

Ieva Lapinska

Identitāte un citādība





Ieva Lapinska Identitāte
un citādība



Rīga 2012

UDK 1 (081) + 396
La 595

Ieva Lapinska. Identitāte un citādība.

Rīga, LU aģentūra „LU Filozofijas un socioloģijas institūts”, 2012, xvi, 446 lpp.



VALSTS
PĒTĪJUMU PROGRAMMA
NACIONĀLĀ
IDENTITĀTE

Grāmata izdota Valsts pētījumu programmas „Nacionālā identitāte (valoda, Latvijas vēsture, kultūra un cilvēkdrošība)” projektā „Nacionālā un eiropeskā identitāte”.



ESF
EIROPAS SOCIĀLĀS
FONDS



EIROPAS SAVENĪBA



LATVIJAS
UNIVERSITĀTE
ANNO 1919

IEGULDĪJUMS TAVĀ NĀKOTNĒ

Promocijas darbs „Artiecību ar citādo izpratne mūsdienu filozofijā: Emanuēls Levins un Lisa Irigaraja” izstrādāts ar Eiropas Sociālā fonda atbalstu projektā „Atbalsts doktora studijām Latvijas Universitātē”.

Zinātniskā redaktore *Dr. phil.* Elga Freiberga

Sastādītājs *Mg. phil.* Igors Gubenko

Recenzenti:

Latvijas Universitātes Vēstures un filozofijas fakultātes
profesore *Dr. habil. phil.* Māra Rubene,
Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūta
pētnieks *Mg. phil.* Rinalds Zembahs

Literārais redaktors Aigars Cinis

Maketa un vāka dizaina autors Māris Kūlis

Fotogrāfijas no Ievas Lapinskas ģimenes un Velgas Vēveres arhīva.

Uz grāmatas vāka redzams Ievas Lapinskas rokraksts.

© Ieva Lapinska

© Elga Freiberga, Igors Gubenko, Jean-Louis Leprêtre

© Latvijas Universitātes aģentūra „LU Filozofijas un socioloģijas institūts”

© Latvijas Universitāte

© Vāka foto – Kārlis Bergs

© Vāka, titullapas un maketa noformējums – Māris Kūlis

ISBN 978-9984-624-94-5

*Nekustēties. Nekad. Apturēt laiku un dzīvi. Bet zinu,
ka kustēšos. Durvis atvērsies lēnām, un es ieraudzīšu, kas ir
aiz tām. Tā ir nākotne. Nākotnes durvis atvērsies. Lēnām.
Nesatricināmi. Es esmu uz sliekšņa.*
Simona de Bovuāra

Pētniece Ieva Lapinska aizgāja mūžībā
2010. gada 11. aprīlī. Viņas kolēģi LU Filozofijas
un socioloģijas institūtā sakārtoja un izdeva šo
grāmatu viņas piemiņai, augstu novērtējot Ievas
devumu mūsdienu franču filozofijas, kultūras vērtību,
identitātes un citādības tematikas risinājumos, lai
stiprinātu nacionālās identitātes eiropeisko garu.



Saturs

<i>Elga Freiberga</i> . Priekšvārds	xi
<i>Jean-Louis Leprêtre</i> . Hommage	xiii
<i>Igors Gubenko</i> . Sastādītāja ievadvārdi	xv

Attiecību ar citādo izpratne mūsdienu filozofijā: Emanuēls Levins un Lisa Irigaraja

Ievads	3
1. Attiecību ar citādību problemātikas iezīmējums E. Levina un L. Irigarajas filozofijā	13
1.1. Sievietes izslēgtība – L. Irigarajas skatījums uz subjekta filozofiju	16
1.2. Saruna ar sevi: totalitātes vērtējums E. Levina filozofijā	35
2. Attiecību ar citu valodiskums	41
2.1. E. Levina valodas jēdziena ētiskais konteksts	41
2.2. L. Irigarajas sievišķā runājošā subjekta pozīcija	52
3. Konkrētas dzimumiskotas citādības figūras E. Levina filozofijā	69
3.1. Sievišķais subjekta mājōšanā	72
3.2. Erotika kā ontoloģiska kategorija	79

3.3. Erotiskās attiecības un atbildība	83
3.4. Sievišķais šķitums	88
3.5. Auglības laiks un dēls	90
3.6. Brāļu sabiedrība	93
3.7. Feminisms vai androcentrisms?	95
4. Pasivitātes jēdziena loma attiecību ar citādo problemātikā	97
4.1. L. Irigarajas piedāvājums – dzimumu diferences ētika	97
4.2. E. Levina pāreja no ontoloģijas pie ētikas kā pirmās filozofijas	102
5. Sociālās filozofijas iezīmes attiecību ar citādību koncepcijās	125
5.1. Teorijas un socialitātes ētiskums E. Levina filozofijā	125
5.2. Divu dzimumu gramatika	140
Literatūra	147

Raksti

Bezapzinātais un valoda: Jūlijas Kristevas sašķeltā subjekta koncepcija	161
Imanuela Kanta transcendentālisms dzimumu diferences ētikas kontekstā	179
Un programme pour la démocratie est-il possible ?	193
Ticība un metafiziskā vēlme – subjektivitātes attiecības ar patiesību Sērena Kirkegora un Emanuēla Levina filozofijā	205
Relationship with the Other as Grounds for Value System	217
Paula Jureviča intuitīvisma filozofija	225
Džona Rolsa taisnīguma kā godprātības teorijas iespējamais pielietojums feministiskajā kritikā	235
Sabiedrība par spīti vēsturei? Emanuēla Levina sociālā filozofija	245
Feministiskā ētika	259

Populārzinātniskie raksti un recenzijas

Atvērts pasaules problēmām	287
----------------------------	-----

Precizāk par Freidu. Recenzija par Igora Šuvajeva grāmatām „Freida lieta. Psihoanalītiskā kultūra, valoda un teksti” un „Freids”	293
Parīzē notiek filosofija	297
Imanuelam Kantam – 280. Vēsture un šodiena	301
Simonas de Bovuāras simtgade Parīzē un Rīgā	305
Saistoši par Bartu	309

Konferenču referāti

Cilvēktiesību tradīcija un 21. gadsimta humanitāro zinātņu aktualitātes Eiropā	315
Socialitāte un individualitāte: jautājums par identitāti Mišela Fuko darbos	321
Sieviešu tiesību deklarācijas – vispārējās vai atsevišķās vērtības?	327
Juteklības loma ētikā: I. Kants un E. Levins	333

Tulkojumi

<i>Anrī Bergsons</i> . Matērija un atmiņa. Eseja par ķermeņa un gara attiecībām	343
<i>Pauls Jurevičs</i> . Izziņas problēmas risinājums. (Otrā nodaļa no darba „Izziņas problēma Bergsona filozofijā”)	357
<i>Rolāns Barts</i> . Fotogrāfijas paradokss. (Fragments no raksta „Fotogrāfiskais ziņojums”)	367
<i>Emanuēls Levins</i> . Aizstāšana	371

Fotoattēli	411
Ievas Lapinskas bibliogrāfija	423
<i>Elga Freiberga</i> . Pēcvārds. Dzīves telpas autonomija un kopības laiks	427



Priekšvārds

Ir liels gandarījums pētīt paveikto un rakstīt grāmatas par kādas domātājas intelektuālo veikumu un noietu dzīves ceļu, kas izgaismo un papildina domāto un pateikto. Ir lielas sāpes apzināties, ka šo grāmatu lasītājs varētu atvērt pēc daudziem gadiem un iepazīt to bagātīgo domas un valodas pasauli, ko būtu varējusi piepildīt jaunā latviešu filozofe Ieva Lapinska.

Grāmatā apkopoti Ievas dažādu gadu raksti, kas publicēti latviešu, angļu, franču un lietuviešu valodā, un viņas doktora disertācija, pie kuras noslēguma Ieva strādāja savas traģiskās un mīklainās nāves dienā.

Viņa piederēja jauno filozofu paaudzei, kas studēja filozofiju brīvā valstī, un šīs brīvības radītās iespējas – domāt, studēt, ceļot un iepazīt cilvēkus dažādās pasaules vietās – tika izmantotas, lai pilnīgāk iepazītu franču filozofiju, kas bija Ievas lielā kaislība un viņas ievērojamākais veikums.

Mūsdienu franču intelektuālās dzīves bagātīgo spektru Ieva iepazīna aizgūtnēm. Viņas pētījumi par Emanuēla Levina un Lisas Irigarajas idejām ir būtisks ieguldījums Latvijas intelektuālajā dzīvē un arī nopietnākais akadēmiskais pētījums par abiem autoriem.

Grāmatas likteni pēc tās iznākšanas ir grūti paredzēt, bet domāju, ka šajā rakstītais būs svarīgs ne tikai Ievas tuviniekiem un draugiem kā dārgas

atmiņas. Tās teksti būs rosinoši un bagātīgi sniegs zināšanas, kas līdz šim piederējušas vien Ievai.

Pārrauta dzīve un apturēts laiks ir šīs grāmatas tapšanas motīvi, kas veidos Ievas piemiņu.

Esmu pateicīga Vinetai Bergai, Igoram Gubenko, prof. Maijai Kūlei un Aigaram Činim par ieguldīto darbu un atbalstu grāmatas tapšanā.

Elga Freiberga

2011. gadā

Hommage

Il est peu de dire que l'annonce de la mort accidentelle et brutale de Ieva fut un choc pour tous les collaborateurs du Service culturel de l'Ambassade de France et du Centre culturel français de Riga : maîtrisant parfaitement notre langue, Ieva avait une véritable passion pour la philosophie française contemporaine et était une interlocutrice unanimement appréciée que nous avions toujours grand plaisir à rencontrer. Le travail de traductrice qu'elle avait entrepris depuis quelques années portait des fruits d'autant plus précieux que le choix des textes, publiés par le Centre d'art contemporain, était particulièrement judicieux : écrits par de grands philosophes et auteurs français contemporains, ces textes étaient néanmoins « abordables », permettant une approche nuancée et critique de nos sociétés et suscitant auprès d'un public letton élargi un véritable intérêt : en 2006 parut « La Chambre claire. Notes sur la photographie » de Roland Barthes, en 2008 « La Condition postmoderne » de Jean-François Lyotard, en 2009 « Esthétique relationnelle » de Nicolas Bourriaud, et était en cours la traduction du « Journal de deuil » de Roland Barthes. Compte-tenu de leur qualité et de leur importance, nous n'eûmes jamais la moindre hésitation à soutenir la parution de ces textes. Enfin, comment ne pas mentionner le travail essentiel

de recherche et de diffusion accompli par Ieva Lapinska concernant l'oeuvre d'Emmanuel Lévinas?

Mais Ieva Lapinska était aussi une remarquable organisatrice de rencontres : le colloque consacré en 2009 à Simone de Beauvoir me permit d'apprécier ses talents dans ce domaine et nous avons évoqué ensemble la possibilité d'organiser en cette année 2011 une rencontre autour de l'oeuvre d'Albert Camus. Son enthousiasme pour ce projet était plus que prometteur...

Mais, au-delà des relations de travail – si essentielles pour une meilleure connaissance de la philosophie française en Lettonie et pour le développement des relations franco-lettones dans le domaine de la philosophie –, c'est surtout une personne d'une exceptionnelle gentillesse et d'une grande joie de vivre qui nous a quittés : nos rencontres étaient aussi des moments de détente et la bonne humeur de Ieva était très communicative...

Nous pouvions sans l'ombre d'une hésitation beaucoup compter sur Ieva Lapinska pour continuer à bâtir des ponts entre la France et la Lettonie dans le domaine de la philosophie : ce travail sera bien sûr poursuivi mais le sourire qui l'accompagnait nous manquera.

Jean-Louis Leprêtre

Directeur du Centre culturel français de Riga
et conseiller de coopération
et d'action culturelle en Lettonie (2008–2011)
Paris, 2011

Sastādītāja ievadvārdi

Grāmatas veidotāju iecere ir sniegt iespējami bagātīgu un niansētu Ievas Lapinskas filozofijā paveiktā attēlojumu. Tiesa, šis intelektuālais portrets nav izsmelošs, jo Ievas sarakstītais krietni pārsniedz vienas grāmatas ietvarus. Par tekstu atlasē vadlīniju tāpēc kalpojusi nevis klasiskai kopoto rakstu izpratnei raksturīgā *pilnība*, bet gan *daudzveidība*, kas reizē ir šeit priekšā stādītā filozofiskā projekta neatsvešināms iepriekšpieņēmums.

Seši teksti grāmatā piedzīvo pirmpublicējumu. Tie ir krājuma zinātniskās redaktores *Dr. phil.* Elgas Freibergas vadībā tapušais promocijas darbs „Attiecību ar citādo izpratne mūsdienu filozofijā: Emanuēls Levins un Lisa Irigaraja”, raksts „Džona Rolsa taisnīguma kā godprātības teorijas iespējamais pielietojums feministiskajā kritikā”, laika posmā no 1999. līdz 2004. gadam nolasītie referāti „Socialitāte un individualitāte: jautājums par identitāti Mišela Fuko darbos”, „Sieviešu tiesību deklarācijas – vispārējās vai atsevišķās vērtības?” un „Juteklības loma ētikā: I. Kants un E. Levins”, kā arī Rolāna Barta raksta “Fotogrāfiskais ziņojums” fragmenta tulkojums. Raksts „Feministiskā ētika” grāmatā publicēts papildinātā versijā.

Igors Gubenko

2012. gadā



**Attiecību ar citādo izpratne
mūsdienu filozofijā:**

Emanuēls Levins un Lisa Irigaraja



levads

Mūsdienu filozofijā ir aktuāls jautājums par attiecībām ar citādo; var pat teikt, ka citādības jēdziens iezīmē jaunas paradigmas sākumu filozofijas vēsturē. Attiecības ar citu ir tēma, kuras risinājumam ir sena vēsture, kaut arī negatīvi iezīmēta, jo Rietumu domāšanas tradīcijā ir ierasts neatzīt citādā patstāvību. Šā priekšstata pamatā ir ideja par cilvēka patību, kas tiek saprasta kā no pasaules jau atdalīts subjekts un kas pat prasa pierādījumus tās pastāvēšanai. Meklējot zināšanu patiesuma kritērijus sava prāta likumos, cilvēks bieži izziņu uzskata par pašizziņu, savukārt apkārtējā pasaule tiek uzlūkota kā īpašums, kas izmantojams, baudāms, vai arī ir kā naidīga pretošanās, kas apdraud subjektu.

Tāpatīgais un cits, identitāte un atšķirība, patība un citādība pieder pie tiem jēdzieniem, kuru izmantojums ir visai plašs un ietver sevī nemitīgas atsaucis uz filozofijas vēsturi. Platonam Tāpatīgais (*tauton*) un Cits (*to heteron*) pieder pie augstākajām esamības kategorijām. Kā vienu no spilgtākajiem piemēriem var minēt Georga Vilhelma Frīdriha Hēgeļa (*Hegel*) filozofisko sistēmu, kurā subjekts ir absolūts, un nav nekā ārpus tā, jo daba ir tikai subjekta cītesamība, atsvešināšanās no sevis. Tē cits tiek atcelts, padarīts par sevis pašā pretstatu un ēnas pusi. Vācu filozofs Martīns Heidegers (*Heidegger*), rakstot

par identitātes principu, uzskaita identiskā „dažādos vārdus”: latīņu *idem*, kas atbilst sengrieķu *tauton*, vācu *das Selbe* un franču *le même*. Atsaucoties uz Platonu, Heidegers identitātes principu formulē šādi: tas pats ir tāpatīgs sev pašam. Atšķirībā no minētajiem uzskatiem, citādības ētika uzsvāru pārliedz uz skārūmu, uz subjekta pasivitāti.

Citādā, miera kultūras un ētiskas viesmīlības tēmas risinājums ir īpaši nozīmīgs divu ievērojamu mūsdienu franču filozofu – Emanuēla Levina (*Emmanuel Lévinas*, 1906–1995) un Lisas Irigarajas (*Luce Irigaray*, dz. 1932) – koncepcijās. Emanuēls Levins ir aizsācis citādības filozofisku izpratni. Viņš ir viens no tiem filozofiem, kura darbs izraisa arvien pieaugošu interesi. Levina filozofiskā koncepcija ir veidojusies dialogā ar Rietumu domas tradīciju, sevišķi ar fenomenoloģiju, Edmundu Huserlu (*Husserl*) un Martīnu Heidegeru, kā arī ar Martina Būbera (*Buber*) dialoga filozofiju. Īpaša vieta viņa pārdomās par citādo ir Bībeles studijām. Dzimis Lietuvā, Kauņā, viņš ļoti agri sāka lasīt Bībeli. Skolā, kā arī tēvam piederošajā grāmatu veikalā Levins apguva literatūru – Dostojevskā, Puškina, Tolstoja un citu rakstnieku grāmatas. Levins atzinis, ka ikviena filozofiskā doma balstās pirmsfilozofiskajā pieredzē, un viņam ļoti svarīga šīs pieredzes sastāvdaļa ir bijusi Bībele un tās komentāri – jūdaisma tradīcijai svarīgi teksti, kā arī literatūra, īpaši krievu literatūra.

Salīdzinot Levina un Irigarajas uzskatus par citādo, atklājas vairāku aktuālu mūsdienu filozofijas virzienu dialogs, kas atstāj paliekošu ietekmi ne tikai uz filozofisko domu, teoloģiju un psiholoģiju, bet arī uz izpratni par politikas un ētikas attiecībām un savstarpējas tolerances un atbildības vērtību izplatības pieaugumu.

TĒMAS NOZĪME UN IZPĒTE

„Es un Cita” attiecības ir viens no jautājumiem, kam mūsdienu filozofijā pievēršas ļoti daudzi filozofi. Emanuēla Levina un Lisas Irigarajas darbi izvēlēti izpētei tāpēc, ka tie pārstāv reprezentatīvu un arī savstarpēji atšķirīgu šī jautājuma risinājumu. Emanuēls Levins ir šī jautājuma aktualizētājs, tāpēc viņa darbi noteikti pelnījuši ievērību. Viņa ietekme samānāma ļoti daudzu ievērojamu filozofu domāšanā – arī Žana Pola Sartra (*Sartre*) ilgstoši nepublicētajā darbā „Piezīmes par morāli” (*Cahiers pour une morale*, kas

rakstītas 20. gs. 40. gadu beigās, bet publicētas 1983. g.), kurā ir gan atsaucies uz Levinu, gan arī Levina filozofijas garā ieturēti Es un Cita attiecību – mīlestības, augstsirdības, prieka un citu – apraksti, kas pētniekiem ļauj izdarīt secinājumus par Levina ietekmi uz Sartru pēc darba „Esamība un nekas” (*L'Être et le Néant*) publicēšanas. Lisa Irigaraja, būdama ļoti pazīstama feminisma tradīcijā strādājoša filozofe, kuras piedāvājums dzimumiskot subjekta teoriju ir savdabīgs un attiecību ar citādo izpratnē ienes jaunus aspektus un gluži citu, Levinam nepieejamu skatupunktu. Turklāt feminisma filozofija ir nozīmīgs mūsdienu filozofijas virziens, tas saistīts arī ar ļoti daudzveidīgiem un diskusijas rosinošiem starpdisciplināriem pētījumiem, kā arī ar sociālām kustībām, kuras ietekmē cilvēku dzīvi dažādās zemēs. Tādēļ Lisas Irigarajas filozofijas salīdzinājums ar Emanuēla Levina attiecību ar citādo izpratni ļauj labāk saprast Tāpatīgā dominantes kritiku mūsdienu filozofijā. Valoda, attiecības valodā ir tā stīga, kas vieno Levina un Irigarajas attiecību ar Citu izpratni. Tajā savienojas psihoanalīzes, lingvistikas un fenomenoloģijas valodas izpratne.

Emanuēla Levina un Lisas Irigarajas darbu izpētei pievēršas daudzi pētnieki un šo autoru aktualitāte turpina pieaugt. Levina darbu komentētāju vidū ir gan Žaks Deridā (*Derrida*), gan Edīte Višogroda (*Wyschogrod*), gan arī Adrians Peperzaks (*Peperzak*), Etjēns Ferons (*Ferron*) un daudzi citi ievērojami autori. Ir arī pētnieces, kas interpretējušas gan Emanuēla Levina, gan Lisas Irigarajas darbus, piemēram, Katrīna Šaljē (*Chalier*) un Tina Šanterē (*Chanter*). Lisas Irigarajas nozīmīgu interpretu vidū noteikti jāmin arī Margarēta Vitforda (*Whitford*) un Elizabete Groša (*Grosz*), kā arī daudzi citi vārdi, kuriem uzmanība tiks veltīta turpmākajās lappusēs. Citādības ētikas nozīme vērojama ne tikai akadēmiskajā sfērā, tā jūtama arī plašākā ētiskās izglītības laukā, teoloģijā un politikas teorijā. Daudzi autori, kuru nozīme sabiedrības pašizpratnē ir ievērojama, ir ietekmējušies no citādības ētikas.

Arvien paplašinās Emanuēla Levina un Lisas Irigarajas darbu pētniecība, tendence uzrāda intereses pieaugumu, taču darāmā ir ļoti daudz. Lisa Irigaraja ir ievērojama feminisma paradigmā strādājoša filozofe, kā arī psihoanalītiķe un lingviste. Viņas darbi izraisa daudzu pētnieku interesi un rosina plašas diskusijas, taču, kaut gan Lisa Irigaraja ir ļoti pazīstama mūsdienu filozofe, Latvijā viņas darbi līdz šim ir maz tulkoti. Latviski tulkota eseja „Kad

mūsu lūpas sarunājas”,¹ kā arī eseja „Mīlestība starp mums”² no grāmatas „Es mīlu uz tevi” (*J'aime à toi*, 1992) manā tulkojumā, tā publicēta žurnāla *Kentaurs XXI* Nr. 31 2003. gada augustā. Šajā numurā publicēta arī Emanuēla Levina darba „Citādāk nekā esamība jeb viņpus būtības” (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 1974) nodaļa „Aizstāšana”³ (*La Substitution*). Šī paša žurnāla Nr. 21 2000. gada aprīlī publicēti fragmenti no E. Levina grāmatas „Ētika un bezgalīgais” (*Éthique et infini*, 1982) – „Atbildība par otru”⁴ un „Bībele un filozofija”⁵. Par Lisas Irigarajas un Emanuēla Levina filozofijā skartajiem jautājumiem plaši diskutēts Latvijā organizētajās konferencēs, viņiem veltīta uzmanība arī daudzās publikācijās Latvijā iznākušajā periodikā un grāmatās. Emanuēla Levina un Lisas Irigarajas filozofijai veltīta daudzu Latvijas pētnieču uzmanība; šo tradīciju pārstāv Ella Buceniece, Ausma Cimdiņa, Elga Freiberga, Maija Kūle, Skaidrīte Lasmane, Māra Rubene, Sandra Sebre un citas.

Pētījumi publicēti Māras Rubenes grāmatā „No TAGADNES uz tagadni. Mūsdienu filozofija ētiskā taisnīguma meklējumos” (Rīga : Minerva, 1995), Maijas Kūles un Riharda Kūļa grāmatā „Filozofija” (Rīga : Zvaigzne ABC, 1998 [1996]), Maijas Kūles grāmatā „Phenomenology and Culture” (Rīga : FSI, 2002), Ellas Bucenieces grāmatā „Saprāts nav ilūzija. Rietumu filozofija modernisma situācijā” (Rīga : Pētergailis, 1999), Skaidrītes Lasmanes grāmatā „Rietumeiropas ētika no Sokrata līdz postmodernismam” (Rīga : Zvaigzne ABC, 1998), viņas rakstā „Ekscentrisms XX gadsimta 70.–90. gadu ētikā”, kas publicēts žurnāla „Kentaurs XXI” Nr. 21 2000. gada aprīlī. Šajā numurā publicēts arī Vilhelma Šmida raksts „Es atpazīstu šo seju”. Šī žurnāla Nr. 23 (2000) lasāms Elgas Freibergas raksts „Filozofija, citādība, ironija”.

- 1 Irigaraja, Lūsa. „Kad mūsu lūpas sarunājas” (Tulk. I. Zauberga), *Mūsdienu feministiskās teorijas*. Rīga : Latvijas Universitātes Dzimtes studiju centrs/Jumava, 2001. 349.–361. lpp. (No krājuma *Ce Sexe qui n'en est pas un*, 1977.)
- 2 Irigaraja, Lisa. „Mīlestība starp mums” (Tulk. I. Lapinska), *Kentaurs XXI*, Nr. 31, 2003, 104.–115. lpp. (No krājuma *J'aime à toi*, 1992.)
- 3 Levins, Emanuēls. „Aizstāšana” (Tulk. I. Lapinska), *Kentaurs XXI*, Nr. 31, 2003, 43.–78. lpp. (No grāmatas *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 1981.)
- 4 Levinass, Emanuēls. „Atbildība par otru” (Tulk. I. Auzuņa), *Kentaurs XXI*, Nr. 21, 2000. 82.–85. lpp. (No grāmatas *Éthique et infini*, 1982.)
- 5 Levinass, Emanuēls. „Bībele un filozofija” (Tulk. B. Apine), *Kentaurs XXI*, Nr. 21, 2000. 76.–81. lpp. (No grāmatas *Éthique et infini*, 1982.)

Lisas Irigarajas feministiskajai filozofijai daudz uzmanības atvēlēts krājumu „Feminisms un literatūra” (1997) un „Atslēgvārdi. Desmit soļi feministiskajā pētniecībā” (2002), kā arī almanahu „Feministica Lettica” lappusēs.

Attiecības ar citādo ir aktuāls mūsdienu filozofijas pārspriedumu temats, kas iespaido dažādas kultūras sfēras: psiholoģiju, teoloģiju, arī politiku. Kā šīs tēmas izpēte būtu noderīga Latvijas kontekstā? Attiecības ar citādo ir jāveido katram no mums, un ne vienmēr šis uzdevums ir viegli paveicams. Levins un Irigaraja piedāvā plašāku skatījumu uz cilvēku attiecībām nekā spēj dot uz savu izdevīgumu orientētais domāšanas veids. Rēķinoties vienīgi ar savām un savējo interesēm, neizbēgami rodas konflikti, kuru risināšana, izmantojot spēka argumentus, neļauj iztikt bez nesaprašanās un sadursmes. Ja attiecības pārvēršas par cīņu, tad tajās iesaistītie ētikas prasības var vērtēt vienīgi kā pašapmānu, jo viņi redz ētikas bezspēcību. Taču Levins runā par mieru, kas sasniedzams kopā ar otru cilvēku, par iespēju samierināties ar atšķirīgām domām un nepazīstamām vērtību sistēmām. Ja citālais nav naidīgs svešinieks, bet gan gaidīts viesis, ar kuru iespējama saruna, tad iespējama arī šķietami nebeidzamu grūtību pārvarēšana. Emanuēls Levins un Lisa Irigaraja, runājot par attiecībām ar atšķirīgo, dod pamatojumu ētikas argumentu nozīmīgumam. Viņi saredz to sastapšanās ar otru pieredzē, kad atvērtība otram ļauj saprast savu atbildību gan par citu cilvēku, gan arī par dabu. Domāju, ka pētījumi par citādības izpratni Levina un Irigarajas filozofijā, kā arī viņu darbu tulkojumi latviešu valodā veicinātu iesaistīšanos diskusijā par šiem jautājumiem, kuru nozīme mūsdienu sabiedrībā arvien pieaug. Pieaugot komunikāciju ātrumam, arvien biežāk ir dzirdama cita balss – citas tautas, citas rases, cita dzimuma un arī citādas politiskās pārliecības balss –, tomēr nereti ir vērojama norobežošanās un naidīgums, tāpēc mūsdienu pasaulē ļoti vajadzīga cieņa pret citādo. Manuprāt, Latvijas sabiedrībai ir vajadzīgas atbildības un tolerances idejas, gan politikā, gan arī personisko attiecību sfērā.

PĒTĪJUMA VĒSTURISKAIS ASPEKTS

Pirmā publikācija Levinam bija par Huserlu: 1929. gada raksts „Sur les „Ideen” de M. E. Husserl” (*Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, Vol. 54, 1929. P. 230–265) par Huserla 1913. gada darbu *Ideen zu einer reinen*

Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (Bd. I). 1930. gadā publicēta Levina disertācija „Intuīcijas teorija Huserla fenomenoloģijā” (*La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*). Intencionalitātes ideja noteikti ir arī viena no Levina paša filozofijas svarīgākajām tēmām. Kopā ar studiju biedreni Gabriēlu Peiferi (*Peiffer*) Levins franču valodā pārtulkoja Edmunda Huserla „Kartēziskās meditācijas: Ievads fenomenoloģijā” (*Meditations Cartésiennes: Introduction à la phénoménologie*, 1931). Franču tulkojums nāca klajā vēl pirms vācu oriģināla, un tas, tāpat kā Levina raksti, noteikti sekmēja Huserla fenomenoloģijas ideju popularizēšanu Francijā.

Šajā, nosacīti sakot, pirmajā savas darbības periodā Levins strādā fenomenoloģijā, viņš pats uzskatījis, ka viņa pētījumu iesākums meklējams Huserla fenomenoloģijas studijās, kur viņš aizguvis analīzes principus, intencionalitātes jēdzienu, kaut gan vēlāk Levins uzskatīja, ka Huserlam pārāk uzsvērts teoretizējošās intencionalitātes aspekts. 1935. gadā Levins publicēja eseju ”Par izvairīšanos” (*De l'évasion*), kurā raksta par cilvēka patības izvairīšanos iekļauties esamībā. Tas ir viņa pirmais darbs, kurā viņš ne tikai analizē Huserla vai Heidegera darbus, bet patstāvīgi strādā pie kādas tēmas izpēti.

Trīsdesmitajos gados Levins publicējas ne īpaši daudz, un viens no izskaidrojumiem ir viņa vilšanās Heidegerā. Pēc tam sākās Otrais pasaules karš, kura notikumi ietekmēja ne tikai Levina ikdienas dzīvi tajā laikā – viņš karoja Francijas armijā un nonāca gūstā, viņa vecāki un brāļi tika iznīcināti, bet viņš arī daudz domāja par to, kā Eiropā varēja rasties nacisms un kas domāšanā padara iespējamu šādu iznākumu. Levins to saista ar nevērību pret citādo un tiekšanos atšķirīgo padarīt par tādu pašu kā Es vai arī iznīdēt pavisam. Līdz ar to veidojās viņa interese par Tāpatīgā un Cita attiecību peripetijām Rietumu filozofijā.

Pēc Otrā pasaules kara Levins atgriezās Francijā un strādāja par patsniedzēju ebreju skolā (*École Israélite Orientale du Bassin Méditerranéen*), viņš publicēja vairākus nelielus rakstus, arī grāmatu „No eksistences pie eksistējošā” (*De l'existence à l'existant*, 1947). Šīs grāmatas nosaukums ir programmatisks, tas norāda uz pagriezieni no Heidegeram raksturīgās intereses par esamību uz interesi par esošajiem.

Pēc sava kolēģa, filozofijas profesora Žana Vāla (*Wahl*), uzaicinājuma Levins 1946./47. mācību gadā nolasīja vairākas lekcijas Filozofijas koledžā

(*Collège Philosophique*); lekcijas sākotnēji 1948. gadā tika publicētas kolektīvā krājumā „Izvēle, pasaule, eksistence” (*Le Choix, le Monde, l'Existence*), bet vēlāk atsevišķā izdevumā „Laiks un Cits” (*Le temps et l'autre*). 1940. un 1950. gados Levins publicē vēl vairākus rakstus, arī rakstu „Filozofija un bezgalīgā ideja” (*La philosophie et l'idée de l'Infini*, 1957). Tajā koncentrētā veidā izteiktas idejas, kas vēlāk dziļāk analizētas viņa disertācijā valsts doktora grāda (*doctorat d'État*) iegūšanai. Viņš sāk strādāt par pasniedzēju Sorbonnas universitātē un turpina strādāt arī ebreju skolā. Šajā laikā Levins ir mazpazīstams autors, un uzmanību viņš iegūst tikai pēc disertācijas publicēšanas 1961. gadā.

Disertācija iezīmē *otro* posmu Levina filozofiskajā darbībā, tās nosaukums ir „Totalitāte un bezgalīgais” (*Totalité et Infini*, 1961). Tas ir viens no viņa svarīgākajiem filozofiskajiem darbiem. Šajā laikā Levins galveno uzmanību veltī pārdomām par attiecībām ar citu cilvēku. Šīs attiecības nav aprakstāmas kā zināšanas par otru cilvēku, tās neiekļaujas intencionālas apziņas zināšanās un priekšstatos par citu.

Otrs svarīgākais darbs ir „Citādāk nekā esamība jeb viņpus būtības” (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 1974). Šī grāmata turpina pārdomas par *es* un *cita* attiecībām un mēģina novērst grūtības, kas nav pārvarētas darbā „Totalitāte un bezgalīgais”. Tā iezīmē *trešo* posmu, kurā Levins cenšas attiecības ar citu aprakstīt valodā, kas būtu pēc iespējas brīvāka no ontoloģijas. Daudzi Levina interpreti uzskata, ka šis darbs zināmā mērā ir atbilde Žaka Deridā rakstam „Vardarbība un metafizika” (*Violence et métaphysique*, 1964), kurā Deridā raksta par to, ka mēģinājums runāt par citu tomēr noved pie sarunas par citu, kas ir mans līdzinieks.

1974. gada darbā „Citādāk nekā esamība jeb viņpus būtības” Levins pievieno vēl dažus esamības raksturojumus. Esamībā iesaistītos kopā satur interese – esamība ir norise, kurā katrs vadās pēc savām interesēm un to labākai nodrošināšanai veido savstarpējas attiecības, kas apvieno daudzus esošos. Būtība te skatīta kā savu vajadzību apmierināšana, Levins to uzskata par ekonomisku darbību – tā ir virzīta uz sevis uzturēšanu, nošķiršanos, dzīves izbaudīšanu. Taču dažādās intereses mudina ne tikai sadarboties, bet arī sacensties, tāpēc Levins esošā totalitāti salīdzina ar karu – tas ir notiekošs vai pagaidām apturēts karš. Te darbošanās notiek *Tāpaša* veidotās totalitātes ietvaros, un tajos nav vietas citam.

Pēc 1974. gada Levins ir sarakstījis vēl daudzus rakstus, kas izdoti vairākos krājumos, un mēdz runāt arī par *ceturto* posmu Levina filozofiskajā darbībā, kurā galvenokārt analizēta laika tēma.

Levins ir publicējis ne tikai filozofiskus darbus, bet arī pētījumus par teoloģiskām tēmām – vairākas grāmatas, piemēram, „Četras talmudiskās lekcijas” (*Quatre lectures talmudiques*, 1968), „Viņpus psalma: talmudiskie lasījumi un runas” (*Lau-delà du verset : lectures et discours talmudiques*, 1982) un citas. Jūdaisma ietekme nenoliedzami ir ļoti svarīgs Levina filozofijas konteksts, taču darbā es analizēju galvenokārt viņa filozofiskos tekstus, pamatojoties uz Levina paša veikto nošķirumu starp filozofiskajiem un teoloģiskajiem tekstiem, kā arī viņa uzskatu, ka viņa filozofijas pamatojumam nav izmantota atsaukšanās uz reliģiju. Pētnieku vidū šajā jautājumā nevalda vienprātība, taču mans skatpunkts uz Levina filozofiju katrā ziņā ir ārpus šīs tradīcijas, tādēļ reliģijas pētniecības metodes darbā netiek pielietotas.

Lisas Irigarajas darbu recepciju ietekmējusi to tematiskā daudzveidība. Viņas publikācijas ir gan filozofijas jomā, gan lingvistikā un psihoanalīzē. Irigarajai raksturīga dažādu disciplīnu sapludināšanās. Irigarajas filozofisko projektu nebūtu iespējams kopumā izprast, ja neskatītu visas viņas darbības jomas, turklāt viņa pati tās nenodala arī savos tekstos, jo viņai nav pieņemams dalījums „augstākajās” un „zemākajās” disciplīnās, kas veicina arī hierarhiju un tā saukto simbolisko darba dalīšanu starp dzimumiem.

Lisa Irigaraža strādā feminisma tradīcijā, viņas filozofija ir saistīta ar psihoanalīzi un dekonstrukciju, tās uzmanības lokā ir dzimumu diferences un intersubjektivitātes ētika. Pēc lingvistikas un psiholoģijas studijām Beļģijā sākusi strādāt Francijā, Irigaraža veic lingvistiskus pētījumus, kas vērš viņas uzmanību uz dzimuma izpausmi valodā un rosina analizēt dzimumatšķirību sociosimbolisko nozīmi.

Lisa Irigaraža pati savu darbu iedala trīs posmos. *Pirmajā* viņa pievēršas Rietumu subjekta „auto-mono-centrisma kritikai”, parādot, kā viens, tradicionāli vīrišķs subjekts konstruējis un interpretējis pasauli, raugoties uz to no savas – vienīgās – perspektīvas. Šim „kritiskajam” posmam pieder viņas doktores disertācija filozofijā „Spoguļskatījums uz citu sievieti” (*Speculum. De l'autre femme*, 1974), grāmata „Šis dzimums, kurš nav viens” (*Ce Sexe qui n'en est pas un*, 1977), kā arī „Dzimumu diferences ētika” (*Éthique de la différence sexuelle*, 1984). Ar šo grāmatu Lisa Irigaraža pāriet pie *otrā* posma,

kurā viņa meklē nosacījumus, kas ļautu definēt otru subjektu, sievišķo subjektivitāti. Šajā periodā publicēti vairāki darbi: „Dzimumi un ģeneoloģijas” (*Sexes et parentés*, 1987), „Es, tu, mēs: atšķirību kultūrai” (*Je, tu, nous : Pour une culture de la différence*, 1990) u.c. *Trešajā* posmā Lisa Irigaraja strādā pie dzimumu diferenci respektējošas intersubjektivitātes modeļa, cenšoties veidot filozofiju, ētiku, kas atbilstu divu atšķirīgu subjektu nehierarhizētām attiecībām. Šajā laikā Irigaraja savu darbību saista ar Itāliju, viņa publicējusi vairākas grāmatas un rakstu krājumus: „Es mīlu uz tevi” (*J'aime à toi*, 1992), „Demokrātija sākas ar diviem” (*La democrazia comincia a due*, 1994), „Būt diviem” (*Essere due/Être deux*, 1997).



1.

Attiecību ar citādību problemātikas iezīmējums E. Levina un L. Irigarajas filozofijā

Emanuēla Levina un Lisas Irigarajas skatījumā uz Rietumu filozofijas tradīciju var atrast līdzīgas iezīmes. Viņu pieceja filozofijas tradīcijai savā ziņā līdzinās Martīna Heidegera skatījumam uz Rietumu domas vēsturi. Gan Emanuēls Levins, gan Lisa Irigaraja saskata filozofijas vēsturē vienu jautājumu, kurš ticis noklusēts un ir jāuzdod. Levina filozofijā tā ir Tāpatīgā dominante pār citu, kas Lisas Irigarajas darbos tiek saprasta kā subjekta teorijas androcentrisms un sievietes izslēgtība no filozofiskā diskursa. Viņi par neatliekamu uzdevumu uzskata cita kā tāda, radikāli citādā uzrādīšanu un tā tiesību atjaunošanu. Turpmākajā tekstā es raksturošu Emanuēla Levina un Lisas Irigarajas attiecības ar šo Rietumu filozofijas tradīciju un tās kritiku.

Ētikas kā pirmās filozofijas jēdzienu izstrādājis Emanuēls Levins, taču, manuprāt, to var attiecināt uz abiem autoriem, kaut gan jēdziena pamatojumi atšķiras. Levins pie izpratnes par ētiku kā pirmo filozofiju nonāk fenomenoloģiskās redukcijas ceļā, viņš uzskata, ka fenomenoloģija spēj sekot

līdzī tematizācijas pavērsienam anarhijā, aprakstot tuvošanos tai. Ētikas valoda, viņaprāt, izsaka to paradoksu, kurā fenomenoloģija piepeši izrādās iemesta, jo ētika – viņpus politikas – atrodas šī pavērsiena līmenī. Sākot ar tuvošanos, apraksts atklāj tuvākajā attālināšanās pēdas, caur kurām pavēl seja. Tā ir pēdu nozīme attiecībā uz izturēšanos, nozīme, kuras anarhiskā mājiena aizmiršanas kļūda ir pieļauta, sajaucot to ar norādi, ar apzīmējamā parādīšanos apzīmētājā. Te ir tas ceļš, kuru ejot teoloģiskā un izglītojošā doma pārāk ātri no ticības deducē patiesības un kurā apsēstība ir pakļauta principam, kas izteic sevi tēmā, tādējādi atceļot pašu kustības anarhiskumu.

Emanuēla Levina komentētāji viņa darbus uzskata par izstrādātiem fenomenoloģijas vai „transfenomenoloģijas” metodē. Strādājot pie tēmas, Levins uzmanību pārnes no Tāpatīgā uz Citu, taču viņš aiziet no Cita parādīšanās aprakstiem pie Es, kāds tas ir attiecībā ar Citu, un, aprakstot tos, saglabā fenomenoloģisko metodi savos darbos īpaši pievērsoties intersubjektivitātes jautājumiem.

Emanuēla Levina uzskati par Rietumu filozofisko tradīciju veidojušies, savijoties dažādām „pirmsfilozofiskām” un filozofiskām pieredzēm. Žans Fransuā Liotārs Emanuēlu Levinu nosaucis par „grieķebreju”, patiešām, arī pats Levins ir teicis, ka „Eiropa ir Bībele un grieķi”. Citi pētnieki, piemēram, Adrians Peperzaks, šādu skatījumu tiecas paplašināt, uzsverot, ka Lietuvā ebreju ģimenē dzimušā filozofa pieredze ietver sevī arī krievu literatūru, kuru viņš lasījis tēvam piederējušā grāmatu veikalā, skolā apgūto krievu literatūras tradīciju, Lietuvas kristietību un arī citas Eiropā atrodamās kultūras ietekmes, piemēram, vācu filozofiju. Pēc tam, kad 1923. gadā, 17 gadu vecumā, Emanuēls Levins uzsāka studijas Francijā, viņš apguva filozofijas vēsturi, antīko filozofiju, franču filozofu darbus. Īpašu uzmanību viņš pievērsa Platona, Aristoteļa, Dekarta un Bergsona tekstu studijām. Taču visvairāk Levina domāšanu, kā jau minēts, ietekmēja Martins Būbers, Francs Rozenveigs, Edmunds Huserls un vēlāk arī Martīns Heidegers. Satikšanos ar Heidegeru Emanuēls Levins atcerējās kā īpašu notikumu un nosauca to par tikšanos ar mūsdienu Platonu. 1928./29. mācību gadu Levins pavadīja Freiburgā, klausoties Heidegera lekcijas. Heidegera darbu „Esamība un laiks” Levins uzskatīja par vienu no pašiem nozīmīgākajiem filozofiskajiem darbiem, kaut gan pēc 30. gadu notikumiem un Heidegera neviennozīmīgās attieksmes pret nacionālsociālismu, Levins kļuva arvien kritiskāks pret Heidegera filozofiju.

