošanu. Ļoti apšaubāmi, ka viņš nopietni domāja, kad rakstīja par vēlmi likvidēt visas valsts institūcijas un brīvi apmierināt visus impulsus, ieskaitot tieksmi izvarot un slepkavot. Patiesi, de Sads atzinās, ka gribēja, lai „cilvēki redz noziegumu atmaskotu,... lai viņi baidītos un ienīstu to”, un viņš to mēģināja panākt aprakstot noziegumu „ietērptu elles krāsās”, t.i., „pilnībā attēlojot visas tā šausmas”.⁴³² Iespējams, ka viņa galēji radikālā politiskā un morālā filozofija, kas īpaši skaidri un kodolīgi izpaudās viņa darbā „Guļamistabas filozofija”, nav ņemama par pilnu un nav domāta īstenošanai dzīvē. Tā tikai atklāj apgaismības laikmeta optimisma nepamatotību, novedot līdz absurdam Ruso uzskatus par cilvēka dabisko krietnumu un nepieciešamību attīstīt mūsu dabiskās noslieces, kuras nav sabojājuši civilizācijas ietekme. Tieksme ieslīgt galējībās, pētot attālās filozofiskas līdzības, kas piesaistīja viņa uzmanību, noteikti saskanēja ar de Sada nestabilo raksturu. Un tieši to viņš izdarīja, parādot Hobsa, Lametrī un Holbaha absolūtā materiālisma sekas vai atklājot Ruso naivo dabas cilvēka („cēlā mežonā”) idealizāciju. De Sads uzskatīja, ka „nežēlība ir daudz izplatītāka starp mežoniem nekā starp civilizētiem cilvēkiem”⁴³³, un, ja mēs sekotu Ruso mācībai, tad pasaulē nebūtu iemesla, kas mūs atturētu no savu dabisko dziņu apmierināšanas ar nežēlīgu, vardarbīgu un iznīcinošu rīcību.

⁴²⁸ Op. cit., Ibid.

⁴²⁹ Gray, p. 365.

⁴³⁰ Citēts: Gray, Ibid.

⁴³¹ Hobbes, John. *Leviathan: or, the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*. London: Penguin Classics, 1985. p. 186.

⁴³² Citēts: Gray, p. 72.

⁴³³ Citēts: Op. cit., p.365.

Tad ko mēs domājam, runājot par de Sada darbiem un sakot „de Sads domā” vai „de Sads iesaka”? Nav skaidrs, vai, to sakot, mēs gribam teikt, ka domājam, ka pats de Sads tā domāja par visām šīm lietām, vai arī domāt nozīmē darboties, vai vismaz gatavoties darbībai īstenot savas domas. Iespējams, ka vienīgā nozīme, ko de Sads piešķir visām šīm nelietībām, bija tā, ka viņš pieņēma savas idejas kā loģisku iespēju un guva perversu baudu, apgāžot apgaismības laikmeta filozofu idejas un novedot tās līdz galējībai. Ja balstāmies uz akadēmiskām zināšanām, tad jāsecina, ka de Sads nekad neieslīga galējībās reālajā dzīvē, bet tikai savos darbos, atainojot dažu apgaismības laikmeta domātāju teoriju iepriekš neapsvērtās, bet iespējamās sekas. Ir grūti noliegt, ka kaut ko zināt par de Sada dzīvi un personību ir noderīgi, lai izprastu viņa tekstus, bet ir arī jāsaprot, ka kaut ko nodomāt un to izdarīt dzīvē ir divas dažādas lietas, un ka teksti principā nav reducējami uz „autora” dzīvi.

5.B De Sada filozofijas iemiesojums A. S. Baijatas romānā „Bābeles tornis”

Baijata saka, ka savā utopiskās kopienas aprakstā viņu ir ietekmējis Čārlzs Furjē.⁴³⁴ Tomēr arī de Sads ir radījis sociālu utopiju sava romāna „Alīne un Valkūrs” otrajā izdevumā, kurā ceļotājs Seinvilis apmeklē mītisko Tamoe karalisti, kurā brīvības jēdziens ir sasniedzis tādu pakāpi, ka tiek likvidētas cietumu iestādes un atcelts nāvessods.⁴³⁵ Tomēr utopija vai drīzāk distopija „Pļāpu tornī”, kurā dzīves apstākļi ir ļoti slikti, ir tuvāka Silinga pils vientuļajai pasaulei romānā „120 Sodomas dienas” nekā Tamoe karalistei romānā „Alīne un Valkūrs”.

Torņa tēls, kā vieta, kas ir izolēta no sabiedrības ar visām tās ieviestajām institūcijām un ierobežojumiem, ko tās uzspiedušas indivīdam, pirmo reizi parādās „Bābeles torņa” epigrāfā, kas nāk no Odena (*Wystan Hugh Auden*) dzejoļa „Kirke” (*"Circe"*). Kirkr uzaicina mūs uz savu dārzu, kas ir līdzīgs Viljama Bleika mīlestības dārzam, jo virs tā vārtiem mēs redzam priekšrakstu „NODARBOJĒTIES AR MĪLESTĪBU, NEVIS AR KARU”. Atšķirībā no Bleika dzejoļa tajā tomēr nav garīdznieku melnos talāros, kas sasien mūsu priekus un vēlmes ar mežrozīšu vītnēm, un mēs varam pieņemt, ka esam brīvi, lai pilnībā dzīvotu dzīvi, kurā valda jūtas. Tas nozīmē, ka mums ir dota brīvība, lai apmierinātu visas mūsu baudkārnās vēlmes. Tomēr otrajā dzejoļa izrakstā ir brīdinājums, kas vēsta, ka privilēģētās personas ir ielūgtas „tornī, kurā smieklī ir aizliegti un DARĪT ĻAUNU PĒC SAVAS GRIBAS ir likums”, kas var būt viens no vadošajiem protagonistu principiem de Sada romānos „120 Sodomas dienas”, „Guļamistabas filozofija”, „Justīne” un „Džuljeta”. Ja ļausim saviem perversajiem un postošajiem instinktiem un dziņām pārņemt kontroli

⁴³⁴ Miller.

⁴³⁵ Gray, p. 271.

pār mums un atbrīvot mūs no morāles ierobežojumiem, nekas mūs neatturēs no citu sāpināšanas. To vajadzētu atcerēties no grieķu mīta par Kirki, kas pārvērš vīriešus par dzīvniekiem un tādējādi atbrīvo tos no cilvēctīguma.

„Pļāpu torņa” sākumā mūs iepazīstina ar vēl vienu nozīmīgu personāžu. Lēdijas Rozeisas rezidencē ir attēlota šķīstā Diāna, kas skatās uz Akteonu, kurš jau pa pusei ir pārvērsts par briedi un kuram uzbrūk viņa paša suņi.⁴³⁶ Grieķu – romiešu mītiem ir daudz skaidrojumu. Savā ceturtajā dialogā darbā „Par varoņu aizrautību” (*“On the Heroic Enthusiasm”, 1585*) Džordano Bruno raksta, ka Akteons pārstāv intelektu, kas medī dievišķo gudrību, ko iemieso Artemīda/Diāna. Akteons ir kļūdījies, meklējot dievišķo gudrību ārpus sava prāta, jo cilvēkam kā mikrokosmam jāapzinās, ka tas ietver to sevī; tādēļ saskaņā ar Džordano Bruno, Akteona suņi simbolizē viņa paša domas, kas uzbrūk viņam kā mediķumam. Viņa jutekliskā nāve ļauj viņam sākt dzīvot intelektuālu dzīvi, kas patiesībā ir dievu dzīve, kurā viņš barojas no dievu ēdiena un nektāra.⁴³⁷ Šī interpretācija neoplatonisma renesanses garā parāda Akteona mediķas kā simbolisku augšupceļu, kas sākas ar ķermeniska skaistuma apceri un beidzas ar dievišķas gudrības izpratni. „Pļāpu tornī” darbība norisinās franču revolūcijas terora laikā, kas ir kādus divsimts gadus pēc Bruno darba. Šeit pacilātai interpretācijai vairs vietas nav, tādēļ ka laika posms, kas atdala Bruno no de Sada, kura idejas ir iemiesotas „Pļāpu tornī”, ir pārāk liels, un cēlā neoplatoniskā vīzija par cilvēka pāreju no jutekliskas, materiālās pasaules šķietamības uz jutekļiem pāri stāvošo mūžīgās patiesības un dievišķā skaistuma valstību ir aizvietota ar stipri atšķirīgu vīziju par cilvēku un kosmosu, kurā cilvēks ir pazemināts no dievišķās gudrības nesēja par vergu, kas pakļauts jutekļiem un mehānikas likumiem. Šajā jaunajā, intelektuālajā vidē Akteona suņus daudz piemērotāk būtu interpretēt kā vēlmes un kaislības nekā domas. Tās viņu aprij brīdī, kad viņš medī savu dziņu un seksuālu vēlmju objektu, ko var interpretēt kā mūsu neapvaldāmo vēlmju iznīcinošā spēka alegoriju, vēlmju, kas ne tikai mūs pārvērš par dzīvniekiem, kā to dara Kirke, nogalinot mūsu cilvēciskumu, bet bieži arī nogalina mūs fiziski. Skaisti aprakstītā aina, kurā Akteons tiek brutāli nogalināts, var arī interpretēt kā erotiskas baudas un sāpju savienošanos. Sads apgalvo: „Mūs daudz spēcīgāk ietekmē sāpes, nevis bauda”, no tā izriet, ka var rasties neparasts sajūtu pastiprinājums, ja sāpes un bauda savienojas.⁴³⁸ Tomēr, sāpju un baudas galējība, protams, noved līdz nāvei un postam, kā to redzam „Pļāpu tornī”.

„Pļāpu tornī” grupa cilvēku, šausmu pārņemti un vīlušies par asinsizliešanu, ko izraisīja Robespjēra terors, meklē patvērumu Kalverta šķietami nesatricināmajā pilī *La Tour Bruyarde*, kur viņi apņēmas izveidot „savu mazo kopienas patiesas brīvības garā, tālu prom no tukšas retorikas,

⁴³⁶ Byatt, *Babel Tower*, p. 27.

⁴³⁷ Bruno, Джордано. *О героическом энтузиазме*. Киев: Новый Акрополь, 1996. pp. 87-90.

⁴³⁸ Sade, p. 54

fanātisma un terora”.⁴³⁹ Kā jau visi revolucionāri, viņi vēlas uzbūvēt labāku pasauli un iztēlo savu iniciatīvu kā „brīvības eksperimentu” un savu nelielo sabiedrību kā „pilnīgas brīvības kopienu”, kurā viņi, labas gribas vadīti, dzīvotu „intensīvu un saprātīgu dzīvi”.⁴⁴⁰

Kalverts kļūst par jaunas sabiedrības veidotāju un valdnieku, tās ciltstēvu. Viņš nodibina jaunu diskursa veidu, kas, pretendējot uz brīvību, ir tikpat ierobežojošs un regulējošs kā tās sabiedrības diskurss, no kuras viņi bēga, jo gluži tāpat kā vecais diskurss arī jaunais nosaka pieņemamas uzvedības likumus par to, ko drīkst un ko nedrīkst darīt sabiedrības locekļi. Viņa drosmīgais plāns paredz, ka viņa kopiena pamatosies uz pilnīgu vienlīdzību, tādējādi visas nesaskaņas starp kungiem un kalpiem tiks novērstas. Kalverta daiļrunīgie vārdi par vienlīdzību tomēr slēpj viņa noteicošo lomu *La Tour Bruyarde* utopiskajā sabiedrībā, jo tieši viņš kļūst par kopienas locekļu „vispārējās gribas” vienīgo paudēju, tāpat kā terora laikā Robespjērs kļuva par vienīgo izskaidrotāju tam, ko viņa skolotājs Ruso sauca par “*la volonte general*”. „Vispārējā griba”, vismaz Kalverta interpretācijā, neparedz ne indivīda tiesību un brīvību aizsardzību, ne minoritāšu interešu izpaušmi, kas padara domstarpības vai novirzes no ieviestajām normām praktiski neiespējamās.

Gluži tāpat kā Dolmansē, galvenais netiklis de Sada „Guļamistabas filozofijā” Kalverts mudina sabiedrības locekļus ļauties savām dabiskajām vēlmēm, lai arī kādas tās būtu, jo viņš uzskata, ka viņu „kaislīgās tieksmes” veicinās viņu kopienas vispārējo labumu.⁴⁴¹ Cilvēkiem piemīt daudzas vēlmes un tieksmes, tomēr tās paliek neizteiktas un tāpēc nepiepildītas, jo mēs neesam spējīgi tās izteikt vārdos.. Lai sekmētu šādu cilvēka ķermeņa un dvēseles neskaidro saviļņojumu, Kalverts nonāk pie atziņas, ka valodu vajag „pārveidot un izgudrot no jauna”, lai ļautu izpausties tabu, kas bijuši aizliegti un ierobežoti pasaulē, kuru tie pameta. Viņš ievieš stāstīšanas seansus, kam jāpalīdz viņa kopienas locekļiem izpaust savas visapslēptākās un apspiestākās kaislības, kuras vēlāk var attēlot Masku teātrī. Enerģija, kas atbrīvosies stāstīšanas rezultātā „tiks gudri izmantota kopīgam labumam un kopīgam priekam”.⁴⁴² Ar likumu ieviešot apslēpto vēlmju izpēti un tai sekojošo izpaušmi, Kalverts izmanto savu varu, lai radītu zināšanas. Indivīdu zināšanas par viņu visapspiestākajām vēlmēm un tieksmēm novedīs pie šo vēlmju un tieksmju attēlojuma, kas savukārt veicinās šo vēlmju varas pastiprināšanos. Tā kā Kalverts vada savu kopienu, izmantojot dabisko cilvēka tieksmi apspiest prātu un nodoties vēlmēm vai bēgt no prāta uz neprātu, vēlmju varas pastiprināšana viņa kopienas locekļu prātos arī pastiprina viņa varu pār tiem.

⁴³⁹ Byatt, *Babel Tower*, p. 11.

⁴⁴⁰ Op. cit., p. 13.

⁴⁴¹ Op. cit., p.68.

⁴⁴² Op. cit., p.65.

Vara ne tikai veicina zināšanu radīšanu, bet tā ne vienmēr ietver tādā veidā radīto zināšanu rezultātus. Zināšanas, kuras ir radītas Kalverta ietekmē, noved pie negaidītiem rezultātiem un tādā veidā pārkāpj robeža, kurās tām bija paredzēts palikt. Kungu un kalpu vienlīdzībai ir interesanta un neparedzēta ietekme uz Kalverta un viņa bijušā kalpa Demiana savstarpējām homoseksuālajām attiecībām. Demians tagad nevar piepildīt savas vēlmes, jo viņa vēlmes bija tādas, kādas ir kalpam pret savu kungu un tās bija noslēpums, bet, tā kā tagad viņi ir vienlīdzīgi un brīvi un nevienai vēlmei nav nepieciešams palikt apslēptai, viņš vairs nevēlas Kalvertu, bet drīzāk Kalverta mīļāko lēdiju Rozeisu. Tā rezultātā Masku teātrī Rozeisa tēlo, ka viņai ir kaislīgas jūtas pret Demiana attēloto varoni un viņu attiecības uz skatuves noved viņus līdz attiecībām guļamistabā.

Pēc Kalverta domām, ir vēlams ļauties visām cilvēku kaislībām, jo kā cilvēciskas īpašības tās kļūst „patiesi vērtīgas”.⁴⁴³ Ir tomēr grūti saskatīt, kā cilvēcisku īpašību kaisli ir iespējams padarīt „patiesi vērtīgu”. Šķiet, Kalverts neapzinās to, ka daudzas no mūsu kaislībām ir postošas un ka tās nekādā veidā nevar veicināt indivīda vai sabiedrības labklājību. Tāpat viņš ir aizmirsis to, ka atšķirīgu cilvēku vēlmes var nonākt konfliktā. Piemēram, lēdijas Rozeisas ilgās pēc vientulības saduras ar pulkveža Grima kaislību izspiegot citus, un lēdijas Meivisas vēlme rūpēties par saviem bērniem noved pie konflikta ar Kalverta prasību, lai viņu noslēgtās sabiedrības bērni tiktu audzināti kopīgi.

Kritizējot visradikālākās de Sada cilvēka dabas filozofijas idejas, „Pļāpu tornis” atklāj arī Ruso mīta par „cēlo mežoni” nepamatotību. Kalverta pili ieskauj biezs mežs, kur krebi, asinskāra cilts, pakar savus upurus. Krebi ir necivilizēti mežoņi, bet viņi nav tādi kā Ruso „dabas bērni”. Viņi ir daudz tuvāki Hobsa nekā Ruso idejai par dabisko cilvēku.⁴⁴⁴ Kad Lēdija Rozeisa šajā mežā nolauž kokam zariņu, no tā izšļācas asinis. Vienā no šīs parādības skaidrojumiem, ko viņai sniedz pulkvedis Grims, koks ir pielīdzināts krebiem, uzsverot šīs asinskārās cilts tuvumu dabai un krebu noslieci uz vardarbību un iznīcināšanu, kas raksturīga gan apkārtējai dabai, gan cilvēka dabai.⁴⁴⁵ Kad de Sads grib attaisnot cietsirdību, viņš pierāda, ka šī cietsirdība eksistē arī starp mežoņiem, kas ir daudz tuvāki dabai nekā civilizēts cilvēks, no tā izriet, ka cietsirdība ir dabiska.⁴⁴⁶

Tāpat kā de Sads savos romānos Kalverts uzskata, ka jālikvidē sabiedrības sociālās institūcijas, no kurām viņi aizbēga, jo viņš uzskata, ka tās ir despotiskas un ierobežojošas. Pēc Kalverta domām, „nedabiskās institūcijas – laulība, ģimene, patriarhāts, pedagoģiskas autoritāras attiecības starp skolotāju un skolnieku – ir... nodarījušas ļaunumu mūsu dabiskajām dziņām un

⁴⁴³ Op. cit., p. 133.

⁴⁴⁴ Skāt. Hobbes, John. *Leviathan: or, the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*. London: Penguin Classics, 1985.

⁴⁴⁵ Byatt, *Babel Tower*, p. 136.

⁴⁴⁶ Sade, p. 55.

tieksmēm”.⁴⁴⁷ Likvidējot šīs institūcijas, viņš cer atraisīt savu sekotāju dabisko enerģiju. Institūcija, ko viņš sevišķi ienīst un ko viņš vēlas likvidēt vispirms, ir ģimene, kas ir indivīda sabiedriskošanas galvenā vaininiece, jo „sabiedrības sociālās struktūras, no kurām viņi bēga, proti, no monarhijas, kristīgās reliģijas, izglītības iestādēm un tā tālāk, no visa, kas bija radīts, lai imitētu šo Ģimeni”.⁴⁴⁸ Kalverta sociālo institūciju kritika ir ļoti līdzīga Mišela Fuko kritikai darba „Ārprāts un civilizācija” pēdējā daļā. Tieši tāpat kā Fuko viņš kritizē sociālās institūcijas, jo viņš tās uzskata par „varas, vajāšanas, šaura loka lojalitātes, hierarhijas, ekskluzīvu, šauru aprindu un privilēģiju struktūrām, kas noved pie apspiešanas, iracionalitātes un privātīpašnieciskām tieksmēm un mantkārtības”.⁴⁴⁹ Tāpēc Kalverta jaunajā pasaulē ģimene tiks likvidēta un nodibināta sabiedriskā audzināšana kopmītnēs. „Nebūs nekādas laulības, ģimenes, un sabiedriskās kopienas bērni būs katra tās locekļa bērni”.⁴⁵⁰

Piekrītot Ruso viedoklim par civilizācijas kaitīgo ietekmi uz labsirdīgo un saprātīgo indivīdu, mērenu savās vajadzībās un vēlmēs, Kalverts uzskata, ka cilvēku dabu „sakropļoja un perversu padarīja tas, ka pieaugušie centās apvaldīt viņu jūtas, kā arī aizliegumi, kas dzina asnus slimā sabiedrībā, liekot sastingt vēlmēm”.⁴⁵¹ Viņš uzskata, ka bērniem piemīt iedzimta labestība kā „dabiskām būtņēm..., kas ir dabiskas enerģijas un spēka pārpilnas un ko mēs apspiežam un samaitājam”.⁴⁵² Viņus vajag atbrīvot no ierobežojumiem, ko parasti viņiem uzspiež vecāki un skolotāji, un tieši tāpat kā pieaugušajiem sabiedrības locekļiem arī viņiem ir jādod absolūta brīvība, lai viņi varētu piepildīt savas vēlmes. Patiesībā pieaugušajiem vajadzētu atbalstīt bērnu dabiskās tieksmes pēc ķermeniskas baudas un sasniegt abpusēju baudu kopā ar viņiem, lai viņi varētu iepazīt „baudas izsmalcinātību”, „uztveres ekstāzi”, „vēl nepieredzētu laipnību un savstarpēju uzmanību”.⁴⁵³ Kalverta plānā par „zīdaiņu atbrīvošanu” slēpjas viņa kāre pēc perversiem jutekliskiem piedzīvojumiem. Arī de Sada „Guļamistabas filozofijas” personāži aizstāv seksu ar jebkura vecuma bērniem. Ja bērniem nodrošinās pilnīgu patstāvību, viņi „iemācīsies pārvaldīt paši savu sabiedrību” un visa mantkārtība un terorizēšana neizbēgami pazudīs, jo viņi ir „Ģimenes un pārvaldes mehānisma produkti”.⁴⁵⁴ De Sads apgalvo, ka ideāli, ko mūsu vecāki mūsos iepotē, ir nepatiesi un ka bērni saviem vecākiem neko nav parādā, jo pienākumi un saistības attiecībā uz

⁴⁴⁷ Byatt, *Babel Tower*, p. 64.

⁴⁴⁸ Op. cit., 203.

⁴⁴⁹ Op. cit., Ibid.

⁴⁵⁰ Op. cit., Ibid.

⁴⁵¹ Op. cit., p. 268.

⁴⁵² Op. cit., p.203.

⁴⁵³ Op. cit., p. 204.

⁴⁵⁴ Op. cit., p.203.

vecākiem nav dabiski: dzīvniekiem tādi nepiemīt, un tā kā mēs esam dabiskas būtnes, ļoti svarīgi ir tas, lai mēs no viņiem neatšķirtos, un kādēļ gan mums būtu vajadzīgi tādi pienākumi?⁴⁵⁵

Kalverts tāpat kā de Sads neapzinās, vai arī izliekas, ka neapzinās to, ka šīs institūcijas padara dzīvi sabiedrībā iespējamu tieši tāpēc, ka tās iegrožo mūsu dabiskās tieksmes un ka to likvidēšana novedīs pie haosa. Pretēji Kalvertam, kas nerēķinās ar „dabiskajām cilvēka tieksmēm sāpināt, darīt ļaunu, izdurt, uzšķērst, ievainot, iedurt, žņaugt”⁴⁵⁶, Pulkvedis Grims zina, ka cilvēkā mīt „asinskāre”, tāpēc viņš šaubās par plānu veidot absolūti brīvu kopienu. Viņš apzinās arī to, ka regulēšana ir būtiska jebkuras sabiedrības pastāvēšanā.⁴⁵⁷ Šo domu pauda marķīze de Sada, kritizējot sava vīra romānu „Alīne un Valkūrs”. Renē Pelaži saprata, ka „sabiedrībai likumi ir ārkārtīgi nepieciešami, jo kriminālnoziedzumi ir dzīves realitāte un nodara ļaunumu sabiedrībai”.⁴⁵⁸ Bez šaubām, pilnīgi ideāla sociāla institūcija neeksistē. Tomēr sociālas institūcijas trūkumi un kļūmes, vienalga, vai tieslietu sistēmas, vai ģimenes, nepadara to pašu par sevi netikumīgu un ļaunu. Bez ģimenes vai līdzīgas institūcijas bērni nekad neapgūtu tās sabiedriskās iemaņas, kas ir būtiskas viņu mijiedarbībai ar citiem. Bez likuma varas sabiedrība ieslīgst haosā un vardarbībā. “Pelaži nosoda savu vīru par to, ka viņš „izlējis ūdeni kopā ar bērnu”, kad viņš noliedz visu likumu pamatotību. Gan reliģiskā, gan laicīgā valsts vara patiešām ir pieļāvušas pārmērības, līdz kurām noveduši atsevišķi cilvēki, kas, kā jau visi cilvēki, bieži aizraujas ar savām kaislībām. Bet “institūciju zākāšana”, viņa atgādina de Sadam, nepadara šo institūciju pašu par sevi netikumīgu”.⁴⁵⁹

Kalverts uzskata, ka „kopējā griba un kopējo vēlmju saplūšana saliedēja cilvēku un prātu kopienu vienā Būtnē, kas darbojās sevis pašsaglabāšanai un savam priekam”.⁴⁶⁰ Kalverts saprot vienlīdzību kā visu indivīdu atšķirību izlīdzināšanu, kā „kopējās gribas” uzspiešanu katram kopienas loceklim. Vienīgā problēma ir tā, ka kopienas locekļiem ir jāupurē savas personīgās vēlmes kopējai gribai, kas tādējādi pārņem visas indivīda vēlmes un neļauj sabiedrības locekļiem darboties saskaņā ar viņu individuālajiem uzskatiem un vēlmēm. Kalverts vēlas panākt, lai pret visiem izturētos taisnīgi: „viens par visiem un visi par vienu”⁴⁶¹, bet taisnīgums visiem var pārvērsties par taisnīgumu atsevišķiem indivīdiem. No visiem sabiedrības locekļiem tikai viens pāris, Meivisa un Fabians, nepiedalās orgijās, jo viņi vēlas būt kopā. Tomēr, lai gan tiek sludināta brīvība un vienlīdzība, viņu opozīcija pārējiem kopienas locekļiem liek saraukt pieri, jo viņu

⁴⁵⁵ Sade, p. 28.

⁴⁵⁶ Byatt, *Babel Tower*, p.207.

⁴⁵⁷ Op. cit., p.31.

⁴⁵⁸ Cītēts: Gray, p.272.

⁴⁵⁹ Gray, p.273.

⁴⁶⁰ Byatt, *Babel Tower*, p. 63.

⁴⁶¹ Op. cit., p. 211.

uzvedība neatbilst „kopējās gribas” standartiem. Kalverts saka Meivisai, ka „viņai jāpiedalās daudzveidīgos un dažādos miesiskās baudas sasniegšanas pasākumos visu pārējo labā.”⁴⁶² Tāpat kā Sads, šķiet, arī Kalverts uzskata, ka Daba ir radījusi sievieti tikai vienam nolūkam: „lai kopotos no rīta līdz vakaram”, un ka laulība ir sava veida verdzība, jo tā mūs var atturēt no patīkamas un neapvaldītas nodošanās izvirtībām. Nav nekāds pārsteigums, ka abi, gan Kalverts, gan de Sads piekrīt, ka pirmās saites, kas ir jāsarauj, ir laulība, jo vīram un sievai nevajadzētu iegrozīt vienam otra uzvedību.⁴⁶³ Bez tam Kalverts ienīst mātes stāvokli un visu, kas ar to ir saistīts, kas liecina par viņa bērnības traumu tāpat kā viņa iracionālās bailes no pieķeršanās un emocionālas atkarības.

Kalverta dabiskuma interpretācija nenovēršami nonāk konfliktā ar lēdijas Meivisas uzskatiem par to, kas ir dabisks. Meivisa apgalvo, ka Daba ir radījusi stipras saites starp māti un bērnu, kas ir svarīgas bērna labklājībai, un tās nevajadzētu saraut.⁴⁶⁴ Viņa pretojas Kulverta plānam iznīcināt ģimeni un apšaubā vajadzību pēc kopīgas bērnu aprūpes, jo viņa jūt „kaislīgu vēlmi barot, auklēt un mierināt savus bērnus”.⁴⁶⁵ Tomēr Kalverta plāns tiek īstenots, un, lai gan tiek sludināta vārda un rīcības brīvība, lēdiju Meivisu soda par nepakļāvību un pretošanos, liekot viņai kļūt par „pārmācības rituāla” izpildītāju, lai gan viņai šī loma riebjas.⁴⁶⁶ Meivisu soda ne tik daudz par to, ka viņa nevēlas „piedalīties daudzveidīgajās un dažādajās miesiskajās baudās”, kā par to, ka viņa atsakās pakļaut savu individualitāti kopīgajai gribai. Tā mēs redzam, ka izslavētā brīvā, anarhiskā „Pļāpu torņa” kopiena, nav iecietīga pret nevienprātību. Spēks, kas vadīja Kalverta rīcību, nebija alkas pēc taisnības, vienlīdzības un brīvības, bet „vēlme pēc varas, vēlme kontrolēt cilvēku vēlmes un cilvēku sirdis”.⁴⁶⁷ Arī Dolmansē gūst īpašu baudu, valdot, tiranizējot savu vēlmju objektus, jo to bezpalīdzība un neaizsargātība dod viņam iespēju justies varenam un pārākam, radot visvarenības ilūziju.⁴⁶⁸

Apcerot reliģiskos attēlus Torņa kapelā, Kalverts kristietību uztver kā cietsirdīgu reliģiju, kurā nāves pielūgšana ir cieši saistīta ar baudas un skaistuma pielūgšanu. Viņš domā, ka mēs apskaužam Kristu par to, ka viņam piemita zināšanas par ciešanām un tāpēc mēs ne tikai vēlamies sāpināt un iznīcināt citus, bet arī vēlamies būt sāpināti un iznīcināti paši sevi.⁴⁶⁹ Kļūst skaidrs, ka Kalverts ir ne tikai vājš, bet arī dziļi nelaimīgs un vientuļš cilvēks, kurš vēlas iegrimt miesiskajās baudās, pazaudēt savu vientuļnieka individualitāti Dionīsa orgiju ekstāzē. No otras puses, viņš

⁴⁶² Op. cit., p. 207.

⁴⁶³ Sade, Op. cit. pp. 31-33.

⁴⁶⁴ Byatt, *Babel Tower*, p. 208.

⁴⁶⁵ Op. cit., p. 66.

⁴⁶⁶ Op. cit., p. 267.

⁴⁶⁷ Op. cit., p. 257.

⁴⁶⁸ Sade, p. 126-127.

⁴⁶⁹ Byatt, *Babel Tower*, p. 258.

baidās pazaudēt pats sevi, ko izraisītu pilnīga apvienošanās ar citiem un pilnīga prāta noliegšana, jo tad viņš vairs nespētu valdīt pār citiem un viņa varu sagrābtu kāds cits. Tā viņš svārstās starp vēlmi pēc varas, kam jākompensē viņa iedzimtā nedrošība, un vēlmi aizmirsties un iegremdēt savu vientulīgo būtņi, pārvarēt savu vientulību sāpīgi patīkamā jūtoņā.

„Plūpu torņa” beigās *La Tour Bruyarde* sabiedrība, vardarbību un cietsirdību izbauda praksē. Izrādās, ka zēni no kopējām guļamtelpām, kam bija uzticēti izdomāt sodus, ir spējīgi uz lielu vardarbību un cietsirdību. Viņu sodi bija īpaši cietsirdīgi, jo tie bija novilcināti, un bērni dzīvoja pastāvīgās bailēs no tā, ka tiks sodīti. Feličita, lēdijas Meivisas meita, tika sodīta par to, ka raudāja Nemieru svētkos. Viņa ar galvu uz leju tika iespundēta slotu skapī uz nakti, un, lai gan viņa izdzīvoja, viņa zaudēja spēju runāt un kļuva plānprātīga. Kad viņas brālis Florians par to pateica savai mātei, viņš bez pēdām pazuda. Kad lēdija Rozeisa un viņas draugs Narciss bēga no *La Tour Bruyarde*, viņus vajāja, noķēra un sodīja ar mašīnu, kas nogalina, sniedzot baudas un sāpju sajaukumu. Tādējādi sabiedrība, kura bija nodevusies absolūtai brīvībai un vienlīdzībai un visu cilvēka kaislību apmierināšanai, pārtapa par netikļu grupu, kas nododas savām tieksmēm sāpināt un būt sāpinātiem.

Kalverta kopiena neatgriežas dabiskajā šķīstības un nevainības stāvoklī, bet ieslīgst atļautā un amorālā anarhijā, jo tā atbrīvo visu postošo enerģiju, ko sociālajām institūcijām ir paredzēts apvaldīt un novērst. Atsaucoties uz Kanta slaveno aforismu, ka „no cilvēces līkās siekstas nav iespējams radīt neko taisnu”, Samsons Origens, stoisks domātājs un Kalverta pretinieks, saka, ka Kalverts uzskata, ja mēs pārbaudītu un noskaidrotu savas vēlmes, „mēs tās varētu padarīt par skaidru, veselīgu un šķīstu gudrību. Bet es saku, ka to, kas ir līks, nav iespējams padarīt taisnu un neļēgām nav skaita”.⁴⁷⁰ Tādējādi nav iespējams atgriezties mītiskajā Ēdenes dārzā un saglabāt vajadzību pēc likumiem. Tomēr alternatīva, ko piedāvā Origens, nav daudz labāka par teroru, ar kura palīdzību valda pulkvedis Grims, jo Origens apgalvo, ka patiesa gudrība ir „būt klusam un ne dot, ne ņemt, bet būt klusam”.⁴⁷¹ Stoiska nošķirtība un klusa apcere der vientuļam indivīdam, bet šie principi neder dzīvei sabiedrībā. Kad lēdija Rozeisa un Narciss bēg no *La Tour Bruyarde*, Narciss saka, ka viņi nedrīkst aizmirst pavadīto laiku Tornī, „jo no tā var mācīties – par pārmērībām, par brīvības pārvēršanos pazemojumā un verdzībā”.⁴⁷²

Kalverts pilnīgi piekristu de Sadam, kas saka, ka „jūsu baudai nedrīkst būt nekādi ierobežojumi, izņemot jūsu spēku un gribu”, ka mēs izdarām smagu pārkāpumu pret Dabu, ja mēs

⁴⁷⁰ Op. cit., p. 283.

⁴⁷¹ Op. cit., p. 284.

⁴⁷² Op. cit., p. 409.

neklausām tās balsij, un ka daba sodīs mūs par nepaklausību ar „tūkstoškārtīgām ciešanām”.⁴⁷³ Džūda Meisona piesardzīgais stāsts „mūsu laika bērniem” atklāj, ka daba patiešām soda, bet ne tādā izpratnē, kā de Sads to iecerēja. Bez ierobežojumiem piepildot visas savas dziņas un vēlmes, kopiena, „kas pamatojas uz laipnību un brīvību”, nonāk līdz iznākumam, ko paredzēja Akteona un Diānas mīta netiešais norādījums stāsta sākumā: Kalverta sabiedrības locekļus iznīcina viņu pašu neapvaldītā vēlmju pārmērība.

Gan „Bābeles tornis” gan „Pļāpu tornis” ir neparasts spirālveida gliemeža čaulas attēls. Gliemeži ir raksturoti kā radījumi, kas „atrodas starp mums, un tie, kas guļ zem zemes”; „tie ir klejotāji starp šo un nākamo pasauli”; „tie ir nakts radības, [...], bet tie ir arī Saules radības”; tie „pārvietojas starp zemi un debesīm, tie pārvietojas starp uguni un ūdeni”; „tie dzīvo tumsā un, kad iznāk gaismā, tie rada sudrabotu gaismu ar savām raudošajām takām dzīvē un karsti kvēlojošo gaismu nāvē. Tie nav nedz zivis, ne gaļa, ne putns, tie ir tik maģiski kā lietas, kas ir neizlēmīgi maģiskas, jo tie nav pastāvīgi”.⁴⁷⁴ Katrs no šiem fantastiskajiem gliemežu aprakstiem uzvedina uz domām, ka to dabu raksturo divējādība, bet to spirālveida forma un to vārdi (*Helix Hortensis* un *Helix Nemoralis*) uzsver viņu līdzību dubultajai DNA spirālei, ģenētiskās informācijas glabātājai šūnā.⁴⁷⁵ Tas viss liecina, ka cilvēka dabas būtība ir ierakstīta gēnos, ko simbolizē gliemeži, un ka tā ir divējāda. Tāpat kā gliemeži Baijatas romānā, arī cilvēki ir divējādas radības, kam piemīt tieksme gan uz labo, gan ļauno. Gliemežu raksturojums, „neizlēmīgi” un „nepastāvīgi”, būtībā ir pretējs virziens ģenētiskajam determinismam. Tas rosina domāt, ka no dzimšanas mūsu ģenētiskais sastāvs nodrošina mūs ar radošiem un postošiem dotumiem, bet tas neizlemj, kuri no šiem dotumiem attīstīsies, mums augot un nobriestot.

Tā kā gliemezis simbolizē cilvēka dabu un Felīcita ir salīdzināta ar gliemezi savā čaulā⁴⁷⁶, viņa tiek apgriezta ar kājām uz augšu, un viņu var uzskatīt par metaforu de Sada un Kalverta cilvēka dabas sagrozīšanai, ja dodam priekšroku savam egoistiskajām, postošajām un juteklīgajām dziņām un nevis saviem tikpat dabiskajiem un spontānajiem altruistiskajiem impulsiem rūpēties citam par citu un, ja nepieciešams, pat upurēt sevi citu labā, kā lēdijas Meivisas gadījumā. Franciski „*mavis*” nozīmē strazda dziesmu, un „Bābeles tornis” sākas ar strazda aprakstu, kurš knābā un lauž gliemeža čaulu uz akmens, kas tam ir kā „lakta vai altāris”.⁴⁷⁷ Tomēr, kad lēdija Meivisa upurē sevi komūnas labā, „cerot, ka viņa var tikt galā ar lielo asinskāri un ļaunprātību, kas pastāv” starp Kalverta komūnas locekļiem, un tādējādi „atjaunot iepriekšējo šķīstību”, viņa tiek pielīdzināta gliemezim:

⁴⁷³ Sade, p. 29.

⁴⁷⁴ Byatt, *Babel Tower*, p. 262.

⁴⁷⁵ Skāt. Byatt, *Introduction*.

⁴⁷⁶ Byatt, *Babel Tower*, p. 262.

⁴⁷⁷ Op. cit. p. 1.

„Viņas galvu pāršķeļ ass akmens kā gliemezi, ko knābā strazds”.⁴⁷⁸ Bez tam, latīņu valodā „*turdus cantor*”, kas ir otra opozīcijā esoša personāža vārds „Pļāpu tornī”, burtiski nozīmē „dziedātājs strazds”. Šī strazdu vārdu spēle angļu, franču un latīņu valodā tāpat kā gliemežu raksturojums var norādīt uz cilvēka divējādo dabu, kurš ir spējīgs gan uz egoistiskiem, gan altruistiskiem impulsiem. „Emilā” (*“Emile”, 1762*), kas, pēc Ruso domām, ir viņa visrūpīgāk pārdomātā filozofiskā izpausme, Ruso beigās nonāk pie atziņas, ka „pastāv pamatota divējādība, divi atšķirīgi principi cilvēkā - viens liek tam sekot mūžīgām patiesībām, bet otrs viņu kavē un velk uz leju pie viņa paša, padarot viņu par savu kaislību vergu”.⁴⁷⁹ Sabiedrības kā racionālas organizācijas loma, šķiet, ir, starp citām lietām, iegrožot pirmo principu un veicināt otro. Viens no iemesliem, kādēļ Kalverta projekts izgāžas, ir tas, ka viņš šīs sociālās funkcijas apgriež otrādi.

Ir acīmredzams, ka Kalvertam un de Sadam ir daudz kā kopīga. Viņi abiem patīk vara pār citiem cilvēkiem, un viņi tic brīvībai, lai apmierinātu savas vēlmes, jo tās ir dabiskas. Viņi abi ienīst reliģiju (Kalverts uzskata, ka priesteri „ir prāta indētāji un jaunu un nenobriedušu instinktu vajātāji”⁴⁸⁰) un kritizē sociālās institūcijas par to, ka tās apspiež mūsu dabiskos instinktus. Tāpat kā Kalvertam, arī de Sadam, *Eros* un *Tanatos*, šķiet, ir savstarpēji nesaraucjami saistīti. Tomēr Kalvertu, kas īsteno marķīza fantāzijas, kuras varam atrast de Sada romānos, nav jāpielīdzina de Sada. Kalverts daudz vairāk līdzinās de Sada netiklajiem personāžiem nekā pats marķīzs. Kaut gan de Sads savos romānos aizstāv visus iedomātos netikumus un perversijas, viņš nevienu no tiem nekad nav izmantojis praksē, izņemot pašus nekaitīgākos no tiem, un nav nekāda iemesla domāt, ka viņš tos izmēģinātu pat tad, ja viņam būtu dota tāda iespēja, kādu izbauda Kalverts. Savos romānos de Sads kā iedomātais „Pļāpu torņa” autors atklāj visu mūsu tumšāko, visslēptāko fantāziju šaušalīgās sekas un atstāj sava lasītāja ziņā izlemt, vai pieņemt viņa darbus kā padomus rīcībai, vai kā brīdinājumu.

Savos romānos de Sads pievērš uzmanību gandrīz vienīgi cilvēka kaitīgajām tieksmēm. Tomēr viņa biogrāfs Nīls Šēfers uzsver sava pētījumā, ka marķīzs lielākā mērā kā neviens cits cilvēks iemieso cilvēka dabas duālās galējības: „Sads bija pretrunu un pretstatu iemiesojums”.⁴⁸¹ Viņš bija gan materiālists, gan romantiķis, pievilcīgs un savtīgs, autoritārās varas piekritējs un reizē nedrošs, ironisks un drūms. Viņš bija gan šķīstā Justīne, gan izvirtusī Džuljeta.⁴⁸² Viņš nekad nebija pratis samierinat savas divējādās dabas pretējās tieksmes un izvēlēties mērenu ceļu. Iespējams,

⁴⁷⁸ Op. cit., pp. 274-275.

⁴⁷⁹ Israel, Jonathan I. *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. Oxford and New York: Oxford University Press, 2001. p. 717.

⁴⁸⁰ Byatt, *Babel Tower*, pp. 274-275.

⁴⁸¹ Schaeffer, p. 31.

⁴⁸² Op. cit., p. 467.

viņam vajadzēja pievērst lielāku uzmanību vārdiem, kurus viņa sieva rakstīja par karali Zeimu, kas pārvaldīja utopisko Tamoe karalisti romānā „Alīne un Valkūrs”: „Es vēlos, lai manas rokas būtu sasietas ļaunumam un brīvas labajam”.⁴⁸³

5.C Sabiedrisko normu pārkāpšanas valdzinājums un briesmas

Džūlija Rivkina un Maikls Raijans saista Fuko interesi par de Sada personību un darbiem ar Žorža Bataija un Pjēra Klosovska (*Pierre Klossowski*) aizraušanos ar „galējību un noziedzības attēlojumu līdzīgi marķīzam de Sadam, kas pievērta uzmanību vardarbībai, kura slēpās zem Retumu racionālās normālības, upuriem, ko katram vajadzēja nest (gan pašam sevis gan savu „galējību” dēļ), lai kļūtu par labiem pilsoņiem”.⁴⁸⁴ De Sada transgresīvā literārā iniciatīva ir uzskatāma par izaicinājumu cilvēka un sabiedrības racionalizēšanai un normalizēšanai modernisma laikmetā, jo tā sniedz alternatīvas saprāta pamudinājumiem. Fuko iedziļināšanās nesaprātības un ārprāta pieredzē apgaismības laikmetā iet roku rokā ar Bataija heteroloģijas projektu, jo tas tiecas parādīt, kas ir radikāli atšķirīgs un ko savas radikālās atšķirībasdēļ saprāta un normālības diskursi ir apspieduši. De Sada darbi liek apgaismības saprāta gaismai apspīdēt nevis mehāniskā Visuma kārtību un harmoniju, bet gan haosu, ko izraisa cilvēka kaislības, kas ir nepieņemamas Visuma un cilvēku racionālistiskam redzējumam. Tāpēc „Lietu kārtībā” Fuko nosauc de Sada romānu „Džuljeta” par „pēdējo no klasiskajiem apgaismības laikmeta stāstījumiem” un raksta, ka „Sada ainas un pārdomas atsauc atmiņā jauno iekāres un vardarbības attēlojuma izvērsumu, kas ir nepārprotams un bez trūkumiem”.⁴⁸⁵ Tāpat arī Baijatas romāna sabiedrībā saprāts kalpo individu baudi, nežēlībai un varai. Padarot saprātu par kaislību vergu, Kalverts izmanto sarežģītu mašīnu, lai izpildītu nāvessodu lēdijai Rozeīnai un viņas mīļākajam par to, ka viņi pārkāpuši ierobežojumu, ko Kulverts bija iedibinājis savā transgresīvajā un represīvajā kopienā.. Šī mašīna nogalina, sniedzot gan baudu, gan sāpes, bet, kas ir jo īpaši svarīgi, tās izmantošana simbolizē racionālu pieeju spīdzināšanai. Nāvessoda izpildes gaitā Kalverts pievērš savu sekotāju uzmanību „mainīgām, optimālām iespējām izraisīt pārmaiņus baudu un sāpes”.⁴⁸⁶

Džūds Meisons „Bābeles torņa” personāžs un „Pļāpu torņa” fiktīvais autors, savu darbu nosauc par „Stāstu mūsu laika bērniem”, t.i., 20.gadsimta. 60-to gadu „bērniem”. Interesanti ir tas,

⁴⁸³ Citēts: Gray, p. 273.

⁴⁸⁴ Rivkin, Julie and Michael Ryan., eds. *Literary Theory: An Anthology*. Malden, Massachusetts, and Oxford: Blackwell, 1998. p. 338.

⁴⁸⁵ Foucault, Michel. *The Order of Things. An archaeology of the human sciences*. London and New York: Routledge Classics, 2002. p. 263.

⁴⁸⁶ Byatt, *Babel Tower*, p. 412.

ka savos darbos par šarmantā un šausmīgā marķīza dzīvi gan Nīls Šēfers, gan di Plesī Greja par de Sada runā kā par mūžīgu bērnu, un savas „Modernās filozofijas” nodaļā, kam dots (melo)dramatisks nosaukums „Velns”, Rodžers Skrūtons raksta par postmodernisma filozofiem, tādiem kā Fuko, kā par bērniem. Visiem šiem „bērniem” kopīga ir viņu atteikšanās atzīt autoritāti, izņemot sava viegli ievainojamā un nedrošā ego autoritāti, viņu sacelšanās pret buržuāziskās sabiedrības normatīvajām un represīvajām struktūrām, un viņu nespēja rast kompromisu un panākt līdzsvaru starp savām pretējām tieksmēm un starp savām individuālajām vajadzībām un sabiedrības prasībām. Bērībā mūs no pasaules pasargā vecāku mīlestība un rūpes, un tāpēc mēs sākam sevi uzskatīt par privilēģētām personām indivīdiem, kuru iekāres un iegribu apmierināšanai pasaule ir paredzēta. Sastapšanās ar pasauli, kāda tā ir, nevis kāda tā var šķist mūsu narcistiskajai būtībai, var mūs izprovocēt uz sacelšanos pret tiem pasaules aspektiem, kas atklāj mūsu bērības visspēcības iluzoro dabu un kas ierobežo mūsu brīvību rīkoties, kā mums tīk. Skrūtons uzvedina uz domu, ka dumpīguma gars, vecāku un likuma autoritātes noliegšana ir neizbēgama augšanas daļa.⁴⁸⁷ Kļūt pieaugušiem tādā gadījumā nozīmē nonākt pie atziņas, likumi jārespektē un citu intereses jāievēro, kas jebkurā gadījumā ietver mūsu brīvības ierobežošanu, kas toties dod iespēju tiekties pēc saviem mērķiem sadarbībā ar citiem, nevis opozīcijā pret tiem. De Sada un zināmā mērā arī Fuko gadījumā tomēr tas, ko Skrūtons sauc par „tēvu likumu traģisku noliegšanu”, noved „pie katras vērtības, katras paražas, katras normas, kas kavē personības brīvību, noliegšanu mūža garumā”.⁴⁸⁸

Kaut gan Bataijs un Fuko uzskata de Sada izaicinošo izturēšanos par varonīgu, uzmanīgāka De Sada dzīves izpēte rāda, ka de Sada dzīve bija drīzāk traģiska nekā varonīga. Traģiska tā bija tāpēc, ka tā bija vientuļa un tajā trūka mīlestības. Tā bija nedroša un bažu pārpilna par patieso, nevis iedomāto viņa stipri sašķeltā un viegli ievainojamā ego spēku, ego, kas nemācēja savaldīt savus pretrunīgos impulsus un veltīt enerģiju radošiem mērķiem, brīviem no postoša dumpīguma, kas liecināja par viņa izmisumu un ilgām. De Sads sacēlās pret pasauli, jo viņa laika pasaulē viņam nebija piemērotas vietas, tāpēc ka viņš neatzina nepieciešamību pieņemt noteiktas normas tā, lai šo normu definētajās robežās viņš varētu būt brīvs savos centienos, vēl jo vairāk tāpēc, ka tā ir tikai ilūzija, ka brīvība par priekšnoteikumu pieņem visu likumu pārkāpšanu. Tikai ievērojot noteiktus likumus un principus, indivīds var būt patiesi brīvs. Viena no lietām, ko māca de Sada darbi un Baijatas romāns, ir tā, ka katra likuma pārkāpums noved drīzāk pie haosa, nevis pie brīvības.

Baijatas romāns ierosina domu, ka mūsu pārmērīgā vēlme atbrīvot sevi no varas diskursiem var novest līdz visu to ticējumam, vērtību un paražu atmešanai, kas pārvalda sabiedrības dzīvi un

⁴⁸⁷ Scruton, Roger. *Modern Philosophy*. London: Arrow Books, 1997. p. 459.

⁴⁸⁸ Op. cit., p. 460.

novērš tās pārvēršanos anarhijas kaosā vai tirānijas terorā. Protams, morāle un saprāts ierobežo indivīda rīcību, lai viņš nepārkāptu to principus tieksmē baudīt absolūtu brīvību un sekot katram untumam un impulsam. Atbrīvošanās no visām racionālām un morāles normām, šķiet, sola kāroto brīvību, bet šis solījums ir iluzors, jo, atbrīvojoties no šīm normām, indivīds aizraujas ar savām kaislībām, kas nenovēršami izraisīs konfliktu ar citiem indivīdiem, jo cilvēku vēlmes un tieksmes ir atšķirīgas. Tomēr ir neiespējami noliegt faktu, ka cilvēks ir sociāls dzīvnieks un ka tikai sabiedrībā mēs varam piepildīt sevi. Ja mēs sagrausim sabiedrību, mēs sagrausim sevi, jo sagrausim vienīgo vietu, kurā atrodoties, ir iespējams būt cilvēkam.