Lisas Irigarajas filozofijā galvenais jautājums ir jautājums par attiecībām ar citu, jo, viņasprāt, attiecības ar citu ir ierakstītas jau *manā* ķermenī. Šī tēma vijas cauri visiem viņas darbiem. To nosaka viņas subjekta izpratne – subjekts ir ķermenisks, viņa esamība ir iemiesota, viņu raksturo miesiskums, tāpēc viņš vienmēr ir attiecībās ar citu. Lisa Irigaraja uzskata, ka atbilstošs apraksts vienmēr sākas no miesas. Miesa, pēc viņas domām, vienmēr ir attiecībās, tā vienmēr ir aplūkojama intersubjektivitātes ietvaros. „Mans ķermenis nav vienkāršs „faktiskums” vai „fakticitāte”, tas ir attiecības-ar – ar mani, ar manu dzimti, ar citu dzimti. Ķermenis pats ir intencionalitāte, ģenealoģijā vertikāla, attiecībās starp dzimtēm – horizontāla.”⁶ Ķermenis ir intencionalitāte, kas jāpiepilda, dzimumiskota būtne ir iemiesota jēga – sievietei tas nozīmē jēgu būt sievietei kopā ar citu-vīrieti. Dzimumiskotas esamības pētījumam jāizmanto kategorijas, kas apraksta tajā ierakstīto negatīvātī un esamības modu un kas ir saistīts ar ķermeni un attiecībām ar citu, bet, kā uzsver Irigaraja, tas notiek atgriežoties pie sevis.

Lisas Irigarajas darbi dažkārt izraisījuši domstarpības. Viņas uzskati tiek saistīti ar apzīmētāju „diferences feminisms”, kas it kā necinās par vienlīdzību un vienādību, bet gan par atšķirības atzīšanu, par dzimumiskotu subjektu, dzimumiem piemērotām tiesībām. Lisa Irigaraja atzīst, ka joprojām ir problemātiski skatīt dzimumu diferences ontoloģiskās problēmas kā filozofiskas problēmas, taču viņa pati tās risina tieši kā filozofiskas problēmas. Viņasprāt, šīs grūtības nav saistītas ar kādu nemainīgu filozofijas dabu, bet ar tajā pieņemto stratēģiju, kas kalpo, lai izslēgtu noteiktus attiecību ar citādību aspektus. To mainīt ir sarežģīti, jo izmaiņas būtu pārāk radikālas, kā saka Irigaraja, „patiešām, tik daudz kas, tik daudzas intereses ir iejauktas domāšanas robežu un dabas mainīšanā”⁷.

Pēc Irigarajas domām, dzimumu diference nevar būt reģionāla problēma, gluži pretēji, domāšanai un sarunai, kas meklē patiesību, jāmeklē jaunu balstu dzimumu diferencē, jo runas patiesīgums atkarīgs no pamatojuma reālajā, kas ir ķermenisks, tātad, pēc Irigarajas domām, vienmēr saistīts ar attiecībām un dzimumu.⁸ Pretēji tam, vīrišķā patiesība, vīrieša patiesība „izceļas no viņa formas bezpamata. Tās parādīšanās vienmēr ir nedzirdēta

6 Irigaray, Luce. *Être deux*. Paris : Grasset, 1997. P. 63.

7 Turpat. P. 67.

8 Turpat. P. 187.

pārdrošība.”⁹ Lisa Irigaraja strādā pie tā, lai attīstītu runas patiesīgumu, runu, „kas tomēr tā nebūtu. Tā nenoslēdzas pie kādas patiesības, kādā patiesībā vai būtībā. Patiesības būtība paliek tai sveša. Tai nav un tā nav esamība. Vīrišķajai patiesībai tā neliek pretī sievišķo patiesību.”

Manuprāt, dzimumiskots subjekts ir interesants veids, kā parādīt ceļu, kas neved ne pie tāda subjekta, ko Emanuēls Levins sauc par imperiālistisku, ne arī pie subjekta izzušanas. Ķermeniskā subjektivitāte vienlaikus apliecina sevi un ierobežo sevi, un tādējādi dod iespēju domāt par intersubjektivitāti. Manuprāt, tas pamato domu, ka dzimumu diference nav reģionāla problēma, tā maina skatījumu uz filozofiem, kuri runā par attiecībām ar citu vispār, neminot cita dzimumu. Man šķiet ļoti noderīgi salīdzināt Lisas Irigarajas un Emanuēla Levina idejas, jo viņi abi runā par iemiesotu subjektu, izmantojot konkrētas dzimumiskotas citādības figūras, kā arī tāpēc, ka Levins ir devis vērtējumu Irigarajas dzimumiskotās subjektivitātes konceptam.

1.1. Sievietes izslēgtība – L. Irigarajas skatījums uz subjekta filozofiju

„Dzimumu diference ir viens no jautājumiem jeb arī tieši tas jautājums, par kuru jādōmā mūsu laikmetā,” uzsver Irigaraja. Atsaucoties uz Martīna Heidegera domu, ka katram laikmetam ir kāda lieta pārdomājama, Lisa Irigaraja secina, ka mūsu laikam tā ir dzimumu diference. „Mūsu laika lieta, kas, pārdomāta, nestu mums „glābšanu”?”¹⁰ Taču filozofijā Irigaraja saskata vienu, šķietami nedzimumiskotu, bet – kā viņa parāda savos Rietumu domātāju tekstu lasījumos – slēpti vīrišķa subjekta dominēšanu. Šo subjektu viņa uzskata par solipsisku, un jautā, vai intersubjektivitātes problemātika ir risināma bez subjekta dzimumiskošanas?

Lisa Irigaraja dzimumu diferenci tematizē Heidegera filozofijas konceptos. Dzimumu diference atbilst ontoloģiskajai diferencei – atšķirībai starp esošo un esamību. Viņasprāt, tā ir pirmā atšķirība, un uzsvērt ontoloģisko

9 Irigaray, Luce. *Amante marine: De Friedrich Nietzsche*. Paris : Minuit, 1980. P. 91.

10 Irigaray, Luce. *Éthique de la différence sexuelle*. Paris : Minuit, 1984. P. 13.

diferenci – atšķirību starp esošo un esamību –, kā to dara Heidegers, jau nozīmē padarīt neskaidru to situāciju, no kuras ir sākusies cilvēciskā tapšana.¹¹ Irigaraja dzimumu diferenci atzīst par mūsu laikmeta degošo jautājumu tāpēc, ka šim jautājumam jāpievēršas, pirms var pa īstam ķerties pie jautājuma par attiecībām ar citu. Viņa uzskata, ka attiecības ar citu rasi, citu kultūru un jebkuru citādību ir jāveido, par pamatu ņemot dzimumu diferences jēdzienu. Viņa uzskata, ka filozofi nevēlas šo ontoloģisko problēmu atzīt par filozofisku tādēļ, ka tad būtu jāatzīst, ka eksistē divi subjekti, nevis viens un vienmēr tas pats.

Šajā kontekstā labāk saprotams Irigarajas skatījums uz filozofijas vēsturi – patiesības apslēptība pieder pie patiesības notikšanas: „Patiesība notiek, tikai iekārtodama pati sevi strīdā, kas paveras tās pašas dēļ šā strīda laukā. Tā kā patiesība ir izgaismojuma un apslēptības pretvērstība, tai pieder tas, ko mēs nosaucām par iekārtošanu.”¹² Dzimumu diferences patiesības apslēptība pieder pie dzimumu diferences patiesības notikšanas. Irigaraja iesaistās strīdā, lai veicinātu atvērtību un izgaismošanos. Dzimumu diference ir aizmirsta, bet aizmirstība, diferences aizplīvurotība pieder pie diferences, jo domāšana ir aizmirstoša, un aizmiršana ir tas, par ko jādomā. Cita reducēšana uz tāpatīgo ir sava veida aizmiršana.

Filozofiskajā tradīcijā Irigaraja saskata ne tikai centienus izdzēst sievišķā citādību, bet arī sievišķā šadzīvošanas stratēģijas viena subjekta ekonomijā, it kā pieņemot savu lomu: „...viņa darbojas dublējot. Bet „pati sevi” un bez gala. Tīra augšana, viņa top tas, ko viņai piedāvā, uz ko viņu piespiež. Bet zem šiem saviem slāņiem, viņa saglabājas. Vēl.”¹³ Sievišķais cits vienmēr ir gatavs uz mimētismu. Tādējādi viņa ir „dzīvais balsts jebkuram pasaules iestudējumam. Ikreiz citādi aizplīvurota atbilstoši laikmetam.”¹⁴ Irigaraja vērs uzmanību uz to, ka šāds aizplīvurotais sievišķais cits ir skats no vīrišķā subjekta puses, viņa priekšstats par sievieti. Šādu priekšstatu meklēšana un to vienpusības uzrādīšana bieži ir feminisma uzdevums, taču Lisa Irigaraja

11 Irigaray, Luce. „The Way of Love”, *The Irigaray Reader*. Ed. by M. Whitford. Oxford/Cambridge : Blackwell, 1996. P. 106.

12 Heidegers, Martins. „Mākslasdarba sākotne”, *Malkasceļi*. Tulk. R. Kūlis. Rīga : Intelekts, 1998. 41. lpp.

13 Irigaray, Luce. *Amante marine de Friedrich Nietzsche*. P. 126.

14 Turpat.

izvirza sev arī citus mērķus, viņa vēlas veicināt izmaiņas kultūras sintaksē, lai mainītos attiecības ar citu.

Tieši ētiskā prasība, ko izvirza cits, ētiskā nepieciešamība atdot sievietei sievišķo subjektivitāti un domāt par aizmirstību, nevis nepieciešamība atklāt kādu jau esošu patiesību par sievieti vai patiesību par citu – ir Lisu Irigaraju iedvesmojošais sākuma punkts.

Lisa Irigaraja uzskata, ka subjekts vienmēr ir attiecībās un ka apziņa sākas attiecībās ar citu. Tāpēc attiecību ar citādo jēdziens ir neaizstājams pašai subjekta jēdziena izpratnei. Viņa atzīst, ka attiecības ar citu nav iespējamās, ja netiek atzīta sievišķā subjekta atšķirība no vīrišķā subjekta. To, kāda nozīme subjekta izpratnē ir attiecībām, nevar saprast, ja neņem vērā subjekta dzimumiskumu, ko Lisa Irigaraja uzskata par ontoloģisku problēmu. Pēc viņas domām, „būt sievietei nepieciešami ietver sevī – ciktāl tas attiecas uz cilvēka eksistences būtību – būt attiecībās ar vīrieti, vismaz ontoloģiskā līmenī.” Dzimumiskotu identitāti viņa uzskata par identitāti, kas jāpiepilda, kā uzdevumu piepildīt savu dzimti. Viņa arī uzsver, ka ir identitātes daļa, kas nav īstenojama bez attiecībām ar citu, kas pieder citam dzimumam, un šai daļai arī ir jābūt identitātē, lai tā būtu piepildīta.

Lisa Irigaraja parāda, ka Rietumu filozofijas vēsturē sievietes vienmēr tikušas attēlotas kā pretējas vīrietim, tādas pašas kā vīrietis vai vīrieti papildinošas. Pēc viņas domām, mūsu kultūrā attiecības ar citu saprot kā piesavināšanos – mūsu domāšanas un pat mīlestības maniere ir piesavināšanās.¹⁵ Irigarajas daudzie filozofisko tekstu lasījumi parāda, ka filozofiskais logoss citu vienmēr reducē uz Tāpatīgo. Pats vispārīgākais šādas izdzēšanas žests ir „dzimumu diferences izdzēšana no „maskulīnā subjekta” pašreprezentācijas sistēmām”.¹⁶ Lisa Irigaraja vēlas „atvērt” filozofiskā diskursa figūras: ideja, substance, transcendentālā subjektivitāte, absolūtās zināšanas, lai padarītu redzamu, kā tās veidotas, sievišķo izmantojot par materiālu. Ar dažādu rakstības tehniku palīdzību viņa parāda, kā „ikvienu subjekta teoriju piesavinās vīrišķais”.¹⁷

15 Irigaray, Luce. „Approaching the Other as Other”, *Key Writings*. Ed. by L. Irigaray. London/New York : Continuum, 2004. P. 24.

16 Irigaray, Luce. *This Sex Which Is Not One*. Ithaca : Cornell University Press, 1985. P. 72.

17 Irigaray, Luce. *Speculum of the Other Woman*. Ithaca : Cornell University Press, 1985. P. 133.

Šis piesavināšanās iemesls, pēc Lisas Irigarajas domām, ir saistīts ar faktu, ka vīrietim grūti veidot attiecības ar sievieti, kam tie dzimuši, ar attiecībām šeit saprotot atzīšanu, ka subjekts ir dzimis un ka tam ir parāds pret māti. Pārdomājot šo tēmu, viņa analizējusi Platona, Dekarta, Spinozas, Kanta un citu filozofu tekstus.¹⁸ Jāsaka, ka arī Emanuēla Levina filozofijā iezīmējas ceļš uz šī parāda atzīšanu – turpmāk pārdomāšu viņa radības jēdzienu un dzimšanas un jaunas paaudzes filozofisko izpratni, kas nav ļāvusi Levinam pavisam izvairīties no mātišķā lomas atzīšanas.¹⁹

Gan Lisa Irigaraja, gan Emanuēls Levins attiecību ar citu aprakstā ietver atsauces uz Renē Dekartu. Viņi atsauca uz Dekarta aprakstītajām prāta kaislībām, precīzāk, uz tādu kaislību kā apbrīns (*admiration*). Apbrīns Irigarajas filozofijā pilda fenomenoloģiskās redukcijas funkciju. Dzimumu diference nonāk atklātībā ar afekta palīdzību, tāpat kā ontoloģiskā diference – tikai trauksmes (*Angst*)²⁰ vietā ir apbrīns. Apbrīns ir pirmā no kaislībām. Renē Dekarts to raksturo šādiem vārdiem:

„Ja pirmā sastapšanās ar kādu objektu mūs pārsteidz un ja mēs to novērtējam kā jaunu vai stipri atšķirīgu no tā, ko mēs pazīnām iepriekš, vai no tā, kā mums šķita, ka tam jābūt, tas mums liek to apbrīnot un būt izbrīnītiem, un, tā kā tas ar mums notiek, pirms mēs zinām kaut ko, vai tas mums ir piemērots vai nē, šķiet, ka apbrīns ir pati pirmā no visām kaislībām; un nav tai pretējas, tāpēc ka tad, ja objekts, kas nonāk mūsu priekšā, mūs ne ar ko nepārsteidz, mēs nekādi neesam aizkustināti un izturamies pret to bezkaislīgi.”²¹

Lisa Irigaraja uzsver, ka otru apbrīno, pirms par to izteikts jebkāds spriedums, un tas ir ļoti svarīgi ētikai. Viņa uzskata, ka tieši dzimumu diference ir apbrīnojama.

18 Irigaray, Luce. *Speculum. De l'autre femme*; Irigaray, Luce. *Éthique de la différence sexuelle*.

19 Lévinas, Emmanuel. *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. Paris : Kluwer Academic, 1990. P. 312.

20 Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Neunzehnte Auflage. Tübingen : Max Niemeyer, 2006. S. 184.

21 Descartes, René. *Les Passions de l'âme*. Paris : Vrin, 2000. Art. 53.

Lisa Irigaraja uzskata, ka pirmajos tuvošanās mirkļos cits mūs skar kopumā, vispārīgi un mēs to nevaram tvert zināšanās vai kontrolēt.²² „Apbrīna, kas pārsniedz to, kas ir mums piemērots. Otrs mums vienkārši nekad nav piemērots. *Pārmērība* pretojas – tās eksistence un tapšana kā vieta, kas ļauj vienotību un/ar pretošanos asimilācijai vai redukcijai uz tāpatīgo.”²³ Apbrīnā ienāk cita cilvēka transcendence, kas vienlaikus ir jutekliska, miesiska un garīga.

Filozofes Elizabete Groša, Tina Šantere un Margareta Vitforda uzskata, ka Lisas Irigarajas un Emanuēla Levina izpratne par attiecībām ar citādību ir ļoti līdzīga. Īpaši Elizabete Groša uzsver, ka „Levina citādības koncepts ir pats svarīgākais Irigarajas izpratnē par attiecībām ar cita dzimuma citādību.”²⁴ Elizabete Groša nosauc četras Levina ētikai raksturīgas pazīmes, kuras, viņasprāt, saskatāmas arī Irigarajas filozofijā – citu nevar priekšstatīt tāpatības jēdzienos, tas ir ārpus sistēmas, bezgalīgs un aktīvs attiecībā pret subjektu, kas ir pasīvs. Taču mans mērķis ir parādīt, ka, lai gan ir daudz kopīgā, kas ļauj salīdzināt abus filozofus, viņu koncepcijas tomēr ir ļoti atšķirīgas.

Lisa Irigaraja dzimumu diferenci uzskata par visbūtiskāko atšķirību un atzīst, ka dzimumu diferences ētika ir atslēga citu dažādības formu pieņemšanai un civilizētai, tas ir, uz līdztiesīgu tiesisku identitāti balstītai, kopīgai dzīvei sabiedrībā, jo tā ir spēcīgs ierobežojums subjekta totalizējošai un īpašot sliecīgai gribai, kas citu padara par tāpatīgu sev, salīdzināmu un piederīgu. „Sieviete un vīrietis ir atšķirīgi, atšķirīgāki nekā baltie un melnie cilvēki, katoļi un musulmaņi, eiropieši un austrumnieki. Viņi ir atšķirīgi subjektivitātes konstituēšanā un skatījumā uz pasauli.”²⁵

Irigaraja izmanto arī sievietes ķermeņa metaforas: „Mēs esam sievietes no paša sākuma. Mēs neesam nepietiekamība un tukšumi. Pēc lūpām spriežot, mēs esam sievietes.” Šādu izteikumu dēļ Lisas Irigarajas idejas tikušas neviennozīmīgi uztvertas. Dažas feminisma teorētiķes (Monika Plasa (*Plaza*), Torila Moja (*Moi*) u.c.) Irigaraju uzskata par esenciālisti, kas pieņem, ka ir

22 Irigaray, Luce. „Approaching the Other as Other”. P. 24.

23 Irigaray, Luce. *Éthique de la différence sexuelle*. P. 77.

24 Grosz, Elizabeth. *Sexual Subversions. Three French Feminists*. Sydney : Allen & Unwin, 1989. P. 142.

25 Irigaray, Luce. *Democracy Begins between Two*. London : The Athlone Press, 2000. P. 152.

nemainīga sievietes būtība (pretēji konstruktīvismam, kas sievišķo uzskata par sociālu un vēsturisku konstruktu), dažkārt pārmetot viņai arī sieviešu savstarpējo atšķirību ignorēšanu. Arī Mirjama Eljamani (*El Yamani*) uzskata Lisu Irigaraju par esenciālisti. Eljamani pretstata Lisas Irigarajas uzskatus Jūlijas Kristevas viedoklim par „sievišķo atšķirību”, viņasprāt: „Lisas Irigarajas gadījumā sievišķā specifika rodas tieši no ķermeņa, toties Jūlijas Kristevas gadījumā sievišķais un vīrišķais ir nošķirti no bioloģiskā dzimuma.”²⁶ Arī Džudita Batlere uzskata, ka Irigaraja virzās strupceļā, jo, viņasprāt, Irigaraja atgriežas pie bioloģijas kā īpašas sievišķās seksualitātes un jēgas pamata un tādējādi atkārtō žestu, kas bioloģiju padara par likteni.²⁷

Gajatri Spivaka toties neatzīst Irigaraju par esenciālisti, viņa uzskata, ka Irigarajas izteikumi jāsaprot kā retoriski paņēmiēni.²⁸ Līdzīgi domā arī Margareta Vitforda, kura Irigarajas rakstības stratēģijas salīdzina ar psihoanalītiku runu, kuras mērķis ir mainīt kaut ko, nevis pierādīt savu taisnību.

Amerikāņu filozofē Pinga Ksu (*Xu*) uzskata, ka Irigarajas it kā esenciālistiskie izteikumi jāsaprot kā mimikrija – viņa atkārtō ķermenisko metaforu izmantošanu un padara redzamu fallogocentriskā diskursa esenciālismu. Viņa uzskata, ka tā ir Irigarajas rotaļa, kas padara redzamu fallogocentriskā diskursa nopietnību. Varbūt tiešām – jo vairāk lūpu, jo liksmāk var smiet?

Es domāju, ka šādā vērtējumā nav ņemts vērā, ka reālais ir sākumpunkts, lai sāktu attīstīt divu subjektu kultūru. Arī Batlere, runājot par Irigaraju, reducē ķermeni uz bioloģiju, kas nebūt nav vienīgais veids, kā to saprast, it sevišķi, ja neaizmirstam Irigaraju iekļaut fenomenoloģijas tradīcijā.

Taču vairākas pētnieces – Tina Šantere, Naomija Šora (*Schor*), Margarēta Vitforda, Elizabete Groša u.c. – atzīst šādu vērtējumu par apstrīdamu. Lisa Irigaraja gan nerunā par sievišķo kā konstruktu, kas pieejams gan sievietei, gan vīrietim un nekādi nav saistīts ar ķermeni, taču viņa raksta, ka piederība

26 El Yamani, Myriame. *Médias et féminismes. Minoritaires sans paroles*. Paris : L'Harmattan, 1998. P. 39.

27 Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. London/New York : Routledge, 1999. P. 14.

28 Spivak, Gayatri Chakravorty. *Outside in the Teaching Machine*. New York : Routledge, 1993. P. 17. Citēts pēc: Xu, Ping. „Irigaray's Mimicry and the Problem of Essentialism”, *Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy*. Vol. 10, No. 4, 1995.

dzimumam nenozīmē ne kādas nemaināmas vērtības piešķiršanu, ne arī turēšanos tīri pie bioloģijas, jo „mēs esam ķermenis un kultūra”²⁹

Britu filozofe Alisona Stouna (*Stone*) parāda, ka Lisas Irigarajas „esenciālais reālisms” var kalpot spēcīgas politikas teorijas izveidošanai.³⁰ Savukārt Naomija Šora uzsver, ka esenciālisma piesaukšana feminisma teorētiskēm kļuvusi par ieroci, ar ko var apklusināt un izslēgt no kopienas jebkuru, kas neiederas dominējošajā ideoloģijā.³¹

Es uzskatu, ka Lisa Irigaraja nav esenciāliste, jo viņas mērķis ir veicināt sievietes tapšanu, viņas esamības atklāšanos; tā ir atvērtība nākotnei, nevis atgriešanās pie nemaināmām būtībām. Turklāt paša būtības jēdzienu lietojumu feminisma teorijās var pakļaut šaubām. Franču filozofe Katrīna Malabū (*Malabou*) norāda, ka ar būtību var saprast arī tukšu būtību, kurai gan dzimtes studijas, gan dekonstrukcionisms atņēmuši saturu, taču būtība pretojas, tās saturs ir šī pretošanās; un šajā gadījumā esenciālisma un anti-esenciālisma strīds var tikt izbegts, jo sievietes būtība būtu nemitīgi mainīties un pretoties iznīcībai.³²

Kultūra, kultūras „gramatika” ir tas, ko Irigaraja tiecas mainīt, ierakstot tajā divus subjektus, sievišķo identitāti un simbolismu, kas to veicinātu – „sievišķo dievu”. Lisa Irigaraja pati atzīst šo uzdevumu par sarežģītu un ilglaicīgu, „jo runa nav par kaut kā izmainīšanu kultūras horizonta iekšienē, bet gan par paša horizonta izmainīšanu. Jāsaprot, ka mūsu cilvēka identitātes interpretācija ir nepareiza gan teorētiski, gan praktiski.”

Irigaraja vēlas panākt izmaiņas sievietes simbolizācijā, lai cits nebūtu tāpatīgā ēna. Dzimumu diferences ētikai, t.i., tādai ētikai, kas ņem vērā katra dzimuma subjektivitāti, būs jāpārskata simboliskā darba dalīšana starp dzimumiem. Irigaraja uzskata, ka jutekliskajam un transcendentālajam jābūt atzītam katrā subjektā, nevis jāsadala šie uzdevumi starp dzimumiem. Tādēļ viņa veido jēdzienu „jutekliskais transcendentālais”, kas paredzēts pretstatu

29 Irigaray, Luce. (dir.) *Sexes et genres à travers les langues*. Paris : Grasset, 1990. P. 13.

30 Stone, Alison. „The Sex of Nature: A Reinterpretation of Irigaray’s Metaphysics and Political Thought”, *Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy*. Vol. 18, No. 3, 2003. P. 61.

31 Schor, Naomi. „This Essentialism Which Is Not One: Coming to Grips With Irigaray”, Schor, N. and Weed, E. (eds.) *The Essential Difference*. Bloomington : Indiana University Press, 1994. P. 40–62.

32 Malabou, Catherine. *Changer de différence. Le féminin et la question philosophique*. Paris : Galilée, 2009. P. 115.

integrēšanai un pārvērtēšanai (kā horizonts, uz ko tiek ties). Jutekliskais transcendentālais ir nepieciešams priekšnosacījums, lai būtu iespējama dzimumu diferences ētika. Ķermenis un seksualitāte tādējādi ir centrāli ētikas jautājumi, jo simboliskā darba dalīšana neļauj sievietēm būt-sev.

Ķermeņa izkopšana un ar ķermenisko saistītas identitātes priekšnoteikums būtu atsvabināties no izslēgtības apslēptības. Lai arī vēl bez savas identitātes, tomēr parādīt mīmikrijas neīstumu un atmet to pamazām. Mājām – pārim vai ģimenei – jābūt atsevišķā un vispārīgā vietai abiem dzimumiem, tāpat kā pilsoņa un pilsoņes dzīvei. Tas nozīmē, ka pāri, ģimenē un valsti jābūt abu dzimumu dabiskajai un kultūras identitātei. Bez katra dzimuma dabiskajai identitātei atbilstošas kultūras identitātes daba un vispārīgais ir šķirti, gluži tāpat kā zeme un debesis ir bezgala tālas un nav salaulātas.

„Cilvēka dabas ir divas”, taču divas cilvēka dabas nav pārstāvētas filozofiskajā diskursā – sieviete filozofijā tikusi simbolizēta kā *cits*, kā vīrieša pretstats un iztrūkums, vai arī viņa šķietami neparādās nemaz.³³ Šādi Lisa Irigaraja vērtē Rietumu filozofiskās tradīcijas attiecības ar dzimumu diferences jautājumu, pētot vīrišķā subjekta topiku – refleksiju Hēgelim un Lakānam, telpu un laiku Kantam un mājošānu Heidegeram un Levinam, atšķirību un telpisko košanos (*espacement*) Deridā.

Lisa Irigaraja sevis rakstīto par psihoanalītisko teoriju nenošķir no filozofisko tekstu analīzes, jo „augsto” un „zemo” izpētes priekšmetu nošķirums, viņasprāt, ir patriarhālisma iedibināts. Tomēr, ņemot vērā filozofijas lomu domas formulēšanā, viņa uzsver: „Ja vien mēs sevi naivi – vai varbūt stratēģiski – neierobežojam ar kādu šauru vai marginālu jautājumu, tad tas patiesi ir tieši filozofiskais diskurss, kas mums jāapstrīd un jāsagrauj, tā kā tas ir diskurss, kas nosaka likumu visiem citiem diskursiem.”³⁴

Feminisma uzmanības laukā nonākuši ne tikai filozofu izteikumi par sievieti, bet arī daudzi tādi filozofijas aspekti, kas šķietami nav saistīti ar dzimumu diferences tēmām. To dzimumiskoto raksturu parāda, piemēram, diskusijas par morālās autonomijas vai taisnīguma jēdzieniem, salīdzinot

33 Irigaray, Luce. *J'aime à toi. Esquisse d'une félicité dans l'histoire*. Paris : Grasset/Fasquelle, 1992. P. 107.

34 Irigaray, Luce. „The Power of Discourse and the Subordination of the Feminine”, *The Irigaray Reader*. P. 122.

tos ar feministiskajā ētikā nozīmīgo rūpju jēdzienu. Lasot dažādu filozofu – Platona, Kanta, Hēgeļa – izteikumus par sievietēm, var rasties šaubas, vai tos ir vērts analizēt. Varbūt tie ir tikai viņu dzīves laikā valdošo uzskatu ietekmēti, nesvarīgi viņu filozofiskās koncepcijas aspekti? Taču, ņemot vērā daudzu feminisma teorētiķu atziņas par patriarhālās sabiedrības visur esošo dzimumu lomu tradicionālo nošķirumu, var jautāt arī otrādi – vai filozofiskās koncepcijas, kas satur misogīniskus izteikumus, neietver sevī arī to izpratnei būtiskus androcentriskus pieņēmumus? Vai tās ir viegli un vienkārši „uzlabojamas”, atmetot mūsdienu lasītājas mulsinošās detaļas? Varbūt ir jāpārskata šķietami marginālo piezīmju saistība ar pamatpieņēmumiem? Aktualizējot šo jautājumu, dažādu filozofu rakstītais par ētiku un estētiku, antropoloģiju un politiku, kā arī viņu izziņas teorija, ir ļoti interesants feministisko interpretāciju priekšmets.

Feministisko teoriju daudzskaitlība nozīmē feministisko interpretāciju dažādību, kā arī atšķirīgus filozofijas un feministiskās teorijas attiecību vērtējumus, variējot no filozofijas nolieguma līdz dažādu filozofijas skolu metožu pielietošanas savu mērķu sasniegšanai.³⁵ Piemēram, Mērija Vulstonkrafta, kura tiek uzskatīta par vienu no pirmajām feministēm, vēlējas, lai Žana Žaka Ruso izdarītie secinājumi par piemērotāko izglītību tiktu attiecināti ne vien uz vīriešiem, bet arī uz sievietēm – viņa neapšaubā Ruso filozofiju, vienīgi vēlas, lai tā tiktu mainīta tiktāl, ciktāl tā tieši runā par sievieti. Arī Simona de Bovuāra grāmatā „Otrais dzimums” izmanto Žana Pola Sartra atziņas, izdarot secinājumus par sievietes eksistenciālo situāciju.³⁶

Taču tās feministes, kuras neuzskata teorijas androcentrismu par nebūtisku detaļu – arī Lisa Irigaraja –, nebūt ne vienmēr ierobežo savu izvēli ar patriarhālisma uzrādīšanu un atteikšanos no filozofijas, lai pievērstos tikai un vienīgi sociālo pārmaiņu veicināšanai. Tāpēc Irigarajas vēlēšanās panākt izmaiņas plašākā sociālā kontekstā piešķir īpašu nozīmību Rietumu filozofiskās tradīcijas feministiskajām interpretācijām. Norobežošanās no filozofijas un teorijas vispār nozīmētu gan atņemt sev iespēju runāt filozofiskajā diskursā,

35 Par feminisma un filozofijas attiecību vēsturi sk.: Gatens, Moira. „Feminism, Philosophy and Riddles without Answers”, Pateman, C. and Gross, E. (eds.) *Feminist Challenges: Social and Political Theory*. Sydney/London: Allen & Unwin, 1988. P. 14.

36 Бовуар, Симона де. *Второй пол*. Т. 2. Москва: Прогресс/Санкт-Петербург: Алтейя, 1997. С. 832.

gan arī atzīt, ka filozofija nevar būt citāda kā vien patriarhāla, bet, apstrīdot sabiedrības patriarhālisma neizbēgamību, filozofiju taču nevajadzētu atstāt ārpus pārmaiņu loka.

Feministēm, kuras pievēršas teorijas pamatpieņēmumiem, feminisma teorija vai feministiskā perspektīva ir sākumpunkts un pati filozofija – izpētes objekts, atšķirībā no tām teorētiķēm, kuras lieto kādas filozofiskās skolas metodes feminisma un sieviešu pētniecībai. Austrāliešu filozofe Moira Geitensa atzīst, ka, nekritiski pielietojot kādas filozofijas skolas metodes feministisku mērķu sasniegšanai, šīs teorētiķes galu galā var nonākt pie patriarhālajai teorijai raksturīgās „sievietes problēmas” un mēģinājumiem izgaismot „tumšo kontinentu”.³⁷ Savukārt tās filozofes, kuras pārbauda filozofijas pamatpieņēmumus no feminisma perspektīvas, uzskata, ka dzimumiskota subjekta ideja jaunā gaismā parāda pašu filozofijas vēsturi.

Filozofiskā reinterpretācija Lisas Irigarajas filozofijā, un tāpat arī daudzu citu filozofu darbos, ir saistīta ar pašas filozofiskās tradīcijas apslēpto iespēju izmantošanu – viņas pieeja tradīcijai nav pilnībā noliedzīga, tā atklāj vairāk par šo tradīciju. Savā ziņā tā ir saistīta ar, piemēram, Imanuela Kanta filozofijas novitāti jeb tās līdzību ar Kopernika veikto revolūciju. Uzmanības koncentrēšanās uz subjektu rada izzīņas uzticamību un drošību, atrodot subjektīvajā pusē vērojuma priekšmeta iespējamo konstruēšanu. „Tīrā prāta kritikā” Kants raksta:

„Ja vērojumam būtu jāpiekārtojas priekšmetu īpašībām, tad es neredzu, kā varētu par tām kaut ko zināt *a priori*, bet, ja priekšmets (kā jutekļu objekts) piekārtojas mūsu vērojuma spējas īpašībām, tad es ļoti labi varu iedomāties šādu iespēju. Bet tā kā es nevaru palikt stāvam pie šādiem vērojumiem, ja tiem jāklūst par atziņām, tad man tie kā priekšstati jāattiecinā uz kaut ko kā uz priekšmetu, kuru nosaka šie priekšstati, tāpat man vai nu jāpieņem, ka jēdzieni, ar kuru palīdzību es veicu šo priekšmetu noteikšanu, ir pielīdzināmi priekšmetiem, un tad es atkal nokļūstu iepriekšējās grūtībās attiecībā uz to, kā es varu *a priori* zināt kaut ko par to, vai arī, gluži

37 Gatens, Moira. „Feminism, Philosophy and Riddles without Answers”. P. 24.

otrādi, priekšmeti, tas ir, tas pats, kas pieredze, kalpojoša par vienīgo avotu priekšmetu (kā doto) izziņai, pieskaņojas šiem jēdzieniem.”³⁸

Vācu filozofs Teodors Adorno, vērtējot uztveres priekšmetu pieskaņošanas sapratnes jēdzieniem, atzīst, ka „Tīrā prāta kritikā” būtiskais nošķirums starp parādībām un lietu par sevi teorētiskajai sfērai nedod daudz vairāk par atgādinājumu, ka pastāv vēl kaut kas bez subjektīvi konstituētajām parādībām.³⁹ Nemēģinot Kanta filozofijā saskatīt pārāk (post)modernas iezīmes, tomēr var secināt, ka līdz ar Kanta interesi par vērojuma un sapratnes formām aizsākas zināšanu konstrukcijas koncepcijas rosinoša attīstība. Tādēļ filozofe Sūzana Bordo, novērtējot transcendentālisma nozīmi, raksta: „Kanta domā, lai gan tā nav vēsturiska, iespējams saskatīt iesākumu zināšanu perspektīviskai un vēsturiskai izpratnei, kas sāka attīstīties deviņpadsmitajā un divdesmitajā gadsimtā.”⁴⁰

Kaut arī Kantam zināšanu konstruētais raksturs nozīmēja universālu sapratnes jēdzienu lietojumu, viņa pieeja ļāva vēlāk pievērst uzmanību šo sapratnes formu izpētei, universālā vietā dažkārt atklājot vēsturisko, savam laikam, vietai un dzimumam raksturīgo. Tāpēc feministiskā pētniecība nebūt neatzīst Kantu par domātāju, kurš būtu tikai un vienīgi kritizējams par viņa patriarhālo ievirzi. Atrodot Kanta darbos aizspriedumus gan pret citu dzimumu, gan citu kultūru un rasu cilvēkiem, feminisma teorētiķes saskata arī viņa filozofijas sniegtās iespējas.

Izmantojot iespējas analizēt zināšanu konstruēšanu, Lisa Irigaraja uzdod par Kanta filozofiju tādus jautājumus, kādus viņš pats neuzskatīja par filozofiskai izpētei piederīgiem, piemēram, jautājumus par jēdzienu izcelsmi. Tādējādi viņa iet tālāk interesē par zināšanu subjektu, izmantojot dažādas pētījumu tehnikas: marksisma, eksistenciālisma un psihoanalīzes rosinātas. Pašu psihoanalītisko teoriju pakļaujot femininistiskai izpētei un pārveidojot daudzas šīs teorijas daļas, iegūts līdzeklis, ar kura palīdzību var vērst

38 Kants, Immanuēls. *Tīrā prāta kritika*. Tulk. A. Rolavs. Rīga : Rolava izdevniecība, 1931. B 17.

39 Adorno, T.W. *Kant's Critique of Pure Reason*. Stanford : Stanford University Press, 2001. P. 129.

40 Bordo, S.R. *The Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture*. Ed. by R. Neville. Albany : SUNY Press, 1987. P. 47.

uzmanību uz to, kā neapzinātais strādā katrā filozofijā, uz izstumšanas procedūrām un valodas struktūrām, kas nošķir patieso no kļūdainā un jēgpilno no bezjēdzīgā, kā arī uz to, kas tiek noklusēts. Feministiskās izpētes mērķis ir noskaidrot, kā katrs filozofs sarauj vielisko nepārtrauktību, kā veido sistēmu un kā tajā strādā spekulatīvā ekonomija, parādot filozofiskā diskursa pieņēmumus, tajos ietvertās un metaforiski izteiktās idejas par dzimumu diferenci, balsta un spoguļa lomu, ko tajās ir spēlējis sievišķais, kas ieņem izslēgtā, cita pozīciju, bet vienlaikus balsta un „baro” „runājošo subjektu”. Lisa Irigaraja uzskata, ka subjekta pamats ir apspiestais *cits* – māte; viņa padara redzamu sievietes kā mātes – matērijas – dabas barotājas funkciju spekulatīvā sistēmā. Subjektu saistība ar vīrišķo filozofijā visbiežāk netiek minēta, tomēr Irigarajas pētījumi rāda, ka „ikvienu „subjekta” teoriju vienmēr ir piesavinājis „vīrišķais””.⁴¹

Subjekta teoriju piesavinājis vīrišķais? Vai transcendentālā subjekta izpratnē atrodama dzimuma dimensija? Kanta filozofijā Irigaraja subjekta teorijas saistību ar vīrišķo atklāj viņa subjektīvo sapratnes formu – telpas un laika – izpratnē. „Tīrā prāta kritikā” Kantam jāpievēršas jautājumam, kā jēdzienu var tikt patiešām saskaņoti ar izziņas priekšmetu, ja viņš nevēlas paturēt ārpussubjektīvo tikai kā pieņēmumu, kas nekādi neiespaido izziņas procesu. Taču kategorijas, kas tiek pielietotas izziņas procesā, nesatur sevī juteklisko, tāpēc Kantam jārisina problēma, kā transcendentālais var saskarties ar juteklisko un kā kategoriju pielietojums attiecībā uz pieredzes priekšmetiem var būt kaut kas vairāk par subjekta aktivitāti? Kants atzīst, ka, attiecinot uz uztveres priekšmetu kādu jēdzienu, priekšstatam par priekšmetu jāsaturs kaut ko viendabīgu ar šo jēdzienu – jēdzienam jāsaturs sevī tas, kas tiek priekšstatīts priekšmetā.

Taču tīrie sapratnes jēdzieni nav viendabīgi ar jutekliskajiem vērojumiem, un tos nevar atrast vērojumos. Līdz ar to rodas jautājums, kā iespējams uz vērojumiem attiecināt tīros jēdzienus, t.i., piemērot parādībām kategorijas, jo tās, piemēram, cēlonības kategorija, arī nav priekšstatāmas sajūtās un nav atrodamas parādībās. Kants secina, ka jābūt kaut kam trešajam, savā ziņā viendabīgam ar kategorijām, savā – ar parādībām, kas būtu kategoriju pielietojamības parādībām nosacījums. „Šim pastarpinātajam priekšstatam

41 Irigaray, Luce. *Speculum of the Other Woman*. P. 133.

jābūt tīram (bez jebkāda empīriskā elementa) un tomēr no vienas puses intelektuālam, no otras jutekliskam.”⁴² Šāds pastarpinātājpriekšstats Kanta filozofijā ir transcendentālā shēma. Tā ir juteklības formālais un tīrais nosacījums, kas ir starp kategorijām un parādībām. Kā shematisms norāda uz pretēju jēdzienu pāru sadalījumu saskaņā ar dzimumu lomu simboliskajā darba dalīšanā?

Zināšanu kā subjekta aktivitātes saistības ar ārpussubjektīvo nodrošināšanā svarīga loma ir iztēlei, raksta Kants, jo tieši transcendentālā iztēle (kuras formas nosacījums ir laiks) rada transcendentālo shēmu.⁴³ Sapratnes shematisms – transcendentālās shēmas pielietojums sapratnē – ar iztēles spējas transcendentālās sintēzes palīdzību atvedināms uz vērojumu daudzveidības vienību iekšējā sajūtā.⁴⁴ Raksturojot shēmas kā transcendentālās iztēles spējas produkta atšķirību no tēla kā empīriskās iztēles spējas veidojuma, Kants kā lieluma (*quantorum*) tīro tēlu min telpu, un kā visu maņu priekšmetu vispār tīro tēlu – laiku. „Bet lieluma (*quantitatis*) kā sapratnes jēdziena tīrā shēma ir skaitlis, kas ir priekšstats, kurš ietver sevī vieninieka secīgu pieskaitītīšanu vieniniekam (vienveidīgam). Skaitlis tāpat nav nekas cits, kā vienveidīga vērojuma vispār daudzējādības sintēzes vienība, kas rodas ar to, ka es vērojuma aprehensijā radu pašu laiku.”⁴⁵ Vērojuma ritums laikā, kas ir skaitāms, ir shēma, kas nosaka katru empīriskās iztēles spējas produktu, katru telpas priekšstatījumu.