6. daļa Apgaismības autoru idejas Malkolma Bredberija romānā „Uz Ermitāžu”

Baijatas romāni pievēršas vienai no tumšākajām apgaismības laikmeta kultūras mantojuma sastāvdaļām. Malkolma Bredberija romāns pauž daudz pozitīvāku viedokli par apgaismības kultūru un iesaka, kas no apgaismības kultūras būtu jā saglabā un kas – jāatmet. 6.A daļā es skaidroju, kāpēc Bredberijs pauž daudz pozitīvāku viedokli par kartēzismu nekā postmodernisti, veltot īpašu uzmanību priekšstatam par „subjekta nāvi” un „autora nāvi”. 6.B daļā ir apskatīti Didro un Bredberija dialogisma principi.

6.A Subjekta un autora nāve

6.A1 Liberālais humānisms un subjekta nāve

Pastāv daudz strukturālu līdzību starp Pītera Akroida romānu „Hoksmūrs” un Malkolma Bredberija romānu „Uz Ermitāžu”. Abi romāni no jauna interpretē apgaismības kultūru un intelektuālo mantojumu, abos darbība norisinās divos laika līmeņos – 18. gadsimtā un 20. gadsimta beigās. Malkolma Bredberija romānā „Uz Ermitāžu” stāstītājs, kas ir attāls autora pašportrets, veidots Lorensa Stērna literārā varoņa Tristrema Šendija manierē, ceļ dienasgaismā Renē Dekartu, Denī Didro un Lorensu Stērnu, atklājot šo domātāju ideju nozīmi postmodernisma kultūrā. Bredberija romāns ir satīra par Mišela Fuko priekšstatu par „cilvēka nāvi” un Rolāna Barta priekšstatu par „autora nāvi”. Tas ir Dekarta atbalstīto humānisma principu un vērtību, un cilvēka neatkarības un pašcieņas jauns apliecinājums, kā arī postmodernistu priekšstatu šķietamās novitātes pārskatījums, salīdzinot šos priekšstatus ar Didro un Stērna novatorisko pieeju romāna diskursam.

Savā romānā Bredberijs atveido to domātāju uzskatus, kas pauž apgaismības laikmeta filozofijas idejas, un salīdzina tos ar šo domātāju oponentu uzskatiem. Tomēr Bredberija tekstu nevar uzskatīt par polifonisku kā Akroida romānu, jo tas atbalsta tikai stāstītāja un nevis viņa oponentu viedokli. Akroida romāns apcer apgaismības filozofu un zinātnieku idejas 18. gs. sākumā. Romāns „Uz Ermitāžu” pēta franču filozofu idejas Saprāta laikmeta beigu posmā. Bredberija romānā Denī Didro politiskos un morālos priekšlikumus apstrīd izglītota aristokrāte, Krievijas imperatore Katrīna Lielā. Citā laika līmenī rit dialogs starp stāstītāju, kas pārstāv tradicionālo, humānistisko pieeju literatūrai, un amerikāņu tautības dekonstrukcionistu, Barta, Fuko un Deridā sekotāju. Tāpat kā Akroida romānā rit ilgstošs dialogs starp pagātņi un tagadņi, ko uzsver romāna struktūra, kurā nodaļas, kas attēlo apgaismības laikmetu, mijas ar nodaļām, kas veltītas 20. gadsimta beigām, parādot, ka problēmas, ko pūlējās atrisināt apgaismības filozofi un rakstnieki, ir

pārsteidzoši līdzīgas problēmām, ar ko mēs sastopamies šodien, postmodernisma laikmetā, lai gan tās ir izteiktas atšķirīgā valodā. Stāstītāja ideāli un pārlicība, ka personības viengabalainība un godprātība, lojalitāte un ētisko vērtību universalitāte, cilvēktiesību un brīvību aizstāvēšana, tāpat kā dekonstrukcionistu idejas - indivīda sadrumstalotība, identitātes sairums, nenoteiktība, nesakarība un nedrošība – sakņojas apgaismības kultūrā.

Romāna „Uz Ermitāžu” stāstītājs dodas trīs mirušo autoru – Renē Dekarta, Denī Didro un Lorensa Stērna – meklējumos, taču viņa mēģinājums atrast to līkus izgāžas. Tādējādi Bredberijs burtiski attēlo Rolāna Barta (ne)slaveno „autora nāves” metaforu un pakļauj šo priekšstatu ironiskai kritikai: ja autors patiešām ir miris, kāpēc nekur nav atrodams viņa ķermenis? Kas ir noticis ar „mirušo autoru” ķermeņiem? Visbeidzot, ja šie autori ir burtiskā nozīmē miruši, varbūt viņi nav „miruši” Barta izpratnē? Galu galā, savā konferences referātā Bredberija stāstītājs izstrādā, kā viņš to nosauc, „postmodernisma” teoriju, kas ir ironiska vārdu spēle par postmodernisma tēmu.

Trīs „mirušajiem autoriem”, kuru ķermeņus Bredberija personāžs nekad tā arī neatrod, ir ļoti svarīga loma apgaismības un mūsdienu kultūras veidošanā. Dekarts, pirmais patiesi mūsdienīgais filozofs, lika pamatus mūsdienu racionālismam, filozofijas novirzienam, kas kļuva par apgaismības vissvarīgāko intelektuālo strāvojumu, un viņa idejas ietekmēja turpmāko Rietumu filozofijas attīstību. Dekonstrukcionistiem pasaule un indivīds ir labākajā gadījumā poligons Fuko sakritīgajām un atšķirīgajām diskursīvajām struktūrām un ļaunākajā gadījumā Deridā *differance* plūsmas raksturīgi saraustītajām fāzēm, kas te parādās, te pazūd. Šie filozofi noraida Dekarta idejas, jo viņi interpretē kartezismu kā filozofiju, kas akcentē neatkarīga un pašpietiekama subjekta suverenitāti un uzsver pārlicības un skaidrības nozīmi un iespējamību metafiziskos jautājumos. Postmodernisti pievērš uzmanību objektīviem faktoriem, kas veido indivīdu, kurš ir „allaž jau” ielikts noteiktā lingvistiskā un konceptuālā tīklā, tāpēc viņš ir kulturāli un vēsturiski nosacīts un objektīvām patiesībām vairs nevar piekļūt.

Romāna galvenais varonis ir britu rakstnieks, kas piedalās konferencē „Didro projekts”, ko organizē Stokholmas universitāte. Tā kā Dekartam ir galvenā loma modernisma vēsturē, lasītāju nepārsteidz tas, ka viņš ir pirmais „mirušais” autors, kura apbedījuma vietas meklējumos grāmatas varonis dodas uz Zviedrijas galvaspilsētu. Stokholma nav attēlota tikai kā pilsēta, kurā nomira Dekarts, bet arī kā visliberālākās un demokrātiskākās Eiropas nācijas centrs, kā liberālā humānisma centrs. Lai gan stāstītājs ironizē, runājot par „Zviedrijas nodokļu sistēmu un tās labklājības ekonomiku”⁴⁸⁹, viņš slavē zviedru mērenību, vienkāršību, lietpratību un kārtību. Zviedrija ir

⁴⁸⁹ Bradbury, Malcolm. *To the Hermitage*. London: Picador, 2001. p. 16.

aprakstīta kā „kārtīga...nopietna...liberāla, progresīva” valsts un kā „pasaules vistikumiskākā karaliste”⁴⁹⁰. Mēģinot atrast dižā filozofa pēdējo atdusas vietu, Bredberija varonis iet no baznīcas uz baznīcu, no vieniem kapiem uz citiem, bet- ak, vai!- nekur pilsētā nav atrodamas Dekarta kapa pēdas.

Saskaņā ar Bredberija vārdiem, Renē Dekarta nozīme slēpjas tajā apstākļī, ka viņš „bija modernās cilvēku klātbūtnes metafizikas radītājs [jebko varēja apšaubīt, izņemot savu absolūti neapšaubāmo eksistenci, savu kā domājošas būtnes eksistenci, kā izpausmes subjekta *ego cogito ergo sum* faktu - A. T.), lielā „Es Esmu” pamatlicējs, modernās dvēseles pravietis, cilvēks, kas mums deva šaubas, bažas, kas pacēla saprātu pār matēriju, kas iemācīja mums jautāt, pētīt, vērot, ir ievērojams tikai ar savu neizdzēšamo kluso prombūtni”⁴⁹¹. Dekarta kluso prombūtni var uzskatīt par dekonstrukcijas metaforu, dekonstrukcijas, kas izdzēš cilvēka klātbūtnes metafiziku, jo Deridā *différance* noliedz klātbūtni (pārpilnību, pabeigtību, noturīgumu un nozīmes skaidrību) un aizvieto to ar prombūtni. Kad zīmes būtība ir nenoteikti, pat bezgalīgi atlikta, vienīgā izvēle, ko mēs tai esam atstājuši, ir kustēties no zīmes uz zīmi līdz bezgalībai. Tāpat stāstītāja satikšanās ar Dekartu vai to, kas no viņa palicis, tiek atlikta uz mūžīgiem laikiem. Tā kā vairs nav redzama Eiropas filozofijas modernā perioda dibinātāja zīme vai nozīme, mūsu tikšanās ar autoru, t.i., ar viņa idejām, tiek mūžīgi atlikta.

Stokholmā varonis apmeklē postmodernista koncertu, kas ir aprakstīts kā „visnoziedzīgākais postmodernās fantāzijas pārkāpums”⁴⁹², „ko ietekmējis Kirkegora nihilisms”⁴⁹³, kurā muzikanti tikai klusi sēž, turot rokās savus klusējošos instrumentus. Šo absolūto klusumu pārtrauc tikai garlaikotā un nogurušā stāstītāja krākšana. Ja mēs pieņemam dekonstrukcionistu priekšnoteikumus, tad absolūts klusums ir tieši tas, kam vajadzētu sekot, jo jebkura zīme rada jebkuru citu zīmi, un, ja zīme var tikt saprasta tikai visu citu, semiotikas visumā eksistējošo zīmju izteiksmē, tad apzīmēšanas un komunikācijas process nekad tā pa īstam nevar sākties un mums ir darīšana ar prombūtni, izlaidumiem un pauzēm. Jēga būs atlikta uz mūžīgiem laikiem tāpat kā tikšanās ar „mirušajiem autoriem”. Vienīgais loģiskais problēmas risinājums, vienīgā iespējamā rīcība dotajā nepatīkamajā stāvoklī ir atturēties no zīmju radīšanas, kas ir tālu no ideāla risinājuma, jo tie, ko Umberto Eko sauc par „*cogito interruptus*” („*cogito interruptus*” ir raksturīgs tiem, kas redz pasauli kā simbolus un simptomus”⁴⁹⁴), arī interpretēs klusumu un krākšanu kā zīmes, kas apveltītas ar dziļu jēgu, kura, lai cik tas arī neizklausītos nožēlojami, tiek atlikta uz mūžīgiem

⁴⁹⁰ Op. cit. p. 14.

⁴⁹¹ Op. cit. pp. 37-38.

⁴⁹² Op. cit. p. 75.

⁴⁹³ Op. cit. p. 77.

⁴⁹⁴ Eco, Umberto. *Travels in Hyperreality*. Harcourt Brace&Company. Harvest Edition, 1990. p. 222.

laikiem. Tāpēc nav nekāds pārsteigums, ka savā darbā par moderno britu romānu Malkolms Bredberijs dekonstrukciju definē kā „jaunu filozofisku visumu, kas ir izsmēlis pārpilnību; tas bija paužu, samazināšanās, prombūtnes, zīmju un signālu pārbīdes, pamestā centra visums, kura teksti mūžīgi aizkavējas un tiek atlikti”⁴⁹⁵.

No saviem zviedru draugiem stāstītājs uzzina, ka Renē Dekarta liķis ir pārvests no Zviedrijas uz Dāniju, un no turienes uz Franciju, kur tas ceļoja no baznīcas uz baznīcu, tika pārmaiņus apglabāts un izrakts, tad atkal apglabāts. Šajā procesā Dekarta ķermeņa daļas tika pazaudētas un atrastas, un tad atkal pazaudētas, kamēr no viņa mirstīgajām atliekām praktiski nekas nebija palicis. Šeit mēs redzam metaforisku, rotaļīgu starptekstualitātes izpausmi, kad autora izteiktās idejas tiek aizgūtas, pārstrādātas un interpretētas no jauna neskaitāmos veidos, un to dara citi autori un kritiķi. Šajā procesā autora idejas tiek nenovēršami pārveidotas- dažas no tām tiek iekļautas citās filozofiskās sistēmās, dažas apgāztas un atmestas, bet citas tiek pārskatītas un interpretētas no jauna. Autora darbu galveno daļu vai kopumu var atrast neskaitāmu citu autoru darbos, kā arī politiskajās un sociālajās struktūrās, ko tie radījuši. Kā saka stāstītāja zviedru drauga sieva, „lai gan ir ļoti grūti būt dzīvam, dažreiz vēl grūtāk ir būt mirušam”⁴⁹⁶. Kopš Dekarta nāves ar viņu ir polemizēts, viņš ir bijis apstrīdēts, apgāzts, atbalstīts un interpretēts no jauna, bet viņš nekad nav atstāts mierā. Šajā nozīmē viņu var uzskatīt par dzīvu, nevis mirušu filozofu, tāpēc ka viņa idejas 21. gadsimta sākumā vēl joprojām nav zaudējušas nozīmi.

Didro ir vēl viens autors, kura ķermenis bija pazudis no kapa. Lai gan Didro nevar uzskatīt par Dekarta mācekli, viņa enciklopēdiskais projekts bija iespējams intelektuālā kultūrā, kas izveidojās uz Dekarta racionālistiskās filozofijas pamatiem. Didro bija ne vien apgaismības laikmeta visgrandiozākā literatūras projekta, slavenās Enciklopēdijas, galvenais autors, bet arī trīs pēc viņa nāves izdotu romānu autors. Tie ir „Ramo brāļadēls”, „Žaks Fatālists un viņa saimnieks” un „Mūķene”. Bredberijs apbrīvoja Denī Didro „enciklopēdisko intelektuālo enerģiju”⁴⁹⁷, un viņa ilgstošais dialogs ar minimālu autora iejaukšanos starp Didro un Krievijas imperatori Katrīnu Lielo ir līdzīgs dialogiem Didro darbā „Žaks Fatālists un viņa saimnieks”, grāmatu, uz kuru Bredberija romānā ir vairākas norādes. Bredberija personāžs raksta, ka saskaņā ar Didro teikto „Enciklopēdijas” mērķis bija „savest zināšanas kopā, atsegt visus māņus un maldus, parādīt patiesību, izmantot tikai maņu orgānu pierādījumus, pareizi izskaidrot visu parādību cēloņus un uztvert katru lietu tādu, kāda tā ir”. Viņš piebilst, ka Didro uzstāja, lai cilvēku liek viņa

⁴⁹⁵ Bradbury, Malcolm. *The Modern British Novel. Revised Edition*. Penguin Books, 2001. p. 373.

⁴⁹⁶ Bradbury, *To the Hermitage*. p. 61.

⁴⁹⁷ Op. cit. p. ix.

„enciklopēdijas centrā un piešķir viņam vai viņai to patieso vietu Visuma centrā”⁴⁹⁸. Tādējādi kā vienu no „Enciklopēdijas” autoriem Didro var uzskatīt par tipisku apgaismības laikmeta personību, kas uzsvēra saprāta nozīmi, ticēja, ka patiesība un pārliecība ir sasniedzamas, un norādīja uz cilvēciskās būtnes centrālo vietu vispārējā lietu kārtībā.

Autora nāves jēdziens ir loģiska cilvēka nāves vai subjekta nāves jēdziena attīstība, kuru pirmo reizi pasludināja Fuko savā visai ietekmīgajā „Lietu kārtībā” (*“The Order of Things”*). Šajā darbā, kas publicēts 1966. gadā, Fuko raksta, ka „cilvēks nav nedz vecākā, nedz arī pastāvīgākā problēma, kas jārisina cilvēku zināšanām”⁴⁹⁹. Faktiski „cilvēks ir nesens izgudrojums”, un tā parādīšanās apmēram pirms diviem gadsimtiem (filozofijā) bija nekas cits, kā „pārmaiņu sekas zināšanu fundamentālajā sistematizācijā”. Fuko secina, ka „cilvēks ir izgudrots nesen un, iespējams, tuvojas savām beigām”. Viņš ir pilnīgi drošs, ka „cilvēku var viegli izdzēst kā jūrmalas smiltīs uzzīmētu seju”⁵⁰⁰. Žans Pols Verso (*Jean Paul Verso*), kas ir galvenais stāstītāja oponents un „saprāta ienaidnieks”, optimistiski atbalsta Fuko uzskatus, kurš pievērš uzmanību un pēta ne vairs subjektu, bet apstākļus, piemēram, varas attiecības un to regulētās diskursa struktūras, kas veido subjektu, kurš tādā gadījumā tiek analizēts „kā diskursa mainīgā un kompleksā funkcija”⁵⁰¹. Verso, kas dekonstruē „Saprāta laikmeta projekta lielos naraftīvus”, noved Fuko idejas līdz galējībai, paziņojot par kartēziešu projekta beigām, kas nozīmē, ka „mēs vairs neticam vienai pastāvīgai personībai”, un tā kā „domājošais subjekts ir pazudis, prāts ir beidzis pastāvēt”⁵⁰². Cilvēki vairs nav reāli, neatkarīgi un transcendentāli subjekti ar nesašķeltu personību; viņi ir tikai neskaitāmu fikciju, diskursu, zīmju sistēmu un kodu centrālie punkti. Viņi ir tikai spēlētāji lingvistiskās spēlēs, kuru noteikumus viņi paši nenosaka, un viņi, šķiet, ir pazuduši valodas juceklī, kas ir sākotnējā realitāte, kura stāv pāri viņiem. Bredberija stāstītāja viedoklis ir, ka tā ir tieši tāda subjekta sairšana, par ko Didro brīdināja: „Ja mēs padzenam no zemes domājošo būtni, personu, grandiozais un skaistais dabas skats pārvērtīsies par skumju un tukšu ainavu. Visums tiks aplūsināts. Viss būs bezgalīga vientulība, tukšs tuksnesis, kurā notikumi un parādības noris neredzami, nedzirdami”⁵⁰³.

Stāstītājs sevi nostāda opozīcijā Verso kā „vēl viens liberālais humānists”⁵⁰⁴. Angļu rakstnieks Deivids Lodžs (*David Lodge*) ar liberālismu saprot to, „kas pieļauj, ka mēs esam pilnvērtīgi un kompetenti indivīdi, kas apzinās savu un citu realitāti, spēj saskaņot savu personību ar pasauli un

⁴⁹⁸ Op. cit. p. 113

⁴⁹⁹ Foucault, Michael. *The Order of Things. An Archeology of Human Sciences*. London and New York: Routledge Classics, 2002. p. 421.

⁵⁰⁰ Op. cit. p. 422.

⁵⁰¹ Citēts McHale, Brian. *Postmodern Fiction*. New York and London: Methuen, 1987. p. 201.

⁵⁰² Bradbury, *To the Hermitage*. pp. 118-119.

⁵⁰³ Op. cit. p. 113.

⁵⁰⁴ Bradbury, *To the Hermitage*. p. 118.

saprot, ka mūsu dzīves lielākā daļa netiek dzīvota *in extremis*.⁵⁰⁵ Liberālisma saknes arī slēpjas apgaismības laikmeta uzskatos. Franču filozofi savas apgaismības idejas balstīja uz spriedumu, ka visi cilvēki ir apveltīti ar saprātu, un tāpēc viņiem pieder noteiktas universālas tiesības un brīvības. Humānisms un liberālisms ir nesaraujami saistīti ar mūsu ticību tam, ka cilvēciskais subjekts nesatricināmi un pastāvīgi izjūt sevi kā atbildīgu un saprātīgu indivīdu. Ja mēs pieļaujam dekonstrukcionistu uzskatu par indivīdu kā mūžīgi ieslodzītu semiotiskās vienībās, pār kurām valda bezpersoniski kultūras kodi un tāpēc tie būtībā ir bezspēcīgi, atrazdamies valodas jūgā, brīvība un morāle nebūtu iespējama, jo, no humānisma skatupunkta raugoties, brīvība un morāle ir iespējams vienīgi tad, ja indivīdam piemīt neatkarīga vai vismaz daļēji neatkarīga pastāvīga un vienota identitāte. Patiešām, indivīdi, kuru identitāte ir daudzveidīga, bet bez vienota pamata, bez viengabalainības, iespējams, nav spējīgi uzņemties atbildību par savu rīcību, jo spēja uzņemties atbildību par to, ko darām, ir balstīta uz vienotu un pastāvīgu sevis apzināšanos, uz personības viengabalainību, kas ietver mainīgus personības stāvokļus un daudzveidīgu izturēšanos attiecībā ar citiem un dažādos apstākļos. Ja, klīstot kultūru dažādībā un diskursu daudzveidībā, mēs pazaudējam stabilas personīgās identitātes izjūtu (lai cik relatīva ir šī stabilitāte), mēs sairstam atšķirīgās un nesavienojamās kaut kā neizsakāma šķietamībās, jo nav nekāda pamata, kas varētu vienot visas šīs šķietamības, un, patiesību sakot, tās pat nevar nosaukt par atšķirībām, jo atšķirību eksistencei ir vajadzīga identitāte. Tādā gadījumā vispār nav skaidrs, kā kāds var prasīt, lai kaut kas neizsakāms uzņemas par kaut ko atbildību, bet morāle prasa, lai indivīdi būtu atbildīgi par savu rīcību. To, ka mums ir daudzas identitātes, kas bieži vien ir pretrunīgas un pat iekšēji nesaderīgas, nav jāuzskata par nesavienojamu ar savas personības izjūtu, kas palīdz apzināties savus daudzos atšķirīgos „es” vai drīzāk daudzos sava „es” stāvokļus kā savējos. Un tikai tāpēc, ka mums piemīt savas viengabalainības izjūta, mums var būt dažādas identitātes dažādos sociāli kulturālos apstākļos. Ja nav nekā, kas vieno šīs identitātes, tad mēs nevaram runāt par tām kā par viena un tā paša indivīda daudzajām identitātēm. Mēs gaidām, lai personai, kas nav šizofrēniska, būtu skaidrs priekšstats par to, kas viņa ir, un lai viņa būtu gatava identificēt savus daudzos „es” kā savējos. Šī vairāk vai mazāk loģiskā sevis izjūta un spēja pazīt dažādās savas personības izpausmes kā savējās, ir nepieciešams priekšnoteikums, lai mēs spētu rīkoties kā atbildīgi un saprātīgi indivīdi.

Bredberija stāstītājs atsakās pieņemt „subjekta pilnīgu izzušanu”, ko Verso aizrautīgi sludina, sakot, ka „beigās [vēsture] dzīvo tikai indivīdā”⁵⁰⁶. Bredberija stāstītājs sliecas piekrist kartēziešu vai esenciālistu uzskatiem par „patību”. Un, kā es centos parādīt 3.A nodaļā, kartēziešu personība

⁵⁰⁵ Bradbury, *The Modern British Novel*. Revised Edition. p. 376.

⁵⁰⁶ Bradbury, *To the Hermitage*. p. 85.

nav tik nošķirta no citām personībām un pasaules, kā to pieņemts uzskatīt. Tā ir brīva, jo spēj pacelties pāri empīriskajam. Patiesībā Dekartam viņa brīvība kā *cogitos* intuīcija ir pašsaprotama. Tā viņam ir vienkārši nenoliedzams fakts. Tā pastāv „mūsu spējā izvēlēties darīt kādu lietu vai izvēlēties to nedarīt (tas ir, apstiprināt vai noliegt, tiekties pēc tās vai izvairīties no tās), vai arī tā pastāv tajā faktā, ka, apstiprinot vai noliedzot, tiecoties pēc lietām, ko izpratne noliek mūsu ceļā, vai izvairoties no tām, mēs rīkojamies, neapzinoties, ka kāds ārējs spēks spiež mums tā rīkoties”⁵⁰⁷.

Metafizika subjektu uztver kā transcendentālu, novietotu pie pasaules malas, tā ka tas atrodas gan pasaulē, gan ārpus tās. Tā transcendence parādās morāles un mākslas sfērā. Cilvēks, būdams morāles pārstāvis, paceļas pāri empīriskajai pasaulei un rīkojas saskaņā ar morāles principiem (kategorisko imperatīvu), kuriem tas ir pakļauts. Aplūkojot mākslu, indivīds arī redz sevi uz empīriskās pasaules malas un piedzīvo transcendenci. Šāds skats uz cilvēku apstiprina indivīda neatkarību un pašcieņu. Personības neatkarība un brīvība ļauj viņam neņemt vērā empīriskās intereses, tādējādi rīkojoties saskaņā ar to, ko Sokrāts sauca par *daimon* vai sirdsapziņu, un tas ļauj viņam uzņemties atbildību par savu rīcību. Daba, sabiedrība neatbild par indivīda morāli, morālas rīcības būtība ir rīkošanās saskaņā ar kategorisko imperatīvu neatkarīgi no sociālajiem apstākļiem. Līdzīgu viedokli pauž arī viens no galvenajiem varoņiem D. Lodža romānā „Viņš domā” (*“Thinks”*): „Kristiešu ideja par dvēseli ir līdzīga humānistu idejai par cilvēku”, „personiskās identitātes sajūta, prāta un emocionālās dzīves sajūta, kam piemīt vienotība un attīstība laikā, un ētiska atbildība, ko dažkārt sauc par sirdsapziņu”⁵⁰⁸. Šādā veidā Lodža romāna protagonistis aizstāv „tradicionālo ideju par neatkarīgo indivīdu”, no kura ir atkarīgi likumi un cilvēktiesības.⁵⁰⁹ Bredberija stāstītājs atzīst, ka indivīds varbūt ir tikai ilūzija, bet viņš apgalvo, ka šī ilūzija ir saglabāšanas vērtība: „Patiesībā, lai gan indivīds var par to raizēties, mēs visi neesam nekas vairāk kā smiltīs uzzīmēta seja viņu malā sabrūkošā kosmosā, indivīds, kādu mēs to izgudrojām un lolojām, privātais cilvēks, personiskais cilvēks, ir radījums, kas ir bagātības vērts”⁵¹⁰.

Protams, šāds kartēziešu un Kanta skats uz indivīdu⁵¹¹ tiem postmodernistiem, kas to cenšas skatīt kā buržuāziskās morāles pamatprincipu un ideoloģiju, ir nepieņemams; tāpēc viņi noraida transcendentu subjektivitāti un uzskata, ka subjektu veido diskursīvas struktūras, kas iesaistītas varas attiecībās. Kā Bredberijs savā pētījumā par mūsdienu angļu romānu raksta, postmodernisma

⁵⁰⁷ Descartes, Rene. *Key Philosophical Writings*. Ware, Hertfordshire: Wordsworth Classics, 1997. p. 166.

⁵⁰⁸ Lodge, David. *Thinks...* London: Vintage, 2001. p. 319.

⁵⁰⁹ Op. cit., Ibid.

⁵¹⁰ Bradbury, *To the Hermitage*. p. 426.

⁵¹¹ Lai arī pastāv būtiskas atšķirības starp Dekarta un Kanta uzskatiem par indivīdu, gan Dekarts, gan Kants tic katra indivīda neizdzēšamai un transcendentālai brīvībai, lai kā tā būtu paskaidrota un pamatota, un katra indivīda spējai rīkoties saskaņā ar noteiktiem morāles priekšrakstiem, citiem vārdiem sakot, uzveikt savus instinktus un izturēties atbildīgi kā humanizētas pasaules loceklim.

filozofi indivīdu redz kā „saraustītu mehānismu un dažādu vēlmju, ideoloģisku uzskatu un reakciju, valodas formu un hormonu, un feromonu elektrisko ziņu tīklu”.⁵¹² Saskaņā ar šo uzskatu mēs vienmēr esam iesaistīti diskursīvās darbībās, kas ir nesaraujami saistītas ar varas attiecībām, semantiskās pasaulēs, kurās sarežģīti kodi valda pār zīmju mijiedarbību. Tā kā šīs semiotiskās spēles, kurās esam iesaistīti, noteikumus neesam izdomājuši mēs paši, mēs šajās spēlēs esam ne vairāk kā šaha figūriņas, nevis tās spēlētāji. Kā jau iepriekš minēts, Fuko savā “Ārprāta vēsturē” un citos darbos paredz iespēju kritizēt „riebīgo” buržuāzijas morāli un racionalitāti ar tās „vienmuļajām naktīm”, kuras priekšnoteikums ir spēja norobežoties no konkrētās sociālās un kultūras vides un paskatīties uz to no malas, t.i., saskaņā ar nosacījumiem, principiem un standartiem, kas nav pilnīgi iesaistīti sociāli politiskajā realitātē. Kā es centos parādīt 3. nodaļā, Dekarta brīvība netraucē viņam būt par neatņemamu sociālās pasaules daļu. Brīvība ļauj viņam tomēr attālināties no pasaules un objektīvi paskatīties uz to. Ja mēs atmetam dekartiešu uzskatus par indivīdu, t.i., par tādu indivīdu, kas ir nesašķelts, pastāvīgs un brīvs, mēs atbrīvojamies no iespējas kritizēt to, kas pēc postmodernistu uzskata ir iesakņojies šajā indivīda koncepcijā.

Protams, pat liberālie humānisti vairs necenšas apgalvot to, ka cilvēks ir nemirstīgs vai arī ka tas ir daļa no domājošas substances. Viņi izmanto Vitgenšteina (*Ludwig Wittgenstein*) nozīmes teoriju, lai parādītu, ka subjekts ir sociāli veidots un ka tāpēc par savu eksistenci viņš ir parādā sabiedrībai, nevis Dievam vai kādai citai transcendentai realitātei. Tomēr viņi vēl arvien apgalvo, ka par spīti cilvēka sociālajām saknēm, viņš ir nesašķelts un neatkarīgs vai vismaz pa pusei neatkarīgs. Piemēram, „Mūsdienu filozofijas” (*Modern Philosophy*) 31. nodaļā „Indivīds un citālais” (*Self and Other*) Rodžers Skrūtons raksta, ka indivīds ir sociāls veidojums, bet tas netraucē viņam apgalvot, ka cilvēkiem ir dota transcendentāla brīvība, tieši kā domāja Kants.⁵¹³ Savā darbā „Prāts. Īss ievads” (*Mind: A Brief Introduction*, 2004), Džons Serls (*John R. Searle*) piedāvā pavisam materiālistisku skatījumu uz cilvēku, apgalvojot, ka sirdsapziņu var izskaidrot ar smadzeņu molekulārajiem procesiem. De Sads noteikti apsveiktu šādu viedokli un piebilstu, ka tas neatstāj vietu indivīda brīvībai, jo tas neizbēgami noved pie pilnīga un nepārprotama determinisma. Un de Sads nevar uzskatīt par liberāldemokrātu, kāds, šķiet, ir Serls. Sava darba „Brīvā griba” (*Free Will*) astotajā nodaļā Serls pūlas izskaidrot to, ko viņš dēvē par neizbēgamu „mūsu brīvības pārlicību”, tikai lai atzītu: „Mēs nezinām, kāpēc un kā evolūcija mums ir dāvājusi nesatricināmo pārlicību par brīvo gribu.”⁵¹⁴ Vienpadsmitajā nodaļā ar virsrakstu „Indivīds” (*The Self*) Serls atzīst, ka viņš labprāt izmantotu Hjūma personas identitātes „kopuma” (*bundle*) teoriju, ja vien

⁵¹² Bradbury, *The Modern British Novel*. p. 524.

⁵¹³ Scruton, Roger. *Modern Philosophy*. London: Arrow Books, 1997.

⁵¹⁴ Searle, John R. *Mind: A Brief Introduction*. New York and Oxford: Oxford University Press, 2004. p. 164.

nebūtu vajadzības izskaidrot, kā mēs varam būt atbildīgi par savu rīcību. Lai gan Serls atzīst, ka viņu neapmierina argumenti par labu pieņemumam par vienoto un pastāvīgo personību un ka viņš izvirza šādu personību galvenokārt, lai izskaidrotu mūsu spēju būt atbildīgiem par savu rīcību, ko nevar izskaidrot ar dažādu uztvertu īpašību, tādu kā „karstums un aukstums, gaisma un ēna, mīlestība un naidis, sāpes un bauda, „kopuma” pieredzi. Savā ievadā nosaucot Dekartu par „katastrofu”, Serls beidzot ir nonācis pie sava priekšstata par brīvo un atbildīgo individu, kura eksistence, kā viņš atzīst, viņu mulšina, kas ir saprotams, ņemot vērā viņa materiālistisko prāta koncepciju.⁵¹⁵

Vienīgā „Pļāpu torņa” alternatīva šķietami anarhiskajai, bet īstenībā totalitārajai *La Tour Bruyarde* kopienai ir vara, ko uztur ar terora palīdzību. Šo iespēju apsver pulkvedis Grims, kas teroru redz kā vienīgo pretlīdzekli pret cilvēka „asinskāri”.⁵¹⁶ Pulkvedis paredz problēmas, jo „diskusijas par kaislību atbrīvošanu noved mūs pie to kaislību atbrīvošanas, kas sagādā prieku, sāpinot citus”, „prieki, ko izjūt pūļi, kad tie svētku tērpos skatās, kā cilvēkiem nocērt galvas, vai lauvas zobi iecērtas gladiatora vēnā”.⁵¹⁷ Valdīšana ar terora palīdzību tomēr nespēj kļūt par alternatīvu Kalverta vēlmju valstībai. Vienīgā atšķirība starp Kalverta sabiedrību un Robespjēra (*Maximilien Robespierre*) sabiedrību ir tāda, ka Kalverta sabiedrībā katrs dalībnieks drīkst ļauties vēlmei nodarīt sāpes un tiek sodīts tikai par baušļa „DARI ĻAUNU, JA VĒLIES”, nepildīšanu. Turpretim Robespjēra sabiedrībā privilēģija nodarīt citiem sāpes pēc savas vēlēšanās ir atļauta tikai politiskās elites pārstāvjiem un viņu atbalstītājiem. Citiem vārdiem sakot, kas ir visu Kalverta kopienas locekļu tiesības, ir tikai dažu privilēģija Robespjēra sabiedrībā.

Bredberija romāns ierosina domu, ka dzīvotspējīgāka alternatīva jebkāda veida autoritārisma būtu liberāla demokrātija. Iespējams, atšķirību starp pirmo un otro var parādīt kā atšķirību starp monologu un dialogu. Kalverta kopienā vienīgā balss, kuru sadzird, ir tās dibinātāja balss, kas cildina kaislību brīvību un saprātu padara par to piepildīšanas instrumentu, bet sabiedrībā, kas balstīta uz liberālisma principiem, tādiem kā brīvība, iecietība, individuālās tiesības, konstitucionālā demokrātija un likuma spēks, diskusijās un lēmumu pieņemšanā parādās balsu dažādība. Totalitārajā sabiedrībā saprāts kalpo kārei pēc varas vai vēlmei sāpināt, bet liberālā demokrātijā saprāts tiek izmantots kā instruments, lai atrisinātu nesaskaņas starp dažādām interešu grupām un partijām un iezīmētu alternatīvus sociālās un individuālās attīstības veidus. Tādējādi racionalitātei kā dominējošai formai totalitārā valstī ir instrumentāla, bet liberālā demokrātijā - komunikatīva nozīme.

⁵¹⁵ Op. cit. pp. 200-206.

⁵¹⁶ Byatt, A. S. *Babel Tower*. London: Vintage, 1997. pp. 30-31.

⁵¹⁷ Op. cit. pp. 134-135.

Svarīgi būtu saprast, ka kartēziešu indivīds, kas ir neatkarīgs vai drīzāk daļēji neatkarīgs racionāls cilvēks, spējīgs valdīt pār sevi un cienīt citu tiesības, ir nepieciešams priekšnoteikums dialoga iespējamībai. Ja mēs atsakāmies no kartēziešu indivīda, mēs atbrīvojam sevi no vienīgā sabiedrības pamata, kurā kontrole ar terora palīdzību ir aizvietota ar likuma spēku. Indivīda rīcības ārējo ierobežojumu mīkstināšana nenovedīs pie haosa tikai tad, ja indivīds spēs pats ierobežot savas dziņas un vēlmes, kuru piepildīšana varētu pārkāpt citu sociuma locekļu tiesības piepildīt viņu vēlmes, kā arī graut politisko struktūru, kurā indivīdam ir iespējams pašrealizēties un būt laimīgam. Ar to es negribu teikt, ka šādā liberāli demokrātiskā sabiedrībā indivīdiem ir viegli saskaņot individuālās vēlmes. Ar to es gribu teikt, ka tikai šādā liberāli demokrātiskā sabiedrībā indivīdiem ir iespējams izdomāt veidu, kā saskaņot individuālās vēlmes un veidus, kā iegūt maksimālu individuālās brīvības pakāpi, lai augtu un attīstītos, izrādot cieņu pret citu cilvēku atšķirību un vēlmēm.

6.A2 Teksta interpretācija un autora nāve

Kā jau iepriekš minēts, autora nāve izriet no subjekta nāves, un to pirmo reizi paziņoja Rolāns Barts savā slavenajā pētījumā „Autora nāve” (*“The Death of the Author”*, 1967), kurā tāpat kā Fuko darbā „Lietu kartība” (*“The Order of Things”*) viņš apgalvo, ka „autors ir moderna personība” un ka ir pēdējais laiks, lai tiktu vaļā no viņa tirānijas pār tekstu, t.i., ka mums vairs nevajag meklēt teksta izskaidrojumu „vīrietī vai sievietē, kas to radījuši”.⁵¹⁸ Barts, tieši tāpat kā iepriekš Malarmē (*Stephane Mallarme*), uz ko viņš atsaucas savā darbā, apgalvo, ka „runā valoda, nevis autors”.⁵¹⁹ Autors rodas kopā ar tekstu un pazūd nebūtībā, tiklīdz teksts ir uzrakstīts, un tādējādi autors nav nekas vairāk kā deklarējums. Tāpēc vairs nevar uzskatīt, ka autors piešķīris tekstam tikai vienu stabilu un konkrētu nozīmi, jo teksts ir „daudzdimensiju telpa, kurā dažādi raksti, nebūdami oriģināli, saplūst un saduras. Teksts ir citātu tīkls, iegūts no neskaitāmiem kultūru centriem.”.⁵²⁰ Līdz ar to autoram tiek atņemts viss, „kaislības, humors, jūtas, iespaidi”, un viņš tiek parādīts kā „lielas vārdnīcas” īpašnieks, kurā „vārdi ir izskaidrojami tikai caur citiem vārdiem un tā līdz bezgalībai”.⁵²¹ Autora kā teksta nozīmes pirmavota un galvotāja atdalīšana no teksta nozīmes atbrīvo to no visiem interpretācijas ierobežojumiem. Uzbrukums autoram ir patiesībā neatņemama daļa no postmodernistu cīņas pret autoritātēm un viņu atbrīvošanas projektu īstenošanas. Ne velti

⁵¹⁸ Barthes, Roland. „The Death of the Author” (1968) in *Modern Literary Theory, A Reader*. Ed. by Philip Rice and Patricia Waugh. Edward Arnold, 1992. pp. 114-118. pp. 114-115.

⁵¹⁹ Op. cit. p. 115.

⁵²⁰ Op. cit. p. 116.

⁵²¹ Op. cit. p. 117.

Barts atteikšanos fiksēt teksta nozīmi salīdzina ar atteikšanos nodrošināt „Dieva un viņa hipostāžu – saprāta, zinātnes un tiesību” – autoritāti un likumību.⁵²² Beigu beigās visa vara pār tekstu tiek piešķirta lasītājam. „Teksts ir veidots no daudziem rakstiem, ņemts no vairākām kultūrām un iesaistās savstarpējās attiecībās caur dialogu, parodiju, apstrīdēšanu, bet ir viena vieta, kur šī daudzveidība koncentrējas, un šī vieta ir lasītājs”.⁵²³ Lasītājam tomēr ir atņemta „vēsture, biogrāfija, psiholoģijas”, tieši tāpat kā no troņa gāztajam autoram.⁵²⁴

1969. gadā Fuko attīstīja Barta idejas savā darbā „Kas ir autors?” (*“What is an Author?”*). Fuko labprātāk runā par autora funkciju nekā par pašu autoru, jo autoru viņš redz kā varas attiecību funkciju, kas veido zināmus diskursus ar īpašu statusu sabiedrībā vai kultūrā. Fuko neuzskata autoru par „nenoiektu nozīmes piešķiršanas avotu, kas piepilda darbu”, bet gan par „noteiktu funkcionālu principu, ar kura palīdzību mūsu kultūrā tiek veikti ierobežojumi, aizliegumi un izvēle; īsāk sakot, ar kura palīdzību tiek traucēta daiļliteratūras brīva cirkulācija, brīva manipulācija, brīva kompozīcija, brīva dekompozīcija un jauna kompozīcija”.⁵²⁵ Mēs redzam, ka Fuko tādā pašā mērā kā Bartam autors ir „ideoloģisks produkts” vai arī sociāls veidojums, kas ierobežo mūsu tekstu interpretācijas brīvību. Sava darba beigās Fuko paredz autora funkcijas izzušanu tādā pašā pravietiskā garā, kā viņš iepriekš paredzēja subjekta izzušanu. Tādējādi viņš paredz „kultūras formu, kurā daiļliteratūru neiegrožos autors”, lai gan viņš atzīst, ka tā vietā varētu parādīties citi ierobežojumi.⁵²⁶ Tā kā „rakstošais subjekts izslēdz savas īpašās individualitātes pazīmes”, „viņam jāpieņem miruša cilvēka loma rakstniecības spēlē”; tāpēc „kritikas uzdevums nav parādīt darba attiecības ar autoru, nedz arī restaurēt caur tekstu rakstnieka domu vai pieredzi, bet drīzāk analizēt darba struktūru, arhitektūru, tā iekšējo formu un tā iekšējo attiecību spēli”.⁵²⁷ Ārkārtīgi ironiski šajā sakarā ir tas, ka pēc tam, kad Fuko savā darbā par autora funkciju, sarāvis visas saites starp autoru un viņa darbu, atzina, ka tēmas, kurām viņš pievērsās „sasauca ar viņa personīgo pieredzi: „Kad vien es centos radīt kādu teorētisku darbu, tas balstījās uz manis paša pieredzi, vienmēr tam bija kāda saistība ar procesiem, kas notika ap mani.””⁵²⁸ Tas ir pietiekams iemesls, lai aplūkotu Fuko, kā arī citu autoru darbus saistībā ar viņu personību un laiku, bet tas nenozīmē, ka viņu darbos minētās idejas ir saistītas ar notikumiem viņu dzīvē vai ar viņu rakstura īpatnībām. Bredberija stāstītājs piebilst: „Kaut arī modernajās teorijās mēs izliekamies, ka mums nav vajadzīgs, lai autors izskaidro

⁵²² Op. cit., Ibid.

⁵²³ Op. cit. p. 118.

⁵²⁴ Op. cit., Ibid.

⁵²⁵ Foucault, Michael. “What is an Author?” in Lodge, David, ed. *Modern Criticism and Theory: A Reader*. London and New York: Longman, 1998. pp. 196-210. p. 209.

⁵²⁶ Op. cit. pp. 209-210.

⁵²⁷ Op. cit. p. 198.

⁵²⁸ Mills, Sara. *Michael Foucault*. London and New York: Routledge, 2003. pp. 11-12.

mūsu interesi par grāmatām, patiesībā mēs vēlētos dāvēt dzīvību mūsu autoriem un pat uzskatīt viņus par īstiem cilvēkiem, kādi esam mēs visi”.⁵²⁹

Savā konferences referātā Bredberija stāstītājs ironiski piemetina, ka viss, kas palicis pāri no paša Barta, ir viņa teksts, „teksts, kas godā un noliedz rakstnieku, kas, iespējams, ir, bet, iespējams, nav to uzrakstījis [to, iespējams, ir uzrakstījusi valoda jeb *écriture* (rakstība)]”. Viņš saprot, ka „viss ko Barts vēlējās pateikt bija tas, ka rakstnieks var eksistēt tikai kā teksts”.⁵³⁰ Pēc Barta domām, „teksts nekad netiek pabeigts, jo vairāk lasītāju, jo vairāk nozīmju”.⁵³¹ Bredberija protagonistam prātā ir semiozes process – bezgalīgs interpretāciju skaits, ko radījusi atšķirīgu kodu izmantošana tajā pašā tekstā. Saskaņā ar stāstītāja „postmortemisma” teoriju „stāsta beigas nepavisam nav stāsta beigas. Beigas vienkārši ir sākums nākamajam stāstam, nekroloģiskais turpinājums, autora pēcnāves dzīves apraksts” vai „visas lietas, ko Deni Didro sauca par „nākamību”, [...] ēnu teātris, kurā mēs visi arokam, ceļam gaismā, tulkojam, interpretējam, pētām, pārskatām, mainām, pārredīgējam, parodējam, citējam, nepareizi citējam, apmelojam un pārspējam mežonīgās kritikas un ietekmes bažās”.⁵³² Būtībā šeit ir nosaukta semiotiska starptekstuāla telpa, kurā darbojas daudz un dažādi kodi, kurus pielietojot dažādiem tekstiem, rodas jaunas nozīmes. Tekstus šajā telpā veido lasītāju interpretācijas dažādos kultūras un literatūras kontekstos. „Rakstnieks karjeru sāk kā lasītājs, lai kļūtu par jaunu rakstnieku. Šādā veidā viena grāmata var kļūt par citas grāmatas autori”.⁵³³

Stāstītājs uzskata, ka arī Bartu nevajadzētu slavēt kā pirmo, kas paudis šādus viedokļus par tekstu. Viņš domā, ka līdzīgas idejas jau bijušas izteiktas 18. gadsimtā, un to autors ir Lorens Stērnš, jau trešais mirušais autors, kura ķermenis neparādās paša bērēs, un šī fakta iemeslu stāstītājs nespēj atklāt. Bredberijs Lorensu Stērnšu dēvē par „pirmā lieliskā antiromāna radītāju”.⁵³⁴ Stērnš var uzskatīt par postmodernisma literatūras priekšgājēju. Stērnš darbs „Džentlmeņa Tristrema Šendija dzīve un uzskati” (*The Life and Opinions of Tristram Shandy, Gentleman*, 1759-1767) ir augstākā mērā izcils teksts, kas lasītājus iesaista kopīgas nozīmes radīšanas procesā, piemēram, kad mums tiek lūgts, lai uzzīmējam iemīlējušos atraitni tēvoci Tobiju un šim nolūkam grāmatā ir nodrošināta tukša lapa. Stērnš romāns izraisīja daudz jautājumu par autorības un rakstīšanas dabu, kam viņa laikabiedri nepievērsa uzmanību, bet kas kļuva aktuāli tikai 20. gadsimta otrajā pusē. Savā eksperimentālajā romānā Stērnš izmantoja daudzus literāros paņēmienus un metodes, kas vēlāk

⁵²⁹ Bradbury, *To the Hermitage*. p. 152.

⁵³⁰ Op. cit. p. 151.

⁵³¹ Op. cit. p. 152.

⁵³² Op. cit. p. 153.

⁵³³ Op. cit. p. 387.

⁵³⁴ Bradbury, *The Modern British Novel*. p. 394.

kļuva par postmodernisma rakstnieku plaši izmantotiem paņēmieniem. Romāna stāstījums nerada noslēgtības sajūtu, noraida linearitāti, uzsver pārtrauktību un nepabeigtību. Darbs ir pilns ar novirzēm, trūkstošām nodaļām, robjiem, domuzīmēm, tukšām vietām, melnām un lāsumainām lapām un ar citiem literāriem paņēmieniem, kurus mēs asociējam ar postmodernismu vairāk nekā ar 18. gadsimta romāniem. Izceļot sava darba tekstuālo un samāksloto dabu, Stērnš uzdod jautājumus par literāra darba būtību un identitāti. Literāru darbu vairs nevar uzskatīt par realitātes spoguļattēlu. Pārkāpjot romāna diskursa tradīcijas, „Tristremš Šendijs” piesaista mūsu uzmanību šīm tradīcijām un to relatīvajai dabai. Valoda ir starpnieks starp pasauli un tekstu, bet tā nepavisam nav caurredzams starpnieks. Stērna daudzveidīgais romāns sevī uzsūc visāda veida diskursus un eksperimentē ar laika shēmām. Postmodernistu literārie darbi ir līdzīgi Stērna romānam, jo tajos arī tiek sajaukti dažādi nesaderīgi elementi, pretrunīgas formas, dažādas stāstītāju balsis, atšķirīgi uzskati un nesaderīgi diskursi. Tāpat kā Stērna darbs, šie darbi drīzāk jārada lasītājam, ne tikai jārestaurē to daudzējādā un potenciāli neizsīkstošā nozīmju pārpilnība.

Runājot par „autora nāvi”, Bredberija stāstītājs atsauc atmiņā Lorensa Stērna bēres Koksvoldā, kas notika divsimt gadu pēc viņa fiziskās nāves. Drīz pēc Stērna nāves viņa ķermeni izzaga no kapa, un vēlāk tas parādījās uz sekciju galda publiskā anatomijas lekcijā Kembridžas Universitātē. Šeit Bredberijs burtiski lieto metaforu par mirušo autoru darbu krājumu (*corpus* – latīniski: ķermenis, līķis un krājums) sekciju, kas ir darbu interpretēšanas process. 20. gadsimta sešdesmitajos gados Stērna ķermeni atraka, un viņam tika velīta akadēmiska konference, kurā piedalījās arī Bredberija stāstītājs. Savādi, bet loģiski ir tas, ka stāstītāja lekcijā par „postmortemismu” Stērna otrajās bērēs trūka tikai paša aizgājēja, jo kļūdas pēc viņa ķermeni nogādāja Jorkšīras vietā uz Velsu. Patiesībā Stērna ķermenis nebija arī Velsā. Viņa lieliskais romāns iedvesmoja Didro, un viņš droši vien savu romānu „Žaks fatālists un viņa saimnieks” (*Jacques the Fatalist and his Master*) uzrakstīja Stērna ietekmē. Didro, savukārt, iedvesmoja Bomaršē (*Pierre Augustin Caron de Beaumarchais*) un neskaitāmus citus tagad jau mirušus un dzīvus autorus, tostarp arī Bredberiju. „Stērnš pārvēršas Didro, kas savukārt pārvēršas Bomaršē, kas pārvēršas Mocartā un kas pārvēršas Rosini. Viņš arī pārvēršas Prustā un Džoisā, Beketā un Nabokovā un tādā veidā kļūst par mūsu literatūras neatņemamu daļu”.⁵³⁵ Tādējādi „miris autors” tomēr turpina dzīvot un iedvesmot citus autorus ar savām idejām un metodēm. Īstā vieta kur meklēt Stērna ķermeni nav Velsa vai Jorkšīra, bet gan „ stāstu, lugu, operas tradīcijas”, kas parāda „tipisku postmortemisma gadījumu”.⁵³⁶

⁵³⁵ Bradbury, *To the Hermitage*. p. 161.

⁵³⁶ Op. cit., *Ibid*.