Kas tiek skaitīts? Irigaraja uzsver, ka pirms priekšstatu likumību rašanās vajadzēja būt attiecībām ar to, kas ir ārpus sevis. Viņasprāt, skaitīts tiek pirmais objekts – mātes ķermenis. Vīrišķā subjekta topogrāfijas pamatā ir sievietes ķermenis, tāpēc tas ir transcendentālā subjekta struktūras daļa – Kanta divas tīrās jutekliskās intuīcijas formas, kas kalpo kā aprioro zināšanu principi, telpa un laiks, ir sistēma, kurā vīrietis mājō kā reiz mājōja dzemdē.

Viena subjekta jeb Tāpatīgā (*le Mēme*) filozofijā subjektivitāte tiek definēta bez atsauces uz dzimšanu, un cits, kas ir subjekta eksistences pamats, tiek izmantots kā spoguļa pamatne, kas ir iekļauta sevī, nogulsnēta un tāpēc nav

42 Kants, Immanuēls. *Tīrā prāta kritika*. B 177.

43 Turpat. B 181.

44 Turpat. B 185.

45 Turpat. B 182.

atsevišķi uztverama.⁴⁶ Tāpēc Lisa Irigaraja uzskata, ka kultūrai piederīgais subjektivitātes jēdziens balstās uz kopīgu vainu nevis attiecībā pret tēvu, kā domāja Zigmunds Freids,⁴⁷ bet gan pret māti.⁴⁸ Savā tradīcijas vērtējumā viņa sasauca ar Martīna Heidegera tradīcijas izpratni, saskaņā ar kuru kāda laikmeta domāšanā dominē viens jautājums, kurš turklāt tiek ne tikai vienreiz ierakstīts tajā, bet gan nemitīgi atkārtots un nostiprināts. Irigaraja par šādu sākotnējo – un tārad nemitīgi atkārtotu – notikumu uzskata simbolisku mātes nogalināšanu, t.i., mātišķā ķermeņa izmantošanu vīrišķā subjekta topogrāfijas vajadzībām.

Subjekta pamatā ir apspiestais mātes ķermenis, kas bināro opozīciju sistēmā ieņem pakārtotu vietu, tā iedibinot pārrāvumu starp empīrisko un transcendentālo.⁴⁹ Līdz ar to ir noliegta vērtība jutekliskajai pasaulei, „sajūtu dažādība paliek novārtā, lai veidotu objekta jēdzienu, un tiek ziedota nepastarpinātība, kas piemīt attiecībām ar māti”.⁵⁰ Mātes ķermenis – ķermeniskā imaginārs prototips – tiek izmantots kā izejmateriāls transcendentālā kontrolē pār juteklisko:

„Sievietei noliegtā subjektivitāte neapstrīdami ir finansiālais pamats katrai nereducējamai objekta struktūrai: reprezentācijai, diskursam, vēlmei. [...] Ja vairs nav „zemes”, kuru apspiest, apstrādāt, reprezentēt, bet arī vienmēr vēlēties (sev), nav ne-caurredzamas matērijas, kas teorētiski sevi nepazīst, tad kāds pjedestāls paliek subjekta eksistencei?”⁵¹

46 Irigaray, Luce. *Speculum of the Other Woman*. P. 181.

47 Z. Freids darbā „Totēms un tabu” kultūras aizsākumu saista ar arhaiskā tēva slepkavību. Atmiņas par pirmo noziegumu rada slepkavības aizliegumu un sabiedrības pamatu. Sabiedrība balstās uz līdzvainīgumu kopīgi izdarītajā noziegumā, kura rezultātā dēls ir ieņēmis tēva vietu. L. Irigaraja uzskata, ka Freids aizmirst mātes slepkavību, kas bija nepieciešama, lai nodibinātu sabiedrisko kārtību. Viņa atzīst, ka mūsu imagināro vēl aizvien nosaka grieķu mītos iedibinātās shēmas. Irigaraja par piemēru min „Oresteja” aprakstīto Klitaimnestras slepkavību, pēc kuras Orests, viņas dēls, tiek izglābts no ārprāta – viņam ir piedots, un viņa paveiktā slepkavība iedibina patriarhālo kārtību.

48 Irigaray, Luce. „The Bodily Encounter with the Mother”, *The Irigaray Reader*. P. 36.

49 Irigaray, Luce. *Speculum of the Other Woman*. P. 145.

50 Turpat. P. 204.

51 Turpat. P. 133.

Lai būtu iespējams subjekts, jābūt zemei, kas sevi nepazīst. Irigaraja saskata zemes, matērijas un sievišķā simbolikas saistību filozofiskajā tradīcijā – mātišķais ķermenis lietots kā būvēšanas izejviela, tas var arī neeksistēt kā sieviete.⁵² Pieņemot šādu subjekta teoriju kā savu, sieviete atsakās no savām pašas attiecībām ar imagināro.⁵³

Izmantojot psihoanalītisko teoriju kā sākuma punktu un Žaka Lakāna (*Lacan*) analītisko metodi kā vienu no paņēmieniem fallocentrisma uzrādīšanai, Irigaraja tomēr saskata iespējas, ka sieviete varētu tikt simbolizēta kā atšķirīga. Irigaraja izmanto psihoanalīzi kā tekstu analīzes metodi, kas ļauj uzrādīt noklusētos pieņēmumus. Viņasprāt, psihoanalītiskais diskurss par sievieti parāda to, kā veidojas patiesība: sievišķais parādās tikai vīrišķo subjektu radītos modeļos un likumos. Sieviešu dzimums parādās kā vienas (vīriešu) prakses un reprezentācijas reverss, iztrūkums, negatīvais. Šis falliskais modelis parāda, ka tā ietvaros eksistē tikai viens dzimums.⁵⁴ Zināšanas, kas pretendē būt neitrālas, ir vīrieša pašreprezentācijas rezultāts. Arī psihoanalīze ir vēsturiski nosacītas zināšanas, kas norāda nevis uz patiesību par sievieti, bet uz vīriešu spēku ieguldīšanu aizsardzībā pret citādību. Vīrietis var runāt no sievietes vietas tādēļ, ka sieviete patreizējā ekonomikā ir ķermeņa vieta arī vīrietim. Sievietēm ir jābūt vīriešu ķermeņa glabātājām, jo domāšanas abstrakcija prasa attālināties no sava ķermeņa un dziņām, un ir vajadzīga kāda, kas uzņemtos ķermeniskā un emocionālā lomu.

Mātes ķermeni izmantojot kā iztēles materiālu un neuzdodot jautājumu, no kurienes šis materiāls nāk, sievišķā loma tiek aizmirsta. Tas, uz ko tiecas Irigaraja, nav jebkura pārrāvuma izdzēšana un subjekta saārdīšana. Viņa vēlas, lai pārrāvums notiktu, atzīstot savu sākumu. Taču, atceroties cita konstituējošo lomu subjekta tapšanā, būtu iespējama divu dzimumiskotu subjektu definēšana nevienam no dzimumiem nesaistot tikai un vienīgi ar juteklisko vai transcendentālo. Kanta filozofijā transcendentālajam subjektam piederīgās īpašības ir īpaši atlasītas, lai rastos iespaids par bezdzimuma subjektu, un, nejaudājot, kā rodas shēma, konstruētais subjekts iegūst šķietami

52 Whitford, Margareth. *Luce Irigaray. Philosophy in the Feminine*. London/New York : Routledge, 1991. P. 155.

53 Irigaray, Luce. *Speculum of the Other Woman*. P. 133.

54 Irigaray, Luce. *This Sex Which Is Not One*. P. 87.

dzimumneitrālas aprises. Ja nu vienīgi, raksturojot to, atklājas, ka sievietei daudzās no šīm īpašībām, pēc Kanta domām, nepiemīt.

Transcendentālā subjekta īpašību atlasī Irigaraja dēvē par simbolisko darba dalīšanu: izziņas teorija, ētika u.c. filozofijas jomas izmanto nošķirumu starp augstāko un zemāko – transcendentālo, garīgo, ideālo, no vienas puses, un juteklisko, dabisko, ķermenisko, no otras puses. Šīs iezīmes, pēc Irigarajas domām, labi diagnosticējamas Kanta filozofijā, kurā jutekliskais ir īpaši pazemināts. Bailes no nesimbolizētā un par imagināru izejmateriālu izmantotā ķermeņa liek norobežoties no jutekliskā. Arī brīvība tiek definēta iepretī dabai, un vispirms jau iepretī dabai sevī. Irigaraja jautā, kādēļ savā dabiskajā identitātē nesaskatīt neko citu kā vien pārvaramu noslieču avotu? Varbūt tieksmes un instinkti ir vēl neizkoptu attiecību ar savu ķermeni un otru pēdas vai simptomi? Kādēļ gan savas dabas attīstīšana nevarētu būt brīvības daļa? Irigaraja izsaka pieņēmumu, ka šāda norobežošanās no savas dabas vajadzīga tādēļ, ka ir aizmirsts cits kā tāds, cits, kas garantē nereducējamu citādību – tas ir cits, kas pieder citai dzimtei.⁵⁵ Atsaucoties uz psihoanalīzes atziņām par iztēles imagināro formu saistību ar ķermenisko, Irigaraja Kanta veikto iztēles pārcēlumu saprātņē vērtē kā kontroli pār ķermenisko un attiecību ar māti izstumšanu. Sievietes saistība ar ķermenisko Kanta filozofijas „imaginārajā”, vēlēšanās norobežoties likusi Irigarajai arī viņa kategoriskajā imperatīvā saskatīt šī nolieguma pēdas. Imperatīva formula, kas to izsaka, būtu „*noli tangere matrem!*” (Nepieskaries mātei!)

Analizējot Rietumu domāšanas tradīciju, viņa vispirms sāk ar tās teorijas izpēti, kas, šķiet, dzimumu atšķirības saistību ar subjektivitāti izvirza savas uzmanības centrā – ar psihoanalītisko teoriju. Taču Irigaraja nonāk pie secinājuma, ka šī uzmanība tiek tikai vienam dzimumam, bet otrs pilda tā ēnas funkciju. Viņa apšauba Z. Freida un Ž. Lakāna psihoanalītiskajā teorijā izstrādāto dzimumidentitātes modeli, kā arī Lakāna uzskatu par valodu kā iepriekš dotu, nemaināmu likumu, kas darbojas kā nozīmi un subjektivitāti radoša struktūra. Irigaraja apšauba pašu patriarhālo kārtību, ne tikai vietu, kas tajā atvēlēta sievietei. Viņa diskursa pozīciju sadalījumu neuzskata par universālu, bet gan par vēsturisku faktu.

55 Irigaray, Luce. *Être deux*. P. 160.

Doktores disertācijā „Spoguļskatījums uz citu sievieti” Lisa Irigaraja analizē Freida lekciju „Sievietība”.⁵⁶ Saskaņā ar Lisas Irigarajas koncepciju, uzsvars uz vīriešu galvām un sieviešu klusēšanu, kas parādās Freida lekcijā „Sievietība”, nav nejaušs, jo Freida tradīcijai raksturīgs ir tas, ka vīrieši tiek uzrunāti ar vārdu „Jūs”, otrajā personā, tātad pie viņiem vēršas tieši, turpretī sievietes ir „viņas”, par kurām runā, jo no viņām negaida, lai viņas kaut ko par sevi zinātu.

Lisas Irigarajas skatījums uz Rietumu domas tradīciju, uzsverot tajā viena motīva – sievietes kā cita izdzēšanas – dominanti, ir izpelnījusies ne mazums kritikas. Arī viņas Freida lasījums ticis apstrīdēts. Viena no Lisas Irigarajas kritiķēm ir Sāra Kofmane (*Kofman*), kura uzsver, ka Freidam ir ļoti svarīgi runāt ar sievietēm, jo viņam nepieciešama to piekrišana savai domai.⁵⁷ Taču Kofmane atzīst, ka psihoanalīze dod sievietei tiesības runāt, uzklasa to tādēļ, lai sieviete vīrieša skatupunktu pieņemtu kā patiesību. Psihoanalīze dod sievietei vārdu, lai to vēl pilnīgāk atņemtu.⁵⁸ Kofmane atzīst, ka Lisa Irigaraja pirmā pievēršusi uzmanību „Sievietības” fallokrātiskajam raksturam, un pati nonāk pie līdzīgiem secinājumiem, lai gan viņas lasījums atšķiras un viņa vērš uzmanību uz Freida nostājas sarežģītību.

Vīrietis (Freids), pēc Kofmanes domām, vēlas, lai sieviete sadarbotos. Ja sievietei nav vajadzīga iespēja izstāstīt visu un pieņemt vīrieša patiesību, tas vīrietim nav paciešams. Viņš apskauž šādu pašpietiekamību, neievainojamu libidinālo pozīciju, un pats savu nepietiekamību un skaudību projicē uz sievieti, viņas nevēlēšanos sadarboties skaidrojot kā „pamatotu” vēlmi slēpt, ka viņai nav, ko slēpt.⁵⁹ Taču darbā „Sakarā ar narcisma ieviešanu” Freids sievieti apraksta kā pašpietiekamu, no resentimenta, peņa skaudības un histērijas brīvu.⁶⁰

56 Freids, Zigmunds. „Sievietība”, „*Bērnū sit*”. Tulk. I. Šuvajevs. Rīga: Zvaigzne ABC, 1998. 115.–137. lpp.

57 Kofman, Sarah. *L'énigme de la femme. La femme dans les textes de Freud*. 3^e éd. Paris: Galilée, 1994.

58 Turpat. P. 52.

59 Turpat.

60 Freud, Sigmund. „On Narcissism: An Introduction”, *The Freud Reader*. Ed. by P. Gay. London: Vintage, 1995. P. 545–562. Sievietes pašpietiekamo libidinālo pozīciju, kuras nozīmi uzsver Sāra Kofmane, Zigmunds Freids apraksta 1913. g. darbā „Sakarā ar narcisma ieviešanu”. Freids salīdzina sievieti ar kaķi, plēsīgu putnu, noziedznieku un

Kofmane kritizē Lisu Irigaraju, bet, ja pieņem, ka sarunāšanos Lisa Irigaraja saprot kā ieklausīšanos un ļaušanu izteikties arī sievietei, tad pārmetums nav īsti vietā.

Freida aprakstītā dzimumu diference pieņem viena un tā paša esamību, kas var būt klātesošs vai trūkstošs: „...mazajam vīrietim, kas ir mazā meitene, ir jākļūst par vīrieti mīnus zināmi atribūti, kuru paradigma ir morfoloģiska – atribūti, kas spēj noteikt, nodrošināt tā paša reprodukciju – spekulārizāciju. Vīrietis mīnus iespēja (re)prezentēt sevi kā vīrieti = normāla sieviete.”⁶¹ Freids meklē vienu un to pašu likumu, kas noteiktu gan sievietes, gan vīrieša attīstību: „Atrisinājums būtu ideāli vienkāršs, ja mēs varētu pieņemt, ka noteiktā vecumā sāk darboties pretēju dzimumu pievilksnās elementārā ietekme, kas mazajai sievietei liek tiekties pie vīrieša, bet zēnam *tas pats likums* liek palikt pie mātes.”⁶²

Irigaraja šo vēlēšanos atrast vienu likumu skaidro kā vēlēšanos savu priekšstatu par vēlmi paturēt kā vienīgo, projicēt to uz citu – sievieti. Arī pašu jēdzienu izvēle, piemēram, skaudība, norāda uz sievietes kā iztrūkuma simbolizāciju, tādējādi, izvēloties apzīmējumus, it kā pats no sevis rodas novērtējums. Tāds novērtējums ir nepieciešams, jo kaut kas var tikt vērtēts kā falls, ja tas ir kāda cita vēlmes objekts. Viņa jautā, ko gan Freids darītu, ja atklātu divas sintakses, divas ekonomijas? Viņš šīs atšķirīgās, ekscentriskās parādības nevarētu aprakstīt kā vienu un otru, nepielīdzinot tās vienu otrai, jo salīdzinājums jau liek pakļauties viena un tā paša loģikai. „Bet, ja vīrietis Freids būtu devis priekšroku šo divu ekonomiju spēlei vai pat sadursmei, nevis to hierarhiskam izvietojumam ar vienas (vai divu) barjeru un vienas (vai divu) cenzūru palīdzību, tad varbūt rezultātā viņš nebūtu sasitis galvu pret visu, kas viņam viņa spekulācijās paliek nereducējami neskaidrs. Pret neredzamo, tāpēc neteoretizējamo sievietes dzimuma un baudas dabu.”⁶³

Psihoanalitiskajā teorijā sievišķā pozīcija valodā ir margināla, jo sievišķā identitāte tiek iegūta, liekot tās pamatā kaut kā neesamību, kas tiek

humoristu, kuri ir vienaldzīgi pret citiem un tāpēc piesaista tos, tāpat kā „šādas sievietes vīriešiem ir ļoti pievilcīgas, ne tikai estētisku iemeslu dēļ, jo viņas parasti ir visskaistākās, bet arī interesantu psiholoģisku sakarību dēļ”. (555. lpp.)

61 Irigaray, Luce. *Speculum of the Other Woman*. P. 27.

62 Freids, Zigmunds. „Sievietība”. 122. lpp. [Izcēlums mans – I. L.]

63 Irigaray, Luce. *Speculum of the Other Woman*. P. 139.

saprasts kā trūkums. Tā ir simboliskās rindas parādība: savu vērtību penis iegūst tikai tāpēc, ka simboliskā kārtība, kurā sieviete ir iekļauta, ir izkārtota androcentriskā perspektīvā. Šo asimetrijas faktu var izskaidrot vienīgi pieņemot, ka simboliskā kārtība nosaka visu. Lakāns raksta: „Sievšķās pozīcijas metafizika ir viņas subjektīvajai realizācijai uzspiestais aplinkus ceļš.”⁶⁴ Irigarajas feministiskās kritikas objekts savā ziņā ir Lakāns, kurš uzskata, ka neapzinātais, tāpat kā valoda, ir Tēva vārda pārvaldīta simboliska sistēma, kas nosaka sociālās attiecības. Tēva vārds jeb Oidipa komplekss nosaka, ka sievietes attiecības ar likumu ir pakļautības attiecības. Atsaucoties uz franču antropologu Klodu Levī-Strosu, Lakāns raksta, ka kultūras likuma pamatā ir pāru attiecības regulējošie noteikumi. Sabiedrībā, kurā attiecības regulē apmaiņas princips, saprast elementārās struktūras nozīmē saprast, kā starp tām cirkulē apmaiņas priekšmeti. Pāru attiecības ir sakārtotas struktūrā, kurā sievietes ir apmaiņas priekšmets starp androcentriskām mantošanas līnijām. Apmaiņa nav vienošanās starp preces saņēmēju un precī, bet gan starp maiņas veicējiem, un apmaiņas iespējamības priekšnoteikums ir apmaiņas priekšmeta likumam pakļautais, objekta statuss; tāpēc ir nepieciešami, lai sievietei pāra attiecībās būtu asimetrisks statuss. Apmaiņa ar sievietēm var notikt tikai androcentriskā un patriarhālā struktūrā, un tēva varas stingrības mazināšanās ir saistīta ar laulības nozīmes mazināšanos. Ņemot vērā, ka abu dzimumu statusu simboliskajā kārtībā nosaka to attiecības ar fallu, tēva varu var saprast kā paternālās metaforas varu, jo sieviete ir pakļauta nevis vīrietim, bet sociālajai un lingvistiskajai struktūrai jeb Citam. Kloda Levī-Strosa izveidotā strukturālā antropoloģija, kas pētī sabiedrības struktūras kā zīmju sistēmas, kurās atsevišķu elementu nozīme ir atkarīga no to novietojuma struktūrā, apraksta, kā sievietes novietojums attiecībā pret sabiedrību regulējošo likumu tālāk nosaka iespējas, kādas viņai ir kādā noteiktā kultūrā.

Lakāns, izmantojot strukturālās lingvistikas un antropoloģijas idejas, secina, ka sieviete attiecībās ar socialitāti var iesaistīties vienīgi priekšmeta statusā. Lakāns atzīst, ka šis fakts padara sievietes attiecības ar likumu principiāli konfliktējošas, jo simboliskā kārtība viņu burtiski pakļauj sev. Atrasties objekta stāvoklī sievietei ir nepieņemami un neizturami, tāpēc „sieviešu

64 Lacan, Jacques. *Le Séminaire. Livre III : Les Psychoses*. Paris : Seuil, 1985. P. 200.

dumpis parādījās dienaskārtībā ne jau vakar”.⁶⁵ Taču kāds ir secinājums, ko viņš ieteiktu sievietei – mēģināt mainīt esošo kārtību vai pieņemt to? Lakāns neuzskata esošo simbolisko kārtību par vienīgo iespējamo, taču, saskaņā ar viņa koncepciju, sieviete nevar mainīt šo kārtību, jo identitāte ir simboliskās kārtības radīta, un viņa nevar izmainīt likumu, kuram ir pakļauta.

Tā kā sieviete attiecībās ar simbolisko kārtību var iesaistīties vienīgi kā objekts, viņas attiecības ar to ir pastarpinātas. Te redzama simboliskās kārtības līdzība ar Hēgeļa uzskatiem par ģimeni – vīrietis realizē vispārīgo, bet sieviete konkrēto, viņai pie vispārīgā ir pieeja tikai caur vīrieti. Tādēļ, ka sieviete ir apmaiņas priekšmets, valoda, simboliskā kārtība nedod iespēju izteikt sievietes vēlmi un runāt par sievieti citādi nekā par vīrieša pretstatu un trūkumu. Lakāns atzīmē, ka sieviete netiek simbolizēta, vismaz ne tādā veidā, kā vīrietis. Irigaraja psihoanalīzes sniegto esošās situācijas aprakstu uzskata par simptomātisku un noderīgu. Lakāna koncepcijā esošo sievišķās pozīcijas raksturojumu viņa vērtē kā esošajam stāvoklim atbilstošu – ja Lakāns raksta, ka sieviete ir iztrūkums diskursā, ka viņa nespēj sevi artikulēt, tad zināmā mērā tas nav kļūdaini.

1.2. Saruna ar sevi: totalitātes vērtējums E. Levina filozofijā

„Vai gan doma un runa nav tāpatīgas visā, izņemot to, ka dvēseles iekšējo klusējošo sarunu ar sevi mēs arī saucam par domāšanu?”⁶⁶ Domāšanu kā sarunu ar sevi (šai izpratnei sacenšoties ar domāšanas kā sarunas ar dieviem traktējumu), kas minēta Platona dialogā „Sofists”, Levins saredz visā filozofijas tradīcijā pēc Platona. Platona dialogos atrodami arī divi svarīgi termini, kas tiek izmantoti Emanuēla Levina, arī Lisas Irigarajas un citu filozofu, kuri

65 Лакан, Жак. *Семинары. Книга 2. 'Я' в теории Фрейда и в технике психоанализа (1954/55)*. Москва : Гнозис/Логос, 1999. С. 376.

66 Платон. „Софист”, *Собрание сочинений в четырех томах*. Т. 2. Москва : Мысль, 1993. С. 338 (263e).

pievērsušies šai mūsdienu filozofijā aktuālajai tēmai – attiecībām ar citādo –, pārdomās, ir Tāpatīgais (*le Mēme*) un Cits (*L'Autre*).

Platonam Tāpatīgais (*tauton*) un Cits (*to heteron*) ir vienas no augstākajām esamības kategorijām.⁶⁷ Levins Tāpatīgo un Citu atzīst par divām pamatkategorijām, kuru attiecības tiek izspēlētas filozofijas vēstures gaitā. Cits, viņaprāt, ir neatkarīgs no tāpatīgā, taču, kā Levins atzīst rakstā „Domāšana par esamību un jautājums par Citu” (1978): „Platona „Tīmajā” Tāpatīgā un Cita sfēras tiek sapludinātas, un Tāpatīgā sfēra līdz ar to ietver sevī Cita sfēru.”⁶⁸ Levins šādā attieksmē pret citādo saskata Rietumu filozofiskās tradīcijas imperiālistiskā subjekta tieksmi iznīcināt atšķirīgo un īpašot visu. Arī zināšanas tad ir atcerēšanās, tāpēc cits ir jau iepriekš zināmais.

Saruna ar sevi, domāšanas ieslēgtība sevī – to Levins saskata arī Renē Dekarta (*Descartes*) filozofijā. Kaut gan Dekarta „Pārdomu par pirmo filozofiju” (*Meditationes de prima philosophia*, 1641) trešajā daļā izteikto domu par bezgalīgā ideju Levins izmanto savā attiecību ar citādo skaidrojumā (sk. 2. nod.), viņa attieksme pret Dekarta filozofiju nav viennozīmīga. Dekarta duālismā Levins atrod varmācību pret citādo. To viņš sadzird gan Dekarta teiktajā par zināšanu par ārpussubjektīvo nedrošību, gan viņa apliecinājumā patiesības un brīvas gribas saistībai.⁶⁹

Žaks Deridā, raksturojot Levina darbu „Totalitāte un bezgalīgais”, rakstīja, ka kategorijas Tāpatīgais un Cits ir spēcīgas, bet Es (*Moi*) un Tāpatīgais (*le Mēme*) tiek pielīdzināti, tāpat arī Otrs (*L'Autrui*) un Cits (*L'Autre*). Taču Levins brīdināja nesajaukt jēdzienu *identitāte* ar jēdzienu *patība* (*ipséité*) un Tāpatīgo (*le Mēme*) un Es (*Moi*): *idem* un *ipse*. Uz to mudina grieķu jēdziens *αὐτός* un vācu jēdziens *selbst*.⁷⁰ Pašam pielīdzinot šos jēdzienus, Levinam ir iemesls nostāties pret grieķu filozofiju, Kirkegoru un mūsdienu subjektivitātes teorijām, kuras gan nošķir šos jēdzienus un arī pašā Es (*Moi*) saredz atšķirību un citu.⁷¹

67 Turpat. C. 327 (255c).

68 Lévinas, Emmanuel. *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris : Vrin, 1998. P. 130.

69 Descartes, René. *Méditations métaphysiques*. Paris : Flammarion, 1992. (3. un 5. daļa.)

70 Sk.: Hyppolite, Jean. *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Tome 1. Paris : Aubier-Montaigne, 1946. P. 147; Heidegger, Martin. *Identität und Differenz*. (Derrida, Jacques. „Violence et métaphysique”, *L'écriture et la différence*. Paris : Seuil, 1967. P. 162.)

71 Derrida, Jacques. „Violence et métaphysique”. P. 161–162.

Kā spilgtāko piemēru filozofijas vēsturē *Es* visu piesavinotajai darbībai var minēt Hēgeļa aprakstīto gara attīstības procesu. Laikā, kad Emanuēls Levins strādāja pie saviem pētījumiem, Parīzē ļoti populāra bija Hēgeļa filozofija, sevišķi Aleksandra Koževa (*Kojève*) interpretācijā. Emanuēla Levina darbi savā ziņā ir polemika ar Huserlu, Heidegeru un Hēgeli. Šajā laikā darbus rakstīja arī Žans Pols Sartrs, un, piemēram, viņa „Esamība un nekas” ietver daudzas norādes uz Hēgeli, arī Simona de Bovuāra (*Beauvoir*) grāmatā „Otrais dzimums” (*Le Deuxième Sexe*, 1949) raksta par subjektu un Citu, izprotot tos hēgeliski. Aleksandra Koževa interpretācijā uzsverta galvenokārt Hēgeļa vēstures filozofija – viņa piedāvātais skatījums uz notikumiem kā uz atsevišķiem momentiem kopējā vēstures kustībā, kas vienīgā savā totalitātē nosaka atsevišķo notikumu jēgu. *Es* izzina pasauli kā sevis paša atsvešināto daļu, un izzina galu galā ir pašizzina:

„Neatlaidīgi tiecoties uz savu patieso esamību, apziņa nonāks pie atbrīvošanās no šķītuma, it kā tai būtu darīšana ar kaut ko svešu, ar kaut ko, kas ir tikai priekš sevis, kaut kas „cits”. Tā nonāks punktā, kur parādība kļūst identiska būtībai, tā, ka tieši te tās skaidrojums sakrīt ar autentisku Gara zinātni. Un visbeidzot, kad apziņa aptver savu būtību, tā nozīmēs pašu absolūto zināšanu dabu.”⁷²

Cits šajā gadījumā nav radikāli citāda un patstāvīga kategorija, kādu to vēlas redzēt Emanuēls Levins. Hēgeļa cits ir *Es* vēl neapzinātā daļa un cita, kas būtu transcendentis Tam pašam, nemaz nav. Hēgeļa „Gara fenomenoloģijas” kunga-kalpa dialektikā ļoti skaidri parādās absolūtā subjekta ievirze apliecināt sevi kā vienīgo sevis cēloni, noliedzot cita patstāvību. Subjekts tiecas apliecināt sevi kā būtisko, un tādēļ tam jāapliecina, ka tajā nav nekā, kas nebūtu pateicoties viņam pašam. Tāpēc Hēgeļa sistēmā otra apziņa jātiecas atcelt un padarīt par nebūtisku – *Es* un Cita konflikts tiek samierināts Tāpatīgajā, kur identiskais un neidentiskais ir identi, kā tas ir Hēgeļa gadījumā. Tāpatīgā raizēšanās Cita dēļ tiek uzskatīta par nepilnību. Hēgeļa filozofijā uzsverta prāta un patiesības ciešā saistība ar brīvību, un brīvība salīdzināta ar pasaules īpašošanu, esamību pie sevis mājās.

72 Hegel, G.W.F. *Phenomenology of Spirit*. Transl. by A.W. Miller. Oxford : Oxford University Press, 1977. P. 57.

Levins uzskata, ka filozofijas vēsturē līdz pat Huserlam apziņa izziņas procesā nesaskaras ar tai radikāli ārēju realitāti. Viņš raksta:

„Domāšana kā zināšanas balstās uz domājamo; uz domājamo, sauktu par esamību. Balstoties uz esamību, tā ir ārpus sevis pašas, bet brīnumainā kārtā tā paliek pati sevī vai atgriežas pati pie sevis. Sevis ārējība jeb citādība nonāk atpakaļ imanencē. Tas, ko domāšana zina, un tas, ko tā savā „piederzē” uzzina, vienlaikus ir domāšanai cits (*autre*) un arī tai piederīgs (*propre*). Uzzina tikai to, kas jau ir zināms un kas atrodas domas iekšienē kā atmiņā atsaucamais un priekšstatāmais.”

Fenomenoloģijā citu apziņu, skatītu kā esošo, mēs identificējam pēc veida, kādā tie parādās, pašapziņā mēs sevi identificējam caur laika plūstamības daudzveidību. Subjektīvā dzīve apziņas formā esošajam pašam nozīmē pazaudēt un atkal atrast sevi, lai piederētu sev sevi izrādot, piedāvājot sevi kā tēmu, izvietojot sevi patiesībā. Šī identifikācija nav *atbilstība* tēlam, tā ir kā gara prasība un pasludināšana. Identifikācija notiek sacīšanā (*dire*) un ticības apliecinājumā logosa idealitātei. Taču tā nekādā ziņā nav patvaļīga un tāpēc balstās uz noslēpumainu shematisma darbību valodā, pateicoties kurai idealitāte var atbilst īpašību un tēlu – apveidu un fāžu – izplatībai. Tāpēc apzināties kādu esošo vienmēr nozīmē tvert to ar kādas ideālas vienības starpniecību un balstoties uz sacīto (*Dit*). Pat empīrisks individuāls esošais ienāk caur logosa idealitāti.

Attiecības ar otru cilvēku, kas pamatā būtu zināšanas par citu vai manis un cita cilvēka identiskuma apcere, neizietu ārpus domāšanai imanentā. Bet Levina filozofijas izpratnē attiecības ar radikāli citādo ir attiecība ar kaut ko manai apziņai ārēju, ar kaut ko, kas nav mans priekšstats, mana ideja vai mans otrs es. Emanuēlam Levinam Cits ir radikāli citālais, transcendentis Tam pašam, neasimilējams izziņas procesā. Cits nav arī esamības daļa, un attiecības ar citu nav kopēja līdzdalība esamībā. Viņš raksta par attiecībām ar citu, kas nerisinātos kā karš, bet gan kā miers, kura priekšnoteikums ir atturēšanās no mēģinājuma asimilēt atšķirīgo. Tādēļ arī ar Levina vārdu saistās jaunas paradigmas iesākums filozofijas vēsturē – gan *Es* un *cita* attiecības, gan paša *Es* izpratne atšķiras no tradicionāli Rietumu filozofijā dominējošās izpratnes. „Tas, ka Otrs ir tas, kas es neesmu – un nevis mans līdzinieks, mans *alter ego* vai

kāda gara kategorija, kas izsecināta pēc refleksijas par sevi – nozīmē nereducējamu asimetriju starp viņu un mani. Otrs tad būtu vājais, nabagais, „atraitne un bārenis”, toties es būtu stiprais, bagātais, vīrietis (*vir*) vai lutinātais bērns.”⁷³

Tāpatīgā pārsvaru apliecinošā filozofijā subjektivitāte kā apziņa tiek izprasta kā kāda ontoloģiska notikuma artikulācija, kā viens no noslēpumainajiem ceļiem, caur kuru virzās tā „esamības kustība”. Būt tēmai, būt saprotamam jeb atklātam, piederēt sev – moments, kad „būt” ietvaros parādās „piederēt” – tas viss artikulējas *būtības* (*essence*) gaitā. Domas likločos Levins saredz Odiseja klejojumus – tie aizved tālu, taču vienmēr atved atpakaļ mājās. Pazaudējot un atrodot sevi, pamatojoties uz ideālu principu esošais iet savu esamības gaitu. Atgriešanās pie idealitātes ved pie sakrītības ar sevi pašu, t.i., pie noteiktības, kas ir katra esamības garīgā piedzīvojuma pavadone un nodrošinātāja. Tāpēc šāds piedzīvojums tā īsti nemaz nav piedzīvojums – tas nekad nav briesmu pilns. Tas ir piederība sev, suverenitāte, *ἀρχή*. Nezināmais, kas varētu atgadīties, jau iepriekš ir atsegts, atklāts, izpaudies, ieplūst jau zināmajā un nekādi nespēj pārsteigt.

Lietojot jēdzienu *tāpatīgais*, Levins grib uzsvērt, ka *Es* nodrošina savas identitātes saglabāšanos, padarot visu atšķirīgo par savējo, piesavinoties savā īpašumā visu sastapto. Patība veidojas, nošķiroties no apkārtējās pasaules un iekārtojoties tajā. Aprakstot kā Tāpatīgais konkrēti īsteno savu identificēšanos ar sevi, kā tas ir kā *Es*, Levins analizē *Es* attiecības ar pasauli kā centienus padarīt to par savu īpašojumu, mājokli, kurā *Es* mīt pie sevis. Levins *Es* aprakstu sāk nevis ar apziņas tīro pašdotību, bet ar apziņā doto pasauli, tāpēc viņš analizē dažādas esamības sfēras. Aprakstot tāpatīgā un pasaules attiecības, Levins esamību raksturo ar izteicienu „ir dots” (*il y a*). Esamība ir nenoformēta, haotiska „rībēšana un čabēšana”, kā viņš saka, kuru patība iekārto. Šī patība veidojas, darbojoties ar pasaules elementiem un dominējot pār tiem. *Es* veido savu pasauli, iekārto sev mājokli, strādā un izbauda sava darba augļus.

73 Chaliere, Catherine. *Figures du féminin. Lecture d'Emmanuel Lévinas*. Rééd. augmentée de l'essai *L'Extase du temps*. Paris : Des Femmes, 2006. P. 149.



2.

Attiecību ar citu valodiskums

2.1. E. Levina valodas jēdziena ētiskais konteksts

Valoda, dialogs, saruna, atbilde, sacītais un sacīšana Emanuēlam Levinam ir vienlīdz svarīgi jēdzieni kā cits, ētika, atbildība.⁷⁴ Kaut arī Levins nav veidojis izvērstu valodas teoriju, jautājums par valodu ir neiztrūkstošs visu dominējošo tēmu izklāstā, un tā iztīrījums ļaus parādīt viņa oriģinālo subjektivitātes izpratni, kā arī atklāt vienu no svarīgākajām viņa darbu tēmām – attiecības ar citu. Levina formulējums, ka atbildība ir atbilde citam, uzreiz sasaista kopā ētiku un valodu. Subjektivitāte aizsākas kā atbilde. Es attiecības ar citu, kurās cits paliek transcendent, veidojas kā valoda.⁷⁵

„Visi jautājumi, kurus cenšamies noskaidrot, dažādā nozīmē ir jautājumi par valodu: valodas jautājumi un jautājumi par valodu. Bet, ja mūsu komentārs nebūs pārāk neuzticīgs, mēs varēsim pat pārlicināties, ka Levina domā nav nekā, kas nebūtu saistīts ar šiem jautājumiem.”⁷⁶

74 Lévinas, Emmanuel. *Totalité et Infini*. P. 70.

75 Turpat. P. 28.

76 Derrida, Jacques. „Violence et métaphysique”. P. 161.

Levins atzīst, ka viņa mērķis nav filozofija, kas būtu iracionāla un atteiktos no prāta principiem, taču viņš apšaubā, vai prātu var uzskatīt par esošu pirms valodas, vai to var uzskatīt par valodas priekšnosacījumu.⁷⁷ Viņš meklē sākotnējo nozīmi veidojošo situāciju un atrod to attiecībā ar citu, kas ir pirmējākas par saprašanu un konstituē prātu. Prāts darbā „Totalitāte un bezgalīgais” ir saprasts kā nozīmes veidošanās valodā. Jāņem vērā, ka, runājot vispārīgos jēdzienos, Levins runā par atsevišķo. Viņš atzīst, ka vispārīgajā izteiksmes veidā viegli pazaudēt konkrētību, taču prāts, kurā sarunā ar citu konstituējas nozīmes, nav vispārīgais prāts, kura atsevišķs gadījums būtu kāds cilvēks. Es vienmēr runā pirmajā personā, un, prāta darbībai aizsākoties kā runai (*parole*), subjekta vienīgums nav apdraudēts, bet gan nostiprināts. Runa nav piederīga subjektam vienam pašam, tā ir uzruna, ko ierosinājusi vajadzība atbildēt. Levins nepiekrīt domai, ka tā ir valodas sistēma, kas runā caur cilvēkiem, runa ir kā atbilde citam cilvēkam no Es, kas ir vienīgais tālab, ka neviens nevar atbildēt viņa vietā. Ja racionalitāte ir valodiska, subjekts ir viens vienīgais, nevis pārindividuālas racionalitātes iemiesojums, viens eksemplārs no daudziem.⁷⁸ Runu saprotot kā personisku atbildi un tādējādi kā ētisku rīcību, subjektivitāte parādās kā singularitāte: „Runā ietverta pārrāvuma un iesākuma iespēja.”⁷⁹

Pārspriežot Rietumu filozofijas vēsturi, Levins secina, ka tā fundamentālā nozīme, kāda diskursam ir prāta parādīšanās notikumā, nav bijusi atzīta līdz pat nesenam laikam. Vārds tika skatīts atkarībā no prāta, kā domas atspoguļojums vai tās instruments, logs uz domāto un sliktākajā gadījumā – tā aizsedzējs, akcentējot domāšanas primaritāti attiecībā pret to izteicošajām operācijām, kas domu iepludina zīmju sistēmā. Levins atzīmē, ka valodas filozofijas pētījumi parādīja domāšanas un runas dziļo saistību, taču konstituējošā apziņa saglabāja savas pozīcijas arī runājošajā ķermenī.⁸⁰ Vai valoda nostājas starp mums un „lietām pašām”? Levins grib uzsvērt pretējo. Viņaprāt, nozīmes sākotnējais notikums – attiecības vaigu vaigā ar citu cilvēku

77 Lévinas, Emmanuel. „L'ontologie est-elle fondamentale?”, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris : Grasset, 1991. P. 16.

78 Lévinas, Emmanuel. *Totalité et Infini*. P. 242.

79 Turpat. P. 87.

80 Turpat. P. 226.

un atbilde – padara iespējamu zīmes funkciju. Valoda ir atbilde un vērsšanās pie cita cilvēka, un kā uzruna tā rada nozīmi, ne tikai ļauj to izpaust.

Levins nav atstājis bez ievēribas arī valodas sistēmisko pusi. Runa noris valodas sistēmas ietvaros, kurā jau ir sava nozīmju sakārtojuma sistēma un zīmju nozīmes atkarīgas no to novietojuma, attiecībām ar citām zīmēm. Valodā, šādi saprastā, manifestējas patiesība kā esamības parādīšanās.⁸¹ Tomēr katrs runātājs ienes jaunas nozīmes, kas svarīgas kultūras dzīvei, taču nozīmes veidošanos attiecībās ar citu Levins attiecina nevis uz iespēju pateikt par kaut ko kaut ko jaunu, bet gan tās pārpalikumu attiecībā pret esošo. Valoda nosauc vārdā, tā ir tematizācija, un vienlaikus tā ir situācija, kad kāds kaut ko, runājot no pirmās personas, saka kādam. Svarīgi, ka, lietojot valodu kā zīmju sistēmu, nepazūd pats uzrunāšanas notikums – ne tikai kaut kas tiek pateikts, neizbēgami pasakāmā robežās, bet kāds – singulārs un vienīgais – uzrunā citu. Etjēns Feronš Levina subjektivitātes kā valodas izpratnē saskata iespēju, kā runāt par Es un tā dzīvi pasaulē, kurā tas mājo pie sevis, un atbildību pret citu bez pretstatījuma. Viņš uzskata, ka valodā savienojas „priekš sevis” un „priekš cita”.⁸² Valodiski saprasta subjektivitāte nav vispirms iekšējs, sevi noslēgts Es, kas pēc tam tas „sastopas” ar citu un runā ar to, bet tā vienlaikus ir kustība, kurā tā vērsas pie sevis kā Es un pavēršas pret citu. Levina filozofijā atrodamā jēgas veidošanās attiecībās ar citu ir ļoti nozīmīgs pavērsiena uz citu moments, kas ļauj runāt par attiecībām, kurās cits nav piesavināts un Es nav nebrīvs. Valodas kā vērstības uz citu un iekšup vērstā, pie sevis mītošā „Es” mezgļpunkts ļauj noformulēt attiecības starp valodā norisošo nozīmes veidošanās procesu un valodas sistēmu ar saviem nozīmju sakārtojuma noteikumiem.

Nozīme, kas veidojas prātā, saprastā kā valoda, nav ideāla būtība vai intelektuālā intuīcijā dota attiecība, kas būtu analoga dotībai acij.⁸³ Rakstot par valodu kā notiekošu attiecībās ar citu, Levins uzsver, ka valoda runā tur, kur nav nekā „sākotnēji” kopīga, tā nav kopīgu ideju komunikācija, kas vispirms paredzētu kaut ko kopīgu starp Es un citu.⁸⁴ Viņaprāt, nevēriba

81 Lévinas, Emmanuel. „Langage et proximité”, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. 3^e éd. Paris : Vrin, 1974. P. 217.

82 Feron, Étienne. *De l'idée de transcendance à la question du langage. L'itinéraire philosophique de Lévinas*. Grenoble : Millon, 1992.

83 Lévinas, Emmanuel. *Totalité et Infini*. P. 61.

84 Turpat. P. 71.

pret šo komunikācijas iezīmi – tā neparedz kopīgo, bet iedibina to – ir raksturīga ontoloģijai. Te arī parādās vienlaikus gan zināma problemātikas un metodoloģijas kopība, gan atšķirība no Edmunda Huserla un Martīna Heidegera. Gluži kā Martīnam Heidegeram, norādot uz esamības aizmiršanu, Levinam jānorāda uz jēgas rašanās attiecībās ar citu nepamanīšanu. Sakot, ka valoda neizsaka izveidojušos priekšstatus, tā neprasa universalitāti un vispārīgumu kā savus priekšnoteikumus, bet gluži otrādi, pati ir to iespējamības nosacījums un priekšstatu veidošanās process, viņš atgriežas pie ontoloģijas notuētā.⁸⁵ Viņa teiktais, ka diskursā tiek likti pamati jēdzienu vispārīgumam, savas pasaules, kurā Es mājo pie sevis, lietas tiek dāvātas citam, un ar šo kustību tiek iedibināts pats kopīgais un vispārīgais, tas nepieļauj komunikācijas un līdzdalības vienādošanu. Diskursā nepazūd sākotnēja vērsšanās pie transcendentā cita, kas nav kopā ar mani „esamībā ar citu”,⁸⁶ attiecības ar citu nav ietvertas manā esamībā – tas vispirms ir mana esamība, kurā konkrēts cits cilvēks ienāktu, iekļaujoties jau esošā struktūrā.

Levinam, runājot par valodu, vienlaikus uzsvērti divi aspekti: vērsšanās pie cita, uzruna un valoda kā tēmas izvērsums. Tematizācija, kā jau minēts, ir ļoti svarīgs valodas aspekts, tā ir Es un Cita attiecību dāvājošā daļa – runājot Es dāvā pasauli citam un iedibina kopīgo. Nosaucot jutekliski tvertās lietas vārdā, tās kļūst par savā identitātē fiksētiem objektiem, runājot par kaut ko, tas tiek identificēts, attiecināts uz kādu horizontu. Levins atzīmē, ka arī Huserlam zināšanu objektivitāti pamato iespēja, ka tās ir nozīmīgas ikvienam cilvēkam, ne tikai man, tās konstituētas ar atsauci uz citiem cilvēkiem. Dalties zināšanās un pamatojot tās kā objektīvas, es nevis paužu otram to, kas ir objektīvs, bet tieši komunikācijā zināšanas noformējas, iegūst objektivitāti. Taču Levins iebilst domai, ka vārds tikai izteic jēgu.

Runājot par valodā apvienoto tematizāciju un uzrunu, viņš izmanto jēdzienu pāri „Sacišana” (*Dire*) un „Sacītais” (*Dit*).⁸⁷ Sacīšana, kas daļēji varētu tikt saprasta kā uzruna, ir vērsta uz transcendentu un ļauj Levinam

85 Peperzak, Adriaan. „From Intentionality to Responsibility: On Levinas' Philosophy of Language”, Dallery, A.B. and Scott, C.E. (eds.) *The Question of the Other: Essays in the Contemporary Continental Philosophy*. New York : SUNY Press, 1989. P. 18.

86 Sk. Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*, sevišķi 26., 27. §.

87 *Le Dire* un *le Dit* pirmoreiz parādās rakstā „Mikla un fenomēns” (*Énigme et phénomène*, 1965).

runāt par citādāk nekā esamības problemātiku, kurā Cits nebūtu iekļauts Tāpatīgā sfērā. Sacīšanas un pasacītā problemātika satuvina valodas un citādāk-nekā-esamības jautājumus.

„Esamības būtība ir laika laiciskošanās – identiskā diastāze un tā atkalatcerēšanās vai reminiscence. Būtība sākotnēji nenozīmē ne sastingušu apstāšanos, ne aktu secību gaismas mirdzumā; tā nozīmē šo „mainību” bez izmaiņām vai pārejas, neatkarīgu no jebkuras kvalitatīvas noteiksmes. [...] Laiciskā mainība nav ne notikums, ne darbība, ne kāda cēloņa sekas. Tā ir darbības vārds būt.”⁸⁸

Būtību un laiciskumu salīdzinot ar gaismu, kas redzamo dara redzamu, viņš sasaista kopā laiciskumu un saprašānu, taču te runa nav par apziņu kā laika lauku, bet „Es” un cita attiecībām, kas raksturotas kā „*viens-priekš-cita*” (*l'un-pour-l'autre*). Laiciskumu nosaucot par esamības darbības vārdu, Levins sastata to ar sacīšanu, nereducējot tās būtību uz verbālu rotaļu. „Esamība – laiciskošanās – ir darbības vārda vārdiskums. [...] Laiciskošanās ir esamības darbības vārds. Valoda, nākusi no darbības vārda vārdiskuma, ne vien liek ieklausīties esamības būtībā, bet arī liek tai vibrēt.”⁸⁹ Tas ir tieši darbības vārds (*verbe*), par ko Emanuēls Levins runā. Kādēļ? Darbības vārds varētu nosaukt laika laiciskošanās kā notikumu, taču notikums jau paredz laiku. Savu jēgu kā darbības vārds tas gūst, ja vairs nenasauc ne notikumus, ne darbības un ir attālināts no lietvārda. Tieši tāpēc, ka darbības vārdam ir privileģētas attiecības ar laiku, kas rezonē predikācijā, esošā dinamisms izsaka sevi darbības vārdos. Taču tas nav sākotnējais darbības vārdā, jo notikumu nosaukšana jau prasa, lai būtu atdalīti esošie no notikumiem. Esamības darbības vārds pilda tikai darbības vārda uzdevumu, un valoda, kurā vibrē būtība, ir darbības vārda izplaukšana. Savukārt lietvārds (*Nom*), laiciskuma plūstamībā nosaucot vārdā, apzīmē un konstituē identitāti. Vārds identificē kaut ko *tā kā* kaut ko. Lietu īpašības ir pasacītas. Pasacītais nav tikai zīme vai jēgas izteikšana, bet gan pasludināšana un jēgas nostiprināšana. Lietvārds izsaka valodu kā zīmju sistēmu, kura dublē to, kas ir, un to attiecības.

88 Lévinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris : Kluwer Academic, 1981. P. 53, 60.

89 Turpat. P. 61.

Pasacītajam konstituējot identitāti, jāatceras, ka tā nav nejaušību spēle. Kā sacīts, vārds identificē kaut ko *tā kā* kaut ko.

„Esošais, kas laika gaismā parādās *identisks*, ir tā *būtība jau pasacītajā*. Fenomens pats ir fenomenoloģija. Nav tā, ka diskurss, kas nācis no nezin kurienes, patvaļīgi sakārtotu laiciskuma fāzes kā „kaut ko *tā kā* kaut ko”. Paša esamības izstādīšana – tās izrādīšanās – būtība kā būtība, esošais kā esošais, runā. Tikai Sacītajā, sacīšanas eposā, laika diahronija sinhronizējas atminamā laikā un kļūst par tēmu. Eposs nepievienojas tām identiskajām vienībām, kuras tas izstāda, bet izstāda tās kā atminama laiciskuma izgaismotas vienības.”⁹⁰

Ne tikai var pasacīt kaut ko par būtību, esamības norisi, tā ne tikai var tikt izteikta vārdiem, bet vārdos rezonē kā būtība – divnozīmīgi, kā esošais un esamība. Sacītais kā darbības vārds ir būtības būtība – predikatīvajā izteikumā tā laiciskojas. Nav esošā, kas būtu kaut kur aiz sacītā, un valoda ne tikai nosauc vārdā vai padara redzamu būtību, bet pašā sacītajā tā rezonē, gluži tāpat kā esošā identitātei nepieciešama nosaukšana vārdā. Emanuēls Levins runā par klausīšanos esamībā – dzimstošu Tāpatīgā pašāvēībā Citam.⁹¹

Ja Sacīšanai nebūtu citas nozīmes kā Sacītā izteikšana, tas pamatotu tēzi, ka subjekts ir atkarīgs no esamības un tāpat arī – ka esamība ir atkarīga no subjekta. Sacītais ir ontoloģijas valstība, kurā runātāja un uzrunātā individualitāte izzūd teoretizēšanas noemātisko atbilstību vispārīgumā.⁹² Levinu nodarbina jautājums par citādāk nekā esamību, un viņš mēģina runāt par valodu kā attiecībām ar transcendentu. Viņš šaubās, vai Sacīšana tiešām ir tikai Sacītā aktīva forma. Sacīšana sevi pilnībā neizsaka Sacītajā, un tā nav ontoloģija, kas atmodina runājošo subjektu. Citādāk nekā būt – bez sava darbības vārda – ir Sacīšanā elpojoša subjektivitāte, kas nav esošais starp esošajiem, bet atbild citam cilvēkam. Levins vēlas nonākt pie nozīmes, kas

90 Lévinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. P. 66.

91 „Šis rindas un arī tās, kas vēl seko, ir daudz parādā Heidegeram. Deformējot un slikti saprotot? Vismaz šī deformācija nebūs bijusi veids, kā noliegt parādu, ne arī parāds – iemesls aizmirst.” Lévinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. P. 67.

92 Peperzak, Adriaan. „From Intentionality to Responsibility: On Levinas' Philosophy of Language”. P. 18.

būtu pirms aktivitātes vai pasivitātes. Tā atkal ir fenomenoloģiskā metode, ko viņš lieto – redukcija, lai nonāktu atpakaļ pie Sacīšanas pieredzīgās nozīmes pirms Sacītā.⁹³

Kā Sacīšana un identitātes konstituēšana Sacītājā savienojama ar iepriekš teikto par jēgas veidošanos attiecībās ar citu? Jau ieklausīšanās esamībā tika raksturota kā Tāpatīgā pašāvība Citam. Kur nonāk redukcija, kas ved Sacīšanu pie tās nozīmes pirms sacītā? Tā atkal noved pie jēgas sākotnējās situācijas. Pie Es un cita cilvēka attiecībām. Redukcija atveda atpakaļ pie konkrētajām attiecībām vaigu vaigā ar citu cilvēku. Tā atved atpakaļ pie Sacīšanas. Pie Sacīšanas kā „priekš cita”, kā atbildības. Te atkal jārunā par nonākšanu pie konkrētības, nevis vispārīgajiem principiem. Subjektivitāte, kas elpo sacīšanā, saprotama kā nozīmība (*signification*) priekš cita. Tā iespējama kā iemiesošanās, kā ķermenis, kas izstādīts priekš cita – tā ir iespēja dot. Tikai subjektivitāte kā jutīgums (*sensibilité*) un ievainojamība dod iespēju paziņot nozīmi pirms Sacītā sinhronitātes valodas sistēmā – jo „subjekts ar miesu un asinīm, cilvēks, kas ir izsalcis un kas ēd”, var atdot maizi, ko pats labprāt baudītu.⁹⁴ Sarunā ar Filipu Nemo Emanuēls Levins saka, ka nezina, ko eņģeļi varētu dot cits citam.⁹⁵ Viņš nerunā par iepriekš dotu subjektivitāti, kas „pēc tam” tiek domāta kā iemiesota, bet gan par sākotnēju apzīmēšanas konstituēšanos jutīgumā.

Redukcijā nonākam atpakaļ pie Sacīšanas, kurā noris nozīmēšana pirms būtības un pirms identificēšanas nosaucot. Redukcijā nonākot pirms būtības, nav runa par nonākšanu pie kādas īstākas esamības. Esošais ir tā parādīšanās, un Sacītājā ir tā īstā būtība. Redukcija arī iespējama vien tāpēc, ka Sacītājā sevi izteic Sacīšana, taču tā sacītājā sevi neizsmēļ. Sacīt ir tuvoties savam tuvākajam, tas ir kā ziņot nozīmi, bet ne kā Sacītājā iekārtotas zīmes parādīšanu. Atbildot uz Sacīšanas jautājumu „kas?”, jāprecizē, ka tas ir nevis jautājums par to, kas skatās, kas ieskata intuīcijā, bet gan jautājums par to, kas runā. Tā nav valoda, kas runā, ne arī „es domāju” subjekts, ne tīrais „Es”.⁹⁶ Runājošais ir vērst uz citu, tas nav „priekš sevis” un neatgriežas pie sevis. Te

93 Lévinas, Emmanuel. *De Dieu qui vient à l'idée*. P. 139.

94 Lévinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. P. 124.

95 Lévinas, Emmanuel. *Ethics and Infinity. Conversations with Philippe Nemo*. Pittsburgh : Duquesne University Press, 1995. P. 97.

96 Lévinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. P. 122ⁿ.

atkal saprotams, cik nozīmīga Levina filozofijā ir jēgas veidošanās attiecībās ar citu koncepcija – tā paver iespēju runāt par subjektivitāti attiecībās ar citu, kā „vienu priekš cita”. Tā kā runāt nav izteikt domas vārdos, tad sacīšanās sākotnējā jēga veidojas, vēlāk noformējoties vārdā nosaukšanas identifikācijā, un tāpēc „kas?”, kurš runā, nav domājams kā sākotnēji esošs, substancāls subjekts, kura attiecības ar citu „pēc tam” ir problēma. Levina filozofija nav „ceļš no transcendentālā solipsisma uz transcendentālo intersubjektivitāti”.⁹⁷ „Pirms tam” nozīmētu laiku pirms cita, pirms laiciskošanās atbildē citam, taču atbildība kā atbilde attiecībās ar citu ir nepastarpināta.

Attiecībās vaigu vaigā ar citu notiek valodas sākotnējais notikums – runa kā atbilde.⁹⁸ „Runa ir sākotnējās attiecības,” raksta Levins.⁹⁹ Es vienmēr runā pirmajā personā, un, prāta darbībai aizsākoties kā runai, subjekta vienīgums nav apdraudēts, bet gan nostiprināts. Runa nav piederīga subjektam vienam pašam, tā ir uzruna, ko ierosinājusi vajadzība atbildēt. Levins nepiekrīt domai, ka tā ir valodas sistēma, kas runā caur cilvēkiem. Tā nav valoda, kas runā, ne arī „es domāju” subjekts, ne tīrais „Es”,¹⁰⁰ runa ir kā atbilde citam cilvēkam no Es, kas ir vienīgais tālab, ka neviens nevar atbildēt viņa vietā. Prāts, kura sarunā ar citu konstituējas nozīmes, nav vispārīgais prāts, kura atsevišķs gadījums būtu kāds cilvēks. Ja racionalitāte ir valodiska, subjekts ir viens vienīgais, nevis pārindividūālas racionalitātes iemiesojums, viens eksemplārs no daudziem.¹⁰¹ Runu saprotot kā personisku atbildi un tādējādi kā ētisku rīcību, subjektivitāte parādās kā singularitāte: „Runā ietverta pārrāvuma un iesākuma iespēja.”¹⁰²

Vēršoties pie otra, nosaucot jutekliski tvertās lietas vārdā, tās kļūst par savā identitātē fiksētiem objektiem, runājot par kaut ko, tas tiek identificēts, attiecināts uz kādu horizontu. Kaut gan tematizācija ir ļoti svarīgs valodas aspekts – runājot Es dāvā pasauli citam un iedibina kopīgo, tā neizsmel visu valodai raksturīgo un nesasaista sevī runātāju. Salīdzinot Levina un

97 Huserls, Edmunds. „Parīzes priekšlasījumi”, *Fenomenoloģija*. Tulk. R. Kūlis un A. Dāboliņš. Rīga : FSL, 2002. 343. lpp.

98 Lévinas, Emmanuel. *Liberté et commandement*. Paris : Fata Morgana, 1996. P. 51. Salīdzinājumu ar rūpju ētiku sk. tālāk.

99 Lévinas, Emmanuel. „L'ontologie est-elle fondamentale?” P. 17.

100 Lévinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. P. 122ⁿ.

101 Lévinas, Emmanuel. *Totalité et Infini*. P. 242.

102 Turpat. P. 87.

Makintīra uzskatus par atbildības avotu, jāsecina, ka arī te ir nozīmīgas atšķirības, jo Levinam tā nav kopiena, kas būtu morāles avots vai morālas rīcības mērķis, viņam tas katrā gadījumā ir singulārais cilvēks. Morāle tādējādi saprotama kā kopīgo vērtību krātuve, bet pamudinājums ieguldīt tajā nācis no cita. Levins atzīmē, ka arī Huserlam zināšanu objektivitāti pamato iespēja, ka tās ir nozīmīgas ikvienam cilvēkam, ne tikai man, tās konstituētas ar atsauci uz citiem cilvēkiem. Daloties zināšanās un pamatojot tās kā objektīvas, es nevis paužu otram to, kas ir objektīvs, bet tieši attiecībās ar citu zināšanas noformējas, iegūst objektivitāti. Rakstot par valodu kā notiekošu attiecībās ar citu, Levins uzsver, ka valoda runā tur, kur nav nekā „sākotnēji” kopīga, tā nav kopīgu ideju komunikācija, kas vispirms paredzētu kaut ko kopīgu starp Es un citu.¹⁰³ Viņaprāt, nevērība pret šo komunikācijas iezīmi – tā neparedz kopīgo, bet iedibina to – ir raksturīga ontoloģijai. Te arī parādās vienlaikus gan zināma problemātikas un metodoloģijas kopība, gan atšķirība no Edmunda Huserla un Mārtina Heidegera. Gluži kā Mārtinam Heidegeram norādot uz esamības aizmiršanu, Levinam jānorāda uz jēgas rašanās attiecībās ar citu nepamanīšanu. Sakot, ka valoda neizsaka izveidojušos priekšstatus, tā neprasa universalitāti un vispārīgumu kā savus priekšnoteikumus, bet, gluži pretēji, pati ir to iespējamības nosacījums un priekšstatu veidošanās process, viņš atgriežas pie ontoloģijas notušetā.¹⁰⁴ Viņa teiktais, ka sarunā tiek likti pamati jēdzienu vispārīgumam, savas pasaules, kurā Es mājō pie sevis, lietas tiek dāvātas citam, un ar šo kustību tiek iedibināts pats kopīgais un vispārigais, nepieļauj komunikācijas un līdzdalības vienādošanu. Sarunā nepazūd sākotnēja vērsšanās pie transcendentā cita, kas nav kopā ar mani „esamībā ar citu”,¹⁰⁵ attiecības ar citu nav ietvertas manā esamībā – kas vispirms ir mana esamība, kurā konkrēts cits cilvēks ienāktu, iekļaujoties jau esošā struktūrā.

Ja sākumpunkts ir izpratne par subjektivitāti kā patību (*soi*), kā pārsniegšanu, atsavināšanu un saraušanos, kuras gaitā Es neparādās, bet gan upurējas, tad attiecības ar citu var būt komunikācija un transcendence, nevis tikai vēl viens veids, kā meklēt drošticamību un sakritību ar sevi pašu.

103 Lévinas, Emmanuel. *Totalité et Infini*. P. 71.

104 Peperzak, Adriaan. „From Intentionality to Responsibility: On Levinas' Philosophy of Language”. P. 18.

105 E. Levins šeit atsaucas uz Mārtina Heidegera darbu *Sein und Zeit*, sevišķi 26. un 27. S.

Ir paradoksāli, ka tiek mēģināts atvedināt komunikāciju no sakritības ar sevi. Netiek nopietni uztverts radikālais pavērsiens no zināšanām uz solidaritāti – to reprezentē komunikācija attiecībā pret iekšējo dialogu, pret zināšanām par sevi, kas tiek uzskatītas par garīguma tropu. Tiek meklēts komunikācijas nodrošinājums pret jebkuru risku, nejautājot, vai iekšējais dialogs nav parādnieks solidaritātei, kura ir komunikācijas balsts. Izpirkšanā atbildība par citiem, attiecības ar ne-es, apsteidz Es attiecības ar sevi pašu. Attiecības ar citu apsteidz drošticamības autoafekciju, atpakaļ pie kuras vienmēr tiek mēģināts atvest komunikāciju.

Komunikācija būtu pilnīgi neiespējama, ja tai būtu jāsākas no Es, brīva subjekta, kam cits būtu tikai ierobežojums un aicinājums uz karu, uz kundzību, piesardzību un informēšanu. Būt komunikācijā patiešām nozīmē atvērties, bet atvērtība nav pilnīga, ja tā lūko pēc atzīšanas. Tā nav pilnīga kā atvēršanās „izrādei” vai atzīšanai no cita puses, bet gan kā atbildība par viņu. Atvērtības spilgtākā izpausme ir atbildība par citu, kas iet līdz pat aizstāšanai – atklāšanās (*dévoilement*), izrādīšanās (*monstration*) citam „priekš cita”, pārejot pie atbildības „priekš cita” –, tā ir šī darba pamattēze. Komunikācijas atvērtība nenozīmē vienkāršu vietas maiņu, pārceļot patiesību ārpusē, nevis paturot pie sevis. Pārsteidzošais te ir ideja vai neprāts novietot to ārpus. Vai komunikācija ir kā kaut kas pievienots? Un vai „es” – aizstāšana identiskajam piemītošajā pamatīgumā – nav solidaritāte, kas sākas kā Otram dota liecība par sevi pašu un vispirms jau kā komunikācijas komunikācija, zīmes došanas zīme, nevis kaut kā paziņošana atvērtībā? Jautāt, vai tas, kas šajā atvērtībā rāda sevi, ir tāds, kādu sevi rāda, vai tā parādība (*apparition*) nav šķitums (*apparence*), nozīmē vienīgi novirzīties no jautājuma. Tādējādi komunikācijas problēma, kas novesta līdz komunikācijas patiesības (attiecībā pret tās saņēmēju) problēmai, atkal nonāk pie drošticamības problēmas, pie patības sakritības ar sevi, it kā sakritība būtu komunikācijas pēdējais noslēpums un patiesība nebūtu nekas cits kā atklāšanās. Te nav pat mazāko aizdomu, ka patiesība varētu nozīmēt Bezgalīgā dotu liecību. Drošticamībai esot pārākumā, substances identitāte uzdodas par „es”, saucas par monādi un tātad nav spējīga uz komunikāciju, ja nu vienīgi ar brīnuma palīdzību. Tādējādi teorijā, no Kasīrera līdz Binsvangeram, varam meklēt noslieci, saskaņā ar kuru iepriekšējs dialogs balsta to izrunājošo Es, nevis Es ir tas, kas uztur sarunu.

Atšķirībā no visiem tiem, kas grib Es parādīšanos pamatot ar dialogu un sākotnēju *mēs* un kas atsaucas uz sākotnējo komunikāciju pirms faktiskās komunikācijas (taču nepiešķir šai sākotnējai komunikācijai nekādu citu jēgu kā vien empīrisko dialoga vai *izpaušanās* (*manifestation*) vienam priekš otra jēgu, jau iepriekš pieņemot to *mēs*, kas taču vēl jāiedibina) un noved komunikācijas problēmu līdz drošticamības problēmai – atšķirībā no visiem tiem *mēs* pieņemam, ka valodas transcendencē ir attiecības, kas ir nevis empīriskā runa, bet atbildība, kas nozīmē arī samierināšanos (pirms jebkura lēmuma, pasivitātē), riskējot palikt nesapratam (kā mīlestībā, kad jāsamierinās, ja neesi mīlēts – ja vien nemīli pašu mīlestību), riskējot kļūdoties un saņemt komunikācijas atteikumu. Atbildība un aizstāšana pamato arī tematizējošo Es. Protams, par komunikāciju un transcendenci nevar pateikt neko citu, kā vien to nedrošību (*incertitude*). Atšķirībā no apziņas sakritības un sevis atkalatrašanas norūpētības, subjektivitātes piedzīvojums – komunikācija – ietver sevī nedrošību. Eidētiski tā iespējama tikai kā ziedošanās, kas saprotama kā tuvošanās tam, par ko esmu atbildīgs. Komunikācija ar otru var būt transcendentā tikai kā briesmu pilna dzīve, kā lielisks risks, ko uzņemties.

Būtisks ir komunikācijas aspekts, kas īpaši svarīgs, runājot par heteronomijas principa vietu ētikā. Svarīgi, ka, lietojot valodu kā zīmju sistēmu, nepazūd pats uzrunāšanas notikums – ne tikai kaut kas tiek pateikts, neizbēgami paliekot pasakāmā robežās, bet kāds, singulārs un vienīgais, uzrunā citu. Tas šķiet tik vienkārši, un tomēr, tieši te, manuprāt, slēpjas atrisinājums heteronomijas un brīvības attiecībām. Uzrunā samanāms vēl viens valodas aspekts – „sacīšana” (*dire*). Ja „sacīšanai” nebūtu citas nozīmes kā „sacītā” izteikšana, tas pamatotu tēzi, ka subjekts ir atkarīgs no esamības un tāpat arī – ka esamība ir atkarīga no subjekta. Sacītāis ir ontoloģijas valstība, kurā runātāja un uzrunātā individualitāte izzūd teoretizēšanas noemātisko atbilstību vispārīgumā.¹⁰⁶ Levins mēģina runāt par valodu kā attiecībām ar transcendentu, apšaubot, vai sacīšana tiešām ir tikai sacītā aktīva forma. Levins izmanto fenomenoloģisko metodi – redukciju –, lai nonāktu atpakaļ pie „sacīšanai” piederīgās nozīmes pirms „sacītā”,¹⁰⁷ tā nonākot pie jēgas sākotnējās situācijas, pie Es un cita cilvēka attiecībām vaigu vaigā kā atbildes.

106 Peperzak, Adriaan. „From Intentionality to Responsibility: On Levinas’ Philosophy of Language”. P. 18.

107 Lévinas, Emmanuel. *De Dieu qui vient à l'idée*. P. 139.

Valodas kā vērstības uz citu un iekšup vērstā, pie sevis mītošā Es mezglpunkts ļauj noformulēt attiecības starp valodā norisošo nozīmes veidošanās procesu un valodas sistēmu ar saviem nozīmju sakārtojuma noteikumiem. E. Levina darbu pētnieks Etjēns Feronš (*Feron*) Levina subjektivitātes kā valodas izpratnē saskata iespēju, kā runāt par Es un tā dzīvi pasaulē, kurā tas mājō pie sevis, un atbildību pret citu bez pretstatījuma. Feronš uzskata, ka valodā savienojas „priekš sevis” un „priekš cita”.¹⁰⁸ Runājošais ir vērsts uz citu, tas nav „priekš sevis” un neatgriežas pie sevis. Te atkal saprotams, cik nozīmīga Levina filozofijā ir jēgas veidošanās attiecībās ar citu koncepcija – tā paver iespēju runāt par subjektivitāti attiecībās ar citu kā „vienu priekš otra” (*l'un-pour-l'autre*). Tā kā runāt nav izteikt jau pie sevis noformētas domas vārdos, tad sacīšanā sākotnējā jēga veidojas, vēlāk noformējoties vārdā nosaukšanas identifikācijā, un tāpēc „kas?”, kurš runā, nav domājams kā sākotnēji esošs, substanciāls subjekts, kura attiecības ar citu „pēc tam” ir problēma.

2.2. L. Irigarajas sievišķā runājošā subjekta pozīcija

Lisa Irigaraja strādā pie sievietes subjekta topoloģijas nosacījumu izveides, viņas refleksijas (*speculum*), telpas un laika, kā arī mājōšanas nosacījumiem, jo sievietes kā subjekta iespējamība saistīta ar subjekta un valodas, subjekta un pasaules, kā arī dievišķā attiecību reinterpretāciju. Divu iemiesošanās un ķermeņu spiritualizēšana ir tā, kas var pārvarēt subjekta/ objekta duālismu, tam ir vajadzīgs intervāls starp diviem – eņģelis.

„Es esmu sieviete. Es rakstu ar to, kas es esmu,” tā franču filozofe, lingviste un psihoanalītiķe Lisa Irigaraja atbild uz jautājumu, vai viņas rakstīšanas veidu ietekmē viņas dzimums.¹⁰⁹ Lisas Irigarajas darbos sastopamais aicinājums runāt sievieti jeb runāt kā sievietei (*parler femme*), veidot sievišķo sintaksi ir nosacījums sievišķās subjektivitātes izveidošanai. Kā to saprast? Vai varam

108 Feron, Étienne. *De l'idée de transcendance à la question du langage*. P. 70.

109 Irigaray, Luce. *Je, tu, nous : Pour une culture de la différence*. Paris : Grasset, 1990. P. 65.

runāt par sieviešu valodu, sieviešu runasveidu vai sievišķo runātāju? Vai sievišķā sintakse ir saistīta ar sieviešu rakstniecību?

Lai atbildētu uz šiem jautājumiem, jānoskaidro, kādēļ Irigaraja izsaka šo aicinājumu, jo, ja runātāja ir sieviete, vai ar to jau nepietiek, lai teiktu, ka viņas runā ir sievišķā sintakse? Vai Irigarajas nodoms ir izpētīt raksturīgākās sieviešu runasveida īpatnības, lai saglabātu kādu vēsturisku modeli? Laikam taču nē. Viņas mērķis ir vispirms parādīt, ka „vēstījumu radīšana nav nekad, bet gan dzimumiskota”, parādīt, ka runāšanas process nav neatkarīgs no dzimuma. Lisa Irigaraja pievēršas pētījumiem par sieviešu un vīriešu valodas lietojuma atšķirībām, taču tas viņai ir tikai sākuma punkts, turklāt viņa runā par saviem novērojumiem, neuzskatot tos par nemaināmām diskursa producēšanas shēmām. Runāt kā sievietei – tas ir projekts, nevis jau sasniegts stāvoklis. Kā Irigaraja atzīst kādā intervijā, „simboliskās kārtības dzimumiskošanu nevar sasniegt uzreiz ar tehnoloģijas vai maģijas palīdzību. Tā prasīs abu dzimumu intelektuālus, ētiskus, estētiskus un politiskus pūliņus.”¹¹⁰ Es domāju, ka Lisas Irigarajas pašas darbi ir lielisks piemērs šādiem pūliņiem, un turpmāk centīšos parādīt ceļus, kas ved pie viņas projekta īstenošanas. Taču vispirms jāmeklē atbilde uz jautājumu, vai sieviešu un vīriešu runasveids atšķiras, un, ja atšķiras, tad kā?

Dzimumu diferences izpausme valodā Lisas Irigarajas uzmanības lokā nonāca psiholingvistisko pētījumu veikšanas gaitā. Pētot psihiatriskās slimnīcas pacientu runu, viņa nonāca pie secinājuma, ka psihisko saslimšanu rezultātā specifiskā veidā mainās spējas lietot valodu, turklāt izzūd izglītības vai nodarbošanās veida radītās atšķirības runā, bet saglabājas atšķirība starp dzimumiem. Viņa pati atzīst, ka tas rosinājis pievērsties tālākai dzimuma un valodas attiecību izpētei, analizējot gan savu pacientu, gan pētniecības centros veiktajos valodnieciskos eksperimentos iesaistīto cilvēku runu. Lai pētītu sieviešu un vīriešu runas atšķirības dažādās valodās, Irigaraja izveidojusi sadarbību ar Francijas, Itālijas, Vācijas, ASV un Kanādas pētniecības centriem.¹¹¹

110 Irigaray, Luce. „Women-amongst-Themselves: Creating a Woman-to-Woman Sociality”, *The Irigaray Reader*. P. 190.

111 Sk.: *Le Langage des déments*, 1973; „Parler n'est jamais neutre”, *Langages*, No. 85, 1985; *Le sexe linguistique*, 1987; *Sexes et genres a travers les langues*, 1990; „Genres culturels et interculturels”, No. 111, 1993.

Kā atšķiras dzimumu izpausmes valodā? Īsumā raksturošu Lisas Irigarajas eksperimentus, kuros to dalībniecēm un dalībniekiem lūgts veidot teikumus, izmantojot noteiktus vārdus. Šo eksperimentu rezultātā viņa noskaidro gan veidu, kā tiek runāts par sievietēm, gan to, kā atšķiras sieviešu un vīriešu teikumi. Kā raksturīgu piemēru var minēt uzdevumu izveidot teikumus, izmantojot noteiktus vārdus, piemēram, „kleita” (*robe*) un „redzēt sevi”/”izskatīties” (*se voir*). Ne vīriešu, ne sieviešu veidotajos teikumos nemēdza parādīties aktīvs darbības subjekts „viņa”. Vārdi *se voir* pieļāva neviennozīmīgu lietojuma iespēju, taču gan sievietes, gan vīrieši daudz biežāk izvēlējās nozīmi „viņa izskatās” nevis „viņa redz sevi”. Bieži darbības subjekts bija pati kleita, dažkārt arī „viņš”, piemēram, teikumā – „viņš jau redz sevi advokāta tērpā (*robe*)”. Visretāk atbildēs parādās „viņas sevi”. Irigaraja tam pievērsī liel uzmanību, jo sieviešu dzimtes daudzskaitļa formu izmantošana, viņasprāt, parāda, kā nostādītas sieviešu ģenealoģijas un sievišķās identitātes veidošanas iespējas, kādas tās sniedz noteikta kultūra. Diemžēl daudzas atbildes uz lūgumu veidot teikumu ar vārdiem „viņa/s sevi/viena otru mīl” (*elle(s) s'aime(nt)*) saturēja negatīvas konotācijas – „slampas, viņas mīl viena otru”. Arī tad, ja teikumu veidošanai bija jāizmanto vietniekvārds trešās personas vienskaitļa datīvā (*lui* – viņai, viņam (latviešu valodā šādam uzdevumam varētu lietot vietniekvārdu trešās personas vienskaitļa akuzatīvā – *viņu*)), 75% sieviešu un 85% vīriešu izvēlējās to lietot kā vīriešu dzimtes vietniekvārdu.¹¹²

Lisas Irigarajas un viņas pētniecības grupā iesaistīto cilvēku pētījumi ir apjomīgi, tāpēc viņu darba rezultātu izvērsts apskats aizņemtu vairāk vietas,

112 Irigaray, Luce. *J'aime à toi*. P. 122.

Irigaraja un viņas vadītā izpētes grupa analizējusi, kā minēts, angļu, franču, itāļu, vācu valodu no dzimumu diferences izpausmes viedokļa. Būtu ļoti interesanti tikpat plašus pētījumus veikt par latviešu valodu. Andreja Veisberga rakstā „Pārdomas par dzimti latviešu valodā”, kas publicēts antoloģijā „Mūsdienu feministiskās teorijas” (Rīga, 2001), rodami valodnieka atzinumi. A. Veisbergs dzimtes jautājumu valodā aplūko divos aspektos: kā leksikas jautājumu par to, kā valoda raksturo vīriešus un sievietes un kā jautājumu par runu un par atšķirībām valodas lietojumā, proti, kā to lieto vīrieši atšķirībā no sievietēm. Viņš secina, ka sieviešu dzimtes vārdu diskrimināciju var saskatīt šādās sfērās: sieviešu dzimtes ignorēšana („direktors”, „reņģu ēdājs”), sieviešu dzimtes subordinācija („vīriešu un sieviešu”, „latvietis/e”), sieviešu dzimtes vārdu negatīvākā semantika paralēlajos vārdu pāros („suns – kuče”, „patrons – matrona”). Viņš atzīst, ka vīriešu dzimtes dominance pastāv arī vārdniecās.

nekā šeit ir iespējams atvēlēt. Pētījumi parāda, ka sastopamas arī netipiskas atbildes, taču var runāt par atbilžu vairumam kopīgām tendencēm, un tās ir šādas: vīrieši biežāk nekā sievietes izvēlas sevi par darbības subjektu, „runā savā vārdā”; sievietes biežāk nekā vīrieši lieto dialoga struktūru un jautājuma teikumus;¹¹³ vīrieši biežāk veido teikumus par attiecībām ar pasauli, bet sievietes – par attiecībām ar personām; eksperimentālā situācijā veidoto teikumu iedomātais adresāts, cits, ar ko runā, parasti nav sieviete. Irigarajas analīzes priekšmets ir ne tikai izteikumu (*énonces*) saturs, bet drīzāk gan diskursa struktūra, tas, kā izraudzīts darbības subjekts, darbības vārds, laiks un izteiksme, kā paveidots predikāts. Viņasprāt, tas atklāj pašu izteikšanās jeb izpausmes (*énonciation*) dinamiku – teikumu radošā subjekta novietojumu attiecībā pret valodu, pārspriedumu objektu, pasauli, citu – atklāj izpausmes subjektu.¹¹⁴

Novietotība valodā saistāma ar spējām lietot valodu savā vārdā, izmantojot personas vietniekvārdus „es”, „tu”, „viņa”, „viņš”. Šķiet, ka tas ir pavisam vienkārši, taču spēja saprast, ka „es” un „tu” nepieder kādai vienai personai, bet apzīmē attiecības, ir jāapgūst. Irigaraja to saista ar trijstūra attiecību jeb Oidipa struktūras veidošanos. Apjaušana, ka es varu par sevi teikt „es” un citam, kas sev ir „es”, teikt „tu”, nāk līdz ar apjautu, ka divi citi cilvēki, kas man ir „tu”, savstarpēji viens otram ir „es” un „tu” un var par mani teikt „viņa”. „Viņa”/”viņš” ir subjekta veidošanās nulles līmenis.¹¹⁵ Saprātņi par valodiskās

113 Mārdžorija Hāsa raksta, ka L. Irigarajas „paradigmā jautājuma nozīme ietver sevī vēlmi uzturēt attiecības ar Citu. Jautājumi ir specifisks lingvistisks žests; tie norāda uz to nozīmē integrētu dialogisku iesaistīšanās stilu, kas nevar tikt reproducēts ar citu lingvistisku struktūru palīdzību. Jautājumi arī norāda uz ierobežotības elementu. Jautājumā citam tuvojas ne tikai tādēļ, lai iesaistītos attiecībās, bet arī tādēļ, lai papildinātu runātājas ierobežoto skatupunktu. Jautājumi atraisa runātāju no šķietamās univesalitātes, atspoguļojot viņas robežas.” (Hass, Marjorie. „The Style of the Speaking Subject: Irigaray’s Empirical Studies of Language Production”, *Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy*, Vol. 15, No. 1, 2000. P. 75.)

114 Irigaray, Luce. *Sexes et parentés*. Paris : Minuit, 1987.

115 Irigarajas rakstītais te sasauca ar Lakāna spoguļa stadijas jēdzienu – priekšstats par sevi kā kaut ko vienotu veidojas identificējoties ar savu tēlu, t.i., ar to, kas es neesmu. (Lacan, Jacques. „The Mirror Stage as Formative of the Function of the I as Revealed in Psychoanalytic Experience”, *Écrits: A Selection*. London : Tavistock Publications, 1985. P. 2.) Arī franču lingvists Emīls Benvenists trešās personas formu raksturo kā nepersonisku. Viņš uzsver, ka tikai „es” un „tu” ir personas, ka tās izteikšanās brīdī ir

apmaiņas noteikumiem Irigaraja salīdzina ar pirmo nāvi jeb neesamības pieredzi – oidipālās struktūras iedibināšanu izraisa pati komunikācijas struktūra. Savas patības apziņa veidojas t.s. spoguļa stadijā, kas ilgst apmēram no sestā līdz astoņpadsmitajam dzīves mēnesim.¹¹⁶

Šajā laikā bērns attēlu spoguļi sāk atpazīt kā savu atspulgu, viņš iziet no reālā nepārtrauktības un apzinās sevi kā atsevišķu būtni: mātes prombūtne un bērna vajadzību tūlītēja neapmierināšana rada atskārsmi, ka mātes ķermenis nav saistīts ar viņu. Apzinoties, ka pasaule ir atdalīta no viņa, bērns var uztvert pats sevi un ievietot sevi pasaulē, un līdz ar pārtrauktības un atdalītības apjēgšanu viņš iziet no reālā līmeņa. Atdalot sevi no cita, parādās iespēja uztvert sevi kā cita vēlmes objektu. Tā rezultātā rodas savs tēls jeb *imago* kā objekts, kas pilda imagināru funkciju. Savas vienotības izzināšana notiek ar sava spoguļattēla kā sava Es atpazīšanas palīdzību. Bērns identificē sevi ar savu attēlu, ar citu cilvēku tēlu un savu tēlu viņu acīs un runā. Tā veidojas Ego jeb mans Es. Ego nav pašpietiekams vai autonomš, bet, gluži pretēji, tas ir intersubjektīvs, jo rodas attiecībās ar citu cilvēku, un arī pats subjekts pret savu Es izturas kā pret citu.¹¹⁷ Ego imaginārā funkcija ir veidot vienotības tēlu, kas savāktu sevī saskaldītību.¹¹⁸

Individuācija sākas, kad bērns sajūt, ka ar savu prasību spēj piesaistīt mātes uzmanību, taču pabeigta tā tiek nākamajā – simboliskajā līmenī. Šo līmeni raksturo bērna un mātes bipolāro attiecību pārtraukšana. Bērns iziet no ciešajām diādiskajām attiecībām ar māti tad, kad iejaucas tēvs, kurš parāda, ka bērns nav viss, ko māte vēlas. Šo procesu psihoanalītiskajā teorijā sauc par Oidipa krīzi jeb kastrācijas kompleksa attīstību. Jau Žaks Lakāns uzsvēra nevis bioloģisko, bet simbolisko momentu, viņa izpratnē būtiskākais

savstarpēji nemaināmas, bet „viņš”/„viņa” var tikt attiecināts uz daudziem vai nevienu. Subjektivitāte valodā tiek iedibināta kā spēja teikt „es”, taču „es” lieto, vērsoties pie „tu”, un personu polaritāte, dialogs, veido personu. Savukārt tā sauktā trešā persona nav persona, neizsaka subjektivitāti tādēļ, ka tās referents ir objekts ārpus „es” un „tu” polaritātes. (Benveniste, Émile. *Problèmes de linguistique générale*. Vol. I. Paris : Gallimard, 1966. P. 230, 259–265.) Raksturojot savu izpaušmes izpratni, Irigaraja atsaucas uz E. Benvenistu.

116 Lacan, Jacques. „The Signification of the Phallus”, *Écrits: A Selection*. London/New York : Routledge, 1997. P. 289.

117 Лакан, Жак. *Семинары. Книга 2. 'Я' в теории Фрейда и в технике психоанализа (1954/55)*. С. 249.