Mēs redzam, ka, strīdoties par kartēziešu ideju par indivīdu kā nereducējamu līdz tādiem bezpersoniskiem faktoriem kā gēni vai diskursi, Bredberijs arī atzīst postmodernistu apgalvojumus par literāro tekstu raksturīgi daudznozīmīgo, atvērto dabu. Viņš nesaskata šajā apstākļi neko tādu, kas dotu mums iespēju noraidīt jebkuru autoritāti, ieskaitot autora autoritāti, kura īstenotie nodomi izpaužas viņa teksta struktūrā. Bredberijs, kas sevi uzskata par liberālu humānistu, domā, ka romāns „spēj paust izsmalcinātību, patiesību un tuvību, radošu konsekvenci un enerģiju, ko nevar iegūt no televīzijas lugas vai filmas. Romāns spēj dziļi ietekmēt cilvēkus, tam piemīt morāla un politiska gudrība; mēs arvien vēlamies lai mūsu rakstnieki būtu priesteru, pareģu un guru vietā, kas spēj mūs pacelt augstumos.”⁵³⁷ Ar to es nevēlos teikt, ka literārajiem darbiem nevajadzētu būt daudznozīmīgiem un to autoriem būtu jāizliekas, ka tie nepastarpināti atspoguļo realitāti. Bredberijs parāda, ka vismaz daži autori 18. gadsimtā, tādi kā Didro un Stērnss, ļoti labi zināja par teksta spēju radīt vairākas nozīmes, kas nebūt nenozīmē, ka katra teksta interpretācija ir vienlīdz laba. Stērna teksts, iespējams, izskatās pēc nesavienojamu tekstu sajaukuma, kas nejauši salikti kopā, bet aiz tā šķietami nesakārtotās un nesakarīgās ārienes jūtams autora nolūks un šī nolūka izpildījums. Tas, ka darbs šķiet juceklīgs, nav nejauša sagādīšanās, bet gan autora nodomu īstenojums. Mēs varam spēlēties ar nozīmēm un nepiekrīst konkrētajai teksta nozīmei tikai tad, ja piekrītam pieņemtām, lingvistiskām un kultūrvienību pamatnozīmēm. Ja visas autoritātes, ieskaitot saprāta autoritāti, ir atmestas un teksts tādējādi ir bez jebkādas atpazīstamas struktūras un arī visi lasītāja interpretatīvās darbības ierobežojumi ir noņemti, tad kādu saprātu lai izmantojam „autora nāves” metaforiskai un nevis burtiskai izpratnei, vai lai uztvertu Barta darbu kā darbu par autora nāvi, un nevis, piemēram, par fēniksa vai fazāna nāvi? Tomēr, ja lasītājs kopā ar autoru ir aizrāvis ar zīmju spēli, kā Barts netieši norāda, kad viņš runā par to, kā lasītāju atbrīvo no „vēsturiskiem, biogrāfiskiem un psiholoģiskiem faktiem”, t.i., lasītāju atbrīvo no visām lietām, kas padara to par konkrētu indivīdu, iemestu kādā konkrētā laikā un vietā, tad nepaliek neviens, kas varētu runāt par fēniksiem un fazāniem, nemaz jau nerunājot par autora nāvi. Ja Fuko viedoklis par autora funkciju ir pareizs, tad viņš pats ir valdošā, ierobežojošā, izslēdzošā diskursa funkcija un tāpēc viņam nevar uzticēties, un tādējādi mēs atgriežamies pie meļā paradoksa.

Ir arī iespējams dot pozitīvāko Barta un Fuko darbu par autoru interpretāciju tāpat, kā var dot pozitīvāko Fuko darba „Ārprāts un civilizācija” interpretāciju. Saskaņā ar šo interpretāciju, Fuko un Barta darbi nevēršas pret visu autoritāti, bet protestē pret noteiktu tendenci literatūras interpretācijā, pret tendenci, kas runā par autora šķietamajiem nodomiem, bet neanalizē pašu tekstu, pret tendenci autora darbā saskatīt tikai vienu noteiktu nozīmi, kas literatūras kritiķim ir jāceļ

⁵³⁷ Bradbury, *The Modern British Novel*. p. 542.

gaismā. Barts un Fuko vēlas iedrošināt lasītājus pievērst uzmanību teksta raksturīgākajām īpašībām un atrast iespēju interpretēt tekstu citādi, pielietojot dažādus kodus. Vēl Barts un Fuko vēlas, lai lasītājs nepaliktu neziņā par interpretācijas oficiālajiem un ideoloģiskajiem ierobežojumiem, tādējādi lasītājs varētu atbrīvot sevi no šiem ierobežojumiem un sniegt alternatīvu, atšķirīgu teksta interpretāciju. No šāda skatu punkta, šķiet, vieglāk lasīt ir Fuko darbus nekā Barta, jo pretēji Bartam, Fuko atklāti runā par teksta struktūras analīzi. Ir „patiešām, grūti iedomāties, kā mēs varam piedāvāt alternatīvas teksta interpretācijas, ja mēs pieņemam Barts uzskatus par autoritātes un likumības „saprāta, zinātnes, likuma” beigām un par lasītāja atbrīvošanu no „vēstures, biogrāfijas, psiholoģijas”. Iespējams, šos izteikumus var uzskatīt par retoriskiem paņēmieniem, kuru funkcija ir pastiprināt Barta *cri de coeur* pret ieviesto interpretācijas praksi.

6.B Saprāta cita esamības atzīšana un attēlojums Didro darbā „Ramo brāļadēls”

Lai gan Didro kā vienu no „Enciklopēdijas” autoriem un racionālistiem ir iespējams uztvert kā tipisku apgaismības laikmeta pārstāvi, tomēr „Ramo brāļadēls” (*"Rameau's Nephew"*) Didro parādās kā viens no postmodernisma priekštečiem. Didro romāns atklāj pretrunas un neatbilstības, kas raksturīgas apgaismības racionālistiskajām idejām. Didro atklāj šo ideju trūkumus, raksturojot tās vairāk kā izslēdzošas nekā ietverošas, jo tās izslēdz visu un visus tos, kas neiederas to šaurajā shēmā, domu un uzvedības modeļos, kas ir vienīgi balstīti uz saprātu, kurš atdalīts no jūtām un emocijām. Ramo atzīst apgaismības ideālus, bet viņa brāļadēls noliedz un nepieņem tos. Ramo tic harmonijai, kārtībai un saprātam, turpretim viņa krustdēls atbalsta disonansi un neuzticas saprātam. Denī Didro darbā „Ramo brāļadēls” norisinās dialogs starp Filozofu, kas ir saprāta, tikumības, cilvēcības un citu apgaismības ideālu piekritējs, un vārdā nenosauktu komponista Ramo brāļadēlu. Ramo brāļadēls gāž un grauj Filozofa uzskatus ar neskaitāmiem paradoksiem, cinismu un vulgaritāti. Viņš atklāj, viņaprāt, patiesos motīvus, kas vada cilvēku uzvedību, piemēram, glaimu un bagātības mīlestību. Filozofa bezspēcība strīdā ar Ramo brāļadēlu palīdz Didro atklāt apgaismības racionālā diskursa ierobežojumus. Saskaņā ar Bredberija stāstītāju, Didro izmantoja Ramo brāļadēlu kā savu *alter ego*, „lai atklātu pretinieku viedokli, lai atrastu savu pretstatu, lai atklātu viņa dubultnieku, viņa *alter ego*, viņa slepeno patību.”⁵³⁸

Savā darbā „Ārprāta vēsture klasiskajā laikmetā” Fuko salīdzina Ramo brāļadēlu ar viduslaiku ākstu. Viņš raksta, ka attēlotajai Ramo brāļadēla neracionālajai eksistencei ir savas saknes tālā pagātnē. Šī eksistence ir līdzīga viduslaiku āksta eksistencei, un to var uzskatīt arī par

⁵³⁸ Op. cit. p. 128.

mūsdienu nesaprātības formu priekšteci, tādām, kādas var atrast Nervalā (*Gerard Nerval*), Nīčes un Antonena Arto (*Antonin Artaud*) darbos.⁵³⁹ Viņš dzīvo starp saprāta formām, bet tiek atstumts, jo nav tāds kā pārējie. Saprātīgi cilvēki attiecas pret viņu kā pret lietu, kā savu īpašumu, ko tie izstāda un nodod cits citam. Tādējādi „viņš pieder citiem kā objekts.”⁵⁴⁰ Fuko ierosina domu, ka saprātam ir vajadzīga nesaprātība, ko pārstāv Ramo brāļadēls, kā objekts, salīdzinājumā ar kuru saprāts var definēt pats sevi un novilkt robežas. „Saprātam tas ir piesavināšanās objekts, jo saprātam tas ir vajadzīgs [...] bez ārprāta, saprātam tiktu atņemta tā realitāte, tas kļūtu par vienveidīgu tukšumu, kas pats sevi garlaiko.”⁵⁴¹ Didro darbā Ramo brāļadēls labi apzinās savu āksta lomu, kura ekscentriskā uzvedība izklaidē saprātīgos cilvēkus. „Tagad, kad tie zaudējuši mani, ko gan tie dara? Tie ir līdz nāvei garlaikoti. Es tiem nenogurstoši demonstrēju visvisādus veiklus trikus. Katru mirkli man bija kāda asprātība uz mēles, lai liktu tiem smieties līdz asarām. Es viņus izklaidēju, uzvedoties kā jucis.”⁵⁴²

Pēc Fuko domām, saprāts, kas gūst savu identitāti tikai caur ārprātu, nevar sevi formulēt bez ārprāta un tādejādi atsvešinās caur to.⁵⁴³ Nesaprātība kļūst par saprāta saprātu, tāpēc ka saprāts atpazīst nesaprātību tikai tad, ja nesaprātība kļūst par objektu, kas tam pieder, bet, kad saprāts piesavinās nesaprātību, tas atsvešinās no sevis paša nesaprātībā. Tādējādi „nesaprātība nav ārpus saprāta, gluži pretēji, tā ir tam piederīga.”⁵⁴⁴ Fuko secina, ka Didro „Ramo brāļadēlā” „attiecības starp saprātu un nesaprātību iegūst gluži jaunu raksturojumu.”⁵⁴⁵ Saprāta pārāk tuvā asociācija ar ārprātu noved pie saprāta piesārņošanas ar nesaprātības formām. Ramo saka, ka „īsti saprātīgam cilvēkam nebūtu vajadzīgs klauns. Tāpēc jebkurš, kam ir klauns, nav saprātīgs, un, ja viņš nav saprātīgs, tad viņam ir jābūt klaunam, un, iespējams, ja viņš ir karalis, tad viņš ir sava klauna klauns.”⁵⁴⁶

Lai gan starp viduslaiku ākstu un Ramo brāļadēlu ir zināma līdzība, viņi tomēr ir ļoti atšķirīgi savas rīcības motivācijas dēļ. Viduslaikos valdīja uzskats, ka ārprāts ir saistīts ar slēptām noslēpumainām zināšanām, kas ļāva ārprātam atklāt patiesību. Tomēr Ramo brāļadēls stāsta patiesību tikai tāpēc, ka viņam gadās savā aklumā nejauši uzdurties patiesībai. „Ja mēs pasakām kaut ko pareizi, mēs to darām kā trakie vai kā filozofi – nejauši.”⁵⁴⁷ Fuko apgalvo, ka „Ramo brāļadēls” māca „nostāties pret kartēziešiem daudz asāk nekā Loks, Voltērs vai Hjūms kopā”, un

⁵³⁹ Foucault, Michael. *Histoire de la Folie A L'age Classique*. (1961) Paris, Gallimard, 1972. p. 432.

⁵⁴⁰ Op. cit. p. 433.

⁵⁴¹ Op. cit., Ibid.

⁵⁴² ⁵⁴ Diderot, Denis. *Rameau's Nephew. D'Alembert's Dream*. Harmondsworth: Penguin Books, 1996. p. 87.

⁵⁴³ ⁵⁵ Foucault, Michael. *Histoire de la Folie A L'age Classique*. p. 443

⁵⁴⁴ ⁵⁶ Op. cit. p. 434.

⁵⁴⁵ ⁵⁷ Op. cit. pp. 434-435.

⁵⁴⁶ ⁵⁸ Diderot, p. 83.

⁵⁴⁷ ⁵⁹ Citēts Foucault. *Histoire de la Folie A L'age Classique*. p. 434.

tieši šeit ir meklējams mūsdienu anti-dekartisma pirmsākums.⁵⁴⁸ Tas parāda, ka saprātu nevar pavisam atdalīt no nesaprātības, jo tie savijas gluži kā esamība un neesamība, kā patiesība un ilūzija.

Fuko uzskata Dekarta domu kā saprāta monologu, kas uzcēlis šķietami nepārkāpjamu sienu starp sevi un nesaprātību, bet viņš domā, ka Didro "Ramo brāļadēla" ir veidots uz dialogisma principa. Savā ietekmīgajā darbā „Dostojevskas poētikas problēmas” (“Проблемы поэтики Достоевского”, 1963) Mihails Bahtins raksta, ka dialogiskā apziņa vienmēr ir pavērsta pret citu vai pret pašu kā pret citu un ka cilvēka iekšējo pasauli var atklāt tikai cilvēka dialogā pašam ar sevi un citiem. Ir svarīgi saprast, ka cilvēka raksturs tiek patiesi atklāts cilvēka dialogā ar citiem, ne tikai citu dēļ, bet arī paša dēļ. Bahtina interpretācijā Dostojevskim „būt” nozīmē „būt dialogā ar citu”.⁵⁴⁹ Dialogs ar citu palīdz atklāt citādības esamību savās domās un personībā. Gan Fuko, gan Bredberija interpretācijā „Ramo brāļadēls” palīdz atklāt saprātā cita klātbūtni, ko nav iespējams asimilēt ar racionālisma jēdzieniem. Tas pieprasa, lai mēs atzītu iracionālā un nesaprātīgā neizdzēšamo klātbūtni cilvēku dabā. Savā dialogā ar Filozofu Ramo brāļadēls izaicina un apgāž Filozofa uzskatus par ļoti dažādiem tematiem, kā audzināšana, izglītība, morāle un likums.

Bredberija romānā divi galvenie dialogi risinās starp pašu Didro un Krievijas ķeizarieni pāra nodaļās, kas norisinās 18. gadsimtā, un starp stāstītāju un Verso, „dekonstrukcionistu”, nepāra nodaļās, kas norisinās 20. gadsimta beigās. Lai gan Didro nepārprotami dod priekšroku Ramo brāļadēla uzskatiem un nevis Filozofa uzskatiem, vai citiem vārdiem sakot, nesaprātībai un nevis saprātam, Bredberijs apgriež hierarhiju otrādi, dodot priekšroku liberālā humānisma filozofijai un nevis postmodernisma filozofijai, jeb saprātam un nevis citādam. (Un tāpēc ne Didro, ne Bredberija darbs nav polifonisks. Bahtins formulē polifonisku romānu kā jaunu žanru, kas ļauj izteikties „lielam skaitam neatkarīgu un atsevišķu balsu un apziņu”, tā lai katra no šīm apziņām un to pasaules tiktu parādītas ka vienādi svarīgas un ticamas.⁵⁵⁰) Tomēr patiesi svarīgi ir tas, ka gan Didro, gan Bredberijs izmanto dialogisma principu, lai atklātu pretējus viedokļus, ka tie apzinās, ka pastāv dažādi domāšanas veidi, dažādas pieredzes un saiknes ar pasauli. Ar sava romāna palīdzību Didro nepārprotami paziņoja, ka nav iespējams interpretēt cilvēka dabu, ņemot vērā tikai vienu tās sastāvdaļu, vienalga, vai tas būtu saprāts, vai tā pretstats. Viņš „bija rakstnieks ar vairākām sejām – ne vien domātājs un filozofs, bet arī viltnieks, zobgalis, ļoti moderns rakstnieks. Viņš nebija tikai biezo enciklopēdiju sastādītājs. Viņš bija sapņotājs, fantazētājs, melis, dīvainu stāstu radītājs”.⁵⁵¹

⁵⁴⁸ Op. cit. p. 437.

⁵⁴⁹ Бахтин, М. М. *Проблемы поэтики Достоевского*. Москва: „Советская Россия”, 1979. pp. 293-294.

⁵⁵⁰ Op. cit. pp. 6-7.

⁵⁵¹ Bradbury, *To the Hermitage*. p. 320.

Nobeigums

Svarīga „postmodernisma projekta” daļa ir atklāt tās pieredzes, domāšanas un uzvedības formas, kas apgaismības projekts apraka dekartiešu racionālisma kapā. Viens no Fuko vēsturisko pētījumu mērķiem ir atklāt pagātņi kā alternatīvu tagadnei. Parādot pārrāvumus vēstures gaitā, Fuko mēģina pārliecināt savus lasītājus, ka tas, ko uzskatām par nenovēršamu un nepieciešamu, ir tikai nejaušs un pārejošs, kas savukārt nozīmē, ka pārmaiņas ir iespējamas. Mainīt *status quo* ir vieglāk pasacīt nekā izdarīt to ierobežojumu dēļ, ko mums uzlikušas pastāvošās varas un zināšanu struktūras. Fuko cenšas saskatīt plaisas sociālajā monolītā, caur kuru būtu iespējams ieraudzīt to, kas nav pilnībā ietilpināts dominējošajā diskursā, un paplašināt šīs plaisas, pievēršoties idejām un pieredzei, kuras Rietumu racionālisms ir vai nu ignorējis, vai iedzinis pagrīdē. Piemēram, savā darbā „Ārprāta vēsture” viņš mēģina parādīt, ka nav iespējams atdalīt saprātu no nesaprātības un ka apgaismības laikmetam, kas tiecās realizēt šāda veida dalījumu, tas īsti neizdevās. Fuko cenšas parādīt to, ko, pēc viņa domām, Dekarts negribēja redzēt, ļaut nesaprātības tumsai pārņemt saprāta gaismu, pielaiest, ka nesaprātības murdoņa skan kopā ar saprāta harmoniskajām notīm, un izveidot pasauli, kurā ārprāts un saprāts nav krasi nodalīti.

Šķiet, ka ļoti daudz ir atkarīgs no tā, kā mēs saprotam vārdu „nesaprātība”. Kā norāda pats Fuko, tas nav jēdziens, kura nozīme ir noteikta uz mūžīgiem laikiem. Šī jēdziena robežas ir relatīvi nepastāvīgas un izplūdušas, un ievērojami mainījušās vēstures attīstības gaitā atkarībā no veida, kādā tās ir saistītas ar saprātu. Kā jau esmu rakstījis šī darba 2. daļā, Fuko uz saprātu skatās ļoti šauri un pretstata domāšanu visām citām garīgās dzīves formām. Viņš apgalvo, ka saprāts un nesaprātība ir neatdalāmi un ka tīrs saprāts ir izdomājums. Ja šo ideju turpinātu attīstīt, tā varētu novest pie visu saprāta un nesaprātības atšķirību izzušanas un tādējādi padarīt neiespējamu jebkuru diskusiju par saprātu un nesaprātību, jo tad tie abi būtu absolūti neatšķirami. Protams, tas nav Fuko viedoklis, jo, uzsverot saprāta un nesaprātības nedalāmību un savstarpēju saistību, viņš tos tomēr attēlo kā dažādas parādības. Tādējādi jautājums, ko mēs uzskatām par saprātu un ko par nesaprātību un kā tie ir savstarpēji saistīti, ir loģisks. Ja ar nesaprātību mēs saprotam tādas īpašības kā iztēli, intuīciju, atmiņu un emocijas, tad ir nepārprotami skaidrs, ka saprāts, pat apgaismības laikmeta izpratnē, arī nevar iztikt bez tām. Ir svarīgi, ka Dekartam ir diezgan aptverošs garīgās dzīves skatījums un viņš nenostata abstrakto domāšanu pretī citām garīgajām īpašībām, uzskatot tās visas par „domāšanas” veidiem. „Bet kas gan esmu es pats? Lieta, kas domā? Tā ir lieta, kas šaubās,

saprot, [apjēdz,] apgalvo, noliedz, vēlas, atsakās, kas arīdzan kaut ko iztēlojas un jūt.”⁵⁵² Dekartam visi šie „domas” veidi šķiet pamatoti, tāpat kā kaislības, ja vien tās nenonāk pārmērībās. Dekarta ideāls, šķiet, ir tāda dzīve, kas spētu likt visām cilvēka īpašībām darboties harmoniski, ko garantētu saskaņa starp saprātu un gribu. Fuko, gluži otrādi, neizrāda lielu interesi par to, kā harmonizēt saprātu ar citām garīgajām īpašībām, lai nodrošinātu cilvēka izaugsmi un attīstību. Toties viņu interesē un pat fascinē tie gadījumi, kuros iztēle un tas, ko Dekarts dēvē par „kaislībām”, noved pie harmonijas pārrāvuma, lai cik niecīga tā bijusi cilvēka prātā un dzīvē, izraujot viņu no sabiedrisko attiecību struktūras. Būtībā Fuko redz saprātu kā buržuāzijas interešu kalpu; tāpēc nesaprātību Fuko darbos var saprast kā „jebkuru racionālisma normu noraidījumu, normu, kas nosaka buržuāziskās sociālas dzīves robežas”.⁵⁵³

Tas izraisa vairākus jautājumus. Vai saprāts patiešām darbojas konkrētas sabiedrības grupas interešu labā? Vai institūciju, ko Fuko dēvē par „buržuāzisko sabiedrību”, var uzskatīt par absolūti negatīvu? Vai nesaprātību var uzskatīt par šīs sabiedrības dzīvotspējīgu alternatīvu? Fuko nav svarīgi, **kāda veida** nesaprātība tiek pretstatīta saprātam, bet gan tas, ka saprāts tiek gāzts no troņa un ka tā šķietamo skaidrību aptraipa nesaprātība. Fuko redz ārprātu kā pretlīdzekli saprāta diktātam neatkarīgi no tā, kādu konkrētu formu šis pretlīdzeklis pieņem. Fuko atsakās diferencēt nesaprātības dažādās formas kā vairāk vai mazāk vēlamas un pieņemamas, jo šāda veida diferencēšana nozīmētu kādas konkrētas vērtību sistēmas eksistenci. Tas, ka šāda konkrēta vērtību sistēma ir Fuko darba pamatā, nav apstrīdams, jo viņš skaidri dod priekšroku kādam noteiktam vēstures periodam kā mazāk „ļaujam”. Viena no vissvarīgākajām Fuko vērtībām ir brīvība no ierobežojumiem jeb negatīvā brīvība. No šādas brīvības izpratnes izriet, ka visām nesaprātības formām ir vienāds aksioloģiskais statuss, ja vien tās nodrošina pretestību valdošajai racionalitātes sistēmai. Protams, racionalitātei jāpretojas par katru cenu, ja vien to uzskata par absolūti negatīvu, tādu, kas ierobežo un nevis nodrošina cilvēka vārda un rīcības brīvību. Tāds ir Fuko viedoklis viņa darbā par ārprātu, vēl jo vairāk tāpēc, ka viņš nepārprotami saista racionalitāti ar buržuāzisko morāli; tas izskaidro arī viņa niknās tirādes gan pret psihiatrisko slimnīcu, gan pret buržuāziskās sabiedrības „Tēvu un Tiesnesi, Ģimeni un Likumu”.

Fuko vēlīnais darbs par seksualitāti aplūko sevis radīšanas jeb sevis veidošanas iespējas un vairāk skar cilvēka attīstības alternatīvu metožu noteikšanu, nevis tikai cilvēka uzvedības un domu ierobežojumu pārvarēšanas veidus. Tā kā Fuko ir uzticīgs atbrīvošanās garam, viņš nenosaka nekādas noteiktas vadlīnijas vai modeļus sevis pārveidošanai, tādējādi atļaujot mums brīvi veidot

⁵⁵² Descartes, Rene. *Key Philosophical Writings*. Wordsworth Classics, 1997. p. 143.

⁵⁵³ Gutting, Gary. “Foucault, Michel (1926-1984)” // Craig, Edward. ed. *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London and New York: Routledge, 2005. pp. 280-284. p. 281.

pašiem sevi, kā vien mēs vēlamies. Fuko nekādā gadījumā neierosina, lai mēs mēģinām imitēt nesaprātības un ārprāta pieredzi, kas ir atrodama viņa darbā. Šī pieredze ir dota, lai demonstrētu pretošanās iespējamību racionalitātes sistēmai, tādējādi radot plaisas tās šķietami blīvajās un nesatricināmajās sienās. Šī pieredze ir minēta, lai mēs tos pārdomātu, nevis lai akli tai sekotu kā atdarināšanas paraugam. Fuko parāda, ka par spīti visiem neizbēgamajiem ierobežojumiem, mums ir iespējams dzīvot citādi, bet viņš mums nepasaka, kā dzīvot. Fuko padoms, protams, nevar mūs atturēt dzīvot vai vismaz mēģināt dzīvot kā de Sads, vai kā viņa personāži, vai kā Ramo brāļadēls, jo, galu galā, lai gan viņi nav radīti, lai mēs tos uztvertu kā paraugu atdarināšanai, viņi ir attēloti kā augsti godājami, drosmīgi cilvēki, kā alternatīva saprātam un morālei ar visām to „monotonajām naktīm”. Fuko apņēmīgā atsacīšanās ieskicēt jebkādu morāles struktūru, lai arī cik nenoteiktu vai provizorisku, ar kuras palīdzību indivīds varētu veidot sevi un attiecības ar citiem cilvēkiem, izriet no viņa nolieguma, ka bez tiesībām dumpoties un atbrīvoties no jebkāda veida verdzības pastāv arī tāda parādība kā cilvēka daba vai „neatņemamas cilvēktiesības”.