118 Турпат. С. 57.

kastrācijas kompleksa gadījumā ir nevis atklājums, ka bērnam nav falla, bet gan tas, ka mātei tā nav, proti, viņa pati ir pakļauta simboliskajai kārtībai.¹¹⁹ Sākotnējā pārlicība, ka māte ir pašpietiekama, sabrūk, kad viņa apstiprina tēva īpašo statusu un savu vēlmi pēc viņa.

Tēvs šeit jāsaprot ne tikai kā cilvēks, kas dzīvo ģimenē, bet simboliskā nozīmē – kā tas, kuram ir vara un ar kuru ir saistīta māte. To var uzskatīt par likumu vai sociālo kārtību, kas liedz bērnam būt vienīgajam mātes dzīvē. Kultūras likumu jeb simbolisko kārtību sauc par Tēva Vārdu, jo simboliskā kārtība ir iedibināta androcentriski un patriarhāli. Kad bērns apzinās, ka nav viss, ko māte vēlas, viņš ne tikai zaudē savu īpašo statusu, bet arī atbrīvojas no piesaistītības mātei un var patstāvīgi veidot attiecības. Lakāna teorijā Oidipa krīze ir process, kura gaitā bērns ieiet valodā, jūtot nepieciešamību apzīmēt, simbolizēt to, kā viņam trūkst – mātes ķermeni kā sākotnējo vajadzību apmierinātāju. Līdz ar to bērns ienāk kultūras pasaulē, kurā ne viņš, ne māte nav pašpietiekami, un vēlmi nav iespējams piepildīt.

Sašķeltība starp izpaušmes subjektu (es) un izteikuma subjektu „es”, kas tādējādi tiek izveidota, ir valodiskās kompetences pamatā. Izpaušmes un izteikuma subjekta pilnīga sakritība turpmāk ir neiespējama, un „izteikumu nekad nav jāskata pašu par sevi, bet kā mīklu, rēbusu, kurā subjekts slēpjas”.¹²⁰ Irigaraja min šo mīklu, meklējot apslēpto subjektu. Valodas lietojums, iekļaušanās simboliskajā kārtībā saistās ar imaginārajā līmenī veidojušos fantasmu, fantasmātisku valodiskās apmaiņas scenāriju, kas subjektu novieto determinējošu attiecību sistēmā, kura nosaka, kādas ir katram pieejamās valodas lietojuma nišas, kas saistītas ar identitāti un paštēlu.¹²¹

Lisa Irigaraja runu saprot kā adresētu citam, un šis cits ir neatņemama runas daļa. Runājot par valodas un neapzinātā darbību, Irigaraja izmanto Lakāna un Freida aprakstītos kondensācijas un aizvietošanas mehānismus. Freids uzskatīja, ka neapzinātā darbību var izskaidrot ar divu minēto mehānismu palīdzību. Kondensācija ir dažādu tēlu un ideju uzslāņošanās, veidojot sabiezinātu attēlu, kurā atpazīstami to elementi; savukārt aizvietošana ir nepieļaujamas idejas aizstāšana ar kādu citu, pieņemamu ideju.

119 Lacan, Jacques. „The Mirror Stage as Formative of the Function of the I as Revealed in Psychoanalytic Experience”, *Écrits: A Selection*. P. 2.

120 Irigaray, Luce. *Parler n'est jamais neutre*. Paris : Minuit, 1985. P. 20.

121 Turpat. P. 70.

Lakāns, izmantojot lingvīsta Romāna Jākobsona tēzi, ka apzīmēšanas procesi pamatā ir organizēti kā metafora un metonīmija, pārtulko freidisma idejas lingvistiskos jēdzienos. Viņš atzīst, ka kondensāciju un aizvietošanu var uzskatīt par metaforas un metonīmijas ekvivalentiem. Metaforu Lakāns saista ar cilvēka runu, bet metonīmiju – ar tās attiecību pret apzīmējamo, kuru var apzīmēt daudzi apzīmētāji. Runājot par nozīmes veidošanas valodas struktūrā, Lakāns pamatā pieņem Sosīra uzskatus, tomēr viņš ievieš zināmas izmaiņas apzīmējamā un apzīmētāja savstarpējās attiecības izpratnē. Atšķirībā no Sosīra, kurš uzskatīja, ka pastāv zināma simetrija starp apzīmējamo un apzīmētāju, Lakāns uzsver, ka nozīmes veidošanā galvenā loma ir apzīmētājam.

Pazīstama ir Lakāna tēze, ka neapzinātais ir strukturēts līdzīgi valodai, t.i., tajā parādās apzīmētāja un apzīmējamā pretstats, neapzinātā fenomena apzīmētājs „strādā” kā valodas zīme, tas ar apzīmējamo ir saistīts patvaļīgi. Vēlmes pārbīdīšana, tās objekta aizvietošana ir iespējama pateicoties sašķeltībai zīmes iekšienē starp apzīmētāju un apzīmējamo, kas pieļauj apzīmējamā slīdēšanu pa apzīmētāju virkni, apzīmējamā pārvēršanos par jaunu apzīmētāju. Šī sašķeltība saistāma ar to, ka apzīmējamais ir nenotverams un mainīgs, jo pirmo neapzinātās vēlmes objektu – māti – sociālā kārtība aizliedz. Izsakot savu vēlmi valodā, apzīmējamais saturs tiek piesaistīts citiem apzīmētājiem, un sākotnējais vēlmes virziens kļūst neatpazīstams.¹²² Valoda neatļauj subjektam izteikt savu vēlmi pēc mātes, tā pārbīda vēlmi uz citiem, pieņemamiem objektiem, taču tie ir tikai aizvietotāji, tādēļ vēlme, kas strukturējas simboliskajā līmenī, ir principiāli neapmierināma.

Vēlmi Lakāns uzskata par cilvēciskās pieredzes centrālo struktūru, jo tā „dara būtni dvēselisku”, pavērš cilvēku pretī pasaulei un dod sava Es pārdzīvojumu attiecībās ar esamību. Pieņemot Lakāna tēzi, ka neapzinātais ir strukturēts līdzīgi valodai, Ego, kā arī dažādus neapzinātā simptomus var skatīt kā valodas fenomenus. Kāda jautājuma uzdošana norādītu uz neskaidribu par savām attiecībām ar simbolisko kārtību. Lakāna psihoanalītiskajā teorijā, piemēram, histērijas struktūru nosaka jautājums: „Kas ir sieviete?”¹²³

Jautājums vienmēr tiek uzdots kādam, kaut gan daži izteiksmes veidi, piemēram, pavēles izteiksme vai uz sevi vērstu pārdomu struktūra gan dzēš

122 Lacan, Jacques. *Le Séminaire. Livre III : Les Psychoses*. P. 187.

123 Turpat. P. 196.

adresātu kā reālu sarunu biedru, taču pilnīga norobežošanās no otra vērojama vienīgi pilnīgi noslēgtas runas gadījumā, un tā parasti iziet ārpus saprotamības robežām. Irigaraja izteikuma adresātu uzskata par daļu no izpausmes: izteikuma atšifrēšanā jāņem vērā, pie kā vēršas runātāja un kāda loma atvēlēta adresātam. Raksturojot histēriskās, obsesīvās, šizoidās izpausmes gramatikas (neidentificējot tās ar kādas patoloģijas izpausmēm), viņa nonākusi pie secinājuma, ka adresātam atvēlētā loma sievietes un vīrieša runā atšķiras arī katra izpausmes gramatikas tipa ietvaros. Histēriskā tipa pamatfrāze sievietei ir (es) ← *tu mani mīli?* → (tu), un šāda tipa frāze nav pabeigta, ja nesaņem atbildi. Runātāja nerunā savā vārdā, bet par izpausmes subjektu galu galā padara adresātu. Apmaiņas objekts, pasaule tiek pastarpiņāti ar adresātu, it kā sakot *es mīlu to, ko tu mīli*. Obsesīvā tipa frāze vīrietim ir (es) ← *es saku sev, ka es varbūt esmu mīlēts* → (tu). Izteikuma adresāts it kā nepiedalās apmaiņā, jo runātājs vēršas pie sevis.¹²⁴ Histēriskā tipa frāze vīrietim ir *vai es esmu mīlēts?* jeb *vai es esmu?*, savukārt obsesīvā tipa frāze sievietei ir *vai tu mīli, to ko es daru?* jeb *ko es mīlu?*

Arī te redzama tendence, ka sieviete pasauli apraksta kā „tu” piederošu un nepadara to par savu. Lisa Irigaraja uzsver, ka viņa nereducē vīriešu izpausmes tipu uz obsesiju vai sieviešu – uz histēriju. Atšķirības viņa skaidro kā simboliskās kārtības noteiktas iespējas izpausties valodā.¹²⁵ Sievietes un vīrieša izpausme atšķiras, jo jau sākotnēji valodiskās apmaiņas noteikumu apgūšanas brīdī apmaiņas dalībniekam, kas jau ir iesaistīti simboliskajā kārtībā, ir dzimums; un arī tam, kurš ienāk šajā kārtībā, jāpieņem viena no abām iespējām, kuras mainīt, ja tas arī ir iespējams, var tikai pamazām. Šī situācija imaginārajā līmenī nosaka fantasma scenāriju un simboliskajā – izpausmes subjektu. Jā, mēs runājam kādā noteiktā valodā, kas piedāvā savus nosacījumus, taču izteikšanās procesā izpaužas gan simboliskā, gan imaginārā reģistra ietekme, un neapzinātās fantāzijas, imaginārās formas ir simboliskās skatuves iekārtojuma pamatā.

Lakāna teikto, ka bezapzinātais ir strukturēts kā valoda, viņa salīdzina ar Heidegera ideju, ka cilvēks nav valodas kungs, bet gan dzīvo tajā. Atsaucoties uz Heidegera domu par valodu kā esamības māju, viņa raksta: „Mājot ir

124 Irigaray, Luce. „L'Énonciation de l'hystérique et de l'obsessionnel”, *Parler n'est jamais neutre*. P. 67.

125 Irigaray, Luce. „L'ordre sexuel du discours”, *Sexes et genres à travers les langues*. P. 408.

vīrieša/cilvēka esamības pamatiezīme. Pat tad, ja šī iezīme paliek neapzināta, nepabeigta, sevišķi tās ētiskajā dimensijā, vīrietis tomēr nerimstas visur meklēt, veidot un radīt sev mājas: alas, būdas, sievietes, pilsētas, valodu, jēdzienus, teorijas utt.¹²⁶ Tāpēc valodā vērojamo vīrišķā privileģēšanas gramatiku Irigaraja salīdzina ar vīrieša vēlēšanos dot pasaulei savu vārdu, kas nozīmētu padarīt to par savām mājām. Arī viņas veiktajos valodnieciskajos pētījumos varēja novērot šīs tendences izpausmi, un tās rezultātā vīrietis paliek „es” universā, savukārt sievietē nespēj uzņemties runāšanu savā vārdā un savus izteikumus nosūta uz „tu” polu apstiprināšanai.

Runāt sievieti – tas būtu runāt savā vārdā. Kāpēc vajadzīga sievišķā sintakse? Irigaraja uzskata, ka sievietes spiestas runāt valodā, kas uzspiež viņām tādu simbolisko sistēmu, kurā sieviete nav savās mājās: „Mums, savā veidā dzimumiskotām sievietēm, pietrūkst Dieva, kurā dalīties, vārda, kurā dalīties un tapt. [...] Mums pietrūkst mūsu subjekta, mūsu lietvārda, mūsu darbības vārda, mūsu predikātu: mūsu pamatteikuma, mūsu pamatritma, mūsu morfoloģiskās identitātes, mūsu iemiesošanās dzimtē, mūsu ģenealoģijas.”¹²⁷ Meitenei iesaistoties plašākā kultūras kontekstā, viņa nonāk situācijā, kas privileģē vīrišķo – ja nav norādīts, kādam dzimumam persona pieder, par to saka „viņš”, vīrišķajam ir pozitīvas konotācijas, sievišķajam – negatīvas; kultūrvēsturiskie varoņi un dievi parasti ir vīrieši, daudzskaitļa forma ir vīriešu dzimtē arī attiecībā uz abu dzimumu personām.¹²⁸ Irigaraja vēlas mainīt kultūras kontekstu, tajā dominējošos noteikumus un ierakstīt sievišķo sintaksi līdzās vīrišķajai, lai tās abas pastāvētu viena otru nenomācot.

126 Irigaray, Luce. *Éthique de la différence sexuelle*. P. 133. Līsa Irigarajas lietotais imaginārā/simboliskā/ (un reālā) nošķirums saistīts ar Žaka Lakāna subjektivitātes teorijām, taču, kā to norāda Irigarajas filozofijas pētnieces, piemēram, Margarēta Vitforda (*Luce Irigaray. Philosophy in the Feminine*, 1991), imaginārā jēdziens franču filozofijā nav saistāms vienīgi ar Lakānu – to lieto arī Žans Pols Sartrs, Gastons Bašlārs, Kornēlijs Kastoriadis u.c., un šī jēdziena izpratne mēdz atšķirties dažādu autoru lietojumā. Imaginārā jēdzienu precīzi grūti raksturot, jo viena no tā iezīmēm ir atšķirība no simboliskā – sakārtotā, jēdzieniskā. Imagināro varētu salīdzināt ar neapzinātu fantāziju, fantasmu un tā avotu, kā arī izpausmi, kā iztēles spēju un tās rezultātus, skaidrāk nojausamu mākslas tēlos, taču imaginārā un simboliskā saistība un savstarpēja mijiedarbība atrodama ne tikai mākslinieciskās iztēles augļos.

127 Irigaray, Luce. *Sexes et parentés*. P. 83.

128 Irigaray, Luce. „Genres culturels et interculturels”, *Langages*, No. 3, 1993. P. 15.

Irigaraja nevar izpildīt šo uzdevumu viena, taču viņas darbs ir ieguldījums nākotnes vīzijas veidošanā.

Ko Lisa Irigaraja cenšas sasniegt, kā tas ir – runāt sievieti? Aicinājums runāt sievieti (*parler femme*) parādās 1977. gadā publicētajā grāmatā „Šis dzimums, kas nav viens”. Irigaraja raksta: „Runāt sievieti nav runāt par sievieti. Tas nenozīmē radīt diskursu, kura objekts vai subjekts būtu sieviete.” Runāt sievieti – tas būtu stils, izteiksmes veids. Viņa raksta, ka sievietes stils neatgriežas pie sev identā, tas apvērš katru nostabilizējušos ideju vai jēdzienu, „netiek apgalvots nekas, kas nebūtu arī apvērsts un atkal savīts ar šī apvērsuma papildinājumu”.¹²⁹ „Šajā sintaksē vairs nebūtu ne subjekta, ne objekta, „viens” vairs nebūtu privileģēts, nebūtu vairs piederīgo nozīmju, īpašvārdu, piederīgo īpašību.”¹³⁰ Pirmajā brīdī izklausās pat neiespējami, ka šādā stilā varētu pateikt kaut ko saprotamu, taču jāatceras, ka Irigaraja runā par izpausmes (*énonciation*), nevis izteikumu (*énonces*) gramatikas izmaiņu,¹³¹ tāpēc runāt kā sievietei – tā var būt nevis valodas normu pilnīga nojaukšana, bet to izpēte un izmaiņas, ievērojot dzimumu diferences ētiku. Raksturojot sieviešu attiecības ar diskursu, Irigaraja saka, ka „sievišķas dzimumiskotas valodas trūkuma dēļ viņas tiek izmantotas it kā neitrālas valodas radīšanai, kas viņām atņem vārdu”.¹³² Izpausmes gramatikas izmaiņas paredzētu, ka sievietes runā savā vārdā, viņu izteikumu apstiprinājumu neprasot no cita. Irigaraja saka: „Runāt sievieti – šī problēma nozīmē atrast iespējamu pāreju no izteiksmes žestos vai vēlmes valodas [...] uz valodu, tajā skaitā verbālo valodu.”¹³³ Ja Lisas Irigarajas domu, ka sievišķajā sintaksē nebūtu ne subjekta, ne objekta, saprot šādi, kā izpausmes gramatikas izmaiņas, tad viņas sievišķās sintakses koncepcija nav aicinājums izveidot valodas sistēmu, kurā nebūtu subjekta/objekta nošķiruma, un tātad nebūtu iespējama predikācija.

Viņas norādi, ka sievišķajā sintaksē nebūtu ne subjekta, ne objekta, var saistīt ar vēlēšanos veidot divvirzienu predikāciju, respektīvi, situāciju, kad predikāts nav viennozīmīgi sievišķs¹³⁴ un arī sieviete uzņemas „es” novieto-

129 Irigaray, Luce. *This Sex Which Is Not One*. P. 78.

130 Turpat. P. 122.

131 Irigaray, Luce. *Parler n'est jamais neutre*. P. 55.

132 Irigaray, Luce. *Éthique de la différence sexuelle*. P. 105.

133 Irigaray, Luce. *This Sex Which Is Not One*. P. 169.

134 Irigaray, Luce. *Éthique de la différence sexuelle*. P. 79.

jumu. Irigarajas mērķis nav izveidot kādu privātu valodu, kas novestu viņu izolācijā un padarītu nesaprotamu. Viņa nevēlas nonākt ārpus pastāvošā diskursivitātes veida, bet gan izmainīt to, ik brīdi paliekot komunikācijā ar citiem, taču nepakļaujoties diskursa likumībām kā nemaināmām.

Kā nonākt pie sievišķās sintakses? Vispirms viņa meklē, kādi ir dominējošie pieņēmumi, kas ir diskursa formu pamatā. Irigaraja uzskata par nepieciešamu sākt ar filozofiskā diskursa tropu – ideju, substances, subjekta, transcendentālās subjektivitātes, absolūto zināšanu – atvēršanu, lai atklātu fantasmus, imaginārās formas, kas ir aiz šiem priekšstatiem, noteikumiem, kādi ir diskursīvo izteikumu saskanības pamatā. Pētot filozofiskā diskursa pieņēmumus, viņa cenšas noskaidrot tajos ietvertās un metaforiski izteiktās idejas par dzimumu diferenci, balsta un spoguļa lomu, ko tajās ir spēlējis sievišķais, kas ieņem izslēgtā, cita pozīciju, bet vienlaikus balsta un „baro” „runājošo subjektu”.

Kā šādā diskursā ieņemt sievišķo pozīciju? Sākotnējā filozofiskā diskursa „sagraušanas” fāzē šādu iespēju dod mīmikrija: labprātīgi ieņemt sievišķā vietu diskursā, palikt diskursa iekšienē, pakļaujoties idejām par sevi, rotaļīgi tās atkārtot, tādējādi padarot „redzamu” vīrišķo fantasmu loģiku. Ko darīt tālāk, ja mīmikrija diskursa noteikumus padarījusi redzamus? Irigaraja atzīst, ka jaunus valodas sistēmas funkcionēšanas likumus patvaļīgi ieviest ir ļoti grūti, jo dažādās nozīmes un likumības ir savstarpēji saistītas un nepadodas fragmentārai izmaiņai, savukārt mainīt visu uzreiz arī nav iespējams, lai nenonāktu ārpus saprotamības robežām. Tomēr Lisa Irigaraja nedomā, ka valodas dotie nosacījumi ir nemaināmi, un viņas sievišķās sintakses koncepcija ir saprotama kā projekts mainīt šos nosacījumus, veidot valodas māju sievietei. Tas nav iespējams, ja vienlaikus netiek mainīts pats izpausmes subjekts, kas saistīts ar fantasma maiņu.

Vai var mainīt izpausmes subjektu? Ja izpausmi nosakošie apmaiņas noteikumi un fantāzijas scenārijs veidojas noteiktā kultūras situācijā un turpmāk šo situāciju uztur spēkā tās dalībnieku fantasmī, tad kā lai atrod pieceju, kas ļautu panākt izmaiņas? Mainot pilnībā nesimbolizējamus fantasmus, varētu izraisīt izmaiņas apzīmētāju savstarpējās attiecībās un būtu iespējama arī pašas simboliskās kārtības maiņas, tā veidojot sievietes kā runājošā subjekta novietojumu valodā. Tas nenozīmētu iedibināt pilnīgi citu

kārtību no pašiem pamatiem, uzreiz, bet izmainīt esošās kultūras sintaksi, pārstrukturēt subjekta mājokli – valodas māju.¹³⁵

Jāuzsver, ka Irigaraja piedāvā sākt pārmaiņas ar imagināro sfēru, nevis palikt tajā, atsakoties no iesaistīšanās simboliskajā kārtībā. Irigarajas uzskatus par valodas konstituējošo lomu realitātes izveidē var salīdzināt ar sabiedriskā līguma teoriju – pievienojoties valodas lietotājiem, cilvēkam jāpārņem tās piedāvātās iespējas novietot sevi un veidot attiecības.¹³⁶

Irigaraja neļautā, vai mēs dzīvojam pēc noteikumiem, pēc kuriem runājam, vai arī runājam tā, kā ir izveidojušās attiecības. Viņa atzīst, ka sieviešu un vīriešu diskursa atšķirības ir gan valodas, gan socialitātes likumu nosacītas. Valoda, viņasprāt, izsaka iepriekšējo laikmetu sabiedriskās komunikācijas, tā nav ne universāla, ne neitrāla. Irigaraja uzskata, ka atzīt sintakses dzimumiskoto raksturu nozīmētu apšaubīt pašus nozīmes sakārtojuma pamatus, jo to saskaņība balstās uz pretenzijām, ka tie izsaka vispārīgo.¹³⁷ Viņa uzskata, ka jāatsakās no nošķiruma starp valodas un socialitātes sakārtojošajiem noteikumiem, jo nevar izmainīt vienus, nepanākot pārmaiņas arī otros. Gluži kā viņa saskata iespēju sociālo izmaiņu rezultātā mainīt valodas likumu attiecības ar dzimumu diferenci, tāpat arī saredz iespējamu izmaiņu avotu valodā, jo pārmaiņas valodā var izmainīt paša sabiedriskā līguma nosacījumus. Tomēr ir iespējams stratēģiski akcentēt kādu no abiem – socialitātes vai valodas likumiem –, lai veicinātu izmaiņas, nevis pasīvi gaidītu valodas evolūciju.¹³⁸ Vienlaikus ar sieviešu tiesību uzstādījumu viņai vajadzīga arī valoda, kurā šo līgumu rakstīt. Iepriekš nebijušu imagināro formu radīšanu varētu salīdzināt ar izmaiņu ierosināšanu apzīmētāju savstarpējā saistībā, kuru rezultātā varētu izdoties projekts, kas zināmā mērā var tikt uzskatīts par utopisku – proti, sabiedriskā līguma pārrakstīšana.

Kā aiziet no dzimumiskotas identitātes ziedošanas vispārīgajam, vīrieša definētam vispārīgajam, jo katru subjekta teoriju vienmēr ir piesavinājies vīrišķais? Vispārīgā, abstraktā pienākuma kungs ir nāve, „jo nav mācēts likt uzplaukt dzīvei kā vispārīgajam”. Mīlestības kā cilvēka identitātes dabiska un garīga piepildījuma atsevišķību un vispārīgumu atklāšanu var rosināt sievietes

135 Irigaray, Luce. *Sexes et parentés*. P. 107.

136 Whitford, Margareth. *Luce Irigaray*. P. 175.

137 Irigaray, Luce. *Éthique de la différence sexuelle*. P. 109.

138 Irigaray, Luce. *Je, tu, nous*. P. 39.

un vīrieša attiecību, vispirms jau ģimenē, evolūcija un revolūcija. Pārmaiņas, kam jānotiek māšu un meitu attiecībās, ir saistītas ar izmaiņām attiecībās starp abām cilvēces dzimtēm. Tāpēc jāpāriet uz citu kultūru, kas nebūtu reducējama uz vienu dzimti, kā arī ne uz tīri ģeoloģisku dzimumiskotu dimensiju, tas ir, patriarhātu vai matriarhātu. Dzimumu diferences ētikas priekšnoteikums ir mīlestība uz sev līdzīgo starp sievietēm. Tad jutekliskais vairs nebūtu sievietes ķermenis, kāds tas figurē vīrišķajā imaginārajā, bet izmainīts fantasma, kurā domāšanas ķermeniskā puse būtu arī vīriešu atzīta, tā atsvabinot sievietes no simboliskā nošķiruma un ļaujot tām veidot savu subjektivitāti.

Tā Paša satikšanās ar Citu, ar radikāli citādo, ir šoks, tā satricina manu pasauli, ja es nenovēršos un nepasargāju sevi, aizsedzoties ar trešo attiecību sastāvdaļu – jēdzienu, sajūtu, esamību.¹³⁹ Brīva atbilde – tā nav arī ļaušanās nejaušībai; nejaušību ar brīvību mēdz saistīt tad, ja mērķis ir parādīt, ka brīvība neeksistē, kā, piemēram, to centās izdarīt angļu deterministi. Taču atbilde otram – tā nav arī mana spontanitāte, patvaļīgums, bet gan manas spontanitātes pakļaušana šaubām. Gan Irigaraja, gan Levins atzīst, ka Rietumu filozofiskajā tradīcijā brīvība visbiežāk netiek izprasta kā patvaļa un nejaušības vara, un arī viņu izpratne nav šāda. Kā saprast atbildi otram? Tās pamats nav „trešajā” – kādā jēdzienā, vispārīgā principā, arī ne nejaušībā, ne manā egoistiskā spontanitātē, bet kur to meklēt? Manu atbildi ierosina Cits. Kanta pārdomas par brīvību ir pārdomas par savas apziņas brīvību, pieņemot, ka tā ir jebkuras cilvēciskas apziņas universāls modelis. Taču Irigaraja uzskaita vairākus iebildumus pret Kanta modeli:

„Ja tas viss ir saprātīgi, saskanīgi, atjautīgi, tad tikai pamatojoties uz noteiktiem apriori:

- ♦ subjekts ir viens un vienmēr tas pats;
- ♦ daba, mana daba, ir slikta, gars ir labs;
- ♦ visi subjekti ir pakļauti vieniem un tiem pašiem likumiem;
- ♦ tātd ar universālais, kas derīgs visiem un visām.”¹⁴⁰

Brīvība tiek definēta iepretī dabai, un vispirms jau dabai sevī. Irigaraja jautā, kādēļ savā dabiskajā identitātē nesaskatīt neko citu kā vien pārvaramu

139 Lévinas, Emmanuel. *Totalité et Infini*. P. 32.

140 Irigaray, Luce. *Être deux*. P. 160.

noslieču avotu? Varbūt tieksmes, instinkti ir vēl neizkoptu attiecību ar savu ķermeni un otru pēdas vai simptomi? Kādēļ gan savas dabas attīstīšana nevarētu būt brīvības daļa? Irigaraja izsaka pieņēmumu, ka šāda norobežošanās no savas dabas vajadzīga tādēļ, ka ir aizmirsts cits kā tāds, cits, kas garantē nereducējamu citādību – tas ir cits, kas pieder citai dzimtei. Irigaraja uzskata, ka viena subjekta jeb Tāpatīgā filozofijā subjektivitāte tiek definēta bez atsaucēs uz dzimšanu, neņemot vērā, ka tā ir dzemdināta, nevis radīta. Viņasprāt, šāda norobežošanās būtu pārvarama vienīgi tad, ja atceramies cita konstituējošo lomu subjekta tapšanā.

Citu Irigaraja, līdzīgi kā Levins, uzskata par nedefinējamu. Viņa nedefinē arī dzimumu diferenci, jo tā atrodas uz domājamā robežas. Taču ir jānoskaidro, kādas izmaiņas domāšanā izraisa atšķirības nojēgums.¹⁴¹ Tāpat kā Levinam, Irigarajai otrs ir transcendentāls.¹⁴² Viņa uzskata, ka mūsdienās bieži skanošās runas par cieņu pret citādo šīs cieņas pamatā liek kādu principu, piemēram, tolerances principu vai dievišķo mīlestību, taču tas nozīmē šo citādo reducēt uz tāpatīgo. Cieņa pret citādo nebūs īpašojums, ja viss netiks atvedināts no viena vispārīgā. Lisa Irigaraja uzskata, ka vajadzīgas divas vispārības, jo visnereducējamākā atšķirība – kas ir starp dzimumiem – var tikt cienīta tikai tad, ja ir divas vispārības.¹⁴³ Viņa uzskata, ka tieši dzimumu diference ļauj „cienīt cita nereducējamību, atzīt tā nereducējamo atšķirību no manis”.¹⁴⁴

Amerikāņu filozofe Penelope Deičere uzskata, ka dzimumu diference Lisas Irigarajas darbos apzīmē izdzēstu iespēju, sievišķo, ko Irigaraja nedefinē, kas no mūsu kultūras ir izslēgts, bet uz ko tieši ar šīm izslēgšanas darbībām tiek norādīts, jo kaut kam jābūt vai vismaz jābūt iespējamam, lai to varētu izslēgt.¹⁴⁵

141 Irigaray, Luce. „Fulfilling Our Humanity”, *Key Writings*. P. 193.

142 Irigaray, Luce. *Entre Orient et Occident. De la singularité à la communauté*. Paris : Grasset, 1999. P. 164.

143 Irigaray, Luce. *Sexes et parentés*. P. 153.

144 Irigaray, Luce. *Entre Orient et Occident*. P. 164.

145 Deutscher, Penelope. *A Politics of Impossible Difference. The Later Work of Luce Irigaray*. Ithaca : Cornell University Press, 2002. P. 12.

Sievišķais nav patiesība, kas jāatklāj, tā nav kāda apslēpta identitāte. Amerikāņu filozofi Drusila Kornela (*Cornell*)¹⁴⁶ un Džons Kaputo (*Caputo*)¹⁴⁷ salīdzina Lisas Irigarajas dzimumu diferences jēdzienu ar „demokrātijas, kam jānāk” jēdzienu Žaka Deridā¹⁴⁸ filozofijā, jo abos gadījumos runa ir par cita uzņemšanu pie sevis. Tas nozīmē vēl vienu iespēju salīdzināt Lisu Irigaraju un Emanuēlu Levinu, jo Deridā demokrātijas un viesmīlības jēdzieni ir cieši saistīti ar viņa refleksiju par Levina ētiku.¹⁴⁹ Arī Drusila Kornela uzsver, ka sievišķo metaforu maiņa nenozīmē jauna sievišķības jēdziena izveidošanu un fiksāciju, bet gan atvērtību nākotnei. To var salīdzināt ar Heidegera teikto par patiesību:

„Bet līdz tam patiesība nemīt pie zvaigznēm, lai vēlāk izvietotos esošajā. Tas nav iespējams jau tāpēc vien, ka tikai esošā atvērtība rada iespējamību kādam „kaut kur” un ar klātbūtīgo piepildītai vietai. Atvērtības izgaismotais klajums un iekārtošanās atvērtajā plašumā pieder viens otram. Tā ir patiesības notikšanas vienotā būtība. Šī notikšana, realizējoties dažādos veidos, ir vēsturiska.”¹⁵⁰

Diference un atvērtība patiešām vieno iepriekšnosauktos filozofus. Piemēram, franču filozofe Katrīna Malabū uzskata, ka Žaks Deridā, Emanuēls Levins un Lisa Irigaraja pārveido Martīna Heidegera ontoloģiskās diferences jēdzienu, pārinterpretē to kā viesmīlību pret citādo, turklāt visi trīs citādību saprot kā sievišķu.¹⁵¹

Attiecību ar citādību pārvērtēšanas sākuma punkts Lisai Irigarajai ir ķermeņi. Viņa grib pārformulēt filozofisko diskursu, balstīt to reālajā, taču šis

146 Cornell, Drucille. *Beyond Accomodation: Ethical Feminism, Deconstruction, and the Law*. New York : Routledge, 1991.

147 Caputo, John. *More Radical Hermeneutics*. Bloomington : Indiana University Press, 2000.

148 Derrida, Jacques. *Voyous*. Paris : Galilée, 2003. P. 63; Derrida, Jacques. *Politiques de l'amitié*. Paris : Galilée, 1994. P. 88.

149 Par Žaka Deridā demokrātijas, kam jānāk, jēdzienu esmu rakstījusi: Lapinska, Ieva. „Un programme pour la démocratie, est-il possible?”, *Logos*, No. 47, 2006. P. 101–108. [Sk. šā izdevuma 193.–204. lpp. – *Sast. piez.*]

150 Heidegers, Martins. „Mākslasdarba sākotne”, *Malkasceļi*. 41. lpp.

151 Malabou, Catherine. *Changer de différence*. P. 14.

darbs „prasa atteikties no pretstata starp dabu un valodu, atteikties no domas, ka patiesa valoda varētu būt sveša ķermenim”.¹⁵² Ja dzimumu diference nav komunikācijas nosacījumu pamatā, tad runa ir maldinoša, tā pavedina, tā ir varas forma, nevis cieņa pret otru. Runas elementārie priekšnosacījumi jābalsta mūsu seksuālās un dzimumiskotās realitātes atzīšanā un zināmā sublimācijā. Tas šķiet vienkārši, bet ir ļoti grūti, jo viss ir jāizgudro no jauna.¹⁵³

Irigaraja sāk ar vienkāršu konstatāciju, ka sievietes un vīrieša ķermenis rada atšķirīgu attiecību pieredzi – seksualitātes un bērnu radīšanas pieredzi savā ķermenī vai otra ķermenī, un šī atšķirība izraisa atšķirības subjektivitātē un attiecībās ar citiem. Apziņa nav pati sevi pamatojoša, Irigaraja apraksta tās aizsākumu attiecībās ar citu.¹⁵⁴ Tas nozīmē nevis psiholoģisma ieviešanu filozofijas diskursā, bet subjekta iemiesotības un radītības izpratni, kas raksturīga arī Emanuēla Levina ētikai un par kuru vairāk rakstīšu citās nodaļās.

Kad Irigaraja runā par pārrāvumu starp pieredzi un transcendentālo, viņa neatgriežas pie jautājuma, vai mēs zinām kaut ko par „citu par sevi”. Problēma, kuru viņa risina, nav zināšanu uzticamība vai atbilstība „sievietei par sevi”. Neuzskatot zināšanu konstrukciju par to nedrošības iezīmi, viņa vēlas, lai tiktu atzīta attiecību ar citu vērtība. Zināšanas neklūtu drošākas, bet gan godīgākas pret sevi un citu. Manuprāt, vērtējot viņas teikto par viena subjekta filozofiju, jāņem vērā ētiskie motīvi – galvenais ir nevis noskaidrot patiesību par solipsiskā subjekta neskaidrajiem pamatiem, bet gan ētiski izturēties pret citu.

Cits, kas sastopams dzimumu diferencē, nav piesavināms. To nevar reducēt uz manu objektu, manu īpašumu, es to nevaru izzināt, tas vienmēr paliek ārējs man – kā lieta par sevi vai transcendentālais objekts. Taču cits ir subjekts, un tas ļauj aiziet no tā paša spēles ar sevi. Attiecības ar citu nav attiecības ne ar vienkārši empīrisko fakticitāti, ne arī ar vienkāršu idealitāti, tīru nesasniedzamu transcendenci. Dzimumu diferences cits vienlaikus ir gan man blakus esošs, gan transcendentāls man, cits ir matērija un gars, ķermenis un griba, tieksmes un brīvība. Un, ja cits paliek transcendentāls man, tad manas vēlmes vai tieksmes nevar mani pakļaut vai atsvešināt manu brīvību. Attiecības ar citu, pēc Irigarajas domām, prasa jutekliskā kultūru – tās nozīmē

152 Irigaray, Luce. *Être deux*. P. 188.

153 Turpat. P. 187.

154 Irigaray, Luce. *Être deux*. P. 58.

izkopt ķermenisko aspektu, lai vēlme iekļautos transcendentālajā attiecību ar citu dimensijā: „Mana brīvība ir un paliek brīvība vienīgi tad, ja otrs paliek transcendent man un ja es respektēju viņa(-s) brīvību. Tātad brīvības pamats ir gan dabā, gan prātā, pateicoties attiecībām ar otru.”¹⁵⁵

Dzimumu diferences ētikas priekšnoteikums ir apbrīns pret citādo un atziņa, ka mums nav nekā kopīga, un tikai pēc tam var veidot šo kopīgo. Šajā ziņā Lisas Irigarajas un Emanuēla Levina uzskati par komunikāciju ar citu ir līdzīgi – attiecības ar citādo sākas no kopīgā neesamības un no savu pretenziju uz vispārību atstāšanas malā. Taču Lisas Irigarajas dzimumu diferences ētikai ir saistība ar feminisma filozofijā aktuālo sievietes identifikācijas jautājumu, un viņa uzskata, ka mīlestība uz citu iespējama tad, ja sieviešu vidū ir arī mīlestība uz sevi un līdzīgo – mīlestība un socialitāte pašu sieviešu vidū. Šis jautājums detalizēti aplūkots 4. nodaļā, nākamajā šīs nodaļas punktā tiks raksturota Emanuēla Levina pāreja no ontoloģijas pie ētikas kā pirmās filozofijas, kuras ietekme vērojama arī Lisas Irigarajas filozofijā.

Pievēršoties intersubjektivitātes problemātikai, Lisa Irigaraja savā analizē gan kritizē Hēgeļa subjektivitātes koncepciju, gan arī izmanto to saviem divu subjektu modeļa meklējumiem. Neraugoties uz daudzajām izmaiņām, kas sabiedrības dzīvē notikušas kopš 19. gadsimta sākuma, kad Hēgelis rakstīja par valsts un ģimenes tikumību, Irigaraja uzskata, ka pilsoņu tiesības joprojām ir definētas atbilstoši viena dzimuma dominantes modelim. Paliekot pie šī modeļa, sievietes var gan iegūt tās tiesības, kādas ir vīriešiem, taču pašas tiesības tomēr nav atbilstošas divu subjektu ekonomijai.

155 Irigaray, Luce. *Être deux*. P. 167.

3. Konkrētas dzimumiskotas citādības figūras E. Levina filozofijā

Dzimumu diferences tēma, kas ir pati svarīgākā Lisas Irigarajas filozofijā, ir interesējusi arī Emanuēlu Levinu jau kopš pašiem agrīnākajiem viņa darbiem. Attiecības ar citādību viņš aprakstījis arī izmantojot ģimenisko attiecību figūras. Šajā nodaļā parādīšu Levina ētikas izpratnes saistību ar dzimumu diferences tēmu, ķermeniskuma un subjekta dzimumiskotības un radītības saistību viņa ētikas izpratnē, kā arī analizēšu Lisas Irigarajas iebildumus.

Dzimumu diferences tēma parādās jau agrīnajos Emanuēla Levina darbos, un ir svarīgi to izpētīt, lai pilnīgāk saprastu cita nojēgumu Levina filozofijā. Jau 1947. gadā darbā „No eksistences pie eksistējošā” un šajā pat gadā nolasīto lekciju „Laiks un Cits” publikācijā atrodamas nodaļas „Eross” un „Auglība”, līdzīgas atrodamas arī viņa lielajā darbā „Totalitāte un bezgalīgais” (1961). Levins raksta, ka intersubjektivitāte ir jau sākotnēji asimetriska, tā ir ne tikai daudzības jēdziena pielietojums. Intersubjektivitāte atklājas Erosā, kur otra tuvums tiek piedzīvots vienlaikus ar nepārvaramu distanci.¹⁵⁶ Dzimumu diferenci Levins atzīst nevis par vienu no atšķirībām,

156 Lévinas, Emmanuel. *De l'existence à l'existant*. 2^e éd. Paris : Vrin, 2004. P. 163.

bet gan par citu *par excellence*. Levins uzskata sievišķo par „atšķirību, kas izceļas citu atšķirību vidū, jo ir ne tikai kāda viena īpašība, bet gan pati atšķirības īpašība”.¹⁵⁷ Viņaprāt, sievišķajā citādība parādās tīrā formā. Sievišķo nedefinē simetrijas un pretstata jēdzienos, tam ir pašam sava būtība, un tā ir citādība.¹⁵⁸ Citu nevar izzināt, tāpēc Levins uzsver, ka attiecības ar sievišķo nav aprakstāmas zināšanu un varas jēdzienos, tomēr atgādinādamas, ka runa nav par noslēpumaino sievieti, romantisma literatūras varoni. Levins izpelnījies daudzu feministu kritiku, jo viņš nerunā par sievieti kā par subjektu pilnā šā vārda nozīmē. Viena no pirmajām bija Simona de Bovuāra, kas, komentējot Levina teikto par sievieti kā citādību, raksta: „Es pieņemu, ka Levina k-gs nav aizmirsis to, ka arī sieviete ir apziņa sev. Taču satriec tas, ka viņš apzināti pieņem vīrieša viedokli, nenorādot subjekta un objekta savstarpīgumu. Rakstot, ka sieviete ir noslēpums, viņš ar to domā, ka sieviete ir noslēpums vīrietim, un izrādās, ka šis apraksts, kurš domāts objektīvi, patiesībā izpauž vīrišķā pārākuma apstiprinājumu.”¹⁵⁹ Levina „sievišķajām figūrām” veltīta arī grāmata no sērijas „Feministiskās interpretācijas”,¹⁶⁰ kā arī raksti un atsevišķas nodaļas daudzās monogrāfijās. Lisa Irigaraja analizējusi šos Levina izteikumus savos tekstos, piemēram, nodaļā „Glāsta auglība”¹⁶¹ no grāmatas „Dzimumu diferences ētika”, rakstā „Jautājumi Emanuēlam Levinam”¹⁶² un citos. Levina darbos viņa atrod pārāk tradicionālus sievišķā stereotipus. Arī Irigaraja Levinam pārmet vienpusību, tikai vīrišķā subjekta aprakstu.

Taču jāņem vērā, ka attiecības ar citu Levins neapraksta kā attiecības ar *alter ego* vai citu subjektu, jo, pēc viņa domām, šādas attiecības varētu tikt saprastas tikai kā divu apziņu cīņa Hēgeļa kunga-kalpa dialektikā. Erotiskās attiecības Levins uzskata par komunikatīvām attiecībām, kurās nav iesaistīta

157 Lévinas, Emmanuel. *Le temps et l'autre*. Paris : Quadrige/PUF, 1998. P. 14.

158 Turpat. P. 77.

159 De Bovuāra, Simona. „Otrais dzimums. Ievads” (Tulk. I. Auziņa), Cimdiņa, Ausma. (sast.) *Feministica Lettica*, Nr. 4. (sagatavošanā) / Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième sexe*. Paris : Gallimard, 1976. P. 18.

160 Chanter, Tina. (ed.) *Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas*. Pennsylvania : Pennsylvania State University Press, 2001.

161 Irigaray, Luce. „Fécondité de la caresse”, *Éthique de la différence sexuelle*.

162 Irigaray, Luce. „Questions to Emmanuel Levinas”, *The Irigaray Reader*. P. 182.

kunga-kalpa dialektika.¹⁶³ Erotikai veltītās lappusēs ir daudz līdzību arī citās attiecību ar citādību raksturojošajās lappusēs. Kā raksta franču filozofs Alēns Finkelkrauts (*Finkelkraut*), „svešs un tuvs, tāls pašā savā tuvumā, jo viņa klātbūtne vienmēr ir klātbūtnes atlikšana – tuvs vislielākās attālināšanās brīdī, jo šī būtne, kas bēg no manis, neatstāj manī nevienu stūrīti, kurā izbēgt no tās – tāds ir Cits, morālajās tāpat kā mīlestības attiecībās”.¹⁶⁴ Par to liecina arī darbā „Citādāk nekā esamība jeb viņpus būtības” atrodamā atsauce uz „Dziesmu dziesmu”. Aprakstot ētisko subjektivitāti, Levins citē šīs rindas: „Es atvēru mīļajam manam, bet pazuda mīļais mans” – mīlestības valoda labi apraksta ētiku: apsēstību ar otru, neiespējamību izvairīties no atbildes un vienlaikus arī neiespējamību atbildēt pilnā mērā, jo mana atbildība pret citu ir lielāka nekā manas iespējas rīkoties saskaņā ar to.¹⁶⁵

Laikposmā pēc darba „Laiks un Cits” uzrakstīšanas Levins mainīja veidu, kā rakstīt par sievišķo. Divdesmitā gadsimta piecdesmitajos gados publicētajos rakstos „Vai ontoloģija ir fundamentāla?”,¹⁶⁶ „Brīvība un bauslība”¹⁶⁷ un „Filozofija un bezgalīgā ideja”¹⁶⁸ sievišķais netiek pieminēts. Citādība aprakstīta, izmantojot sejas, epifānijas un bezgalīgā idejas jēdzienus. Sešdesmitajos gados sievišķais kā tēma atkal parādās Levina tekstos. Viņa otrā perioda lielajā darbā „Totalitāte un bezgalīgais”, kā arī esejā „Jūdaisms un sievišķais” ir sievišķajam veltītas lappuses.¹⁶⁹ Sievišķais ir būtisks attiecību ar citu sapratnei, jo subjekts, kuram ir vara pār eksistenci, ir vīrišķs, bet nāve, eross un mājošana kopā ar citu ir sievišķi.¹⁷⁰ Šie divi teksti saista sievišķo ar tradicionālām sievietes sfērām – ar māju, mājokli, erotiku un mātišķību, kas arī tiks aprakstīti šajā nodaļā.¹⁷¹

163 Lévinas, Emmanuel. *Le temps et l'autre*. P. 81.

164 Finkelkraut, Alain. *La sagesse de l'amour*. Paris : Gallimard, 1984. P. 76.

165 Lévinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. P. 141 / „Dziesmu dziesma” 5, 5. (*Dziesmu dziesma*. K. Skujenieka atdzejojumā. Rīga : Zinātne, 1993, 57. lpp.)

166 „L'ontologie est-elle fondamentale?” (1951).

167 „Liberté et le commandement” (1953).

168 „La philosophie et l'idée de l'infini” (1957).

169 Lévinas, Emmanuel. *Totalité et Infini*; Lévinas, Emmanuel. „Le judaïsme et le féminin”, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. Paris : Albin Michel, 1976.

170 Chanter, Tina. „Introduction”, *Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas*. P. 15.

171 Par to esmu rakstījusi: Lapinska, Ieva. „The Feminine Other”, *Logos*, No. 40, 2005. P. 59–64.

3.1. Sievišķais subjekta mājōšanā

Emanuēla Levina aprakstītās attiecības ar sievišķo citu mājōšanā ir noderīgas viņa salīdzināšanai ar Lisas Irigarajas aprakstītajām, kaut arī viņa pati analizējusi galvenokārt to, ko Levins rakstījis par erotiku. Mājōšana (*habitation*) ir viena no daudzajām tēmām, kas parāda Emanuēla Levina saistību ar Martīnu Heidegeru. Abiem ir kopīga izpratne, ka ideālistiskais skatījums uz subjektu nozīmē nepareizu nojēgumu par subjekta konkretizāciju, par šo īpašo intencionalitātes veidu.¹⁷² Levins konkretizāciju skaidro kā subjekta iemiesotību un mājōšanu. Subjekta iemiesotība ir viens no daudzajiem saskares punktiem Emanuēla Levina un Lisas Irigarajas filozofijā, un abiem kopīga ir arī atsaukšanās uz Martīnu Heidegeru. Heidegers šeitesamību skaidro kā esamību pasaulē, kas jāsaprot nevis kā telpiska atrašanās tajā iekšā, bet gan kā dzīvošana un mājōšana tajā,¹⁷³ attiecības ar tuvo un zināmo. Levins uzsver, ka cilvēks iziet pasaulē no savas privātās jomas, nošķirtas vietas. Cilvēks nav iemests pasaulē un pamests elementu varā. Jau agrīnajos darbos Levins subjektu definē kā nošķiršanos no esamības anonimitātes, no „te ir” (*il y a*), kas ar vienaldzību un šausminošo nenoteiktību ierauj nekādības naktī.¹⁷⁴ Lai apkārtne būtu sakārtota kā pasaule, vajadzīga māja, jo cilvēka subjektivitāte, kas nošķiras un sakopojas sevī, konkretizējas kā eksistence mājoklī.¹⁷⁵ Mājōšana ir pirms konstitūēšanas, un darbs ir nošķirtas patības veikums. Ir arī citas iezīmes, kas vieno Levina un Heidegera mājōšanas izpratni. Heidegers raksta, ka *Dasein* pasaule ir kopā būšanas pasaule, un būt pasaulē ir būt kopā ar citiem.¹⁷⁶ Citu satikšanas pamatā ir pasaule, kurā *Dasein* mājō. Arī Levins mājōšanu uzskata par nepieciešamu nosacījumu, lai varētu notikt sastapšanās ar citu. Žerārs Balašs raksta, ka „Es uzņem otru pie sevis tikai tāpēc, ka viņš ir šāda sevī noslēgusies subjektivitāte. Otra žests

172 Lévinas, Emmanuel. *Totalité et Infini*. P. 163.

173 Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. S. 54.

174 Lévinas, Emmanuel. *De l'évasion* (1935); Lévinas, Emmanuel. *De l'existence à l'existent* (1947).

175 Lévinas, Emmanuel. *Totalité et Infini*. P. 164.

176 Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. S. 118.

ir tieši caursist šo nocietinājumu, apšaubīt to.”¹⁷⁷ Sastapšanās ar citu, tā uzņemšana savās mājās pārtrauc nošķirtās dzīves izbaudīšanu, kam patība nodevusies. Mājas Levins raksturo kā pazīstamo un tuvo, taču viņš māju sajūtu atvedina nevis no pieraduma, bet gan no maiguma, kāds raksturīgs mājas lietām. Maigums, pēc franču fenomenologa Rodolfa Kalēna (*Calin*) domām, ir īpašība, kuras dēļ sievišķā citādība nepārtrauc baudījumu, kādā ieslīgusi subjektivitāte, jo atmodināt var seja, kas savā pārmērībā robežojas ar varmācību.¹⁷⁸ Pēc Levina domām, būt mājās nozīmē būt kopā ar kādu, būt kāda pieņemtam. Mājīgumu rada attiecības ar Citu, kura klātbūtne ir diskrēta, būdama vienlaikus prombūtne. „Un,” raksta Levins, „Cits, kura klātbūtne vienlaikus diskrēti ir prombūtne un līdz ar kuru tiek piepildīta uzņemšanas viesmīlība *par excellence*, kas apraksta intimitātes jomu, ir Sieviete. Sieviete ir sakoncentrēšanās, Mājas iekšējības un mājōšanas nosacījums.”¹⁷⁹ Levins raksta arī, ka sieviete ir vīrieša māja.¹⁸⁰ Uz to norāda arī Lisa Irigaraja: „Tradicionāli sieviete kā māte vīrietim nozīmē vietu. [...] Mātišķais-sievišķais kalpo par apvalku, ar ko vīrietis norobežo savas lietas.”¹⁸¹ Viņa androcentriskajai filozofijas tradīcijai pārmet šī parāda noklusēšanu, tāpēc jādomā, ka Levina noformulētā atziņa ir solis uz šī parāda atzīšanu.

Sievišķais uzņem patību mājās. Levins raksta:

„Mājōšana vēl nav valodas transcendence. Otrs, kas uzņem intimitātē, vēl nav sejas *jūs*, kas atklājas augstuma dimensijā, bet gan familiaritātes *tu* – valoda, kas nemāca, klusējoša valoda, sa-prašanās bez vārdiem, slepeni izteiktais. „Es-Tu”, kurā Martins Būbers saskatīja cilvēcisko attiecību kategoriju, nav attiecības ar sarunu biedru, bet gan attiecības ar sievišķo citādību.”¹⁸²

177 Bailhache, Gérard. *Le Sujet chez Emmanuel Lévinas. Fragilité et subjectivité*. Paris : PUF, 1994. P. 119.

178 Calin, Rodolphe. *Lévinas et l'exception du soi*. Paris : PUF, 2005. P. 142.

179 Lévinas, Emmanuel. *Totalité et Infini*. P. 166.

180 Lévinas, Emmanuel. *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*. Paris : Minuit, 1977. P. 135.

181 Irigaray, Luce. *Éthique de la différence sexuelle*. P. 17.

182 Lévinas, Emmanuel. *Totalité et Infini*. P. 166.

Sievišķais, ko Levins neidentificē ar empīrisku sieviešu dzimuma personu, nav Cits, kas tuvojas no augšas. Tomēr es domāju, ka sievišķā uzņemšana nav pilnībā izslēgta no ētiskā. Subjekta ētiskās attiecības ar citu ir saistītas ar attiecību struktūru, kas ir pirms tām, proti, ar attiecībām ar citu, kas netuvojas no augšas. Viesmīlība nav ārpus ētikas sfēras, jo sievišķās klātbūtnes diskrecija ietver sevī transcendentu attiecību ar otru iespējas; viesmīlībā viss jau ir ietverts. Tomēr Levins uzsver, ka „sievišķais paver intimitātes, nevis augstuma dimensiju.”¹⁸³ Tādēļ Katrīna Šaljē atzīmē, ka sievišķais var pretendēt tikai uz ētikas priekšnoteikuma statusu.¹⁸⁴ Kādēļ Emanuēls Levins sievišķajam aizliedz augstuma dimensiju? Vai tā ir tikai sekošana tradīcijai? Manuprāt, tas nav vienīgais iemesls, jo, ja nav apzināta dzimuma dimensija subjektivitātes struktūrā, tad it kā neitrālam, bet slēpti vīrišķajam subjektam vajadzīgs sievišķais, kas to uzņem mājoklī, bet pats nesasniedz Cita statusu.

Levins izskaidro, kādā nozīmē visas transcendentu attiecību ar citu iespējas jau ir ietvertas intimitātē ar sievišķo, sakot, ka intimitātē ar sievišķo pilda savu nošķiršanas un iekšējās dzīves veidošanas funkciju tikai balstoties uz pilnīgu cilvēcisku personību, kas „sievietē var sevi atstāt iekšējās dimensijas pavēšanai. Tā ir jauna un nereducējama iespēja, patīkams esamības vājums un pats par sevi maiguma avots.”¹⁸⁵ Var jautāt, vai tikai sievietē cilvēka personība var atstāt sevi šim uzdevumam, kāpēc tas nav iespējams vīrietim – vai arī vīrišķajam subjektam kā balsts vajadzīga sieviete, lai viņš spētu atbildēt otram?

Levins pats atzīst, ka sievišķais ir nepieciešams, lai būtu iespējamas patības attiecības ar citu: „Atgriešanās pie sevis, sakoncentrēšanās, vietas parādīšanās telpā nav tikai būvniecības žesta rezultāts, kā tas ir Heidegera gadījumā, neceļas no ainavu veidojošas arhitektūras, bet no Mājas iekšienes, kuras „iekšpuse” būtu tā pati „ārpuse”, ja nebūtu sievišķajai eksistencei būtiskā diskretuma, kas ir pati mājošana.”¹⁸⁶ Attiecības ar sievišķo, kas netiek atzīts par citu, tomēr nav neobligāta detaļa. Pēc Levina domām, attiecības ar tuvo un pazīstamo ir patības nošķiršanās papildījums, un nošķiršanās tajā konstituējas kā mājošana. „Kopš šī brīža eksistēt nozīmē mājot.”¹⁸⁷

183 Lévinas, Emmanuel. *Difficile liberté*. P. 61.

184 Chalier, Catherine. *Figures du féminin*. P. 93.

185 Lévinas, Emmanuel. *Totalité et Infini*. P. 166.

186 Lévinas, Emmanuel. *Difficile liberté*. P. 55.

187 Lévinas, Emmanuel. *Totalité et Infini*. P. 166.

Kā var domāt par sievišķā lomu attiecībā pret otru? Katrīna Šaljē uzskata, ka Levins, sasaistot sievišķo un vietu, šķiet, liedz sievišķajam iespēju būt ārpus totalitātes. Viņa raksta: „Ētika, viņpus esamības – prasītos mācēt atteikties no vārdiem, kuros tik bieži nosauc kādu lomu, piedēvējot to kādai būtībai. Nosaukt klusumu, mājošanu un vājumu nebūt ne neitrālajā sievišķā vārdā, ir pārāk apšaubāma attieksme.”¹⁸⁸ Tā ir, taču jānoskaidro, vai Emanuēls Levins var iztikt bez šāda lomu sadalījuma, bez „simboliskās darba dalīšanas”? Tas ir grūti, ja netiek ņemta vērā dzimumu diferences ētika. Feministiskie lasījumi bieži nonāk līdz jautājumam, vai viens vai otrs veids, kā attēlot sievišķo, ir filozofa personības vai varbūt filozofiskās tradīcijas ietekmēts. Turpmākajās lappusēs parādīšu, ka Levina gadījumā tās nav mazsvarīgas detaļas, pagaidām vēršot uzmanību uz neiespējamību domāt sievišķā subjekta mājošanu saskaņā ar Levina aprakstīto shēmu, plašāk šo tēmu izvēršot Lisas Irigarajas sievišķā dieva jēdziena analīzē. Apdomājot Levina teikto, ka sievišķais nekad neparādīsies dievišķā izskatā, nepieciešamība pievērsties sievišķā dieva jēdzienam kļūst skaidrāka. Tomēr arī Levina tekstos var atrast norādes, ka dievišķajam var piemist sievišķā īpašības. Piemēram, franču filozofe Polete Kaizere (*Kayser*) uzskata, ka cilvēka attiecības ar dievišķo Levins apraksta vārdiem, kas saistīti ar sievišķo, taču nevis ar erotisko, pievilcīgo tajā, bet gan ar mātišķo un mājošanu – kādā intervijā Levins saka, ka „jūdaismā Dievs vienmēr ir žēlsirdīgais – senebreju valodā *rachaman*, un tas nozīmē vietu, kurā bērns guļ pie savas mātes; tātad Dievs te saprasts kā sievietē”.¹⁸⁹ Šo ārkārtīgi interesanto aspektu, mātišķības motīvu ētiskās subjektivitātes aprakstā, es analizēšu turpmākajās, pasivitātei veltītajās, nodaļās.

Levins uzsver, ka viņš sievieti neidentificē ar sievišķo. Bet vai to teikt nav apgalvot, ka sievietē var būt cits ētiskā nozīmē tikai kā vienlīdzīga ar vīrieti? Vai, patiesību sakot, tikai kā vīrietis, jo, kā, piemēram, liecina Žaka Deridā analīzes, ja par „Es”, kas saka „es domāju”, runā, ka tas nav ne vīrietis un ne sievietē, tad ir pavisam droši, ka runa ir par vīrieti, nevis par sievieti? Lai varētu runāt par cilvēcisku būtņi vispār, tā jāparāda neitrālā gaismā,

188 Chaliere, Catherine. *Figures du féminin*. P. 101.

189 Intervija ar Hansu Joahimu Lengeru („Entretien avec Hans Joachim Lenger”, Münster, Arno (dir.) *La différence comme non-indifférence. Éthique et altérité chez Emmanuel Lévinas*. Citēts pēc: Kayser, Paulette. *Emmanuel Lévinas : la trace du féminin*. Paris : PUF, 2000. P. 183).

tāpēc ar pilnu pārlicību var teikt, ka tas ir tikai vēl viens slēpts veids, kā nodrošināt vīrišķo varu.¹⁹⁰

To, cik nepieciešami ir, lai sievišķais pildītu savu lomu, raksturo tam piedēvētais ieguldījums vīrišķā gara orientācijā uz citu. „Totalitātē un bezgalīgajā” un rakstā „Jūdaisms un sievišķais” Levins apraksta pasauli, kurā nav mājokļu un kurā gars arvien tālāk iet pa sevis atzīšanas ceļu – šī pasaule nav apdzīvojama. Gars, kas dzīvo ārā, ir vientulīgs un atsvešināts savos veidojumos. Gars, kā atzīst Levins, savā būtībā ir vīrišķs.¹⁹¹ Pēc Katrīnas Šaljē domām, „gars savā vīrišķajā būtībā ir viena no pilnīgi atsveišošajām esamības kategorijām, klejojumu avots, kas liedz parādīties orientācijai uz Citu, jo subjektivitāte pazaudē sevi savos darinājumos.”¹⁹² Tādēļ sievišķais Levina ētikas kontekstā ir ļoti svarīgs. „Klusā balss, kas pieder tai, kura uzņem, intimitātes dimensija, ko tā paver, nav socioloģiska vai psiholoģiska evidence, bet gan morāla paradigma un ontoloģiska kategorija.”¹⁹³ Sievišķā ontoloģiskā funkcija ir pārvarēt universālā logosa vīrišķuma atsvešinātību, pieņemt un sakopot, veidot mājokli un telpā radīt vietu. Bez tā ētiskā dzīve nav iespējama. Sievišķais cits ir subjekta ētiskās dzīves nepieciešams elements. Levins atzīst, ka, ja tuvums ir veids, kā tiek piedzīvotas attiecības vaigu vaigā ar citu, tad sievišķais ir paradigmatisks piemērs to noslēpumam, sākotnējai valodai, valodai bez vārdiem, tīrai komunikācijai.¹⁹⁴ Šajā kontekstā var redzēt, ka savā ziņā subjekta attiecības ar citu balstās viņa attiecībās ar esamību, tā norāda arī Lisa Irigaraja kritiskajās piezīmēs par Levina Heidegera lasījumu. *Jo, ja sievišķais ir daļa no subjekta esamības, tad attiecības ar sievišķo, uzņemšana pie sievišķā ir pie subjekta esamības piederošās nošķiršanās piepildījums. Kā atzīmē Žaks Deridā, mājokļa un sievišķās citādības, kam nav sejai piemītošās augstuma dimensijas, attiecības ar ētisko ir problemātiskas, jo šķiet, ka „tā varētu būt sava veida uzņemšana, pat uzņemšana par excellence, „sevi” (en soi), pirms ētiskā. Un it kā „sievišķajai esamībai” kā tādai vēl nebūtu pieejama ētika.”*¹⁹⁵ Deridā

190 Derrida, Jacques. „Women in the Beehive: A Seminar with Jacques Derrida”, Jardine, A. and Smith, P. (eds.) *Men in Feminism*. New York/London : Methuen, 1987. P. 194.

191 Lévinas, Emmanuel. *Difficile liberté*. P. 55.

192 Chalier, Catherine. *Figures du féminin*. P. 90.

193 Turpat. P. 92.

194 Lévinas, Emmanuel. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. P. 228.

195 Derrida, Jacques. *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris : Galilée, 1997. P. 75.

atzīst, ka „situācija, kādā ir nodaļa „Mājoklis” un, plašāk, visa daļa („Iekšējība un ekonomika”), kurai tā pieder, radītu nopietnas arhitektoniskas problēmas, [...] ja vien „Totalitāte un bezgalīgais” neapšaubītu pašu sistēmisko totalitāti kā augstāko filozofiskā izklāsta formu.”¹⁹⁶

Interesanti atzīmēt, ka Emanuēls Levins sievišķo un vīrišķo raksturo ļoti līdzīgi tam, kā to dara Lisa Irigaraja, kura uzskata, ka sievietes attiecības ar citu veido, uzņemot citu sevī, bet vīrietis – ārpus sevis.¹⁹⁷ Es domāju, ka šie raksturojumi atklāj, kā tādā situācijā, kad sievišķais neparādās dievišķā izskatā un kad vīrišķā subjekta un viņa telpas – vietas – attiecības nav veidotas, neizmantojot sievišķo kā elementu, kas uzņem pie sevis, pats nesasniedzot augstuma dimensiju, būtiskas pārmaiņas sievišķā un vīrišķā simbolizācijā paliek neiespējamās. Levins pats ir izrādījis vēlēšanos atbildēt feministiskajai kritikai un teicis: „Sievišķība – un būtu jāskatās, kādā nozīmē to varētu teikt par vīrišķību vai virilitāti, tas ir, par dzimumu diferenci vispār – mums šķita esam atšķirība, kas izceļas visu citu atšķirību vidū, ne tikai kā īpašība, kas atšķirīga no citām, bet arī kā pati atšķirības īpašība.”¹⁹⁸ Viņš piemin iespēju domāt par dzimumu diferenci vispār vai par vīrišķību, bet viņam trūkst tam nepieciešamo instrumentu, jo mājokļa struktūra un loma, kas tajā piešķirta sievišķajam, nav atrisināta. Polete Kaizere šajā sakarībā saka, ka „jautājums, vai sievišķais ir pirms viesmīlības, vai arī tā ir senāka par „sievišķo esamību”, izrādās lamatas, kas liek izvēlēties vienu vai otru, katru reizi liekot vienu vai otru daļēji izvītrot. Sievietes noteikti nav reducējamās uz viesmīlību, tāpat kā tā – uz sievietēm, jo nepietiek apstrīdēt vai apvērst hierarhiju, vajag to izjaukt. Šis (varbūt neiespējamais) uzdevums prasa iemācīties rēķināt citādi, ārpus jebkādas vertikālās dimensijas.”¹⁹⁹ Tā ir, bet vai šis uzdevums nav patiesi neiespējams, ja nenonākam pie sievišķās mājokļa un vīrišķās viesmīlības?

Vēlīnajos darbos Levina uzmanība bija vērsta galvenokārt uz cilvēcisko patību, ko aficē cits, un patības raksturojumā parādās mātišķības jēdziens. Grāmatā „Citādāk nekā esamība jeb viņpus būtības” Levins definē attiecības

196 Turpat.

197 Irigaray, Luce. *Être deux*. P. 58.

198 Priekšvārdā grāmatai *Le temps et l'autre* (1979), vairāk nekā trīsdesmit gadus pēc krājumā apkopoto lekciju nolasīšanas 1946./47. g., kas 1948. gadā tika publicētas kolektīvā krājumā *Le Choix, le Monde, l'Existence*. Sk.: Lévinas, Emmanuel. *Le temps et l'autre*. P. 14.

199 Kayser, Paulette. *Emmanuel Lévinas : la trace du féminin*. P. 58.

ar citādību kā tuvību, juteklību un aficētību ar ne-fenomenu. Ētiskā atbilde ir ķermeniska atbilde, apsēstība ar citu līdz pat tā aizvietošanai. Darbā „Citādāk nekā esamība jeb viņpus būtības” Levins apraksta mātišķumu kā apsēstības ar citu figūru: attiecības ar citu, viens-priekš-cita, ir ķermeniska psihe, psihe kā mātišķais ķermenis.²⁰⁰ Mātišķība kā esamība citam ir atvērtības citam galējā jēga, attiecības starp patību un citu, kas ir senākas par apziņu.²⁰¹ Es piekritu Katrīnas Šaljē atziņai, ka Levina tekstos var atrast norādes, ka mātišķība ir jebkuras subjektivitātes vispār modelis.²⁰² Mātišķais ķermenis ir attiecības ar citu, kurās patībai nav varas pār citu, cits netiek īpašots, bet, gluži pretēji, patība ir cita rokās. Katrīna Šaljē raksta: „Mātišķība, pilnībā dzīvojot cita dēļ – ja pieņemam aprakstus, ko piedāvā filozofs – ļautu nonākt līdz citam vēltītas eksistences jēgai. Jo šāda eksistence patiesi nav domāta vienīgi mātēm, tā tiek prasīta no *jebkura* subjekta, vīrišķa vai sievišķa, ja subjekts atsaucas savam *cilvēka* aicinājumam.”²⁰³ Arī Fransuāza Kolēna norāda, ka attiecības ar citu „varētu tikt interpretētas kā (subjekta) transvestītisma teātris, viņa neiespējamā „sevis pārvēršana par sievieti.”²⁰⁴ Taču kādēļ miesā ierakstītās atbildības par citu aprakstam nav citu vārdu kā vien to, kas saistīti ar sievišķo? Arī Lisa Irigaraja piemin mātes spēju nēsāt citu pašas ķermenī (ļaut tam mājot sevī) kā ētisko attiecību ar citu paradigmu. Bet viņa prasa, lai tiktu attīstīta valoda, kādā var runāt par vīrišķā subjekta atvērtību otram. Taču Lisa Irigaraja vairās runāt vīrišķā subjekta vietā, viņa ielūdz viņu darīt to pašam, jo, kā aprakstīts citās nodaļās, valoda, kādā runāt dzimumiskotiem subjektiem, ir nebeidzams un kopīgs uzdevums, kā Žaka Deridā „demokrātija kam jānāk” vai Emanuēla Levina politika, ko uzrauga ētika.

Sievišķais Levina vēlinajos tekstos ir raksturots kā nevarmācīga patība, kas neuzkundzējas pasaulei un, manuprāt, nozīmē tādas attiecības, kas nav izsakāmas Sacītājā. Šāda interpretācija ļauj salīdzināt Emanuēlu Levinu ar vairākiem poststrukturālismam vai feminismam piederošiem filozofiem,

200 Lévinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. P. 109.

201 Turpat. P. 170.

202 Chalier, Catherine. *Figures du féminin*. P. 30.

203 Chalier, Catherine. *Lévinas. L'utopie de l'humain*. Paris : Albin Michel, 1993. P. 138.

204 Collin, Françoise. „La peur. Emmanuel Lévinas et Maurice Blanchot”, Chalier, C. et Abensour, M. (dir.) *L'Herne. Emmanuel Lévinas*. Paris : L'Herne, 1991. P. 318.

piemēram, var Emanuēlu Levinu salīdzināt ar Žanu Fransuā Liotāru,²⁰⁵ kurš par sievišķu sauc atvērtību nezināmajam, Žila Delēza un Feliksa Gvatari „tapšanu-sievietei”, Žaku Deridā un viņa vēlēšanos rakstīt kā sievietei, Helēnas Siksū rakstīto par sievišķo kā novietojumu, kurā citādība tiek pieņemta un pieļauta sevī. Šiem filozofiem, atšķirībā no Lisas Irigarajas, sievišķais neattiecas vienīgi uz sievietēm kā dzimumu: jautājums ir šāds – vai sievišķā metafora nav vēlreiz atkārtota sievietes izmantošana par materiālu, vai arī ir nepieciešams ceļš, pa kuru virzīties uz sievišķā subjekta novietojuma maiņu?

Es piekrītu amerikāņu feminisma teorētiķes Evas Plonovskas Ziarekas teiktajam, ka Emanuēla Levina veikums pieliek punktu varonīgajai un vīrišķajai subjekta koncepcijai, padarot redzamu subjekta ķermeniskumu, pasivītāti un novecošanos.²⁰⁶ Ja filozofiskajam subjektam ir miesa, ja sievišķais var atbrīvoties no tradicionālā uzdevuma būt par vīrieša ķermeņa glabātāju, būt par miesisku un iracionālu citu, ja subjekts Levina tekstos ir vīrietis, viņš ir sācis sekot dzimumu diferences ētikai, kas paredz neprāsīt citam būt par tā paša citu. Šī nostādne mums ļauj uzdot jautājumu, kāpēc darbā „Citādāk nekā esamība jeb viņpus būtības” subjektivitātes modelis ir mātīšķība? Lisa Irigaraja uzskata, ka visa vietas veidošanās problemātika jāpārstrādā, lai varētu sākties cits domāšanas laikmets un kaislību ētika. „Jāpārveido attiecības starp formu, matēriju, intervālu un robežu.”²⁰⁷ Domāju, ka vajadzīga fenomenoloģija, kas aprakstītu arī sievišķo mājajošo subjektu un vīrišķo pieņemošo, tāpat kā tāda fenomenoloģija, kas aprakstītu vēl nenotaustas abu konfigurācijas.

3.2. Erotika kā ontoloģiska kategorija

Vēl viena joma, ko Emanuēls Levins atzīst par ļoti nozīmīgu subjektivitātes konkretizāciju aprakstam, ir erotika. Levins norāda, ka erotika un seksualitāte

205 Olson, Gary A. „Resisting a Discourse of Mastery: A Conversation with Jean-François Lyotard”, Olson, G.A. and Hirsh, E. (eds.) *Women Writing Culture*. Albany: SUNY Press, 1995. P. 183.

206 Plonowska Ziarek, Ewa. „The Ethical Passions of Emmanuel Levinas”, Chanter, Tina. (ed.) *Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas*. P. 94.

207 Irigaray, Luce. *Éthique de la différence sexuelle*. P. 19.

nav izpelnījušās filozofu ievēribu, vai arī, ja ir nonākušas to uzmanības lokā, tad skaidrotas kā baudas meklējumi, nenovērtējot baudkāres (*volupté*) ontoloģisko nozīmi. Vienlaikus ar Levinu erotikai kā attiecībām ar citu, nevis dzimuminstinkta izpausmei pievēršās arī Žans Pols Sartrs un Žoržs Bataijs. Pēc Levina gan mīlestības tēma ir guvusi vairāk ievēribas, un par to rakstījuši, piemēram, Žans Liks Nansī (*Nancy*), Žans Mišels Salanskis (*Salanskis*), Rolāns Barts (*Barthes*) un Žans Liks Marions (*Marion*) u.c.²⁰⁸ Žans Liks Nansī raksta, ka „šodien visi filozofiskie apcerējumi par mīlestību acīmredzami ir parādā Emanuēlam Levinam”.²⁰⁹ Atšķirībā no Sartra Levins erotismu neskata kā divu apziņu cīņu un arī ne kā saplūšanu, kā to dara Bataijs; viņš uzsver nošķirtību, saplūsmes neiespējamību un nepārvaramu distanci.

Erotisko vēlmi Levins salīdzina ar metafizisko vēlmi un atrod ne tikai atšķirīgo, bet arī līdzīgo. Arī erotiskā vēlme ietver sevī ētisko komponenti, bet tā ir arī ontiska. Erotiskajās attiecībās ir transcendentais, mīlestība uz Otru kā transcendentu. Tomēr mīlestība, pēc Levina domām, subjektu vienlaikus arī atsviež atpakaļ imanencē. Mīlestība ietver sevī divas puses, arī atgriešanos imanencē; tā ir ne tikai tiekšanās pie transcendentā, bet arī „nozīmē kustību, ar kuru esamība meklē, kam piesaistīties, pat pirms tā ir izrādījusi iniciatīvu to meklēt un par spīti tam, ka tas atrodas ārpusē”.²¹⁰ Tē Levinas atsaucas uz Platona „Dzīrēm”, kurās mīlestība vieno divas vienas būtnes puses. Levinas uzskata, ka šādi saprasta mīlestība nozīmē atgriešanos pie sevis. Taču viņš nedomā, ka patiesība par mīlestību būtu stāsts par savienošanos ar savu zaudēto pusi. Viņaprāt,

„mīlestība sev nesaka taisnību ne erotiskajā valodā, kurā tā sevi interpretē kā sajūtas, ne garīgajā valodā, kas paceļas līdz vēlmei pēc transcendentā. Iespēja, ka Otrs parādās kā vajadzības objekts, tomēr pilnībā saglabājot citādību, vai iespēja gūt baudu no Otra, atrasties vienlaikus šaipus un viņpus valodas, šis novietojums attiecībās ar sarunu biedru, kas vienlaikus

208 Nancy, J.-L. *Une pensée finie*. Paris : Galilée, 1990; Salanskis, J.-M. *Territoires du sens. Essais d'éthanalyse*. Paris : Vrin, 2007; Barthes, Roland. „Fragments d'un discours amoureux”, *Œuvres complètes*. Tome v. 1977–1980. Dir. par É. Marty. Paris : Seuil, 2002; Marion, J.-L. *Le phénomène érotique. Six méditations*. Paris : Grasset, 2003.

209 Nancy, J.-L. *Une pensée finie*. P. 260.

210 Lévinas, Emmanuel. *Totalité et Infini*. P. 285.

sniedzas līdz tam un iet par to tālāk, šī vajadzības un vēlmes, iekāres un transcendences vienlaicība, izpaužamā un neizpaužamā saskare veido erotikas oriģinalitāti, jo šajā nozīmē tā ir *neviennozīmība par excellence*.²¹¹

Mīlestībā apvienojas vajadzība – vēlēšanās baudīt otru – un metafiziskā vēlme. Līdzīgi kā metafiziskā vēlme, erotiskā vēlme nespēj noturēt to, pēc kā tiecas, jo sievišķais atgriežas savā noslēpumainībā un jaunavībā.²¹² Interesanti, ka arī Lisa Irigaraja runā par jaunavību, iekšēju garīgu telpu, kas spēj pieņemt citu, cienot savas un otra robežas.²¹³ Es domāju, ka tas ir veids, kā viņi abi var runāt par saplūšanas neiespējamību un Cita netveramību.

Erotiskās attiecības ar citu ir neviennozīmīgas, jo, pēc Levina domām, ja mīlēt nozīmē mīlēt mīlestību, ko mīļotais man sniedz, tad mīlēt nozīmē arī mīlestībā mīlēt sevi un tādējādi atgriezties pie sevis. „Sniegtās” mīlestības attiecināšana uz „saņemto” mīlestību, mīlestības mīlestību, iekāri, ir jūtas, kurās nav pastarpinājuma, kā tas ir refleksijā, bet gan ir spontāna apziņa. Intīma un tomēr intersubjektīvi strukturēta, nevienkāršojot sevi līdz vienai apziņai. Iekārē Cits ir es, kas nošķirts no manis.”²¹⁴ Levins uzsver mīlestībā vienmēr paliekošo nošķirtību:

„Iekāre kā mīlētāja un mīlotās sakritība smēlas no viņu dualitātes – vienlaikus saplūšana un nošķirtība. Dualitātes saglabāšanās nenozīmē, ka mīlestībā mīlētāja egoisms vēlas saņemtajā mīlestībā gūt atzišanas apliecinājumu. Mīlēt, ka mani mīl, nav nolūks, nav savu iekāri domājoša subjekta doma.”²¹⁵

Pēc Levina domām, erotiskās attiecības nav arī īpašojums, jo „kad man pieder otrs, viņš man pieder tikpat daudz, cik es viņam, vienlaikus kalps un kungs”.²¹⁶ Arī šo aspektu – dualitātes saglabāšanos – var saistīt ar iepriekš minēto jaunavību. Cits vienmēr paliek nošķirts no manis, tāpēc mīlestību Levins raksturo arī kā ciešanas, kas tiek izbaudītas. Līdzīgi kā metafiziskā

211 Lévinas, Emmanuel. *Totalité et Infini*. P. 286.

212 Turpat. P. 289.

213 Irigaray, Luce. *Key Writings*. P. 152; Irigaray, Luce. *Être deux*. P. 53.

214 Lévinas, Emmanuel. *Totalité et Infini*. P. 297.

215 Turpat. P. 302.

216 Turpat. P. 298.

vēlme, mīlētāja vēlme nav izsalkums, ko varētu remdēt, bet gan tuvošanās kaut kam, kas vienmēr izvairās. „Pat būdama pieejama, sasniedzama ar glāstu, mīļotā seja pietrūkst, un šis trūkums ir citādības brīnums.”²¹⁷

Levins uzskata, ka erotiskās attiecības ir īpašs attiecību veids, kurās cits nav īpašojuma vai varas objekts. Viņš uzsver, kā šīs attiecības atšķiras no citām: „Mīlestība tiecas pie Otra, tā tiecas pie viņa visā tā vājumā. [...] Mīlēt nozīmē baidīties par otru, nākt palīgā tā vājumam.”²¹⁸ Turklāt Levins sievišķo raksturo kā jaunavību, kas pašā baudkāres tuvībā paliek neaizskarama un nenotverama. Tā nevis pretojas kā brīvība, kas cīnās ar uzbrucēju, bet izvairās kā trauslums uz neesamības robežas.²¹⁹ Erotiskās attiecības nav divu apziņu cīņa, tāpēc ka mīlētājs un iemīļotā nestājas viens otram pretī kā divas pretējas gribas vai kā viena otrai pakļautas gribas. Līdzīgi kā vēlinā posma darbos Levins runā par heteronomiju,²²⁰ tā mīlestību viņš raksturo kā nebrīvi, kas nav pakalpošana un pakļautība.

Šo domu viņš ilustrē, sievišķo citu raksturojot diezgan pārsteidzošā veidā: „Mīļotā, kļuvusi bērnišķa, bez atbildības – šī koķetā galviņa, šī jaunība, šī „nedaudz dumjā” dzīve tīrā veidā – ir pametusi savu personas statusu. Seja izbālē, un tās bezpersoniskā un neizteiksmīgā neitralitāte ne bez divdomības iesniedzas dzīvnieciskumā. Attiecības ar otru ir spēle – ar otru spēlējas kā ar jauniņu dzīvniecību.”²²¹ Atšķirība no divu apziņu cīņas ir arī apstākļi, ka otrs šajās attiecībās nav galējais mērķis. Atšķirībā no draudzības, kuras mērķis ir otrs cilvēks, mīlestība tiecas pretī kaut kam, kam nav esošā struktūras, pretī nākotnei, pretī dzemdināšanai. Rotaļīgās attiecības starp mīlētāju un mīļoto nonāk atpakaļ pie nopietnības līdz ar bērna dzemdināšanu. Levins piemin „tiklo koķetēriju”, kas nodrošina Izraēla tautas turpināšanos: „Mīlestības nozīme nebeidzas ne līdz ar baudkāres mirkli, ne ar iemīļoto personu.”²²²

Erotika un tēmas, ko Levins aplūko saistībā ar to, proti, auglība, paternitāte un saites ar pēcnācējiem, viņaprāt, ir ne tikai empīriskas parādības

217 Finkielkraut, Alain. *La sagesse de l'amour*. P. 70.

218 Lévinas, Emmanuel. *Totalité et Infini*. P. 286.

219 Turpat. P. 289.

220 Sk.: Lapinska, Ieva. „Vai heteronomijas princips ētikā ir savienojams ar brīvību?”, *Latvijas Universitātes Raksti*, 687. sēj. *Filosofija*. Rīga: LU Apgāds, 2005. 45.–53. lpp.

221 Lévinas, Emmanuel. *Totalité et Infini*. P. 295.

222 Lévinas, Emmanuel. *Difficile liberté*. P. 60.

cilvēka dzīvē, bet arī ētiskās dzīves simboliskās struktūras. Turklāt, kā uzsver kanādiešu filozofe Betina Bergo, tās ir pakāpes, kas tiek sasniegtas cita pēc citas un veido savdabīgu dialektiku, atšķirībā no cita apraksta veida, ko Levins lieto ētiskās apziņas aprakstam attiecībā ar citu un kas neietver ne mazāko norādi uz kādu dialektiku.²²³

Aprakstot erotiskās attiecības ar otru, Levina filozofijas subjekts, manuprāt, ir neslēpti vīrišķs, kā tas parādās arī citos attiecību ar citādību aspektos. To atzīst arī lielākā daļa autoru, kas rakstījuši par dzimumiskotajām citādības formām Emanuēla Levina filozofijā – piemēram, Žaks Deridā un Betina Bergo. Viņu lasījumā, kuru atzīstu par pamatotu, Cits erotikā ir sieviete. Tomēr Adrians Peperzaks uzskata, ka runa ir par subjektu un mīļoto vispār, vienalga, kas ir vīrietis un kas sieviete, jo, kā raksta Levins, mīļotais cilvēks ir miesisks, maigs, kails un tādēļ sievišķs.²²⁴ Lisa Irigaraja arī pieder tiem, kuri uzskata, ka Levina filozofijas subjekts ir vīrietis. Viņa izvērtē Levina lietotos vārdus „mīlētājs” (*l'amant*) un iemīļotā (*l'aimée*). Vārda „mīlētāja” (*l'amante*) neesamība, viņasprāt, liedz sievietei subjektivitāti – viņa ir mīlestības objekts. Irigaraja apstrīd Levina teikto, ka sievišķība viņa tekstos nav pretstats vai papildinājums, kas kopā ar vīrieti veidotu kopumu – totalitāti.²²⁵

3.3. Erotiskās attiecības un atbildība

Erotiskās attiecības iezīmīgas ar iziešanu „viņpus sejas”, kā raksta Levins. Ētiskās attiecības ir attiecības ar seju, vaigu vaiģā ar otru, un „transcendences metafiziskais notikums – Otra uzņemšana, viesmīlība – Vēlme un valoda – nepiepildās kā mīlestība. Bet valodas transcendence ir saistīta ar mīlestību.”²²⁶ Attiecības, kas iziet viņpus sejas, nav ētiskas, taču tās nevar nosaukt arī par neētiskām, jo tās sevī ietver nojausmu par ētisko. Pēc Levina domām, erotiskā

223 Bergo, Bettina. *Levinas between Ethics and Politics. For the Beauty that Adorns the Earth*. Pittsburgh : Duquesne University Press, 2003. P. 105.

224 Peperzak, Adriaan. *To the Other. An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas*. West Lafayette : Purdue University Press, 1993. P. 195.

225 Irigaray, Luce. *Éthique de la différence sexuelle*. P. 180.

226 Lévinas, Emmanuel. *Totalité et Infini*. P. 284.

kailuma ne-nozīmība nav pirms sejas nozīmības.²²⁷ Erotiskās attiecības jau paredz morālu personu. Subjekta iemiesotībai ir divas dimensijas – viena ir subjekta norīkotība atbildēt par otru, un tieši tās dēļ subjekts ir iemiesots. Otra – erotika, mīlestības baudas dimensija, kas nepastāvētu bez atbildības par otru, taču var aizmirsties spēlē. Didjē Franks uzskata, ka erotikas spēle ir sākums ontoloģiskajai dimensijai, kurā subjekts kļūst par esošo esamību.²²⁸

Kas erotikajās attiecībās pietrūkst, lai tās varētu atzīt par piederīgām ētikas sfērai? Levins nosauc vairākas iezīmes, kas atšķir abas šīs sfēras. Viena ir atgriešanās pie sevis, mīlestības mīlēšana, baudījums būt mīlētam. Šis aspekts ir ļoti labs Levina un Irigarajas filozofijas salīdzinājumam. Levina filozofijā atgriešanās pie sevis nozīmē noslēgšanos sistēmas totalitātē un netaisnīgumu pret otru. Irigaraja, gluži pretēji, uzsver nepieciešamību atgriezties pie sevis, lai saglabātu savu subjektivitāti, nepazaudētu to otrā un varētu veidot attiecības starp diviem.²²⁹ Erotikas palikšanu ārpus ētikas sfēras Irigaraja uzskata par nopietnu trūkumu, jo, kā viņa jautā: „Vai ētikas visstingrākās prasības netiek izspēlētas tieši uz šīs skatuves? Jo tā ir sadursme, te un tagad, ar cita noslēpumu. Saistīta ar iemiesošanās pagātņi un nākotni.”²³⁰ Šī ir viena no daudzajām atšķirībām starp abiem autoriem.