Galū galā, saprāts ne tikai ierobežo, bet arī dod iespējas, un tā, ko Fuko sauc par „buržuāzisko sabiedrību” un ko citi dēvē par liberālu demokrātiju, ir sabiedrība, kas balstīta uz noteiktu cilvēktiesību un pamatbrīvību atzīšanu un veidota tā, kaut arī nepilnīgi, lai aizsargātu šīs tiesības un brīvības un dotu iespēju tās locekļiem ietekmēt notikumu gaitu un visas sabiedrības struktūru. Šādas sabiedrības racionāli veidotās institūcijas un likumi ir balstīti uz indivīdu izpratni par to, kas viņu dzīvē ir vissvarīgākais. Viena no visbūtiskākajām lietām ir tiesības brīvi apspriest alternatīvus dzīves veidus, kas ir tieši tas, ko darīja Fuko. Ironiski ir tas, ka visu savu dzīvi viņš cīnījās pret sistēmu, kas deva viņam iespēju to darīt, mēģinot graut tās pamatus, no kuriem viens ir saprāts. Vienlīdz ironiski ir arī tas, kā Fuko izmantoja saprātu, kas analizē un domā abstrakcijās un kas palīdzēja viņam atklāt ārprātu un nesaprātību, lai vērstu tos pret pašu saprātu. Šie ir svarīgi apsvērumi, kas būtu paturami prātā ikvienam, kas domā par pārkāpumiem.

Fuko šāda veida ideju un prakses – ārprāta, dīvainu seksualitātes veidu, nozieguma – izvēle noteikti nav objektīva un norāda uz Fuko paša interesēm un īpašajām tieksmēm. Ir svarīgi saprast, ka mūsu izvēle, ko atklāt un celt gaismā, var popularizēt konkrētus domāšanas un uzvedības veidus, parādot tos kā represīvu režīmu upurus, kas savukārt nozīmē, ka šādu domāšanu un uzvedību var uzskatīt par sava veida pretošanos „ļauņajai” valdošajai elitei, un laupīt drosmi citiem grupējumiem, parādot, ka tie ir pastāvošās varas struktūru atbalstītāji un tāpēc uztverami negatīvi. Pievēršoties slepkavu, maniaku un izvirtuļu pieredzei (Fuko runā par sievietēm, kas nogalina mazuļus ar īpašu patiku) un parādot, ka šīs uzvedības formas kā antisociālas ir veidojušās varas un zināšanu struktūru ietekmē, varētu domāt, ka pašas par sevi, t.i., ārpus uztveres un teorētiskajiem modeļiem, ko

izstrādājušas humanitārās zinātnes, kas kalpo represīviem valsts aparātiem, tās nav nepieņemamas.⁵⁵⁴ Es neapgalvoju, ka Fuko uzskatīja visus briesmīgos noziegumus un izvirtības, kurām viņš veltīja tik daudz uzmanības un par kurām runāja ar acīmredzamu labpatiku, par pieņemamām. Tomēr es rosinu uz domām, ka *uzmanība*, ko Fuko pievērsa šiem tematiem savos darbos, un *veidi*, kādos viņš tos parādīja, var likt mums domāt, ka tie nav kaut kas tāds, no kā jāizvairās, ja sabiedrībai jānodrošina tās locekļu labklājība.

Arī *veids*, kādā Fuko runā par likumu un morāli, var likt mums šaubīties par to, vai tie ir jāatbalsta. Līdzīgi jautājumi rodas par de Sada darbiem. Lai gan vairums viņa vēlino biogrāfu piekrīt, ka viņš pats nekad nav piekopus drausmīgos noziegumus un izvirtības, kas attēlotas viņa darbos, *paņēmienu*, ar kādiem viņš raksta par tiem, un pamatojumi, kādus viņš sniedz, lai tos attaisnotu, liek mums uztvert viņa darbus kā brutalitātes cildinājumu. Paražas, kuras Fuko cēla gaismā un pasniedza kā pietiekoši vērtīgas, lai par tām runātu, rakstītu un apgūtu, ja ne pat imitētu, nešķiet īpaši noderīgas ne indivīda, ne sabiedrības labklājībai, nemaz nerunājot par to, ka tās varētu veicināt sabiedrības uzplaukumu. Fuko varētu atbildēt uz šo iebildumu, ka mums nav saprotamas tādas kategorijas kā labklājība un izaugsme, tāpēc ka šīs kategorijas ietver ideju par cilvēka dabu, kas neattiecas uz konkrēto sociālvēsturisko vidi un ka viņš kategoriski noraida šādu ideju. Tomēr viņa tematu izvēle un analīze, kurā gandrīz vienmēr pagātnes notikumi nostalgiski parādīti kā Ēdenes dārzs, kurā šīs uzvedības un attiecību formas starp indivīdiem, kurus vēlāk apspieda standartizējoši režīmi, pastāvēja relatīvi brīvi no apkārtējās apspiestības, norāda uz to, ka viņš varētu būt lolojis šāda veida idejas par cilvēka dabu un ka tieši šīs idejas vadīja viņa tematu izvēli un to piedāvājumu sabiedrībai. Tas, ka Fuko, neaplūko attieksmi pret ārprātu, seksualitāti vai noziegumu kā vienlīdz neitrālu no konkrētu vērtību (piemēram, brīvības) viedokļa, parāda, ka viņš novēršas no saviem atklāti atzītajiem uzskatiem par visu kultūras un vēsturisko vērtību nejaušību. Ja vērtības attiecas tikai uz konkrētu sabiedrību vai pat uz konkrētu sabiedrības daļu konkrētā vēstures posmā, tad konkrētās sabiedrības vai sabiedrības daļas attieksmi nevar uzskatīt par vairāk vai mazāk peļamo. Ja visas vērtības ir vēstures un kultūras nosacītas, tad nav nekāda objektīva standarta, pēc kura attieksmi pret ārprātu vai pret jebko citu konkrētā sabiedrībā konkrētā laika posmā var novērtēt kā labāku vai sliktāku par attieksmi pret līdzīgām parādībām jebkurā citā sabiedrībā jebkurā citā laika posmā. Ja visas vērtības ir relatīvas un nejaušas, tad nav pamata konkrētu attieksmi un rīcību uzskatīt par vairāk vai mazāk postošu par jebkuru citu. Tomēr Fuko izturas pret dažiem sabiedrisko attiecību un attieksmju veidiem kā mazāk peļamiem, kas netieši norāda uz tādu vērtību eksistenci,

⁵⁵⁴ Skatīt., piemēram, Фуко, Мишель. *Ненормальные. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1974-1975 учебном году*. Санкт-Петербург, 2004. (Foucault, Michel. *Les anormaux. Cours au College de France (1974-1975)*. Gallimard, 1999.)

kuras nav relatīvas un nejaušas (piemēram, brīvība, neatkarība, pašizpaušmes iespējas, uzvedības un domāšanas veidu dažādība un plurālisms), kas neattiecas tikai uz konkrētu sabiedrību konkrētā laika posmā. Ironiskā kārtā atklājas, ka daži no Fuko pamatpieņēmumiem, tādi kā personīgā brīvība un atbrīvošanās no despotiskām varas struktūrām, ir iesakņojušies pašā apgaismības racionālismā, kuru Fuko bez žēlastības kritizē.

Es nevēlos teikt, ka temati, ko Fuko izvēlējās, ir nesvarīgi vai ka daudzi, lai arī ne visi, uzvedības veidi un attiecību modeļi tika apspiesti cilvēces uzplaukuma dēļ, vai arī ka mūsdienu politiskie režīmi vienmēr ir darbojušies brīvības un taisnīguma vārdā. Nebūt ne. Es tomēr saku, ka Fuko tematu izvēle veicina konkrētu skatījumu uz cilvēka dabu, vai tā būtu sabiedrības veidota vai iedzimta, un nomelno dažus no alternatīviem skatījumiem, piemēram, tos, kas vairāk vērsti uz sadarbību un mijiedarbību, nevis konfrontāciju un varas cīņu; saskares punktiem un nepārtrauktību, nevis pārrāvumiem un pārtraukumiem; radīšanu, nevis graušanu; vīriešiem *un* sievietēm, nevis tikai vīriešiem; gan Eiropas kultūru, gan citām kultūrām, nevis tikai Eiropas kultūru; indivīda subjektivitāti, nevis bezpersoniskiem faktoriem; morālām vērtībām un juridiskām sistēmām, lai nodrošinātu indivīda pašizpaušmi un iespēju dzīvot sabiedrībā, nevis morāles un likuma trūkumu kritizēšanu, pat nepieminot morāles un likuma svarīgumu sabiedriskajā dzīvē. Ja tas kaut daļēji ir patiesība, ka mēs esam tas, kam ticam, tad uz spēles ir likta ne tikai teorija, bet gan uzvedība un attiecības, ko Fuko aizstāv savos darbos. Fuko darbi palīdz uzzināt, kā cīnīties, sacelties, pretoties un nepadoties. Tie ir nevajadzīgi tiem, kas vēlas uzzināt, kā vienoties, sadarboties, radīt, līdzāspastāvēt un paciest. Tiem, kas vēlas visu to uzzināt, ir jāvēršas pie tādiem darbiem kā 1994. gadā izdotā Teodora Zeldina (*Theodore Zeldin*) „Cilvēces intīmā vēsture” (*An Intimate History of Humanity*), kas ir apbrīnojams piemērs alternatīvai pieejai vēstures atklājumiem.⁵⁵⁵

Romāni, par kuriem esmu rakstījis, parāda, kāda būtu dzīve nesaprātībā un pat ārprātā, kas notiek, ja priekšroku dod šauram un seklam racionalitātes veidam, ignorējot visas citas cilvēka spējas, un kas notiek, ja šo racionalitāti pārvērš par varas un kaislību instrumentu. Iespējams, šie romāni lasītājam neko neiemācīs, tomēr tie sniedz tam iespēju ar māksliniecisku tēlu palīdzību pārdomāt dažas no alternatīvām, ko Fuko no jauna ceļ gaismā, un dzīvot līdzīgi romānu personāžiem. Atlīkušajā nobeiguma daļā tiek apkopota šo četru romānu pieeja saprāta un nesaprātības jautājumam apgaismības kultūrā.

Tremeina, nemēģinot atdarināt tā laika literāro stilu, kurā notiek viņas romāna darbība, un izsargājoties no anahronismiem, ir uzrakstījusi darbu, kas atbilst Eko definīcijai par „īstu” vēsturisku romānu (sk. šī darba 1.B nodaļu). Tomēr Dekarta analīzes metodes kritika, šaubas par

⁵⁵⁵ Skatīt. Zeldin, Theodore. *An Intimate History of Humanity*. London: Vintage, 1998.

iespēju iegūt pārlicību un noteiktību daudzās cilvēka dzīves sfērās, un uzmanība, kāda romānā veltīta ne tikai saprātam, bet arī citām garīgās dzīves formām, parāda to, ka tajā ir atspoguļotas arī postmodernistu domas un idejas. Saistība ar vissvarīgākajām Dekarta idejām ir Rozas Tremeinas romāna „Mūzika un klusums” pamatā. Šķiet, Dekarts nedomāja, ka viņa analītiskā metode būs universāli pielietojama, un pieļāva domu, ka ir un vienmēr būs tādas lietas kā, piemēram, fiziski objekti un to īpašības, par kurām absolūta noteiktība nav sasniedzama. Par spīti Paskāla kritikai par to, ka Dekarts deva priekšroku saprātam un nevis „sirdij”, mums ir jāatzīst, ka Dekarts saprata intuīcijas un citu garīgo īpašību, ieskaitot iztēles un kaislību, nozīmi cilvēka dzīvē. Dekarta metodes kritika Tremeinas romānā, šķiet, ir atbildes reakcija uz nepamatoto un nekritisko analītiskās domāšanas izmantošanu mūsdienu pasaulē, kur apziņa tiek izjaukta un analizēta pa daļām, it kā tā būtu mozaīkas salikšanas uzdevums, nevis uz metodi, ko izmantoja Dekarts. Pretstatā mūsdienu neirobiologu un izziņas teorētiķu, kā Daniela Deneta (*Daniel Dennett*)⁵⁵⁶, mēģinājumiem izskaidrot apziņu, reducējot to līdz smadzeņu procesiem, Dekarta filozofija uzsver prāta īpašo dabu, kas principā nav reducējams līdz ķermeniskam līmenim. Tremeinas romāns nemēģina izskaidrot garīgas parādības ar fiziskiem terminiem, kas būtu anahroniski, tas uzsver individu garīgās dzīves bagātību un daudzveidību un sniedz vairākus piemērus, kas atklāj mūsu apziņas izpausmju īpašo raksturu un tādējādi netieši atbalsta tos mūsdienu domātājus, piemēram, Džonu R. Serlu, kas kritizē Dekarta duālismu, bet tomēr dedzīgi pieņem un godā īpašo apziņas dabu, kas, lietojot Serla terminoloģiju, nav ontoloģiski reducējama līdz fiziskiem procesiem.⁵⁵⁷

Tremeinas romāns īpašu uzmanību velta sapņiem, intuīcijas, atmiņu un iztēles lomai mūsu dzīvē un aplūko tos kā svarīgas cilvēku īpašības, kas ir vismaz tikpat vērtīgas kā racionālā domāšana un kas ir nešķiramas no saprāta. Tremeina parāda, ka emocijām ir svarīga loma indivīda motivācijā, tās bieži uzvar saprātu, nosakot mūsu rīcību. Ir jāatzīst cilvēka emociju motivācija un kognitīvā vērtība, ja mēs grasāmies sniegt loģisku un ticamu cilvēka prāta darbības novērtējumu. No otras puses, romāns „Mūzika un klusums” parāda – ja mēs ļautu savām kaislībām ietekmēt mūsu spēju domāt racionāli, tās varētu ieviest haosu mūsu dzīvē, izpostot mūsu attiecības ar pasauli un sevi pašu. Tremeinas romāns liek mums saprast, ka zināšanas, ko apgūstam, izmantojot saprātu, nav vienīgās vērtīgas zināšanas.. Tremeina parāda, ka ir dažāda veida zināšanas, tāpat kā ir daudz dažādu patiesību, kā iztēles patiesība, intuīcijas patiesība, atmiņas patiesība, vēlmju un kaislību patiesība, savstarpējo attiecību patiesība, kā mīlestība un draudzība, ķermeņa un tā vajadzību patiesība un sirdsapziņas patiesība. Ideālā gadījumā nevienam nevajadzētu būt aklam pret jebkuru no šīm patiesībām, lai gan dažām no tām varētu trūkt pietiekami daudz noteiktības, ko mēs vēlētos

⁵⁵⁶ Skatīt. Dennett, Daniel C. *Consciousness Explained*. Boston: Little, Brown and Company, 1991.

⁵⁵⁷ Skatīt. Searle, John R. *Mind: A Brief Introduction*. New York and Oxford: Oxford University Press, 2004.

no patiesības sagaidīt, jo katra no tām papildina, nevis apstrīd citas patiesības, pierādot to, ka cilvēciska būtne ir kaut kas vairāk par to, ko redzam: gan privāta, gan sabiedriska; gan ķermeniska, gan dvēseliska; gan racionāla, gan iracionāla; gan brīva, gan ierobežota; citiem vārdiem sakot, vieta, kur satiekas un saplūst pretstati, nevis sacenšas cits ar citu.

Pretēji Fuko, kas galveno uzmanību velta pārrāvumiem starp zināšanu sistēmām dažādos laikmetos (epistēmās), Pīters Akroids uzsver tos cilvēka dabas pamataspektus, kas paliek nemainīgi gadsimtiem ilgi, par spīti izmaiņām sabiedrības organizācijas formās. Iracionālisms cilvēka dabā ir nenoliedzami viena no šādām nepārtrauktībām, un tieši iracionālā dažādās formas un manifestācijas Akroids pēta savā darbā „Hoksmūrs”. Cilvēkiem, kas nav aizrāvušies ar materiālismu un zinātņi, var iepatīties Daijers, kam riebjas mehāniskās filozofijas mēģinājumi izskaidrot visas dabiskās, sociālās un garīgās parādības ar matērijas kustību. Patiesi, mūsdienu zinātņu mēģinājumi reducēt apziņu un sirdsapziņu līdz molekulāriem procesiem smadzenēs un genoma struktūrai ir nepārprotams turpinājums apgaismības materiālistu uzskatiem par cilvēcisku būtni. Šie uzskati noliedz intuīciju, un pat izsauktais riebums, lai cik iracionāls tas nešķistu, var liecināt par garīgo veselību, jo to, ko uzskatām dzīvē par visdārgāko, ieskaitot mūsu personīgo pasaules, gara, cieņas, brīvības, transcendences un morāles pieredzi, neirobiologi un izziņas teorētiķi izmet kā nekam nevajadzīgu, lai gan viņi neveikli un absolūti nepārlicinoši cenšas sniegt evolucionārus un dabiskus šo parādību izskaidrojumus. Pat ja šīs parādības ir mīti, mūsu dziļā pieķeršanās tiem parāda, ka tie ir mīti, ar kuriem jādzīvo, nevis jāatmet kā nevajadzīgi, un, iespējams, ka mīti nemaz nav vienmēr nepatiesi.⁵⁵⁸

Ar to es negribu teikt, ka „Hoksmūrs” ataino Daijera iracionālo un nesaprātīgo uzvedību kā cildināmu un atdarināmu paradigmu. Patiesībā Daijera nesaprātība ir dziļi traumējoša un liek viņam daudz ciest. Daijeram vismaz ir bagāta iekšējā dzīve, kurā viņš var patverties no Karaliskās biedrības pasaules redzējuma ar visiem tā mehānismiem un dabiskumu. Hoksmūrs, kas ir Daijera līdzinieks 20. gadsimtā, neatrod savā dvēselē neko vairāk kā postu, kas, iespējams, simbolizē tās pārmaiņām, kas parādījušās cilvēku sevis un pasaules uztverē kopš 18. gadsimta sākuma. Šķietamais materiālisma un zinātnes triumfs 20. gadsimta beigās ir novedis gandrīz līdz indivīda absolūtai iztukšošanai no subjektīvā un garīgā satura. Kur Daijers kādreiz atrada apslēptu garu pasauli, kas iekļauj sevī dabas pasauli, Hoksmūrs neatrod neko vairāk kā tukšumu un sāpes. „Hoksmūra” nostāja, kas vēršas pret apgaismību, ir gan uzbrukums mūsdienu zinātnes materiālismam, gan racionālisma kritikas postmodernisma filozofijā atbalss. Tomēr tās uzsvars uz

⁵⁵⁸ Patrīcija Vo (Patricia Waugh) raksta: „Ja mēs turpinām atbalsīt „lielos naratīvus”, tad var teikt, ka tie eksistē. „Lielos naratīvus” var uzskatīt par veidu, kā formulēt cilvēku pamatvajadzības, un to lielums ir šo vajadzību neatliekamības un intensitātes mērs.” Waugh, Patricia., ed. *Postmodernism: A Reader*. London: Edward Arnold, 1992. p. 9.

nepārtrauktību ir pretējs postmodernistu uzskatiem un nošķir Akroidu no tiem postmodernisma rakstniekiem, kas apgalvo, ka starp pagātņi un tagadni ir nepārvarama plaisa.

Savā darbā „Bābeles tornis” Baijata pievēršas de Sada filozofijai, kas apgriež apgaismības filozofijas idejas otrādi un ko var uzskatīt par vienu no visradikālākajām reakcijām uz apgaismības cilvēka iedzimtās labestības un pilnveidojamības koncepciju. Fuko tīksminās, iztirzājot de Sada transgresijas filozofiju kā izšķirošu izaicinājumu apgaismības racionālismam un buržuāziskās sabiedrības morālei, bet Baijata de Sada idejas aplūko daudz kritiskāk. Jautājums, ko uzdod „Pļāpu tornis”, ir, kāda būtu dzīve sabiedrībā, kas balstīta uz de Sada netiklības filozofijas principiem. Šis jautājums ir netieši saistīts ar jautājumu par iespējamām sekām, kādas ir Fuko uzbrukumam pret saprātu un morāli viņa ārpriekšējā vēsturē un citos darbos. Baijatas kritika, kas vērsta pret de Sadu un netieši arī pret Fuko par viņu transgresīvo darbību un brāzmaino uzbrukumam saprātam un morālei, labi saskan ar postmodernisma nelokāmā dumpīguma kritiku tādu domātāju darbos kā Džons Makgovans (*John McGowan*) un Ričards Volins (*Richard Wolin*)⁵⁵⁹, kas apskata postmodernismu no liberālā humānisma pozīcijas un vēršas pret to, tāpēc ka tas nenodrošina nekādu saskaņotas darbības un sabiedrības mijiedarbības teorētisku pamatojumu un draud iedragāt sabiedriskās dzīves trauslo struktūru.

Malkolma Bredberija slavas dziesma Dekartam darbā „Uz Ermitāžu” arī izriet no liberālā humānisma neapmierinātības ar postmodernistu attālināšanos no morālo vērtību un demokrātisko tiesību un brīvību pamata. Ja subjekts izzūd Heidegera esamības idejā, Fuko varas un zināšanu veidojumā vai Deridā nozīmes nestabilitātē un nepastāvībā, tad saprāta, morāles un liberālisma prasību pamatotība un likumība kļūst vairāk nekā problemātiska. Liberālie humānisti neredz patību kā nemirstīgu, kā to redzēja Dekarts, bet viņi tomēr to redz kā vienotu, pastāvīgu un (pus)neatkarīgu un tādējādi arī kā brīvu un atbildīgu. Patiesi, no šādas patības nevar izbēgt, jo par spīti postmodernisma kritikai, kas vērsta pret neatkarīga subjekta jēdzienu, pati viņu kritika atklāj, ka tie ir apzinīgi, brīvi domājoši indivīdi, kuru patību nav iespējams reducēt līdz jebkam citam jēdzienam, vai tas būtu esamība, diskurss vai *différance*. Tomēr Bredberijs parāda, ka mūsu laikos apgaismības kultūras vērtība un nozīme slēpjas ne vien tās universālajā cilvēktiesību un brīvību jēdzienā attīstībā, bet arī tās paškritiskajā garā, kas parādīts, piemēram, Didro romānos, kuri balstās uz dialogisma principa. Iespējams, ka izcilību kultūrai piešķir tās prasme atpazīt un ļaut izpausties tās

⁵⁵⁹ Skatīt. McGowan, John. *Postmodernism and Its Critics*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1991 un Wolin, Richard. *The Terms of Cultural Criticism: the Frankfurt School, Existentialism, Poststructuralism*. New York: Columbia University Press, 1992.

„citādajam”. Savos vēlīnajos darbos Fuko cildina Kantu tieši par to, ka viņš uzsvēra apgaismības kritisko garu.⁵⁶⁰

Šī darba sākumā es paidu domas, ka pasaule, kurā dzīvojam, varbūt nav tik „postmoderna” kā postmodernisti domā. Tad cik „postmoderna” īsti ir postmodernā pasaule? Atbilde uz šo jautājumu daļēji tika sniegta jau pašā ievadā, kurā es apskatīju dažas apgaismības kultūras pēdas postmodernismā. Turklāt, kā jau minēju šī darba 2. daļā un šajā nobeigumā, Fuko vārdos neizteikti pieņēmumi, principi un stratēģija lielā mērā balstās uz apgaismības idejām, kuru viņš atklāti un nelokāmi kritizē. Tāpat arī visi četri romāni, kas aplūkoti šajā darbā, nav nepavisam viennozīmīgi savā attieksmē gan pret apgaismību, gan postmodernisma kultūru. Ir svarīgi saprast, ka ne apgaismība, ne postmodernisms nav bez savām nepilnībām. Cerams, ka šis darbs ir kaut nedaudz izskaidrojis, ka katrā laika posmā mēs atrodam dažādas domu plūsmas, kuras ir veltīgi attiecināt tikai uz racionālisma vai postmodernisma filozofiju. Gan apgaismībā, gan postmodernismā mēs dzirdam dialogus starp balsīm, kas izsaka pretējus uzskatus par cilvēkiem, sabiedrību un pasauli, nevis vienu balsi, kas sludina vienu nemainīgu patiesību. Ir svarīgi, lai šis dialogs turpinātos.

⁵⁶⁰ Skatīt. Foucault, Michel. “Kant on Enlightenment and Revolution” in Cousins, Mark, Athar Hussain. *Foucault's New Domains*. London: Macmillan, 1984. pp. 10-18 and Foucault, Michel. “What is Enlightenment” in Waugh, Patricia., ed. *Postmodernism: A Reader*. London: Edward Arnold, 1992. pp. 96-108.