Vēl viena iezīme, kas liek Levinam erotikās attiecības atzīt par neviennozīmīgām, nevis piederīgām ētikai, ir erotikas un politiskās dimensijas pretišķības. Erotiskās attiecības ir intersubjektivitātes attiecības, tās ir nevis sabiedrības aizsākums, bet gan tās noliegums.²³¹ Tajās pietrūkst trešā cilvēka dimensijas: „Attiecības, kas baudkāvē izveidojas starp mīlētājiem, negrozāmi pretodamās vispārinājumam, ir pilnīgi pretējas sociālajām attiecībām. Tās izslēdz trešo, paliek intimitātē, divvientulībā, noslēgtā sabiedrībā, kas ne vismazākajā mērā nav publiska. Sievišķais ir Cits, tas pretojas sabiedrībai, pieder divsabiedrībai, sabiedrībai bez valodas.”²³² Tā ir sabiedrība bez valodas, jo tikai attiecībās ar trešo cilvēku aizsākas problēma, jautājums, valoda un

227 Turpat. P. 292.

228 Franck, Didier. *L'un-pour-l'autre. Lévinas et la signification*. Paris : PUF, 2008. P. 179.

229 Irigaray, Luce. „The Return”, Irigaray, L. and Green, M. (eds.) *Luce Irigaray Teaching*. London : Continuum, 2008. P. 229.

230 Irigaray, Luce. *Éthique de la différence sexuelle*. P. 190.

231 Lévinas, Emmanuel. „Le Moi et la Totalité”, *Entre nous*. P. 30.

232 Lévinas, Emmanuel. *Totalité et Infini*. P. 297.

domāšana. Tā visa pietrūkst attiecībās ar sievišķo. Jāuzsver, ka tā pietrūkst attiecībās ar sievišķo, nevis tādēļ, ka tieši sieviete ir tāda, ka attiecībās ar viņu būtu iespējama tikai divvientulība. Ja mīlētāju valdzina sievišķais cits, tad tieši attiecības ar sievieti aprakstītas kā attiecības ar mīļoto. Levins neuzdod jautājumu par vīrišķo erotikā. Viņš gan norāda, ka vīrietis ir vairāk iesaistīts sabiedrības dzīvē, tādēļ arī mazāk tiecas noslēgties no tās.²³³ Levins faktiski atkārtoti tradicionālo stāstu par sievietes piederību privātajai sfērai un vīrieša – publiskajai, kas sastopams gan jūdaisma avotos, uz kuriem viņš atsaucas, gan Hēgeļa filozofijā, kuru analizējusi Lisa Irigaraja. Levins uzskata, ka mīlestība vienmēr ir pāra attiecības, arī tad, ja tā ir cilvēkmīlestība – tādā gadījumā tā nozīmē palīdzību kādam atsevišķam cilvēkam, kurš šobrīd nonācis manā redzeslokā. Kaut vai mīļotajam. Protams, arī tas ir daudz, un arī tas mazina otra ciešanas. Taču Levins uzsver, ka ar to nepietiek un ka sirdsapziņas nomierināšana ir mērķīga.

Atbildībā par otru, kā tas aprakstīts vēlinajos darbos, saistīta ar Labo viņpus esamības. Erotika ir vilinājums doties pretējā virzienā. Atbildība par citiem prasa piepūli. Mīlestība ietver sevī mīlestības baudīšanu, baudu, ko sniedz mīlētais cilvēks, tāpēc tā ir kā apetīte dzīvot; tā ir imanence un ieinteresētība esamībā.²³⁴ Erotika ir pievilcīga ar savu vieglumu, ar spēlēšanos, kas ļauj nošķirties no Labā un no piepūles, ko prasa atbildība:

„Šis kārdinājums nošķirties no Labā ir pati subjekta iemiesotība vai viņa klātesamība esamībā. Taču kārdinājums traucē iepriekšējo paklausību Labajam un sola cilvēkam suverēnu izvēli ne jau tāpēc, ka *Es* ir iemiesota dvēsele, – subjekts ir miesisks, ir uz erosa robežas un padara sevi par esamību tādēļ, ka paklausība labajam bez kalpības ir paklausība *citam*, kas paliek cits.”²³⁵

Iemiesotība, pēc Levina domām, ir nenoliedzami erotiska. Lai gan iemiesotībai ir uzdevums atbildēt par otru, tā ietver sevī dzīvesprieku un spēli, un, ja esamība ir subjekta spēle, viņš var sākt spēlēties arī ar otru cilvēku. Didjē Franks uzskata, ka šī iemesla dēļ taisnīguma pamatā ir kundzība pār

233 Lévinas, Emmanuel. *Du sacré au saint*. P. 148.

234 Lévinas, Emmanuel. *De Dieu qui vient à l'idée*. P. 112.

235 Lévinas, Emmanuel. *Humanisme de l'autre homme*. Paris : Fata Morgana, 1973. P. 56.

erosu – erotika ir spēle, bet taisnīgums ir pati nopietnība.²³⁶ Levins atbildību raksturo sacīdams, ka tajā „nekas vairs nav teātris, drāma vairs nav spēle. Viss ir nopietni.”²³⁷ Viņš arī tieši norāda, ka taisnīgums – mērķis, uz kuru jātiecas attiecībām sabiedrībā – ir panākams tad, ja valdām pār kaislībām, ja nepakļaujamies erotikas neviennozīmīgajai kārtībai, kurā vieglums un rotaļa var viegli novest pie netaisnības.²³⁸

Arī attiecības ar dievišķo dažkārt tiek traktētas erotiski – runā par mīlestību uz Dievu. Katrīna Šaljē uzskata, ka Levins, runājot par mīlestību uz Dievu, runā par to kā par kaislību.²³⁹ Tomēr arī šeit ētika nepieļauj divvientulību – ne tikai attiecības ar sievišķo, bet arī dievišķo citu nav pietiekamas, lai tās atzītu par ētiskām, ja tās paliek pāra attiecības. Attiecības ar dievišķo atšķiras no jebkurām citām attiecībām tieši ar to, ka dievišķais prasa, lai atbildi uz viņa mīlestību cilvēks veltītu citam, kalpotu savam tuvākajam, nevis noslēgtos no pasaules, lai mēģinātu pacelties tai pāri. Te saskatāma Franca Rozencveiga ietekme uz Levina izpratni par Dieva mīlestību – cilvēkam uz to jāatbild citiem cilvēkiem ar praktisko tuvākā (un tālākā, svešinieka) mīlestību. Attiecības ar dievišķo, ar transcendentu izpaužas kā mana atbildība, kas ir neerotiska *par excellence*.²⁴⁰ Otrs cilvēks, kas vēlākajos darbos parādās kā bārenis, atraitne un svešinieks, ir „neiekārojams *par excellence*”,²⁴¹ un mana pilnīgi neieinteresētā attieksme ir ētiska atbilde. Rūpes nevis par iemīļoto, bet par traucējošo svešinieku. Tā ir neieinteresēta, jo nekā nav apsolīts, arī ne dvēseles glābšana un nemirstība.²⁴² Tādēļ var secināt, ka erotisko attiecību palikšanu ārpus ētikas nosaka nevis tas, kāds ir sievišķais cits, bet gan pievilcība, vieglums un ieinteresētība, kāda ir šajās attiecībās, – un tā ir tiklab subjekta, kā sievišķā cita nopelns.

Levins raksta, ka maigums izpaužas glāstos, kas kaut kādā ziņā „pauž mīlestību, bet cieš no nespējas to izteikt”.²⁴³ Tomēr, ja arī glāsts nespēj izteikt

236 Franck, Didier. *L'un-pour-l'autre*. P. 178.

237 Lévinas, Emmanuel. *Humanisme de l'autre homme*. P. 87.

238 Lévinas, Emmanuel. *Quatre lectures talmudiques*. Paris : Minuit, 2005 [1968]. P. 163.

239 Chalier, Catherine. *La trace de l'infini. Emmanuel Lévinas et la source hébraïque*. Paris : Cerf, 2002. P. 58.

240 Lévinas, Emmanuel. *De Dieu qui vient à l'idée*. P. 115.

241 Lévinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. P. 140.

242 Turpat. P. 205.

243 Lévinas, Emmanuel. *Totalité et Infini*. P. 288.

mīlestību, tas maigumā tomēr runā, kaut arī sacītais neizsaka visu sacīšanu. Manuprāt, vēlinajā posmā darbā „Citādāk nekā esamība jeb viņpus būtības” Levins pats piesaka risinājumu, kas saistīts ar Sacītā un Sacīšanas neviennozīmību. Es domāju, ka tas ļauj uzskatīt: kaut arī glāsts nevar izteikt visu, kas tam mīlestībā sakāms otram, tomēr mīlestības sacīšana ļauj nojaust vēršanos pie cita, kas ir mans mīļotais. Tomēr vēlreiz jāuzsver, ka erotiskajās attiecībās visam raksturīga neviennozīmība – mīlētāju valodā arī sacīšana ir gan atvērtība un atbildība otram, gan provokācija un izaicinājums uz spēli. Šajā gadījumā sacīšana ir glāsts. Betina Bergo uzsver, ka, līdzīgi kā valoda ētiskajās attiecībās, glāsts ir vērstība uz citu.²⁴⁴ Bergo uzskata, ka cita seja, kas uzrunā, un sievišķās citādības seja nebūtu nošķiramas tā, kā to dara Levins. Viņsprāt, nozīmes aizsākums ir sejas izteiksmība, runas potencialitāte, ko nevar noliegt sievišķā cita sejai. Es domāju, ka sievišķo (vai tikai sievišķo?) kārdināšanas valodu un maskarādi jāuzskata par sacīto, kas nebūt neizslēdz ētisku tiešumu sacīšanā.

Daudzi filozofi atrod līdzības erotisko un ētisko attiecību aprakstā. Žans Liks Taiss (*Thayse*) uzskata, ka tieši refleksija par erotiku parādījusi Levinam ceļu pie „citādāk nekā esamības” un ka darbā „No eksistences pie eksistējošā” lasāmie sievišķās citādības apraksti ir līdzīgi otra citādības aprakstiem „Totalitātē un bezgalīgajā”.²⁴⁵ Interesanta ir Žana Lika Mariona doma, ka Levina teiktais par mīlestību satur atsauci uz Kanta patoloģiskās un praktiskās mīlestības nošķirumu. Līdzīgi viņam arī Katrīna Šaljē uzskata, ka „mīļotais” var nozīmēt arī tuvāko, kas jāmīl pat tad, ja nekādu simpātiju nav. Mīlestība, viņsprāt, šai gadījumā nozīmē Torā noteikto – maksāt algādzim viņam pienākošos algu un izturēties pret viņu bez aizspriedumiem.²⁴⁶ „Totalitātē un bezgalīgajā” šāds nošķīrums ir, taču, pēc Mariona domām, „Citādāk nekā esamībā” Levins tieši mīlestību atzīst par attiecībām, kurās otrs kļūst par vienīgo.²⁴⁷ Līdzīgu domu izsaka arī Alēns Finkelkrauts, kurš mīlošo apziņu un morālo apziņu uzskata par līdzīgām, jo tās abas atsakās no autonomijas

244 Bergo, Bettina. *Levinas between Ethics and Politics*. P. 118.

245 Thayse, J.-L. *Eros et fécondité chez le jeune Lévinas*. Paris : L'Harmattan, 1998. P. 304.

246 Chaliier, Catherine. *Figures du féminin*. P. 169.

247 Marion, J.-L. „D'autrui à l'individu”, Cohen-Levinas, Danielle. (dir.) *Lévinas*. Paris : Bayard, 2006. P. 167.

vērtības absolutizēšanas un abas pieredz saplūsmes neiespējamību.²⁴⁸ Arī Žans Mišels Salanskis uzskata, ka daudzi un pat vairākums no mums tikai tad citu uztver kā tiesīgu uz visu, ja šis cits tiek mīlēts un mīlestības skola ir arī ētikas skola.²⁴⁹ Latviešu domas kontekstā vērts pieminēt Kārļa Skalbes „Kaķīša dzirnavās” izteikto domu, ka tie, kam nav sāpējis, ir nežēlīgi. Levins sāpju daudzveidībā iekļauj arī kaislību, sakot, ka tā ir arī sāpes.²⁵⁰

Es domāju, ka iepriekš aprakstītais ļauj izdarīt secinājumu, kas var šķist pārsteidzošs, taču, manuprāt, ir pamatots. Mans secinājums ir tāds, ka attiecības ar sievišķo citu savā neviennozīmībā ir kā attiecības vienlaikus ar kārdinātāju un dievišķo. Reducējot kārdinājumu uz sievieti kārdinātāju, Levins viņā lokalizē seksualitāti. Tomēr, sakot, ka mīlestības mērķis nav iekāres mirklis un mīlotā, viņš šīs attiecības apraksta līdzīgi kā attiecības ar dievišķo. Dievišķā mīlestība prasa atbildi – mīlestību uz tuvāko. Sievišķais cits, ko Levins asociē ar mājām un mātišķību, ar divvientulību, tomēr prasa atbildi, kas vērsta uz citu – sievišķais prasa mīlestību uz dēlu.

3.4. Sievišķais šķitums

Rakstot par sievišķo citu, Levins saka:

„Sievišķā epifānija veidojas no neviennozīmības – vienlaikus sarunu biedrs, līdzstrādnieks un gudrāks skolotājs, kas tik bieži valda pār vīriešiem maskulīnajā civilizācijā, kurā tas ienācis, un sieviete pirms pret to attiecas kā pret sievieti saskaņā ar civilizētās sabiedrības negrozāmajiem noteikumiem.”²⁵¹

Vai no tā var secināt, ka sieviete ir cits, sarunu biedrs un skolotājs, kura priekšā subjekts ir atbildīgs tādā mērā, kādā viņa ir tāpatīga vīrietim? Tādā mērā, kādā viņa ir tāpatīga vīriešu vidū maskulīnajā sabiedrībā? Vai Levins

248 Finkielkraut, Alain. *La sagesse de l'amour*. P. 76.

249 Salanskis, J.-M. *Territoires du sens*. P. 132, 139.

250 Lévinas, Emmanuel. *Totalité et Infini*. P. 290.

251 Turpat. P. 296.

sievietē meklē dēlu un brāli, lai viņa būtu cits? Vai tā ir tikai vārdu spēle, vai arī mājdošanas un cita uzņemšanas pie vīrišķā subjekta trūkums neļauj runāt par citu-sievieti? Levina atbilde varētu būt meklējama viņa Talmuda tekstu interpretācijās, „No sakrālā uz svēto” (1977), kas jau ir vēlāka perioda darbs nekā „Totalitāte un bezgalīgais” (1961). 1977. gada darbā viņš norāda, ka nevis sieviete ir sekundāra, bet gan attiecības ar otru kā ar noteikta dzimuma būtni, t.i., uzdevumi, kas jāpilda attiecībās ar otru cilvēku neatkarīgi no viņa dzimuma, ir primāri. Levins atsaucas uz jūdaisma tradīciju, kurā viņš nesaskata „Mūžīgi Sievišķā” augšupceļošo spēku, kas piemīt, piemēram, Dantes Beatričiai.²⁵² Sieviete liek patībai pacelties pretī augstākajiem ētiskajiem uzdevumiem, uzrunājot ar cilvēcisko vispār sevī. Taču Levins norāda uz nemitīgo neviennozīmību, ko viņš saskata sievišķajā: „Sievišķajā ir seja un izskats, un Dievs bija pirmais frizieris. Viņš radīja pirmās ilūzijas, pirmos krāšļus.”²⁵³ Izskats (*appearance*), kas nozīmē arī šķītumumu, tiek piedēvēts tieši sievišķajam, un tieši sievietes seja maldina; tā attiecībās ar otru dzimumu ievieš maldināšanas un uzlabojumu elementu. Levins, kas izlikšanos, retoriku un centienus pārliecināt uzskata par varmācību pret otru, par izvairīšanos uzrunāt otru vaigu vaigā, šo frizēšanos un izlikšanos vērtē negatīvi. Jāsaka, ka līdzīgus vērtējumus par sievišķo izteikuši daudzi autori tai skaitā arī psihoanalītiskajā teorijā populārās sievišķās maskarādes jēdziena sakarā. Manuprāt, Levins te (atšķirībā no metafiziskajai vēlmei veltītajām lappusēm) neatzīst visu komunikācijas dziļumu ar mīļoto. Rolāns Barts, kurš, tāpat kā Levins, uzskata, ka mīlošais kļūst sievišķīgs – vīrietis mīl kā sieviete –, saka, ka tas, kurš mīl, vērsas pie otra bez kāda stratēģiska nolūka, uzrunā otru, lai uzrunātu.²⁵⁴ Levins savukārt koķetēriju, tiekšanos notvert cita vēlmi nenošķirt no mīlestības, kas, tāpat kā metafiziskā vēlme, var taču pat nepētīt otra acu krāsu.

Betina Bergo uzskata, ka sievišķā cita raksturojumā Levins uzsver brīvību, bet brīvība Levina darbos, kas sarakstīti pirms „Citādāk nekā esamība jeb viņpus būtības”, viņasprāt, ir patības raksturojums, un par citādo, kas parādās, piemēram, svešinieka vai bāreņa izskatā, Levins nesaka, ka tas ir brīvs,

252 Lévinas, Emmanuel. *Du sacré au saint*. P. 135.

253 Turpat. P. 143.

254 Barthes, Roland. „Fragments d'un discours amoureux”. P. 198

ir uzsvērts tikai ievainojamības un ētiskā aizlieguma aspekts.²⁵⁵ Manuprāt, Bergo neņem vērā kādu būtisku lietu, proti, runas iedalījumu atklātā uzrunā, kas vēršas pie cita kā ārpus sistēmas esoša, un retorikā, kas, pēc Levina domām, ir atrodama visos runasveidos un no kuras cenšas izvairīties filozofiskais runasveids, kas tiecas uz patiesību. Retorika, kā atzīst Emanuēls Levins, nevēršas pie cita cilvēka tā, it kā tas būtu lieta, jo retorika tomēr ir valoda. Retorika un tādi tās veidi kā propaganda, diplomātija un glaimi (vai arī flirts un pavadināšana?) mēģina negodīgiem paņēmieniem iespaidot otra brīvību. Levins tieši uzsver, ka retorika ir varmācība, kas vērsta nevis uz inerto, bet gan „uz brīvību, kam tieši, kā jau brīvībai, būtu jābūt neiespaidojamai”.²⁵⁶ Manuprāt, ja ņem vērā šo būtisko aspektu, tad nav pamata apgalvot, kā to dara Bergo, ka Levins nerunā par cita cilvēka brīvību. Interesanti, ka retoriskos paņēmienus un cita cilvēka brīvības ierobežošanu Levins uzskata par netaisnīgumu.²⁵⁷ Ja erotiskajās attiecībās pavadināšanas un kārdināšanas (retorikas) klātbūtni arī var saistīt ar netaisnīgumu, tad saprotamāka ir piezīme, ka taisnīgums prasa kaislību savaldīšanu.

3.5. Auglības laiks un dēls

Tomēr Levins erotiskajās attiecībās saskata varonīgā un vīrišķā *ego* apvēršanas iespējas. Viņaprāt, brīvības un atbildības sakritība veido vīrišķo *ego* kā sevi dubultojošu, sevi ieslēgtu. Un Eross atbrīvo no šīs ieslēgtības sevī, jo aptur atgriešanos pie sevis. Erotiskā subjektivitāte veidojas jūtošā un sajūstā kopīgā aktā. Baudkāre atklāj patības pasivitāti, jo milēt neizvēlas – kaislība ir nemiers, iniciācija, nevis iniciatīva.²⁵⁸ Kaislība padara subjektu par citu – maigāku, sievišķīgāku. Jāatgādina, ka patība nošķiras no esamības anonimitātes, ar spēku aizsākot sevi kā nemitīgu atsākšanos, taču pati pēc tam netiek no sevis vaļā. Ar aizsākšanos tā ir aizsākusi arī novecošanu un

255 Bergo, Bettina. *Levinas between Ethics and Politics*. P. 121.

256 Lévinas, Emmanuel. *Totalité et Infini*. P. 67.

257 Turpat. P. 67.

258 Turpat. P. 302.

miršanu, ir ielēgta vientulībā un velkas pati sev līdzī, sev piederēdama. Erotiskās attiecības aptur nemītīgo atgriešanos pie sevis, jo paver cita veida attiecības ar nākotni, kurā gaidāma ne tikai novecošana un nāve, bet arī dzimšana. Svarīgs jēdziens, kas saistīts ar attiecībām ar citādību erotikā, ir auglība (*fecundité*). Auglību pāra attiecībās Levins asociē tieši ar bērna, precīzāk, – dēla – radīšanu. Bērna piedzimšana nozīmē attiecības ar absolūtu nākotni, tā ir „transsubstanciācija”, pilnīga transcendence. Šai „auglības transcendencei” nepiemīt intencionalitātes struktūra, jo tā nav patības varā, tāpēc ka tajā līdzdalīga arī sievišķā citādība.²⁵⁹ Attiecības ar bērnu nav aprakstāmas ne varas, ne zināšanu jēdzienos. Šīs fundamentālās atšķirības dēļ Levins atzīst, ka erotiskās attiecības jāanalizē kā pašas ego patības, subjekta subjektivitātes raksturojums. Auglība, viņaprāt, ir ontoloģiska kategorija.²⁶⁰ Erotika sadala realitāti tā, ka tā vairs nav reducējama uz ģinti un sugu, veselo un daļu, darbību un pārciestu kaislību, patiesību un kļūdu – seksualitāte ļauj subjektam veidot attiecības ar citu tādā dimensijā, kurā cits nekad netiek īpašots.²⁶¹ Būdama attiecības ar absolūtu nākotni, transsubstanciācija, tā savieno pasaulīgo laiku un ētikas laiku – seksualitāte ir konkrētais laika parādīšanās veids.²⁶² Otrā perioda darbā „Totalitāte un bezgalīgais” mātišķais pieminēts tikai garāmejojot, kā tas, no kā dēls nošķiras, lai dzīvotu pats savā laikā,²⁶³ bet kādā intervijā trīsdesmit gadus vēlāk Levins tieši sievišķo saista ar savu ētiskā laika izpratni: „Sievišķais ir tā atšķirība, sievišķais ir tas neticamais un nedzirdētais cilvēciskajā, ar ko tiek apliecināts, ka bez manis pasaulei ir nozīme.” Tomēr viņš uzsver, ka viņa teiktais nav tieši attiecināms uz sievieti, jo ne visas sievietes un ne ikbrīdi to apliecina („Katrā sievietē ir cilvēks, Ādams”), un ka viņa teikto varbūt pārpratīs.²⁶⁴ Vai nu pārprotot vai nē, Lisa Irigaraja par sievietes attiecībām ar laiku raksta šādi: „Mīļotā. Nevis mīlētāja. Nepieciešami objekts un nevis subjekts, kam arī būtu attiecības ar laiku. Aizraudama mīlētāju bezdibenī, lai no tā

259 Turpat. P. 304.

260 Turpat. P. 310.

261 Turpat. P. 309.

262 Bailhache, Gérard. *Le Sujet chez Emmanuel Lévinas*. P. 136.

263 Lévinas, Emmanuel. *Totalité et Infini*. P. 311.

264 Levinas, E. and Ettinger, B.L. „What Would Eurydice Say?”, *Athena. Filosofijos studijos*, Nr. 2, 2006. P. 143.

naksnīgajām dzīlēm viņš ļautu sevi aizvest absolūtā nākotnē.²⁶⁵ Patiešām, absolūta nākotne neatnāk bez subjekta attiecībām ar sievišķo citādību, bet tā ir tēva un dēla nākotne – Betina Bergo pat saka, ka „tēvam dēla laiks ir metafiziskās vēlmes piepildījums”.²⁶⁶ Un māte un meita – apliecina, ka pasaulei ir nozīme arī bez viņām?

Subjektivitātei ir savs konkretizācijas veids – tā ir iemiesota, tai ir dzimums un tā ir radīta.²⁶⁷ Tas ļauj izbēgt no anonimitātes. Katrs dēls ir vienīgais dēls, izredzētais.²⁶⁸ Tas sasauca ar Levina teikto, ka patība nav viens atsevišķs vispārīgā Es gadījums, bet vienmēr savatnīga un vienīgā. Levins uzsver, ka „nav tā, ka tēva un dēla attiecības būtu papildinājums dēla ego, kas būtu jau konstituējies. Tēvišķais Eross dod ieguldījumu tikai dēla vienīgumā – viņa kā dēla ego nesākas baudījumā, bet gan izredzētībā. [...] Un viņš var tikt audzināts, saņemt rīkojumus un pakļauties, un savādais ģimenes veidojums iespējams tāpēc, ka dēla vienīgums balstās tēvišķās izredzētības vienīgumā. Radīšana ir pretrunā ar radības brīvību tikai tad, ja radīšanu jauc ar kauzalitāti. Radīšana kā transcendences – vienotības un auglības – attiecības, gluži otrādi, nosaka vienīgās būtnes novietojumu un viņas kā izredzētā patību.”²⁶⁹ Te var saskatīt gan vēl vienu nesaskaņotību ar aprakstiem, kas veltīti ētisko attiecību, kā tās veidojas, sastopoties ar otru vaigu vaigā, aprakstiem, gan arī līdzību ar vēlinā perioda darbos aprakstīto ētisko subjektivitāti, kas nepastāv pirms otra uzrunas. Auglības laika un dēla figūras apraksti pieder otrā perioda darbiem, kas subjektivācijas aizsākumu saskata mājōšanā, apkārt esošā baudīšanā un savas iekšējās dzīves veidošanā, bet dēls, kas izredzēts ar tēva mīlestību, aprakstīts līdzīgi kā vēlinā perioda darbos, kuros subjektivitāte aizsākas kā atbilde otram, atbildība un apsēstība ar otru.

265 Irigaray, Luce. *Éthique de la différence sexuelle*. P. 180.

266 Bergo, Bettina. *Levinas between Ethics and Politics*. P. 130.

267 Lévinas, Emmanuel. *Œuvres 1. Carnets de captivité suivis de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses*. Dir. par R. Calin et C. Chalier. Paris : Grasset/IMEC, 2009. P. 446.

268 Levins atsaucas uz Bībeles tekstu (Jesaja 49:21). Betina Bergo norāda, ka Levins velk paralēles starp tēva un dēla attiecībām un Dieva un Izraēla tautas attiecībām. (Bergo, Bettina. *Levinas between Ethics and Politics*. P. 128.)

269 Lévinas, Emmanuel. *Totalité et Infini*. P. 312.

3.6. Brāļu sabiedrība

Nākamā figūra, kas Levina filozofijā seko dēlam, ir brālis; raksturojot to, Levins raksta, ka cilvēka stāvoklis sevī ietver brālību. Līdzīgi kā nodaļā par tēvu un dēlu, kurā nav pieminēta meita un tikai garāmejojot – māte, nodaļā par brālību Levins pat nepiemin māsas. No vienas puses, šādā veidā viņš nonāk pilnīgi androcentriskā pozīcijā – pat Hēgelis veltījis uzmanību māsas un brāļa attiecībām, kaut arī māsas vieta sabiedrībā ir citāda – viņa ir „kopienas mūžīgā ironija”. No otras puses, Levins šai gadījumā raksta no savas es pozīcijas – viņš pats ir dēls, brālis un tēvs. Var secināt arī, ka māsas nepieminēšana ir vēl viena norāde par labu secinājumam, ka mūsu kultūras sintakse ir maskulīna („maskulīnā civilizācija”²⁷⁰) un ka sieviete tajā var runāt (jāatceras otra uzrunas nozīmi) kā vīrietis. Levina tekstā tas pateikts netieši, bet Irigaraja uz to norāda tieši.

Jājautā: vai sabiedrības rašanās saistīta ar brālību? Vienīgais, izredzētais bērns vienlaikus ir un nav vienīgais, jo dēls tiek radīts vienlaikus kā vienīgais un kā brālis citiem brāļiem, un Levins Es izredzētību skaidro kā būšanu kopā ar vienlīdzīgajiem. Fenomenoloģiskajam aprakstam netipiskās atsaucēs uz bioloģiju Levins attaisno sacīdams: „Ja bioloģija mums sniedz visu šo attiecību prototipus, tas, protams, pierāda, ka bioloģija nav tīri nejaus esamības sakārtojums, bez saistības ar tās būtisko darbu.”²⁷¹ Tomēr brālību viņš saprot ne kā bioloģiskās saites starp indivīdiem, bet plašāk – viņaprāt, visi cilvēki ir brāļi, brālība veido cilvēka patību: „Tāpēc, ka mana kā es pozīcija jau *īstenojas* brālībā, seja var man parādīties kā seja.”²⁷² Šis apgalvojums prasa izvērstāku paskaidrojumu, jo viena iespēja, kā to saprast, ir šāda: Levina teiktais par brālību un seju nozīmē, ka attiecības starp paaudzēm un brālība ir nosacījums, lai seja varētu parādīties kā seja. Brālība, kā atzīst Levins, ir pamatā visām sociālajām attiecībām, un patiešām jāatzīst, ka savā ziņā visa „Totalitātes un bezgalīgā” nodaļas „Viņpus sejas” problemātika, kas izstrādāta arī citos šī laikposma darbos, ar grūtībām saskaņojama ar aprakstiem par attiecībām ar seju, kas ir ārpus totalitātes un ar jau iepriekšējās nodaļās minēto, ka attiecības ar

270 Lévinas, Emmanuel. *Totalité et Infini*. P. 296.

271 Turpat. P. 312.

272 Turpat. P. 313.

seju, vaigu vaigā ar citu, ir jēgas horizonts, nevis empīrisks notikums, jo jēgas horizonts ļauj saprast, nevis ir saprotams kaut kā cita kontekstā.²⁷³ Brālības divējādā izcelsme – tā vienlaikus ir cēlusies no ētiskajām attiecībām ar citu un arī no erotiskajām attiecībām un auglības – rada neizpratni, piemēram, Betinai Bergo. Bergo vaicā, kādēļ ģimeniskajai mīlestībai starp brāļiem būtu jādublē valodiskās attiecības, viņasprāt, ētiskās kopienas izveidē brāļu mīlestības attiecības ir liekas, jo intersubjektivitāte balstīta Es apoloģijā, tā atbildības paušanā, nevis mīlestībā.²⁷⁴ Manuprāt, brālības un attiecību ar seju jautājums labāk saprotams, ja to skata „Citādāk nekā esamībā jeb viņpus būtības” par brālību teiktā kontekstā. Levins šajā darbā raksta:

„Radniecības attiecības ārpus jebkuras bioloģijas, „pretēji jebkādaī loģikai”. Ne jau tādēļ, ka tuvākais būtu atzīts par piederošu tai pašai ģintij kā es, bet tādēļ, ka viņš mani skar. Viņš ir pilnīgi *cits*. Kopība ar viņu sākas ar manām saistībām pret viņu. Tuvākais ir brālis. Nelaužama brālība, neapšaubāma norīkotība, jo tuvība ir neiespējamība attālināties bez kopuma savērpšanās – bez „atsvešināšanās” vai vainas – bezmiegs jeb psihe.”²⁷⁵

Šis izteikums ļauj atšķirīgi saprast Levina domu, un es domāju, ka brālība nav tieši saistāma ar ģimenisko mīlestību. Tēva un dēla attiecības, arī brālība tiek aprakstītas Bībeles kontekstā, un viens no brāļu tēliem, kas minēts arī „Citādāk kā esamība jeb viņpus būtības”, ir Kains, kurš jautā: „Vai es esmu sava brāļa sargs?” Ne jau pārlietu optimistiskas vai harmoniskas brāļu mīlestības ainas ir raksturīgas Levina ētikai. Brāļu attiecības ir atbildība, un, ja tajās ir mīlestība, tad tā drīzāk ir praktiska sava tuvākā mīlestība. Brāļu attiecībās netiek uzsvērts maigums, bet gan cita skārums un neiespējamība izvairīties no atbildes otram:

„Brālība ir attiecības ar seju, kurā piepildās vienlaikus mana izredzētība un vienlīdzība, tas ir, kundzība, kas Citam ir pār mani. Es izredzētība, pati tā patība, atklājas kā privilēģija un pakļautība – tieši tādēļ, ka neliek to citu izredzēto vidū, bet

273 Lévinas, Emmanuel. „Transcendence et hauteur”, *Liberté et commandement*. P. 95.

274 Bergo, Bettina. *Levinas between Ethics and Politics*. P. 111.

275 Lévinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. P. 138.

vaigu vaigā ar tiem, lai kalpotu tiem, tā ka neviens nevar aizstāt viņu, lai izmērītu viņa atbildības apmēru.²⁷⁶

Domāju, ka tas ļauj saprast brālību kā tuvošanos tai subjektivitātes izpratnei, kas raksturīga vēlīnā perioda darbiem – t.i., nevis no anonīmās esamības nošķīrusies un brīva subjektivitāte atbild otram, sastapusies ar to vaigu vaigā, bet gan jau sākotnēji ir apsēsta ar citu, parādās kā atbilde otram, un tāpēc var atbildēt tieši šim tuvākajam, šai sejai.

3.7. Feminisms vai androcentrisms?

Levina izteikumi bijuši daudzu feministu kritikas objekts. Viņš pats to sarunā ar filozofi un mākslinieci Brahu Etingeri (*Ettinger*) atzīst un saka viņai, ka labāk pārāk neuzsvērt sievišķā atšķirību, jo tā var tikai izsaukt uguni uz sevi un saņemt pārmetumus, ka esi teicis par daudz vai par maz. Braha Etingere gan atbild, ka Levina filozofijas nozīme refleksijā par sievišķo citādību tikai pieaug.²⁷⁷ Viedokļi ir dažādi, Emanuēla Levina diskursu par sievišķo citu var vērtēt divējādi – vai nu kā androcentrisku diskursu, kurā izmantoti stereotipiski sievišķā nojēgumi – klusums, noslēpums, atturība, mātīšķība –, vai arī kā feministisku diskursu, kas ētiskā sākotni, viesmīlību pret citu, definē kā sievišķu.²⁷⁸ Es uzskatu, ka šī teksta atklātais vīrišķums ir ļoti interesants pavērsiens, kas paver iespējas filozofiskā diskursa androcentrisko pamatu dekonstruēšanai. Iepriekš jau minēts Žaka Deridā atzinums, ka „Totalitātes un bezgalīgā” subjekts ir vīrietis (*vir*).²⁷⁹ Filozofiskais subjekts vairs neslēpjas šķietamā neitralitātē. Nav vienalga, vai šo tekstu rakstījusi sieviete vai vīrietis – ir būtiskā veidā neiespējami, ka „Totalitātes un bezgalīgā” tekstu būtu sarakstījusi sieviete. Deridā jautā, vai šī principiālā neiespējamība nav kaut kas nebijis metafiziskās rakstības vēsturē, viņš uzdod jautājumu par metafiziskās vēlnes būtību, salīdzinot to ar libido vīrišķo būtību Zigmunda

276 Lévinas, Emmanuel. *Totalité et Infini*. P. 312.

277 Levinas, E. and Ettinger, B.L. „What Would Eurydice Say?”. P. 138.

278 Chanter, Tina. „Introduction”, *Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas*. P. 17.

279 Derrida, Jacques. „Violence et métaphysique”. P. 228.

Freida psihoanalītiskajā teorijā.²⁸⁰ Svarīgi pārdomāt arī Fransuāzas Kolēnas uzdoto jautājumu par vīrišķību kā attiecību ar citādību komponenti: „Protams, tā ir īpaša joma, bet vai šo jomu jāuzskata par esošu ārpus visa, vai arī tajā kondensējas un parādās tas, kas iesaistīts jebkurās attiecībās, jo jebkuras attiecības ir arī vēlme, pat ja tās neizpaužas kā seksuāla prakse. Vai seksualitāti jāuzskata par izņēmumu no likuma, vai arī par pārbaudes akmeni? Vai „vīrišķība”, kas tajā atklājas, ir neveiksmīga maskulinitātes īpatnība, vai arī jebkuru attiecību ar citu neatņemama sastāvdaļa? Vai „Es” jebkad var iztikt bez „ego”?²⁸¹ Šo jautājumu var uzdot kopā ar Lisu Irigaraju, kas uzskata par nepieciešamu atzīt, ka ētiskās attiecībās ar otru patība atgriežas pie sevis. Levina filozofijā ētika apraksta attiecības, kurās patība neatgriežas pie sevis, bet, kā jautā Kolēna, vai to iespējams sasniegt? Man gan pārlicinošāks šķiet pretējs viedoklis, ko izsaka Alēns Finkelkrauts – Levins nevis jebkurās attiecībās, ko būtu pieņemts apzīmēt ar *agapē*, meklējis *erosu*, bet gan pretēji – *erosā* atradis *agapē* un ķermeniskajā saskarsmē ētisko attiecību paraugu, kuras neveidojas ne kā cīņa, ne kā saplūsmē.²⁸² Es uzskatu, ka filozofiskā subjekta eksplīcītais vīrišķums ir pagrieziena punkts sievišķās subjektivitātes meklējumos, jo skaidri saskatāma ne tikai filozofiskā subjekta vīrišķība, bet arī sievišķā izmantošana par materiālu ētiskās dzīves attīstībai. Šī acīmredzamība mums ļauj virzīties uz priekšu pētījumos par sievišķo subjektivitāti.

280 Turpat.

281 Collin, Françoise. „La peur. Emmanuel Lévinas et Maurice Blanchot”. P. 323.

282 Finkielkraut, Alain. *La sagesse de l'amour*. P. 79.

4.

Pasivitātes jēdziena loma attiecību ar citādo problemātikā

Emanuēls Levins un Lisa Irigaraja par svarīgu filozofijas uzdevumu uzskata cita, radikāli citādā atzišanu. Interesanti, ka gan Irigaraja, gan Levins savā attiecību ar citādo izpratnē smēlušies iedvesmu no Renē Dekarta, kurš bezgalīgā ideju savā prātā uzskata par piemēru tam, kas nevarēja būt viņa paša radīta doma, un dvēseles kaislību vidū minējis dzimumu diferences ētikai tik svarīgo apbrīnu (*l'admiration*). Šis atzinums ievada pasivitātes jēdziena skaidrojumu.

4.1. L. Irigarajas piedāvājums – dzimumu diferences ētika

Lisas Irigarajas filozofijā attiecības ar citādību savā ziņā tiek saprastas kā pasivitāte. Šajā nodaļā skaidrošu pasivitātes jēdziena lomu Irigarajas filozofijā. Irigaraja attiecības ar citādību raksturo kā attiecības ar transcendenci – ar

vertikālo transcendenci un horizontālo transcendenci. Horizontālā transcendence ir attiecības ar citu dzimumu, bet vertikālā – paaudžu attiecības sava dzimuma ietvaros. Transcendence nozīmē distanci un nošķirtību, ko daudzi atsakās saskatīt sieviešu attiecībās. Psihoanalīzes teorijā ir izplatīts uzskats, ka mātes un meitas attiecības ir pārāk ciešas, tās pakļautas saplūšanas draudiem, bet, pēc Irigarajas domām, tas nav patiesība. Pēc viņas domām, saplūšana raksturīga mātes un dēla attiecībām, jo dēls nezina, kā veidot attiecības ar to, kura viņu dzemdinājusi, jo viņš pats nevarēs radīt bērnu, kā to var sievietē. Tādēļ, lai atrisinātu šīs attiecības, viņam jāveido visdažādākie objekti, tai skaitā transcendentie – dievi, patiesība, utt.²⁸³ Meitai savukārt svarīgi indenticēties ar māti un nošķirties no viņas. Irigaraja uzsver, ka meita nevar reducēt māti uz objektu, jo viņas abas pieder pie vienas dzimtes.²⁸⁴

4.1.1. Elpas autonomija

Distance nozīmē arī intervālu starp mani un otru, savu telpu, kurā mājot. Lisa Irigaraja atzīst, ka „mums nepieciešams veidot un apdzīvot mūsu gaisa telpu. Tā ir elpošanas ķermeniskās autonomijas, valodas un dziesmas telpa, kurā noris parādīšanās pasaulē.”²⁸⁵ Viņa saskata, ka sievietēm šādas telpas trūkst, un tāpēc sievietes nespēj noturēt distanci savā starpā un ar otru dzimumu. Taču šī distance, nošķirtība ir uzdevums, kas jāpaveic. Tāpēc svarīgs jēdziens attiecību ar citādību izpratnei ir jaunavība. Irigaraja runā par jaunavību kā sievietes spēju saglabāt un attīstīt savu identitāti un nepakļauties vīrieša gribai un tapšanai.²⁸⁶ Vārds „jaunavība” apzīmē iekšēju psihisku telpu, kas sievietei ļauj uzņemt cita vārdu, neizmainot to. Ja sieviete mīlestībā pret vīrieti saglabā savu jaunavību, tad viņa atrod sevi ne tikai mātišķībā. Irigaraja uzskata, ka tas ir svarīgi ne tikai sievietei pašai, bet arī tāpēc, lai būtu iespējamas attiecības

283 Irigaray, Luce. *Le Temps de la différence. Pour une révolution pacifique*. Paris : Librairie Générale Française, 1989. P. 121.

284 Turpat. Sk. arī: Irigaray, Luce. *Sexes et parentés*, kur Irigaraja analizē Freida aprakstīto zēna spēlēšanos ar spolīti mātes prombūtnes laikā. Viņa uzskata, ka meitene spēlējas nevis ar mātes simbolisku aizvietotāju, ar ko var manipulēt, bet gan izmanto objektus, lai radītu telpu, kurā spēlēties kopā ar māti.