Bibliogrāfija

- Ackroyd, Peter. *Albion. The Origins of the English Imagination*. London: Chatto & Windus, 2002.
- Ackroyd, Peter. *Hawksmoor*. London: Penguin Books, 1993.
- Ackroyd, Peter. *London: The Biography*. London: Chatto & Windus, 2000.
- Adorno, Theodor W. and Max Horkheimer. *Dialectic of Enlightenment*. New York: Herder and Herder, 1972.
- Barker, Philip. *Michael Foucault. An Introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998.
- Barrett, William. *Irrational Man. A Study in Existential Philosophy*. Garden City, New York: Doubleday Anchor Books, 1962.
- Barry, Peter. *Beginning Theory. An Introduction to Literary and Cultural Theory*. Manchester and New York: Manchester University Press, 1995.
- Barzun, Jacques. *From Dawn to Decadence. 1500 to the Present: 500 Years of Western Cultural Life*. New York: HarperCollinsPublishers, 2001.
- Beardsley, Monroe C. ed. *The European Philosophers from Descartes to Nietzsche*. New York: Random House, 2002.
- Bennett, Andrew. *The Author*. London and New York: Routledge, 2005.
- Berlin, Isaiah. *The Roots of Romanticism*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- Berman, Art. *From the New Criticism to Deconstruction: The Reception of Structuralism and Post-Structuralism*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1988.
- Bewes, Timothy. *Cynicism and Postmodernity*. London and New York: Verso, 1997.
- Boorstin, Daniel J. *The Discoverers*. New York: Vintage, 1985.
- Bradbury, Malcolm. *The Modern British Novel. Revised Edition*. Harmondsworth: Penguin, 2001.
- Bradbury, Malcolm. *To the Hermitage*. London: Picador, 2001.
- Burke, Sean. *The Death of the Author. Criticism and Subjectivity in Barthes, Foucault and Derrida*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1992.
- Byatt, A. S. *Babel Tower*. London: Vintage, 1997.
- Byatt, A. S. *Introduction to Babel Tower*. Online. Available

- <http://www.asbyatt.com/Babel.htm> (accessed May 19 2004)
- Carroll, David. *The States of "Theory". History, Art, and Critical Discourse.* Stanford: Stanford University Press, 1994.
- Collier, Peter and Helga Geyer-Ryan, ed. *Literary Theory Today.* Ithaca, New York: Cornell University Press, 1990.
- Copleston, Frederick. *A History of Philosophy. Volume IV: Modern Philosophy.* New York: Image Books, 1994
- Copleston, Frederick. *A History of Philosophy. Volume V: Modern Philosophy.* New York: Image Books, 1994
- Copleston, Frederick. *A History of Philosophy. Volume VI: Modern Philosophy.* New York: Image Books, 1994
- Copleston, Frederick. *A History of Philosophy. Volume VII: Modern Philosophy.* New York: Image Books, 1994.
- Copleston, Frederick. *A History of Philosophy. Volume IX: Modern Philosophy.* New York: Image Books, 1994.
- Cousins, Mark, Athar Hussain., ed. *Foucault's New Domains.* London: Macmillan, 1984.
- Craig, Edward., ed. *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy.* London and New York: Routledge, 2005.
- Cunningham, Valentine. *Reading After Theory.* Malden, Massachusetts, and Oxford: Blackwell, 2001.
- Davies, Norman. *Europe. A History.* London: Pimlico, 1997.
- Desmond, William. *Being and the Between.* Albany: State University of New York Press, 1995.
- Dennett, Daniel C. *Consciousness Explained.* Boston: Little, Brown and Company, 1991.
- Descartes, Rene. *Key Philosophical Writings.* Ware, Hertfordshire: Wordsworth Classics, 1997.
- Descartes, Rene. *Œuvres et lettres.* Paris: Gallimard, 1953.
- Diderot, Denis. *Contes.* Paris: Gallimard, 2001.
- Diderot, Denis. *Rameau's Nephew. D'Alembert's Dream.* Harmondsworth: Penguin, 1966.
- Docherty, Thomas., ed. *Postmodernism: A Reader.* New York: Columbia University

- Press, 1993.
- Drolet, Michael., ed. *The Postmodernism Reader: Foundational Texts*. London and New York: Routledge, 2004.
- During, Simon. *Foucault and Literature: Towards a Genealogy of Writing*. London and New York: Routledge, 2004.
- Eco, Umberto. *The Name of the Rose. Postscript to The Name of the Rose*. New York: Harcourt Brace & Company, 1994.
- Eco, Umberto. *Travels in Hyperreality*. New York: Harcourt Brace & Company, 1990.
- Flew, Antony. *An Introduction to Western Philosophy: Ideas and Argument from Plato to Popper. Revised edition*. London: Thames and Hudson, 1989.
- Foucault, Michel. *The Archaeology of Knowledge*. London and New York: Routledge Classics, 2002.
- Foucault, Michel. *Discipline and Punish. The Birth of the Prison*. London: Penguin, 1991.
- Foucault, Michel. *Histoire de la Folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard, 1972.
- Foucault, Michel. *The History of Sexuality, Vol. 1: An Introduction*. Harmondsworth: Penguin, 1978.
- Foucault, Michel. *Madness and Civilization. A History of Insanity in the Age of Reason*. New York: Vintage, 1988.
- Foucault, Michel. *The Order of Things. An archaeology of the human sciences*. London and New York: Routledge Classics, 2002.
- Foucault, Michel. *Politics, Philosophy, Culture. Interviews and Other Writings, 1977-1984*. Lawrence D. Kritzman., ed. New York and London: Routledge, 1988.
- Foucault, Michel. *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writing 1972-1977*. Hempel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1980.
- Gasiorek, Andrzej. *Post-War British Fiction. Realism and After*. London and New York: Routledge, 1995.
- Gibson, Jeremy and Julian Wolfreys. *Peter Ackroyd. The Ludic and Labyrinthine Text*. London: Palgrave Macmillan, 2000.
- Gray, Francine du Plessix. *At Home with the Marquis de Sade*. London: Chatto & Windus, 1999.
- Gros, Frédéric. *Foucault et la folie*. Paris: Presses universitaires de France, 1997.

- Gutting, Gary., ed. *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Gutting, Gary. *French Philosophy in the Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Habermas, Jurgen. *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge: Polity Press, 1987.
- Hanfling, Oswald., ed. *Fundamental Problems in Philosophy*. The Open University Press, 1972.
- Hawthorn, Jeremy. *A Concise Glossary of Contemporary Literary Theory. Second Edition*. London: Edward Arnold, 1994
- Heil, John., ed. *Philosophy of Mind: A Guide and Anthology*. Oxford and New York: Oxford University Press, 2004.
- Hobbes, John. *Leviathan: or, the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*. Harmondsworth: Penguin Classics, 1985.
- Hoy, David Cousins, ed. *Foucault: A Critical Reader*. Oxford UK and Cambridge USA: Blackwell, 1986.
- Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. London: Everyman, 2003.
- Israel, Jonathan I. *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. Oxford and New York: Oxford University Press, 2001.
- Kim, Jaegwon and Ernest Sosa., eds. *Metaphysics. An Anthology*. Malden, Massachusetts, and Oxford: Blackwell, 1999.
- Lavine, T. Z. *From Socrates to Sartre: the Philosophic Quest*. New York: Bantam Books, 1984.
- Legrand, Jacques., pub. *Chronicle of America*. New York: Mount Kisco Chronicle Publications, 1988.
- Locke, John. *An Essay concerning Human Understanding*. Harmondsworth: Penguin Classics, 1997.
- Lodge, David. *Consciousness and the Novel*. Harmondsworth: Penguin, 2002.
- Lodge, David., ed. *Modern Criticism and Theory: A Reader*. London and New York: Longman, 1988.
- Lodge, David. *Thinks...* Harmondsworth: Penguin, 2001.
- Lucy, Niall., ed. *Postmodern Literary Theory. An Anthology*. Malden, Massachusetts, and Oxford: Blackwell, 2000.

- Malpas, Simon. *The Postmodern*. London and New York: Routledge, 2005.
- Malpas, Simon. *Jean-Francois Lyotard*. London and New York: Routledge, 2003.
- Mason, Stephen F. *A History of the Sciences*. New York: Collier Books, 1962.
- McGowan, John. *Postmodernism and Its Critics*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1991.
- McHale, Brian. *Postmodern Fiction*. New York and London: Methuen, 1987.
- McHoul, Alec and Wendy Grace. *A Foucault Primer. Discourse, Power and the Subject*. Carlton, Victoria: Melbourne University Press, 1993.
- McNay, Lois. *Foucault. A Critical Introduction*. Cambridge: Polity Press, 1994.
- McKeon, Michael. Ed. *A Critical Anthology. Theory of the Novel. A Historical Approach*. Baltimore & London: The John Hopkins University Press, 2000.
- Miller, Laura. *A Salon Interview with A. S. Byatt*. Online. Available <http://www.salon.com/weekly/interview960617.html> (accessed May 19, 2004)
- Mills, Sara. *Michel Foucault*. London and New York: Routledge, 2003.
- Murdoch, Iris. *Metaphysics as a Guide to Morals*. Harmondsworth: Penguin, 1993.
- Nagel, Thomas. *The Last Word*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Nagel, Thomas. *The View from Nowhere*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1986.
- Nietzsche, Friedrich. *The Basic Writings of Nietzsche*. New York: Random House, 2001.
- Norris, Christopher. *The Truth about Postmodernism*. Oxford UK and Cambridge USA: Blackwell, 1993.
- Norris, Christopher. *What's Wrong with Postmodernism? Critical Theory and the Ends of Philosophy*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1990.
- Nussbaum, Martha. *Love's Knowledge*. London and New York: Oxford University Press, 1990.
- Pascal Blaise. *Pensees*. Trans. W. F. Trotter. Online. Available at <http://oregonstate.edu/instruct/phl302/texts/pascal/pensees-a.html> (accessed December 15, 2004).
- Pinker, Steven. *The Blank Slate*. Harmondsworth: Penguin, 2003.
- Popkin, Richard H., ed. *The Pimlico History of Western Philosophy*. London: Pimlico, 1999.

- Porter, Roy. *Enlightenment. Britain and the Creation of the Modern World*. Harmondsworth: Penguin, 2001.
- Porter, Roy. *Flesh in the Age of Reason*. Harmondsworth: Penguin, 2003.
- Rabinow, Paul and Nicholas Ross., eds. *The Essential Foucault*. New York and London: New Press, 2003.
- Rabinow, Paul., ed. *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books, 1984.
- Racevskis, Karlis. *Postmodernism and the Search for Enlightenment*. Charlottesville and London: University Press of Virginia, 1993.
- Racevskis, Karlis. *Modernity's Pretenses: Making Reality Fit Reason from Candide to the Gulag*. Albany: State University of New York Press, 1998.
- Račevskis, Kārlis. *Mišels Fuko, apziņa un valodas esamība*. Rīga: Zinātne, 2003.
- Reill, Peter Hanns and Ellen Judy Wilson. *Encyclopedia of the Enlightenment*. New York: Facts On File, Inc. 1996.
- Rice, Philip and Patricia Waugh., eds. *Modern Literary Theory: A Reader*. London: Edward Arnold, 1992.
- Rivkin, Julie and Michael Ryan., eds. *Literary Theory: An Anthology*. Malden, Massachusetts, and Oxford: Blackwell, 1998.
- Royle, Nicholas. *Jacques Derrida*. London and New York: Routledge, 2004.
- Ryan, Kiernan, ed. *New Historicism and Cultural Materialism: A Reader*. London: Arnold, 1996.
- Sade, Marquis de. *Philosophy in the Bedroom*. Trans. Richard Seaver and Austryn Wainhouse. HTML Version at supervert.com, 2002. (accessed December 15, 2004).
- Sade, Marquis de. *The 120 Days of Sodom*. Trans. Richard Seaver and Austryn Wainhouse. HTML Version at supervert.com, 2002. (accessed December 15, 2004).
- Sanders, Andrew. *The Short Oxford History of English Literature. Second edition*. Oxford and New York: Oxford University Press, 2000.
- Schaeffer, Neil. *The Marquis de Sade*. London: Picador, 2001.
- Scruton, Roger. *Modern Philosophy*. London: Arrow Books, 1997.
- Searle, John R. *Mind: A Brief Introduction*. New York and Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Selden, Raman. *Practising Theory and Reading Literature. An Introduction*. Hempel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1989.

- Selden, Raman. *A Reader's Guide to Contemporary Literary Theory. Second Edition*. Lexington, Kentucky: The University Press of Kentucky, 1989.
- Sigle, Robert. *Postmodernism*. MFS, Modern Fiction Studies, 41/1 Spring 1995. pp. 165-194.
- Sim, Stuart. Borin Van Loon. *Introducing Critical History*. Duxford, Cambridge: Icon Books, 2004.
- Sim, Stuart. *Irony and Crisis. A Critical History of Postmodern Culture*. Duxford, Cambridge: Icon Books, 2002.
- Sim Stuart., ed. *The Routledge Companion to Postmodernism. Second Edition*. London and New York: Routledge, 2005.
- Smart, Barry. *Facing Modernity*. London: Sage, 1999.
- Smart, Barry. *Michel Foucault*. London and New York: Routledge, 2002.
- Smart, Barry. *Postmodernity*. London and New York: Routledge, 1997.
- Sorell, Tom. *Descartes*. Oxford and New York: Oxford University Press, 1987.
- Sterne, Lawrence. *The Life and Opinions of Tristram Shandy, Gentleman*. Harmondsworth: Penguin, 1997.
- Tremain, Rose. *Music and Silence*. London: Vintage, 2000.
- Tuchman, Barbara. *A Distant Mirror: The Calamitous 14th Century*. New York: Ballantine Books, 1979.
- Vesey G. and P. Foulkes. *Collins Dictionary of Philosophy*. London and Glasgow: Collins, 1990.
- Watson, Peter. *A Terrible Beauty. The People and Ideas that Shaped the Modern Mind. A History*. London: Phoenix Press, 2000.
- Waugh, Patricia., ed. *Postmodernism: A Reader*. London: Edward Arnold, 1992.
- Weiss, Paul. *Being and Other Realities*. Chicago and La Salle, Illinois: Open Court, 1995.
- Weston, Michael. *Philosophy, Literature and the Human Good*. London and New York: Routledge, 2001.
- Williams, Bernard. *Descartes: The Project of Pure Enquiry*. Harmondsworth: Penguin, 1978.
- Wolin, Richard. *The Terms of Cultural Criticism: the Frankfurt School, Existentialism, Poststructuralism*. New York: Columbia University Press, 1992.
- Zalta, E. N., ed. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Online. Stanford, CA:

Metaphysics Research Lab, Center for the Study of Language and Information, 2002.

<<http://plato.stanford.edu>>

Zeldin, Theodore. *An Intimate History of Humanity*. London: Vintage, 1998.

Арон, Р. *Мнимый марксизм*. Москва: «Прогресс», 1993.

Бабенко, Владимир. *Этот прекрасный полоумный маркиз де Сад*.

Екатеренбург: «У-Фактория», 2003.

Бахтин, М. М. *Проблемы поэтики Достоевского*. Москва: «Советская россия», 1979.

Батай, Жорж. *Теория религии. Литература и зло*. Минск: «Современный Литератор», 2000.

Бергсон, Анри. *Творческая эволюция. Материя и память*. Минск: «Харвест», 1999.

Бруно, Джордано. *О героическом энтузиазме*. Киев: «Новый Акрополь», 1996

Визгин, В. П. *На пути к другому. От школы подозрения к философии доверия*.

Москва: «Языки славянской культуры», 2004.

Витгенштейн, Людвиг. *Философские работы*. Москва: «Гнозис», 1994.

Гайденко, П. П. *Научная рациональность и философский разум*. Москва:

«Прогресс-Традиция», 2003.

Гайденко, П. П. *Прорыв к трансцендентному*. Москва: «Республика», 1997.

Гобозов, И. А. *Куда катится философия. От поиска истины к*

постмодернистскому труппу. (Философский очерк). Москва: Издатель Савин С. А., 2005.

Грицианов, А. А., М. А. Можейко. под ред. *Постмодернизм. Энциклопедия*.

Минск: «Интерпрессервис», 2001.

Дарнтон, Роберт. *Великое кошачье побоище и другие эпизоды из французской*

культуры. Москва: «Новое литературное обозрение», 2002.

Декарт, Рене. *Сочинения*. Калининград: ОАО «Янтар. Сказ», 2005.

Декарт, Рене. *Сочинения, том 2*. Москва: «Мысль», 1994.

Деррида, Жак. *Письмо и различие*. Санкт-Петербург: «Академический проект»,

2000.

Дидро, Дени. *Монахиня. Племянник Рамо. Жак-Фаталист и его хозяин*.

Москва: «Правда», 1984

Затонский, Д. В. *Модернизм и постмодернизм*. Харьков: «Фолио», 2000.

- Зотов, А. Ф. *Современная западная философия*. Москва: «Западная философия», 2001.
- Компаньон, Антуан. *Демон теории: литература и здравый смысл*. Москва: Издательство им. Сабашниковых, 2001.
- Касавин, И. Т. Ред. *Герметизм, магия, натурфилософия в европейской культуре XIII-XIX вв.* Москва: «Каноно+», 1999.
- Ле Руа Ладюри, Эммануэль. *Монтайо, окситанская деревня (1294 – 1324)*. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2001.
- Лосев, А. Ф. *Бытие – имя – космос*. Москва: «Мысль», 1993.
- Лосев, А. Ф. *Миф – число – сущность*. Москва: «Мысль», 1994.
- Лосев, А. Ф. *Очерки античного символизма и мифологии*. Москва: «Мысль», 1993.
- Мамардашвили, Мераб. *Картезианские размышления*. Москва: «Прогресс», 1993.
- Мамардашвили, Мераб. *Необходимость себя*. Москва: «Лабиринт», 2000.
- Мамардашвили, Мераб. *Эстетика мышления*. Москва: «Московская школа политических исследований», 2000.
- Маньковская, Надежда. *Эстетика постмодернизма*. Санкт-Петербург: «Алетейя», 2000.
- Микешина, Л. А. *Философия познания*. Москва: «Прогресс-Традиция», 2002.
- Ницше, Фридрих. *Избранные произведения*. Москва: «Просвещение», 1993.
- Паскаль, Блез. *Мысли. Малые сочинения. Письма*. Москва: Издательство «АСТ», 2003.
- Паскаль, Блез. *Письма к провинциалу*. Киев: Port Royal, 1997.
- Паскаль, Блез. *Трактаты. Poleмические сочинения. Письма*. Киев: Port Royal, 1997.
- Прокл. *Первоосновы теологии*. Москва: «Прогресс», 1993.
- Сад Д.-А.-Ф. де. *Письма вечно узника*. Москва: ЭКСМО, 2004.
- Тарасов, Борис. *Паскаль*. Москва: «Молодая гвардия», 1979.
- Энафф, Марсель. *Маркиз де Сад. Изобретение тела либертена*. Санкт-Петербург: «Гуманитарная академия », 2005.
- Ферроне, Винченцо и Даниель Рош., под ред. *Мир просвещения. Исторический словарь*. Москва: «Памятники исторической мысли», 2003.

- Фишер, Куно. *История новой философии. Декарт: Его жизнь, сочинения и учение*. Санкт-Петербург: «Мифрил», 1994.
- Фуко, Мишель. *Интеллектуалы и власть. Часть 1. Статьи и интервью 1970-1984*. Москва, «Праксис», 2002.
- Фуко, Мишель. *История безумия в классическую эпоху*. Санкт-Петербург: «Университетская книга», 1997.
- Фуко, Мишель. *Ненормальные. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1974-1975 учебном году*. Санкт-Петербург: «Наука», 2004.
- Хайдеггер, Мартин. *Время и бытие*. Москва: «Республика», 1993.
- Хайдеггер, Мартин. *Разговор на проселочной дороге*. Москва: «Высшая школа», 1991.
- Хесле, Витторио. *Гении философии нового времени*. Москва: «Наука», 1992.
- Ямпольский, Михаил. *Физиология символического. Книга 1*. Москва: «Новое литературное обозрение», 2004.

Pielikums: De Sada dabas un politiskā filozofija

Šajā nodaļā ir iztirzātas de Sada nozīmīgākā filozofiski-erotiskā zinātniskā darba „Guļamistabas filozofija” (*Philosophy in the Bedroom*, 1795) idejas, kas daiļrunīgi izklāsta viņa izvirtības filozofiju. Savā „Ārprāta vēsturē” Fuko izseko izvirtības attīstību no 17. gadsimta sākuma līdz 18. gadsimta beigām. „17. gadsimta sākumā izvirtība nebija saistīta tikai ar topošo racionālismu: tā parādīja, ka pastāv zināmas bažas par nesaprātības klātbūtni saprātā.”⁵⁶¹ Izvirtība bija zināms skepticisma veids attiecībā uz saprātu. Šajā laika posmā „nav iespējams atdalīt saprātu no ārprāta; tie eksistē nedalāmā savienībā, pārejot viens otrā.”⁵⁶² Vēlāk 17. gadsimtā, šī savienība sadalījās, un parādījās ievērojama šķelšanās starp saprātu un nesaprātību. Pēdējo ieslodzīja slimnīcās, bet izvirtība turpināja eksistēt divās dažādās formās līdz 18. gadsimta beigām: racionālisma veidā, kas redz visas nesaprātības izpausmes kā iracionālas un kā „sirds nesaprātību, kas saista saprāta diskursu ar tā nesaprātīgo loģiku.”⁵⁶³ Galvenajos vilcienos izvirtība tomēr 18. gadsimtā dzīvoja pagrīdē, līdz to atklāja marķīzs de Sads. „18. gadsimtā apgaismība un izvirtība ir pretstatītas, nevis apvienotas. Sadalījumu starp tām, ko simbolizēja ieslodzījums, radīja saziņas grūtības. Izvirtība apgaismības uzplaukuma laikmetā dzīvoja nemanāmu dzīvi, kurā valdīja nodevība un izsekošana [...], līdz de Sads uzrakstīja „Justīni” un jo īpaši „Džuljetu” kā izcilu pamfletu par filozofiem un kā pirmo tās pieredzes aprakstu, kam 18. gadsimtā netika piešķirts oficiāls statuss, izņemot uzraudzību ieslodzījuma sienās.”⁵⁶⁴ 18. gadsimta beigās izvirtība bija pavirzījies nesaprātības virzienā. Mūsdienās izvirtība „nav ne brīva domāšana, ne amorāla izturēšanās, bet, gluži otrādi, verdzības stāvoklis, kurā saprāts kļūst par iekāres vergu un emociju kalpu.”⁵⁶⁵ Fuko ierosina domu, ka izvirtība apvieno saprāta loģiku ar nesaprātības brīvību, tā ka saprāts sāk kalpot „miesai, naudai, kaislībām, un, kad de Sads, pirmais 18. gadsimtā, mēģināja radīt loģisku teoriju par izvirtību, kuras eksistence līdz tam bija turēta pusnoslēpumā, šī [saprāta] verdzība tika cildināta; izvirtulim, kas pievienojies „Nozieguma draugu biedrībai” (*Society of the Friends of Crime*), bija jāuzņemas pastrādāt visas nelietības, pat pašas pretīgākās [...] [sekojot] visniecīgākajam kaislību mudinājumam.”⁵⁶⁶ Izvirtulis ir pārliecināts, „ka cilvēki nav brīvi, tie ir

⁵⁶¹ Foucault, Michel. *Histoire de la Folie à l'âge classique*. (1961) Paris, Gallimard, 1972. p. 136

⁵⁶² Op. cit., Ibid.

⁵⁶³ Op. cit., p. 111.

⁵⁶⁴ Op. cit., pp. 111-112.

⁵⁶⁵ Op. cit., p. 137.

⁵⁶⁶ Op. cit., pp. 137-138.

iekalti dabas likuma važās, tie ir pilnībā pakļauti tās pirmatnējiem likumiem.”⁵⁶⁷ Tāpēc „izvirtība 18. gadsimtā ir saskaņā ar saprātu, ko atsvešinājusi sirds nesaprātība”.⁵⁶⁸

De Sada „Guļamistabas filozofija” ir mežonīgs ideju juceklis, kas saņemtas no apgaismības domātāju darbiem un novestas līdz galējībām, tā ka to var lasīt gan kā šo ideju stilizāciju, gan kā to parodiju. Dolmansē „Guļamistabas filozofijā” ir daiļrunīgs izvirtības filozofijas skaidrotājs, ko raksturo bezdievība un radikāls materiālisms. Viņš un Santanžas (*Saint-Ange*) kundze sajūsminās par 15 gadus vecās Eizēnijas samaitāšanu un pārveidošanu pēc viņu filozofijas. Eizēnija izrādās ļoti spējīga un čakla mācekle un ir dedzīga dalībniece viņu perversijās. Dolmansē filozofijas izklāsts ir izkaisīts starp seksuālu sakaru ainām, tā ka filozofija ir novesta līdz miesas baudu līmenim un iekāre ir pacelta līdz domu līmenim. Rodas iespaids, ka seksuālā un intelektuālā enerģija saplūst un pastiprina viena otru.

Šajā darbā, tāpat kā citos viņa darbos, de Sads rada dabas kultu, uzskatot to par absolūtu vērtību, kuras pavēlēm mums jāpakļaujas bez ierunām. Daba iedarbojas uz mums, iedvešot mums dažādas kaislības. Tā kā kaislības var uzskatīt par „līdzekli vai veidu, ko daba izmanto, lai novestu cilvēku līdz mērķim, ko viņa tam nolemj”. Mums jāpakļaujas savām kaislībām, „jo tikai kaislību balss var vadīt jūs uz laimi”.⁵⁶⁹ Tikumi, tādi kā pieticība vai kauns, nav dabiski, un tā kā saskaņā ar Ruso teikto mums jāseko dabai, no tiem ir jāatsakās. Toties kaislības ir dabiskas, un tāpēc ir pilnīgi loģiski un pat nepieciešams, lai mēs tām nododamies jebkurā veidā, kā vien vēlamies. Mums jāļaujas savām tieksmēm, lai kādas tās būtu. Pat koprofāģija nav aizliegta, jo tā ir dabiska dziņa, un mums to nevajadzētu nosodīt.⁵⁷⁰ Tas pats attiecas uz anālo seksu, asinsgrēku, slepkavību un jebkurām citām iedomājamām perversijām. Tā kā daba mums ir devusi tieksmi uz tām, tā vēlas, lai mēs tai ļautos. Mums nav jāvairās nevienas perversijas, bet Dolmansē pievērš īpašu uzmanību „sodomijai, zaimojošām fantāzijām un tieksmei uz nežēlību,” jo šīs ir trīs vissvarīgākās kaislības, kas piemīt izvirtulim.⁵⁷¹ Acīmredzot, neviena no tām nav jānožēlo, jo tās visas ir dabiskas un tāpēc slavējamās. Ruso domāja, ka „dabā valda nesamaitāta morāle, un jo īpaši apbrīnojama ir mežonu mērenība, apmierinot seksuālās dziņas.”⁵⁷² De Sads seksuālo dziņu ierindo gandrīz tikpat augstu, cik dziņu darīt sāpes.

⁵⁶⁷ Op. cit., p. 138.

⁵⁶⁸ Op. cit., Ibid.

⁵⁶⁹ Sade, Marquis de. *Philosophy in the Bedroom* (1795). Trans. Richard Seaver and Austryn Wainhouse. HTML Version, 2002. Online. Available supervert.com, p. 3.

⁵⁷⁰ Op. cit., p. 5.

⁵⁷¹ Op. cit., p. 51.

⁵⁷² Israel, Jonathan I. *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. Oxford and New York: Oxford University Press, 2001. p. 273.

Iznīcināšana ir viens no galvenajiem dabas likumiem, tāpēc mums jāiznīcina.⁵⁷³ Daba pilnvaro mūs iznīcināt, un iznīcināšana nav noziegums – tā ir dabiska dziņa.⁵⁷⁴ Saskaņā ar de Sada radikālo materiālismu cilvēka nāve nav nekas vairāk kā vienkārša transformācija, matērijas pārvērtība, formas maiņa. Tā kā mēs esam tikai matērijas kustības forma, mūsu iznīcināšana no dabas viedokļa nav nekas cits kā jebkura dzīva organisma iznīcināšana. Īstenībā, iznīcinot cits citu, mēs dabai izdarām pakalpojumu, dodot tai materiālus, no kuriem tā var radīt citus radījumus. Paradoksāli, de Sads piešķir Pitagora terminu „metempsihoze” (dvēseļu pārceļošana) matērijas transformācijas procesam, lai gan viņš noliedz dvēseles vai psihi eksistenci.⁵⁷⁵ Patiešām, kā mēs varam izvairīties no iznīcināšanas, ja cietsirdība ir „pirmās jūtas, ko daba mūsos iedveš.”⁵⁷⁶ „Cietsirdība ir cilvēka enerģija, kuru civilizācija nav vēl samaitājusi: tāpēc tā ir tikums, nevis trūkums.”⁵⁷⁷ Slepkavība arī ir dabas dziņa, un, kā mēs ļoti labi zinām, dabiskās dziņas labāk neaiztikt, un mums, protams, jāklausa dabas nodomiem.⁵⁷⁸ Nav pat jābaidās no bērna slepkavības. Mātei ir tiesības iznīcināt savus bērnus. Aborts tiek salīdzināts ar dabisko vajadzību nokārtošanu. Abos gadījumos mēs tiekam vaļā no nevajadzīgas matērijas.⁵⁷⁹ Visu apkopojot, vienīgais noziegums, ko mēs varam izdarīt, ir pretoties dabai.⁵⁸⁰

Lai padotos „Dabas mudinājumiem”, mums jāatsakās no visiem ierobežojumiem savā uzvedībā, tādiem kā bērnības aizspriedumi, draudi, pierunāšana, pienākumi, tikumi, reliģija, padomi”, citiem vārdiem sakot, no visa, kas veido dzīvi sabiedrībā ciešamu, un jāpakļaujas netikumiem (miesas baudai) bez jebkādiem iebildumiem.⁵⁸¹ Mēs Dabai izrādām cieņu, ja apmierinām Dabas iedvestās dziņas, un mēs to aizvainojam, ja pretojamies tām.⁵⁸² Mums ir jābūt tikai nicinājums pret visiem cilvēka radītajiem likumiem, kas noliedz Dabas likumus. Daba mūs ir radījusi „mūžīgo konfliktu primitīvajam stāvoklim un iznīcināšanai”, kas Hobsam šķiet dabisks stāvoklis. Izglītība var mācīt mūs ierobežot savas dziņas būt cietsirdīgiem, „bet izglītība nepieder dabai un kropļo Dabas svētos nolūkus”.⁵⁸³ Tā kā mēs „pasaulē nākam kā ienaidnieki, visi mūžīgā un savstarpējā karā”, mums ir tiesības gūt prieku uz citu ciešanu rēķina. Hobss ir pārliecināts, ka šis dabiskais stāvoklis jāpārvar cilvēku sadraudzībai, bet de Sads domā, ka mums ir jāturpina dzīvot

⁵⁷³ Sade, p. 43.

⁵⁷⁴ Op. cit., p. 73.

⁵⁷⁵ Op. cit., p. 116.

⁵⁷⁶ Op. cit., p. 55.

⁵⁷⁷ Op. cit., p. 56.

⁵⁷⁸ Op. cit., p. 117.

⁵⁷⁹ Op. cit., p. 52.

⁵⁸⁰ Op. cit., p. 138.

⁵⁸¹ Op. cit., p. 30.

⁵⁸² Op. cit., p. 32.

⁵⁸³ Op. cit., p. 55.

šajā dabiskajā stāvoklī.⁵⁸⁴ Tā kā nedrīkst pastāvēt nekādi ierobežojumi, nekādas baudas robežas, de Sads griežas pie saviem klausītājiem ar šādiem vārdiem; „Atceliet likumus, atceliet visus ierobežojumus, visus disciplinārsodus, visus ieradumus [...]” Vienīgais likums, kam jāpakļaujas ir Dabas likums, kuram sekojot, vājam jāpadodas stiprajam, un tas ir tieši tas, kas notiek Dabā.⁵⁸⁵

De Sads sludina galēju egoismu un individuālismu. De Sada interpretācijā cilvēka daba īpaši neatšķiras no dzīvnieka dabas, un vispār cilvēka būtība ir nodoties miesas baudām. Cilvēka daba ir tik nekrietna, ka cilvēks nespēj izjust neko, ja tas nav saistīts ar miesas baudām. Cilvēks nespēj just simpātijas un līdzjūtību, jo viņš nespēj iedomāties, ko jūt citi. Viņš noliedz Zelta likumu(„nedari citam to, ko pats negribētu, lai tev dara”) kā pilnīgas blēņas, jo Daba nav dāvājusi mums altruistiskas, pašaiizliedzīgas dziņas: „Daba, mūsu visu māte, nekad nerunā ar mums par ko citu kā tikai par mums pašiem, nekas nav tik egoistisks kā tās vēsts”.⁵⁸⁶ Visas saites, kas saista mūs ar citiem cilvēkiem (asinssaites, mīlestība, draudzība, pateicība) ir jāsarauj, jo tās nenāk no Dabas.⁵⁸⁷ Mīlestība ir pielīdzināta fiziskai iekārei. De Sadam, kā arī Sartram, mīlestība ir verdzības veids, jo viss, ko mēs vēlamies, ir, lai mums pieder otrs cilvēks”.⁵⁸⁸

Kā radikāls empīriķis de Sads apgalvo, ka nav iedzimtu ideju un ka ideja par Dievu ir ideja bez objekta un bez pamata. Tāpat kā filozofi de Sads saista reliģijas rašanos ar izglītības trūkumu un bailēm. „Izglītības trūkums un bailes – šie divi iemesli ir katras reliģijas pamatā.”⁵⁸⁹ Atbrīvojies no Dieva, kas viņam šķiet „vienīgi fantoms”, kā eksistence ir tikai „ilūzija”, de Sads Dieva vietā ieceļ Dabu kā pašvirzošu matēriju.⁵⁹⁰ Slavīnot gribu pēc varas kā Nīče („Varenaiz uzvarēs”⁵⁹¹) un nezaudējot savu darvinista pārliecību par dabisko izlasi, de Sads, protams, uzskata kristiešu Dievu par vāju, jo Viņš nevar piespiest cilvēku pakļauties Viņam. Viņš ir arī „briesmonis” un „noziedznieks”, jo viņš ir kārdinājis cilvēku, nolēmis to ciešanām un atļāvis ļaunumam eksistēt pasaulē.⁵⁹² Patiesā apgaismības garā brīnumi tiek noliegti un to veicējs Kristus, kas de Sada uztverē ir neizglītots, stulbs un vājš, tiek saukts par blēdi un krāpnieku. Evanģēliji ir „garlaicīgi izdomājumi”, un kristietība ir nožēlojams kults, kuru vajadzētu izsmiet.⁵⁹³ De Sads Voltēru slavē tieši par šo izsmieklu.⁵⁹⁴ De Sads vērsas pret tādiem tikumiem kā šķīstība, labsirdība un labdarība, jo tās rada tikai neērtības un ciešanas un attur mūs no nodošanās kaislībām, kā arī no tieksmes darīt

⁵⁸⁴ Op. cit., p. 80.

⁵⁸⁵ Op. cit., p. 56.

⁵⁸⁶ Op. cit., p. 55.

⁵⁸⁷ Op. cit., p. 80.

⁵⁸⁸ Op. cit., p. 81.

⁵⁸⁹ Op. cit., p. 97.

⁵⁹⁰ Op. cit., p. 22.

⁵⁹¹ Op. cit., p. 55.

⁵⁹² Op. cit., p. 23.

⁵⁹³ Op. cit., p. 24.

⁵⁹⁴ Op. cit., p. 25.

ļāunu un grēkot. Aptuveni 100 gadus pirms Nīčes de Sads bezrūpīgi sludina Dieva un reliģijas nāvi, t.i., morāles un tikuma nāvi, kam nevajag vairs mūs atturēt no izvirtības un kopošanās.⁵⁹⁵ Ja reiz Dievs ir miris, viss ir atļauts, morālei nav vairs pamata.

De Sads apgalvo, ka mēs esam pakļauti dzīvnieciskiem instinktiem, kas darbojas mūsos – mēs esam tikai fiziskas būtnes, un visi mūsu uzvedības modeļi tiek veidoti vienīgi fiziski. Tāpēc brīvība ir neiespējama – mēs esam daļa no Dabas, un mums ir jāpakļaujas tās nodomiem.⁵⁹⁶ Nav skaidrs, kāpēc de Sadam ir jānudina mūs pakļauties Dabai, ja mēs nevaram pretoties Dabas dotajam modelim. Pats fakts, ka de Sads uzskata par nepieciešamu pārliecināt mūs pakļauties Dabas likumiem un rupji neapvainot Dabu, apvaldot vēlmes, ko Daba mums dāvājusi, liecina par to, ka mēs varam brīvi izvēlēties, vai paklausīt Dabas pavēlēm, vai nē. Pēc de Sada domām, „Dabai nav divas balsis”, tātad nav nekā tāda, kas nenāktu no dabas.⁵⁹⁷ De Sads, šķiet, neapzinās paradoksu, kurā viņa ticība Dabas visvarenībai iesaista viņu: ja viss nāk no Dabas, tad mūsu nepaklausība un pretošanās tās pavēlēm arī ir dabiska, un to vajadzētu pieņemt tāpat kā paklausība Dabas pavēlēm ir pieņemta. Ja viss ir cēlies no Dabas, tad tikums vai civilizācija, kas māca mums iegrozīt savas kaitīgās tieksmes, ir tikpat dabiska, cik cietsirdība, un, ja vienīgais kritērijs, pēc kura mums būtu jāizvēlas, kā rīkoties, ir dabisks, tad nav iemesla dot priekšroku cietsirdībai un nevis tikumam, tāpat kā nav iemesla dot priekšroku tikumam un nevis cietsirdībai, jo abi ir vienādi dabiski un tādējādi likumīgi. Tomēr de Sads nav konsekvents savos uzskatos. Pirmkārt, viņš aizstāv Dabas suverenitāti un visvarenību kā vienīgo visa pastāvoša avotu, un nepārprotami paziņo, ka Daba „ir vienīgā balss, kam dzīvē jāvada visa mūsu rīcība”, un ka „cilvēks nav parādā nevienam citam kā Dabas nepastrīdamajām shēmām par savu eksistenci”, bet viņš arī atzīst, ka ne visas lietas ceļas no Dabas, tātad viņš vismaz netieši pieļauj cita vērtību avota eksistenci, lai gan viņš nepaskaidro, kas ir šis avots.⁵⁹⁸ Protams, mēs varam pieņemt, ka šo vērtību pamatā ir reliģija, kas, saskaņā ar de Sada teikto, ir dibināta uz bailēm un izglītības trūkumu, bet vai mums tad jāpieņem, pat ja tā ir taisnība, ka bailes un neziņa nav dabiskas? Viņš raksta, ka Dabā nav spēka, kas mums iedvestu tikai egoistiskas dziņas, jo „nederīgi cēlsirdības tikumi, humānisms, labdarība” atšķirībā no egoisma, cietsirdības vai miesas baudas vēlmēm nenāk no Dabas.⁵⁹⁹ Ir vieglāk pieņemt to, ka šie tikumi nenāk no dabas, nekā to, ka tie ir nederīgi, jo šķiet, ka tie ir tikumi, kas cilvēcei palīdz izdzīvot un vismaz šad un tad uzplaukt, par spīti visiem postošajiem impulsiem, un de Sadam ir pilnīgi taisnība,

⁵⁹⁵ Op. cit., pp. 54, 134.

⁵⁹⁶ Op. cit., p. 56.

⁵⁹⁷ Op. cit., p. 72.

⁵⁹⁸ Op. cit., pp. 100, 21.

⁵⁹⁹ Op. cit., p. 82.

redzot to kā būtisku un neatņemamu cilvēka dabas daļu, vienalga, vai tā sākums ir dievišķīgs vai evolucionārs un ģenētisks.

Sava darba beigās, turpinot izteikt pretrunīgus spriedumus, Dolmansē piekrīt, ka mūsu „sirds” vai labsirdība arī sakņojas Dabā, tomēr viņš uzstāj, lai Eižēnija tai neklausu, jo viņš to uzskata par „visneuzticamāko pavadoni, ko mēs esam saņēmuši no Dabas”⁶⁰⁰ Le Ševaljē (*Chevalier*), Dolmansē pretinieks, dod padomu Eižēnijai „nekad nenogalināt svēto Dabas balsi savās krūtīs”. Kā Paskāls Le Ševaljē apgalvo, ka sirdi nevar likt visnotaļ kalpot prātam.: „Nožēla nenāk no prāta; drīzāk, „ tā nāk no sirds, un nekad intelekta sofistika neapklusinās dvēseles impulsus”. Īstenībā Dolmansē stāsta, ka viņš kādreiz ir klausījies savai sirdij, bet apspiedis to cilvēku nepateicības dēļ un sācis skatīties uz sirdi kā uz prāta vājumu.”⁶⁰¹ Tādējādi Dolmansē netieši apstiprina morāles nozīmi, jo viņš mums liek domāt, ka cilvēku negatīvā reakcija uz viņa darbiem lika viņam apklusināt savu sirdi, un no šīs perspektīvas viņa neierobežotas izvirtības filozofiju un netikumību var uzskatīt par reakciju, kas ir tieši pretēja „sirdij”, ko viņš ir apspiedis. Šī iespēju netieši ierosina tā īpašā kaislība, ar kādu tiek sludināta morāles gāšana. Zināmā mērā to var attiecināt arī uz de Sadu.

De Sada franču revolūcijas laikā sarakstītais filozofiskais/pornogrāfiskais apcerējums kavējas arī pie viņa „republikāniskās politiskās filozofijas”. Tieši tāpat kā viņa „dabas filozofija” de Sada politiskā teorija izmanto filozofu idejas, kuras viņš gāž, novedot tās līdz galējībai un reducējot tās līdz absurdam. Viņš runā par savu laiku kā par „laikmetu, kad prāti ir nodarbināti ar cilvēktiesībām un vispārēju interesi par brīvību”.⁶⁰² De Sads brīvību saprot kā pilnīgu atbrīvošanos no visiem ierobežojumiem, un vienīgās tiesības, kas viņam ir svarīgas, ir tiesības rīkoties, kā viņš vēlas. Lai kļūtu par patiesu republikāni, mums tikai vēlreiz jāpapūlas: jāklieš mātīcība, jāatceļ reliģija, jāiznīdē kristietība (vājo reliģija, kurai trūkst enerģijas), jāatbalsta ateisms, materiālisms, brīvība un vienlīdzība. Protams, „reliģija ir nesavienojama ar libertīnisma sistēmu”, tātad tā ir jāizrauj no cilvēces prāta un sirds.⁶⁰³ Pārsteidz tas, ka de Sads mums stāsta, ka tikumam jānosaka republikāņu rīcība un sirdsapziņai jāattur tā no nepareiza soļa, („Republikānis ir tas, kura vienīgais pavadonis ir tikums un kura vienīgais ierobežojums ir sirdsapziņa”), ka republikāņu sabiedrībā, kur valda vienlīdzība, cilvēki mīl „citus kā savus brāļus, kā draugus, kurus mums ir devusi Daba”, ka mūsu attiecībās ar citiem mums jāievēro cilvēcība, brālība, labsirdība” un ka nāvessods, kas ir

⁶⁰⁰ Op. cit., p. 123.

⁶⁰¹ Op. cit., p. 124.

⁶⁰² Op. cit., p. 28.

⁶⁰³ Op. cit., p. 94.

„nepraktisks, netaisns un nepieņemams”, jāatceļ, jo tas pats par sevi ir slepkavība, kas nevar apturēt noziegumus.⁶⁰⁴

Mums tomēr nav jāļauj, lai mūs piemāna tas, ka de Sads piesauc sirdsapziņu, tikumus un brālīgu mīlestību, jo šie jēdzieni iegūst jaunu nozīmi de Sada republikānisma filozofijā. Tas, kas notiek de Sada teorijā ir visu vērtību pilnīga sagrozīšana vai pārvērtēšana. Šī pārvērtēšana saistīta ar de Sada dabas filozofiju. Republikāniskā sabiedrība tiek uzskatīta par politisku organizāciju, kurā Dabas balss kļūst par vienīgo noteicošo faktoru cilvēku uzvedībā. Ja visi noziegumi izgaistu šādā sabiedrībā, tas nebūtu tāpēc, ka visi pavalstnieki kļūtu par personām, kas ievēro likumus, bet tāpēc, ka nebūtu likumu, kam sekot, kā tikai dabas likums, un tāpēc nebūtu jāpilda nekādi pienākumi, izņemot pienākumu nodoties juteklīgām tieksmēm. Sabiedrībā, kas ir dibināta uz brīvības un vienlīdzības pamata, jābūt ne tikai sirdsapziņas un preses brīvībai, bet arī rīcības brīvībai, jo šādā sabiedrībā pazūd visi noziegumi, tāpēc ka visi cilvēka pienākumi attiecībā uz visaugstāko būtni (jebkura ārēja autoritāte), viņa brāļiem un sevi pašu ir atcelti.⁶⁰⁵ Mums jāpieņem tikai tie pienākumi, kas veicina mūsu labsajūtu un saglabāšanos, un būtu vērtīgi sodīt cilvēku par šo pienākumu pildīšanu, tā kā tie attiecas tikai uz viņa labklājību.⁶⁰⁶

Nevar būt nekādu morālu noziegumu, jo republikāņu valdības „unikālā morāle” ir nodrošināt tās turpināšanos un saglabāšanos, bet tā „sevi var saglabāt, vienīgi karojot, un nekas nav tik amorāls kā karš”. Tāpēc valsts ir amorāla un tā nevar prasīt, lai tās pilsoņi būtu morāli.⁶⁰⁷ Īstenībā republikāniskas valsts pilsoņu morālais pagrimums ir svarīgs tās saglabāšanai: „Sacelšanās [...] vienmēr ir nepieciešama politiskās sistēmas pilnīgai laimei”, tāpat „dumpim [...] jābūt ilgstošam stāvoklim republikā”. Un tā kā tikai amorāli cilvēki var „nodrošināt pastāvīgu amorālu nodibinātās iekārtas apvērsumu”, būtu „absurdi un bīstami” pieprasīt cilvēkiem būt morāliem.⁶⁰⁸ De Sads skaidri neformulē republikas valdības lomu. No tā, kā de Sads runā par tās dumpja saglabāšanas nozīmi, var secināt, ka tās loma ir dumpja apspiešana, kas, tomēr šķiet nesavienojama ar de Sada uzskatu, ka likumiem jābūt nedaudziem un mēreniem. Šādā gadījumā ir grūti saskatīt, kā sacelšanās var būt „ilgstošs stāvoklis republikā”, jo agrāk vai vēlāk totāli sabiedrības nemieri novestu līdz tirānijai, kā franču revolūcijas gadījumā, vai līdz absolūtai anarhijai, t.i., republikas sairšanai. Būtu daudz loģiskāk diskutēt par valsts likvidēšanu nekā par tās saglabāšanu, bet, iespējams, de Sads vēlas pamudināt savus lasītājus apsvērt tieši šo sacelšanās, nelikumības un korupcijas nozīmi. Savā

⁶⁰⁴ Op. cit., pp. 98, 100, 101.

⁶⁰⁵ Op. cit., p. 99.

⁶⁰⁶ Op. cit., p. 121.

⁶⁰⁷ Op. cit., p. 104.

⁶⁰⁸ Op. cit., p. 105.

grāmatā par De Sadu Nīls Šēfers raksta: „Ja viņu (de Sadu) var lasīt kā anarhistu, viņu ar tādiem pašiem panākumiem var lasīt kā anarhijas satīristu.”⁶⁰⁹

Īstā republikā būtu krimināli pretoties tieksmēm, ko daba iedveš mūsos. Iekāre ir viena no šādām tieksmēm, un tāpēc republikai jānodrošina tieksmju vispārējs apmierinājums, dibinot bordeļus (gan vīriešiem, gan sievietēm). Sievietēm ir jāpieder visiem vīriešiem, un vīriešiem ir tiesības piespiest sievietes apmierināt viņu iekāri, „lai piespiestu sievieti pakļauties”, jo viņa nevar būt viena atsevišķa vīrieša īpašums – tādā gadījumā viņa būtu verdzene vai dzīvnieks.⁶¹⁰ Daba ir devusi vīrietim tiesības valdīt pār sievieti, dodot vīrietim „spēku pakļaut sievieti [viņa] gribai”. Turklāt vīrietim ir tiesības iegūt „jebkura vecuma meiteni”. Tā kā vīrietim ir „īpašnieka tiesības uz baudu”, „tas, vai šī bauda ir svētīga, vai postoša” vīrieša vēlmes objektam, ir pavisam nesvarīgi. Vīrietim ir tiesības gūt baudu no sievietes neatkarīgi no tā, vai viņa bauda nodarīs viņai ļaunu, vai nē. Sieviete uzskata tikai par vīrieša vēlmju objektu.⁶¹¹ Tomēr de Sads atzīst arī sievietes tiesības gūt baudu no vīriešiem, lai gan, ņemot vērā sievietes padotās statusu un vīrieša varu pār viņu, ir grūti saskatīt, kā viņa varētu nodrošināt šīs tiesības.⁶¹² Turklāt ģimene jālikvidē, un bērniem jāpieder visai valstij, tāpēc jāiedibina kopēja audzināšana. Ir jāsarauj visas saites, tostarp saites starp vecākiem un bērniem, jo „Daba to vēlas. Iegrožošanai izmantojiet vienīgi savas noslieces, likumiem – vienīgi jūsu vēlmes, morālei – vienīgi Dabu.”⁶¹³ De Sads atzinīgi novērtē arī izvarošanu, asinsgrēku, sodomiju, slepkavību un citus noziegumus. Ir neiespējami iztēloties noziegumu, kas varētu nebūt Dabai pa prātam, jo Daba ir „pārāk gudra un saskanīga”, lai dotu mums jebkādu tieksmi vai noslieci, kas varētu to aizvainot.⁶¹⁴ Kā mēs ļoti labi zinām, mūsu vēlmes, lai cik dīvainas un „kriminālas” tās būtu, nāk no Dabas un tāpēc nekādā veidā nevar to aizvainot.

Apkopojot teikto, de Sada republikā nekas nav tāds, kāds tas šķiet: vienlīdzība nozīmē to, ka sieviete ir kļuvusi par kopīpašumu, bērni ir nodoti kopējai sabiedriskai audzināšanai un zādzība ir īpašuma pārdale, lai likvidētu atšķirības starp bagātajiem un nabagajiem; nāvessods tiek kritizēts, bet slepkavība celta debesīs; tikums nozīmē piekāpšanos mūsu zemiskākajām vēlmēm; valsts ir jāsglabā un jāiemūžina, tomēr sacelšanās tiek stipri veicināta. De Sada republika ir Platona republikas nožēlojama versija, kuru uz Platona zināšanu kāpņu zemāko pakāpienu novedusi apgaismības laikmeta materiālisma attīstība un mehāniskā filozofija. Platona ideālās valsts pilsoņi tiek virzīti ar Labā ideju, De Sada darbos vienīgais darbības stimuls ir kaislības. Reducējuši cilvēku

⁶⁰⁹ Schaeffer, Neil. *The Marquis de Sade*. London: Picador, 2001, p. 460.

⁶¹⁰ Sade, pp. 105-107.

⁶¹¹ Op. cit., p. 108.

⁶¹² Op. cit., p. 109.

⁶¹³ Op. cit., p. 110.

⁶¹⁴ Op. cit., p. 112.

līdz atomu kombinācijai, ko regulē tādu pašu likumu apkopojums, kas regulē fizisko dabu, un pacēluši Dabu Dieva vietā, apgaismības filozofi izvairās no savu teoriju attīstības loģiskiem secinājumiem. Lai kādi slepeni spēki rosināja de Sadu, viņš šos secinājumus izdarīja viņu vietā.