285 Irigaray, Luce. „Femmes divines”, *Sexes et parentés*. P. 78.

286 Irigaray, Luce. *Entre Orient et Occident*. P. 93.

ar citu vispār. Irigaraja piemin Jaunavu Mariju, kas, pēc Irigarajas domām, deva dzīvību dievišķam bērnam tātēc, ka viņa no savas mātes saņēma un pati saglabāja garīgo jaunavību. Ja rodas jautājums, kādēļ šis stāsts par Svēto ģimeni jāiekļauj filozofiskā tekstā, tad jāatceras citās nodaļās minētais par Irigarajas rakstības stratēģiju un sievišķā simbolizāciju. Irigaraja jaunavību uzskata par īpaši svarīgu jēdzienu jo vairāk tādēļ, ka viņa attiecības ar citu dzimumu uzskata par paraugu jebkurām attiecībām ar citu. Tātēc Irigaraja uzskata, ka sievietes ētiskais uzdevums ir vēlmē atgriezties pie sevis, glabāt sevī savu elpu. Šis ir vēl viens saskares punkts, kas ļauj salīdzināt Irigaraju ar Levinu un novērtēt gan tematikas līdzību, gan viņu abu atšķirību. Levin runā par metafizisko vēlmi un subjekta neatgriešanos pie sevis, par cita elpu manī un par apsēstību ar citu, ko viņš raksturo „Dziesmu dziesmas” vārdiem: „es esmu mīlas sērgā”.²⁸⁷ Irigarajas uzskati ir tieši pretēji, jo viņa runā par sievietes ētisko uzdevumu neatdot otram savu dzīvi, viņa atsaucas uz „Dziesmu dziesmas” varoni kā uz piemēru, kuram nevajag sekot – nemeklēt citu, aizmirstot par atgriešanos pie sevis.²⁸⁸

Šajā gadījumā runa nav tikai par atšķirīgu kāda Bībeles sižeta interpretāciju; tas parāda, kā atšķiras ētisko attiecību ar citu izpratne. Emanuēla Levina filozofijā cits aprakstīts izmantojot tādas figūras kā svešinieks, bārenis un atraitne. Lisas Irigarajas dzimumu diferences ētikā cits ir pieaudzis, stiprs, laimīgs un pašpietiekams – Irigaraja uzskata, ka ir neētiski izturēties pret citu tā, it kā tas nebūtu pieaudzis un gatavs dzīvot pats par sevi, pats savu dzīvi?²⁸⁹ To izskaidro arī atšķirības elpas interpretācijā – Lisa Irigaraja elpu saprot kā autonomijas īstenošanu: „Elpot ir pirmais cilvēciskās būtnes autonomijas žests. Nākt pasaulē – tas paredz pašai ieelpot un izelpot.”²⁹⁰ Un vēlreiz, ja mēs salīdzinām Levina teikto par elpošanu kā iedvesmu, kas nāk no cita, kā citu tāpatīgajā, mēs varam redzēt, cik atšķirīga ir abu filozofu izpratne par attiecībām ar citu un arī par autonomiju. Pēc Irigarajas domām, cilvēki piedzimst

287 Lévinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. P. 222. Esmu pateicīga Parīzes 10. universitātes (Nantēres) profesorei Katrīnai Šaljē (*Chalier*), kuras lekciju kurss „Pret Bībeli atvērta racionalitāte: Rozenveigs un Levinas” pievērsa manu uzmanību šim jautājumam.

288 Irigaray, Luce. „The Redemption of Women”, *Key Writings*. P. 154.

289 Irigaray, Luce. „What Other Are We Talking About?”, *Yale French Studies*, No. 104, 2004. P. 74.

290 Luce Irigaray. *Entre Orient et Occident*. P. 99.

tikai tad, kad viņi apzināti un labprātīgi pārņem elpošanu savās rokās. Viņa ar nožēlu konstatē, ka elpošanas līmenī joprojām paliekam pasīvi, tādējādi palikdami sava veida sociālā un kultūras placentā, no kuras saņemam gaisu un paši īsti neelpojam.²⁹¹ Te varam redzēt, ka Elizabetes Grošas teiktais par Levina ietekmi uz citādības jēdziena izpratni Irigarajas filozofijā ir apšaubāms. Manuprāt, labi uztveramas būtiskas atšķirības – Irigarajas filozofijā subjekts nav pasīvs un apsēsts ar otru.

Tomēr Irigarajas doma, ka nepieciešams atgriezties pie sevis, paliek neviennozīmīga, jo koncentrēšanās sevī iespējama tikai pateicoties atšķirībai. Līdzīgo vidū patība izsējas, bet attiecībās ar citam dzimumam piederošo citu tā sakopojas sevī un kļūst pieaugusi – vienlaikus vientuļa un autonomi elpojoša.

Irigaraja raksta, ka attiecībās ar citam dzimumam piederošo citu pievilcību rada atšķirīgas subjektivitātes – atšķirīgas attiecības ar elpu.²⁹² Irigaraja uzskata, ka sievietē ir vairāk elpas, viņā ir dzīves papildinājums, tāpēc vēlme biežāk iet no vīrieša pie sievietes. Šīs atšķirības iemesls ir atšķirīgas attiecības ar elpu jeb dvēseli, un tās viņa apraksta tā, it kā patiešām būtu runa par kādu sievietes būtību, tādēļ man grūti atvairīt šaubas par esenciālismu – pēc Irigarajas domām, vīrietis savu elpu ieliek lietās, ko viņš rada, tāpēc viņa elpa vairs nav brīva. Tomēr, vai gan līdzīgu domu neizsaka arī Emanuēls Levins? Iepriekšējā nodaļā aprakstīju Levina pārdomas par to, kāda būtu pasaule bez sievišķā, kurā vīrišķais gars klejotu un atsvešinātos savos veidojumos.²⁹³ Levins raksta par sievišķo, kas ļauj subjektivitātei sakoncentrēties sevī. Irigaraja uzskata, ka sieviete sevī saglabā savu elpu. Viņasprāt, tas ir attiecībās veidojošās identitātes jautājums, jo sieviete ir dzimusi no citas sievietes, savas mātes, un arī viņai piemīt spēja radīt bērnus. Pēc Lisas Irigarajas domām, tas nozīmē, ka sievietei kopš paša sākuma ir pieejams cilvēka un cilvēcisko attiecību noslēpums. Tāds apraksts var izraisīt jautājumu, vai viņa neatgriežas pie sievietes un mātes identifikācijas, lai gan citos tekstos ir teikusi, ka grib nošķirt sievietes un mātes identitātes? Tomēr arī šajā gadījumā jāatceras, ka Irigarajas rakstība ir retoriskas stratēģijas caurausta.

Turklāt jāņem vērā arī to, ka mātišķību Irigaraja izprot kā dalīšanos ar elpu, nevis kādu funkciju pildīšanu. Viņa uzskata, ka dēla veiktā mātes dievišķošana, uzskats, ka sieviete kļūst dievišķa tikai tad, ja devusi dzīvību dēlam,

291 Turpat. P. 101.

292 Turpat. P. 113.

293 Lévinas, Emmanuel. *Difficile liberté*. P. 55.

parāda nicīgu attieksmi pret sievieti kā mīlētāju. Šajā gadījumā sieviete ir ķermeņa glabātāja, daba, kas apdraud garu.²⁹⁴ Irigaraja uzsver tieši dalīšanos ar garīgo elpu, ar dvēseli. Dalīšanās ar garīgo elpu ir būtisks nojēgums visai attiecību ar citādību izpratnei.

Tā kā Lisas Irigarajas filozofijā kā visnozīmīgākās tiek aprakstītas attiecības ar citu dzimumu diferencē, tad viņai rūp, lai dzimumu diference būtu ietverta domāšanā. Ja dzimumu diference tiek aizmirsta, sievietes un vīrieša esamība atkrīt atpakaļ parastā naturālismā.²⁹⁵

4.1.2. Erotika kā robežu pieredzēšana

Lisa Irigaraja saprot mīlestību kā negatīvās mistikas ceļu, kurā seksuālā pievilcība tiek pārveidota par mīlestību, valodu un domāšanu, to neiznīcinot.²⁹⁶ Te parādās arī viņas valodas konceptuālā atšķirība. Levinam valoda nozīmē atbildi citam, ko provocē trešais cilvēks, kura klātbūtnei nepietiek ar tiešu, nepastarpinātu atbildi otram. Valoda Levina izpratnē padara pasauli kopīgu un nosauc otram lietas, taču tā nenozīmē saplūsmi ar otru, un jēga, kas izveidojas vaigu vaigā ar otru, vienmēr ir tāda, kurā var dalīties ar trešo. Lisas Irigarajas valodas izpratnē nozīme ir mistikai un miesiskai kopībai, kurā dzimst jēga.²⁹⁷ Mīlestību Irigaraja saskata komūniju iekārē, kad ķermeņu robežas tiek pārkāptas, taču tās nepazūd pavisam. Robeža starp mani un citu ir ierakstīta dabā, uzskata Irigaraja. Tā kā cilvēka dabas ir divas, tad zināma negatīvā forma pastāv pašā dabā. Divu brīvību sadursme var kļūt par kaut ko citu nekā cīņa tad, ja attiecības tiek skatītas dzimtes horizontā. „Ja cilvēks neapzinās dabā ierakstīto robežu, viņa pretstatīšana dabai neveic negatīvo darbu,” raksta Irigaraja.²⁹⁸ Tātad, ja cilvēciska būtne pretendē pacelties pāri dabai naivā apziņā, ja tā uzskata sevi par pilnību, tad negatīvā darbs nav paveikts. Apziņas tapšanas ceļš iesaista jaunās dialektiskās attiecībās dabu un kultūru, un dzimumu diferenci, ko absolūtajai apziņai nav pa spēkam atcelt. Tādējādi apziņa paliek iemiesota, saistīta ar konkrētu savatnību,

294 Irigaray, Luce. *Entre Orient et Occident*. P. 109.

295 Irigaray, Luce. „The Way of Love”. P. 109.

296 Irigaray, Luce. *Entre Orient et Occident*. P. 116.

297 Irigaray, Luce. „Questions to Emmanuel Levinas”, *The Irigaray Reader*. P. 180.

298 Irigaray, Luce. *J'aime à toi*. P. 66.

izvairīdamās no abstraktas vispārības. Šajā gadījumā dialektika kļūst par divu apziņu dialogu.²⁹⁹ Divu apziņu tikšanos dialogā Irigaraja nošķir no divu apziņu cīņas. Pēdējo viņa uzskata par divu tāpatīgo apziņu cīņu, kurā attiecību ar citādību nemaz nav. Gan Levins, gan Irigaraja cīņu par savu vietu ar citādo uzskata par nevajadzīgu, taču katrs atšķirīgu iemeslu dēļ. Levina gadījumā cits tuvojas no augstuma dimensijas, no transcendences, bet Lisa Irigaraja uzskata, ka satikšanās laukā starp divām esamībām rodas satikšanās vieta, kas nevienam vienam pašam nepieder. Vai var to salīdzināt ar Heidegera aprakstīto zemes un debesu strīdus lauku, kas nepastāv pirms strīda?

Pēc Irigarajas domām, lai pastāvētu divas esamības, sievietei un vīrietim jākorēlē sevi vienlaikus ar vertikālo ģealoģiju un horizontālo transcendenci. Pēc Irigarajas domām, dzimumu diference spēj pavērt starp cilvēkiem transcendentālo horizontu. Ar ģealoģiju saistītās transcendences sadala cilvēku dzīvi dabiskajā un dievišķajā sfērā, nedodot pārejas no vienas uz otru. Horizontālā transcendence dod iespēju saglabāt abas attiecības – ar savu dzimumu un ar otru dzimumu – un secināt, ka „tu esi, un ka es neesmu tu, tas mani veido kā vienu un to pašu – varbūt, kā vienīgo”.³⁰⁰ Taču mana veidošanās te nav jāsaprot kā vēlinā Levina gadījumā, kad patība veidojas kā atbilde citam. Irigaraja dzimumiskota subjekta veidošanos saista ar savu robežu apzināšanos. Attiecības ar citu dzimumu Irigaraja saprot kā pāra attiecības, kurās abi tiecas sasniegt savu pilnību un attiecību pilnību. Pilnība, kas attiecībās sasniedzama, ir esamības atklāšanās, kad katrs kļūst par to, par ko varēja kļūt. Seksuālā vēlme ir ceļš, kas uz to ved.

4.2. E. Levina pāreja no ontoloģijas pie ētikas kā pirmās filozofijas

Ētika Levinam ir pirmā filozofija, taču ne vienmēr pietiekami izgaismots fakts, ka jautājumu par pirmo filozofiju Levins pārņēmis no Huserla. Huserls šim jautājumam – kas ir pirmā filozofija – veltījis veselu lekciju kursu,

299 Irigaray, Luce. *Entre Orient et Occident*. P. 131.

300 Irigaray, Luce. *Être deux*. P. 38.

ko viņš nolasīja 1923./1924. mācību gadā Freiburgā. Lekciju kurss sastāv no divām daļām, no kurām pirmā veltīta pirmās filozofijas meklējumiem filozofijas vēsturē, bet otrajā izklāstīts paša Huserla ceļš uz pirmo filozofiju. Šis ceļš ir redukcijas pielietošana. Pirmajai filozofijai veltītajā lekciju kursā Huserls neizmanto vēlāk izstrādātos eidētiskās un monadoloģiskās redukcijas jēdzienus. Šajā lekciju kursā Huserls runā par fenomenoloģisko redukciju, kas tiek saukta arī par *epochē*. Lekciju kursā izklāstītie jautājumi tālāk attīstīti un uz to pamata izveidotas „Kartēziskās meditācijas”. Pirmā filozofija, Huserla gadījumā – fenomenoloģija – izklāstīta, aprakstot fenomenoloģiskās redukcijas metodi. Meklēt pirmo filozofiju Huserlam nozīmē meklēt aizsākumu zinātnei, kas aprakstītu jēgas sākotni.

Transcendentālo redukciju saucot par *epochē*, Huserls atsaucas uz tradīciju, kas paredz atcelt spriedumu par kāda apgalvojuma patiesumu, t.i., uz skepticismu un stoicismu. Šim *epochē* jēdzienam ir līdzība ar Huserla izpratni par fenomenoloģisko redukciju – abos gadījumos brīvība no ārēja iespaida ir ne tikai izziņas priekšnoteikums, bet arī ētiska prasība, kuras izpildīšana dod dvēseles mieru. Fenomenoloģiskās redukcijas uzdevums ir attīrīt tīrās apziņas lauku no tā, kas ir tai ārējs.

Pirmās filozofijas aizsākumu tād Huserls saista ar naivās attieksmes pārtraukšanu. Salīdzinot Huserla un Levina attieksmi pret naivitātes stāvokļa pārtraukšanu, iespējams atrast labu veidu, kā paskaidrot tās izmaiņas, ko Levins ieviesis fenomenoloģijā, un paskaidrot, kā fenomenoloģija attīstījusies pēc Huserla, tomēr saglabājot Huserla teorijas pamatjēdzienus.

Arī Levins pirmās filozofijas sākumu saredz naivitātes stāvokļa pārtraukšanā. Levina gadījumā naivitātes stāvoklim atbilst tīrā sirdsapziņa, tieksme saglabāties esamībā, *conatus essendi*. Fenomenoloģiskā redukcija Levinam ļauj nonākt pie domas horizonta. Viens no visbiežāk piesauktajiem jēdzieniem Levina ētikas sakarā ir attiecības „vaigu vaigā”. Naivitātes stāvoklis pārtrūkst, kad sastopies ar otru vaigu vaigā, un šīs attiecības ir saprotamas kā horizonts, jo tās atšķirībā no empīriskā notikuma jēgu piešķir, nevis saņem. Tādējādi cita vēršanās pie manis ir fenomenoloģiskā redukcija, un manas tīrās sirdsapziņas beigas ir veids, kā „Totalitātes un bezgalīgā” periodā Levins apraksta filozofijas sākotni.³⁰¹ Raksturīgi arī tas, ka šajā gadījumā horizonts ir attiecības ar transcendentu, nevis tā izvešana ārpusē, kā tas ir Huserla gadījumā.

301 Lévinas, Emmanuel. „Transcendance et hauteur”. P. 95.

Vēlākajā – „Citādāk nekā esamības jeb viņpus būtības” – posmā naivitātes stāvokļa apraksts atšķiras. Šajā posmā subjektivitāte vairs netiek aprakstīta kā sākotnēji spēkpilna, bet gan kā vienmēr jau pirms sākuma apsēsta ar otru. Šajā posmā redukcija, *epochē* aprakstīta kā tematizācijas pārtraukums. Šajā gadījumā horizonts ir sacīšana atšķirībā no pasacītā. Sacīšana ir horizonts, jo tā piešķir jēgu, ļauj aprakstīt subjektivitāti. Subjektu, pēc Levina domām, nevar aprakstīt intencionalitātes, brīvības un gribas jēdzienos, bet gan – pamatojoties uz laika pasivitātes jēdzienu.

Ētika ir pirmā filozofija tad, ja tā pārkāpj eksistences anonimitātes robežas un nosauc eksistējošo kā tādu, proti, – otru (*autrui*).³⁰²

Levins atsauca uz Dekarta pārdomām par bezgalības ideju – kaut arī prātā ir šī ideja, nevar teikt, ka iespējams izzināt bezgalību. Jaunas paradigmas sākumu Levina filozofijā iezīmē viņa skatījums uz subjekta un cita attiecībām. Levins uzsver, ka subjektivitāte neeksistē pati par sevi, bet tikai attiecībās ar otru. Attiecības ar citu Levins raksturo kā atbildību par citu. Atbildība šajā gadījumā nav izvēles rezultāts, tā ir neizbēgama, un tieši atbildība, sastapšanās ar citādo, ir subjektivitātes aizsākums. Levins nebalsta cieņu pret otru cilvēku vienlīdzības idejā, bet gan cita radikālās atšķirības apjautā. Attiecībās ar citu kā ar vienīgo rodas mums kopīgais – mana atbildība par citu. Es ir atbildīgs nevis tāpēc, ka Es un Citam būtu kopīgais jau iepriekš – piederība racionālām vai Dieva radītām būtnēm, vai dzīvošana vienā kopienā. Atbildība ir par svešinieku.

Atbildība nav atvedināma no kāda vispārīga principa, piemēram, no kategoriskā imperatīva. Tā nav manas izvēles rezultāts, bet to uzliek pati sastapšanās ar citu. Tā ir pašā Levina ētikas pamatā. Šajā gadījumā morālas rīcības pamatā ir nevis mani pašas principi, mana brīvība, bet cits.

Šis pienākums nozīmē, ka es vienlaikus zinu, ka man jābūt atbildīgai, un vienlaikus zinu, ka esmu atbildīga. Te attiecības starp „es” un citu ir pirms jebkādas teorijas. Mana eksistence, kāda tā iepriekš raksturota – dzīves izbaudīšana –, pēkšņi izrādās nepamatota, un to var attaisnot tikai sekošana metafiziskajai vēlmei pēc cita. Ja es neklausos šajā balsī, tad citāda mani apsūdz, jo es nepildu savu pienākumu. Cits ir transcendentis, tas nav esamībā. Runāt par radikāli citādo nenozīmē runāt par ontoloģiju. Cits, raksta

302 Marion, J.-L. „D'autrui à l'individu”. P. 155.

Levins, tuvojas no augstuma dimensijas. Augstums – transcendentais. Tā tad arī ietekme, kas piemīt citam, nav ontoloģiska, bet gan ētiska, un tāpēc, ja arī vērojams, ka citātajam dažkārt esamībā nav ontoloģiska spēka, tad ētiskajā aspektā tā nav vērtējama kā bezspēcība. Levins grāmatā „Totalitāte un bezgalīgais” raksta – ja visu vērtē no ontoloģiskā viedokļa, vērtē, kāds ir morāles spēks esamībā, tad jāsecina, ka morāles prasības mūs izmuļķo, jo prasa atkāpties no īpašuma interešu ievērošanas un varmācības, kuras pārspēku vēsturē mēs redzam.

Atbildība un solidaritāte Levina ētikas izpratnē ir atbilde, viesmīlība un atsaucība otra sāpēm. Tās aizsākums ir satikšanās ar absolūti citu – konkrētu citu cilvēku, otru,³⁰³ tā ir sastapšanās ar otru cilvēku „vaigu vaigā” (*face-à-face*), ko nepastarpina jēdziens. Šīs attiecības ir tiešamība, taču tās nav psiholoģisks pārdzīvojums, un – kaut gan tajās Es saskaras ar ārējo, neparedzēto – tās nav arī empīrisks notikums. Kā Es sastapšanās ar citu atšķiras no empīriska notikuma? Tīri empīriskais, raksta Levins, ir tas, kas nozīmi saņem, nevis piešķir.³⁰⁴ Tikšanās vaigu vaigā piešķir Es un cita attiecībām ētisku jēgu, tā ir atbildības un arī teorētiskās domas aizsākums, tāpēc šī tiešamība nav empīrisks notikums, bet gan empīrisko situāciju nosacījums, ko Emanuēls Levins meklē ar fenomenoloģiskās redukcijas palīdzību. Taču redukcijā Levins nonāk nevis pie Es, kas – varbūt ar atsauci uz citiem – konstituē savu pasauli, bet gan pie Es un cita attiecībām – solidaritātes pirms zināšanām – un pie jēgas veidošanās attiecībās ar otru cilvēku.

Kādēļ Levins uzsver, ka atbilde citam ir tieša, jēdziena nepastarpināta? Valoda nosauc vispārīgo – šāda atziņa atrodama Hēgeļa filozofijā: par atsevišķo var pateikt tikai to, kas tajā ir vispārīgs. Apzīmējums „atsevišķa lieta” var tikt attiecināts uz jebko, turklāt kaut ko nosaukt par atsevišķu lietu nozīmē raksturot to no vispārības pozīcijām.³⁰⁵ Lietas individuālais aspekts – τὸ δεῖ τι – ir pieejams tikai ar vispārīgā un jēdzieniskā pastarpinājumu.³⁰⁶ Ontoloģiskos terminos runājot, kaut ko pateikt var par subjektu vispār, taču vispārīnājumā

303 „L'absolument Autre, c'est Autrui.” (Lévinas, Emmanuel. *Totalité et Infini*. P. 28.) „Autre” tulkots kā „cits”, „autrui” – kā „otrs”.

304 Lévinas, Emmanuel. „Transcendance et hauteur”. P. 95.

305 Hegel, G.W.F. *Phenomenology of Spirit*. P. 66. Levins Hēgeli uzskata par Rietumu filozofijas tāpatīgā – cita piesavināšanas un īpašošanas – ekonomijas spilgtāko izteicēju.

306 Lévinas, Emmanuel. *Liberté et commandement*. P. 47.

jau aizmirstas sākotnējā ētiskā situācija un sāk darboties valodas totalizējošie nosacījumi. Runājot par subjektu vispār un par otru kā par citu subjektu, tie kļūst par diviem savstarpēji konfliktējošiem un viens otru ierobežojošiem totalitātes dalībniekiem, kuriem savas brīvības saglabāšanai jātiecas no šī ierobežojuma atbrīvoties.

Levins tiecas pēc miera ar citu cilvēku, tādēļ viņam ir svarīgi runāt par Es, nerunājot par to no vispārības skatupunkta. Subjekta singularitāte nav vienreizība, kas piemīt vienreiz lietotam vārdam, to nerada arī kāda īpaša, neatkārtojama pazīme. Atbildība par otru, kurā Es ir neaizstājams, padara to par vienu vienīgo un neatkārtojamo. Tā Levins nonāk pie ontoloģisko kategoriju pārdeterminācijas par ētiskajām kategorijām – atbildība, kas ir neierobežota un kas nav kādā brīdī pieņemta, atbrīvo patību no iesaistītības simetriskās intersubjektīvās attiecībās. Atbildība, kas saprasta kā atbilde un atsaucība, nav patības īpašums, tā atver viņu citam. Jūtīgā atsaucība citam tā ciešanās nav atvedināma uz apziņas fenomeniem, tā nav empīriskā subjekta pārdzīvojums vai Es spēja identificēties ar citu – atpazīt citā sevi – un tādēļ nav raksturojama ne kā sentimentālisma morāles filozofijas piesauktā līdzjūtība vai simpātijas, ne arī kā empātija jeb iejušanās (*Einfühlung*) Husserla fenomenoloģijā. Atsaucība otram ir sekošana aicinājumam, kas nāk no „viņpus būtības” – labais, kas, kā Platona labā ideja, ir ārpus pasaules, skar patību un iedvesmo to. Neaizvietojamajā subjektā, vienīgajā un izraudzītajā – atbildība un aizstāšana –, brīvības veidā, kas ontoloģiski nav iespējams, pārtrūkst nesaraujamā *būtība*. Aizstāšana atsvabina subjektu no garlaicības, t.i., no piesaistītības sev pašam, kur Es smok patībā, identitātes tautoloģiskā rakstura žņaugts, un bez mitas meklē izklaidi spēlē un miegā, nerimstošā gaitā.

Subjektivitāte, kuras attiecības ar citu Levins raksturo kā apsēstību un tuvību citam, iespējama kā iemiesošanās, kā ķermenis, kas izstādīts priekš cita: „Jo ir tā, it kā subjekta atomiskā vienība, elpojot un noārdot savu galējo materialitāti līdz pat plaušu gļotādām, padarītu sevi pieejamu ārieni un nemītētos plēst sevi pušu.”³⁰⁷ Ķermeniskums ļauj dalīties ar citu un dāvināt ko vērtīgu, un tikai subjektivitāte kā jutīgums (*sensibilité*) ievainojamība dod iespēju solidaritātei būt pirms zināšanās un pašnoteikšanās. Iemiesošanās

ļauj paziņot otram nozīmi pirms nozīmes sakārtojuma jeb Sacītā sinhronitātes valodas sistēmā, jo „subjekts ar miesu un asinīm, cilvēks, kas ir izsalcis un kas ēd”, var atdot maizi, ko pats labprāt baudītu.³⁰⁸ Levins nerunā par iepriekš dotu subjektivitāti, kas „pēc tam” tiek domāta kā iemiesota, bet gan par sākotnēju apzīmēšanas konstituēšanos jutīgumā, un jautā, vai Es nav solidaritāte, kas sākas kā otram dota liecība par sevi pašu un vispirms jau kā komunikācijas komunikācija, zīmes došanas zīme un nevis kaut kā paziņošana atvērtībā?

Patības (*ipséité*) atgriešanās – iemiesošanās – nebūt nesabiezina un neuztūcina dvēseli, bet gan apspiež un sažņaudz to, liekot subjektam pat izstādīt savu izstādītību, kas varētu to arī apsegt, un pat liekot tam atklāt Patību (*Soi*) Sacīšanā (*Dire*). Iemiesots subjekts nav bioloģijas jēdziens. Shēma, kas apraksta ķermeniskumu, pakļauj pašu bioloģisko augstākai struktūrai – atsavināšanai –, bet ne nekam, jo negativitāte te iepīta neiespējamībā izvairīties bez jēlkāda iniciatīvas lauka. Tā ir neticamā atgriešanās punkta pilnībā, *viena* neizplatītībā. Atbildība, senāka par jebkuru brīvu iesaistīšanos, pats ārpus *būtības* tropiem, būtu atbildība par citu brīvību. Nepiedodamā vaina tuvākā priekšā ir kā Nesa kreklis uz manas ādas.

Attiecības starp Es un citu, kurās cits netiktu piesavināts, nevar būt cita saprašana. Priekšstata veidošanās paredzētu transcendentālo konstituēšanos, kurā citam būtu jābūt atkarīgam no transcendentālā Es. Saprotot jēgas veidošanos kā autonomas sākotnējās apziņas jēgu dodošās darbības rezultātu, cits tiktu absorbēts priekšstatā. Cits nav tverams objektīvojošajā domā, arī ne intersubjektivitātes simetriskumā. Nepieņemams Levinam ir arī Es un cita attiecību risinājums, meklējot to pamatu esamībā un veidojot izpratni par attiecībām ar citu kā Es esamības struktūras daļu. Attiecības ar citu ir sākotnējas, jo nav iespējams runāt par Es, kas kādā nozīmē būtu pirms šīm attiecībām. Māra Rubene raksta, ka „ētiskā transcendentālisma vai ētiskās metafizikas izstrādāšana ir Levina atbilde uz grūtībām, kas atklājas Heidegera „esamības ar citiem” (*Mitsein*), vai Sartra „esamības priekš citiem” (*l'être pour l'autre*) gadījumā. Savā ziņā tā ir „atgriešanās” pie Huserla intersubjektivitātes problēmas.”³⁰⁹

308 Turpat. P. 105.

309 Rubene, Māra. *No TAGADNES uz tagadni. Mūsdienu filozofija ētiskā taisnīguma meklējumos*. Rīga: Mīnerva, 1995. 213. lpp.

Jau minēts, ka Levins, līdzīgi kā Huserls, savās pārdomās vairākkārt atgriežas pie Dekarta. Apbrīnodams Huserla darbu, Levins tomēr atzīstas, ka bijis izbrīnīts par filozofa, kas daudz pētījis Dekarta darbus, nepietiekamo uzmanību pret trešajā „Metafiziskajā meditācijā” sastopamo domu par domāšanas un vispilnīgākās būtnes idejas attiecībām – domājot par bezgalīgu būtni, domājošā apziņa ietver sevī vairāk nekā tā spēj. Domāšanu par bezgalīgo Levins salīdzina ar noēzi, kas nav samērojama ar tās noēmu, tās *cogitatum*.³¹⁰ Levins skaidro Es un Cita attiecības kā attiecības ar bezgalīgo. Šādās attiecībās, kurās Es un Cits paliek pilnīgi nodalīti, Es pretī Citam pavērš metafiziskā vēlme, un vēlmei, Levins uzsver, nav intencionāla struktūra. Taču bezgalīgā ideja – tas ir tikai sākotnējs salīdzinājums, runājot par es un cita attiecībām. Valodu, kādā rakstīta „Totalitāte un bezgalīgais” (1961) un arī mazāka apjoma tā laika raksti, viņš pats nosaucis par pārāk ontoloģisku, piebilstot, ka tā rakstījis, vairoties no psiholoģisma.³¹¹ Tāpatīgais, cits, bezgalīgā ideja, veids, kā cits ir – tie ir ontoloģiski ievirzīti jēdzieni. Tomēr, neraugoties uz filozofiskās valodas sagādātajām grūtībām – filozofija runā grieķiski, tā nosauc vispārīgo –, viņš tiecas runāt par konkrēto citu, nevis vispārīgu bezgalīgu ideju.

„Absolūti cits ir cits cilvēks.”³¹² Šajā teikumā atklājas nozīmīgs aspekts Es un cita attiecību izpratnē, konkrētības uzstādījums. Nav kādas vispārīgas Es un cita vai Es un bezgalīgā attiecību struktūras, kuru piepildītu empīriski divu cilvēku attiecību gadījumi. Nav kādas citādības idejas, kuras atsevišķs gadījums būtu cits cilvēks. Konkrētais cits cilvēks, kas uzrunā, ir absolūti cits. Vienīgais cilvēks, kā Levins mēdz rakstīt. Taču, runājot par Es un cita cilvēka attiecībām vaigu vaigā (*face-à-face*), Levins neappraksta empīriskus nejaušus notikumus vai psiholoģisku pārdzīvojumu. Viņš meklē empīrisku situāciju nosacījumus, konkretizējot tās un savā manierē „atgriežoties” – pie jēgas sākotnējās situācijas. Intencionalitāte, kurā domāšana saglabā atbilstību objektam, neraksturo apziņu tās pamatlīmenī. Deduktīvajā fenomenoloģiskajā manierē aprakstītās Es un cita attiecības ļauj savā konkrētībā atrast to nozīmi, kas tālāk arī ved pie idejas – bezgalīgā idejas un pie jēgas veidošanās. Atsaucoties uz Huserla domu, ka fenomenoloģiskā redukcija

310 Lévinas, Emmanuel. *Totalité et Infini*. P. iv.

311 Lévinas, Emmanuel. *De Dieu qui vient à l'idée*. P. 133.

312 Lévinas, Emmanuel. *Totalité et Infini*. P. 28.

jēdzienu parāda tā atkarībā no horizonta, kuru naivās attieksmes ietvaros domāšana nav apzinājusies, viņš ar sava veida fenomenoloģiskās redukcijas palīdzību atgriežas pie aizmirstās konkrētības. Dedukcija vedina secināt, ka jebkuras zināšanas kā intencionalitāte jau paredz bezgalīgā ideju, neatbilstību visaugstākajā mērā.³¹³

Aprakstot veidu, kā cits, kas ir transcendentis Tāpatīgajam, tuvojas, Levins izmanto sejas jēdzienu, 1978. gada darbā „Citādāk nekā esamība jeb viņpus būtības” – arī neoloģismu viņējība (*illéité*).³¹⁴ Raksturojot seju, Levins saka, ka tā ir kaila, pretojas tikt uztverta kā saturs, tā uzrunā, nevis parādās aplūkojama. Seja izsaka jēgu vēl pirms jēgu dodošās apziņas akta. Jēgu dodošā apziņa nozīmē brīvību, bet attiecības ar citu ir pirms brīvības.³¹⁵ Levins atgādina, ka seja nav uzskatāma par fenomenu. Cits nav raksturojams ar Es piederošai noēzei atbilstošas noēmas palīdzību, attiecības ar to ir attiecības ar bezgalīgo, kam nevar būt atbilstoša noemātiskā saturs.³¹⁶ Viņējība nav tverama apziņas aktā, tā nozīmē attiecības neiesaistoties, kustību pretī citam, kas nav aktīva atbildības uzņemšanās, bet, kā raksta Levins, „pasivitāte, kas ir pasīvāka par jebkuru pacietību”.³¹⁷ Šo attiecību raksturošanai nav piemērots ne identifikācijas, prezentācijas, ne intersubjektīvās simetrijas jēdziens. Attiecības starp Es un Citu ir asimetriskas. Ja fenomens parādās horizonta ietvaros, kontekstā, vai arī *kā* tas jeb *tā kā* tas, vai no esošā, kas saprotams tā attiecībās ar esamību, tad cits cilvēks savukārt nav tverams saprašanā.³¹⁸ Seju un fenomenu vairāk atšķir nevis to dažādās īpašības aprakstā, bet gan to atšķirīgās attiecības ar Es.³¹⁹ Cita klātbūtne ir nemitīga jēgas plūsma, to nav iespējams raksturot ar tematiskās analīzes palīdzību, un, runājot par

313 Turpat. P. 14.

314 Lévinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. P. 28. Neoloģisms „illéité” veidots no „il” (viņš).

315 Lévinas, Emmanuel. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. P. 39.

316 Lévinas, Emmanuel. „Transcendance et hauteur”. P. 77.

317 Lévinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. P. 31.

318 „Comme”, „en tant que”. Sk. „Esamības un laika” 32. §.

319 Feron, Étienne. *De l'idée de transcendance à la question du langage*. P. 38.

Franču filozofs, Emanuēla Levina darbu pētnieks Eņjēns Ferons uzsver, ka Levins raksturo seju, izmantojot līdzīgus jēdzienus kā Edmunds Huserls fenomena raksturojumā, tomēr skaidri pretstatot seju un fenomenu. Ferons atzīmē, ka atšķirība starp seju un fenomenu nav sevis parādīšanas pakāpē, bet gan veidā, kā tie parādās.

Citu, var aprakstīt vien to, kā tas ietekmē Tāpatīgo, kādas ir to attiecības bez „attiecībām”. Runājot par seju, netiek raksturots cits kā kāds cits subjekts, kāds tas ir, bet Es attiecības ar Citu. Šajās attiecībās notiek valodas sākotnējais notikums – runa kā atbilde.³²⁰ „Runa ir sākotnējās attiecības,” raksta Levins.³²¹ Attiecības ar citu cilvēku *kā* Citu ir kā pirmā metafora, kas pārveido tuvumu, attiecības vaigu vaigā, par valodu un nozīmē kaut ko vēl bez kontakta.³²²

Viens no Emanuēla Levina filozofijā sadzirdamajiem motīviem ir subjekta pasivitātes atzīšana. Pasivitāte, neaizsargāts uztvērīgums un atvērtība ievainojumam. Viņa darbu tēmas brīžiem formulētas pat pārsteidzoši kategoriski. Levins runā par atbildību kā par būtisku, primāru un fundamentālu subjektivitātes struktūru: „...es esmu atbildīgs pat par cita atbildību”.³²³ Pats (*soi-même*) nav radīts pēc savas iniciatīvas, kaut gan tādu iespaidu tiecas radīt apziņas spēles virzībā uz idejas vienotību. Tajā pats, sakritīgs ar sevi, brīvs kā totalitāte, kas neko neatstāj ārpus sevis un tādējādi pilnībā racionāls, postulētu sevi kā nojēgums, vienmēr pārvēršams attiecībās – pašapziņa. Taču pats iedzīvina sevi (*s'hypostasie*) citādi: tas nesaraucjami sien sevi mezglā atbildībā par citiem. Es nav esošais, kas ir „spējīgs” izpirkt citus, bet gan pati šī sākotnējā izpirkšana – nevoluntāra, jo tā ir pirms gribas iniciatīvas (pirms sākotnes), tā, it kā Es vienība un vienīgums jau nozīmētu cita smaguma uzņemšanos. „An-arhisks stāsts, jo tas nav ne par brīvību, ne par tagadnē vai atminamā pagātnē brīvi pieņemtām saistībām, ne arī par verga atsvešinātību, lai arī atbildība par otru nozīmē, ka cits tiek iznēsāts tāpatīgajā. Atvērtība ievainojuma un aizskāruma iespējai un atbildības jūtas provocē pašu kā neaizvietojamu, kā neatsaucami veltītu citiem, kā iemiesotu, lai (pie)dāvātu sevi³²⁴ – lai ciestu un lai dāvinātu – un tādējādi kā vienu vienīgu, pasivitātē jau kopš sākuma.”

Atbildība par citu, apsēstības atbildība atpazīstama nevis sevi zaudējošās un atkal atgūstošās apziņas brīvībā, kas kā brīvība palaiž vaļīgāk esamības

320 Lévinas, Emmanuel. *Liberté et commandement*. P. 51.

321 Lévinas, Emmanuel. „L'ontologie est-elle fondamentale?”. P. 17.

322 Lévinas, Emmanuel. *Humanisme de l'autre homme*. P. 56.

323 Lévinas, Emmanuel. *Ethics and Infinity*. P. 95, 99.

324 „*S'offrir*” – „uzdāvināt”; „*pie*dāvāt” atgriezeniskā forma, tuvināts homonīms vārdam „*souffrir*” – „ciest”.

kārtību, lai brīvā atbildībā uzņemtu to atpakaļ, bet gan vedina uz domām par absolūto pasivitāti, kas piemīt *patībai*, kura nekad nav novirzījusies no sevis, lai atkal atgrieztos savās robežās un identificētos, atpazīstot sevi pagātnē, bet kuras atgriešanās ir mana saraušanās, ieiešana šaipus identitātes, graužot šo identitāti – identitātei graužot sevi – sirdsapziņas pārmetumos.

Atbildība par otru nav subjektam gadījusies nejaušība, tā apsteidz *būtību* viņā un nav gaidījusi brīvību, kurā viņš uzņemtos saistības pret otru. Es neko neesmu izdarījis, un es vienmēr esmu apsūdzēts – vajāts. Patība (*ipséité*) tās pasivitātē ir ķīlniece. Vārds „Es” (*Je*) nozīmē „te es esmu” (*me voici*), atbildot par visu un visiem. Atbildība par otru – neierobežota atbildība, kas nav rēķināma brīvā un nebrīvā stingrajā grāmatvedībā – pieprasa subjektivitāti kā neaizvietojamu ķīlnieci un atklāj to aiz Es, vajāšanas, izstumšanas un izraidītības patībā ārpus *būtības* pasivitātē. Šajā patībā, ārpus *būtības* – pasivitātē līdz nāvei! Taču atbildībā par otru, dzīvē un nāvē, savu nozīmi iegūst tādi īpašības vārdi kā „nenosacīts”, „nelokāms”, „absolūts”, kas kalpo kā brīvības raksturotāji, bet deldē substrātu, no kura *būtībā* parādās „brīvi akti”. Akuzatīvā – kas nekādi nav nominatīva modifikācija –, kurā es tuvojos savam tuvākajam, par kuru man jāatbild, kaut arī es neesmu to gribējis – neaizvietojamais ir apsūdzēts.

Ierobežotā brīvība nav pirmā, tā nav sākotnēja, taču tā balstās bezgalīgā atbildībā, kurā cits ir cits nevis tāpēc, ka ievainotu un ierobežotu manu brīvību, bet tas spēj apsūdzēt mani līdz pat vajāšanai, tāpēc, ka cits (*autre*), absolūti cits, ir otrs (*autrui*). Lūk, tādēļ ierobežotā brīvība nav vienkārši neierobežota brīvība, kam ierobežots rīcības lauks. Tās iedzīvinātā griba grib pasivitātē, ko tā nav uzņēmusies. Un mana tuvākā tuvība ne tikai traumējoši ievaino mani, bet arī aizrauj un pacilā, un, šī vārda burtiskā nozīmē, iedvesmo. Iedvesma ir heteronoma, tā ir pati psihes elpa. Brīvību balsta atbildība, kuru tā pat nav uzņēmusies, un pacilātība un iedvesma ir bez pašpmierinātības. Subjekta „priekš cita” nebūtu jāinterpretē kā vainas komplekss (kas paredzētu *sākotnēju* brīvību), ne arī kā dabiskā labvēlība vai dievišķs „instinkts” vai nezin kāda mīlestība vai tieksme ziedoties. Tas ir pilnīgi pretrunā, piemēram, Fihtes koncepcijai, saskaņā ar kuru jebkuru Es pārciestu ne-Es izraisītu ciešanu priekšnoteikums ir, lai Es postulētu šo ne-es darbību.

Atbildība par citiem nav bijusi atgriešanās pie sevis, bet gan savilkšanās, saasināta savilkšanās, kuru identitātes robežas nevar apturēt. Atgriešanās

kļūst par identitāti, saārdot identitātes robežas, esamības *principu* manī, neciešamo definīcijas miera stāvokli sevī. Patība ir šaipus miera stāvokļa, tā ir neiespējamība atgriezties no visa pie tā, lai „rūpētu tikai pats”, tā nozīmē palikt pie sevis, sevi grauzot. Atbildība *apsēstībā* ir „es” atbildība par to, ko tas nav vēlējis, t.i., par citiem. Šī atgriešanās pie sevis anarhija ir viņpus darbības un aizrautības parastās spēles, kurā saglabājas – vai *ir* – esamības identitāte. Tā ir šaipus identitātes robežām. Kas cits šī no citādības manī tuvībā pārciestā pasivitāte, šī atgriešanās pie sevis pasivitāte, kas tomēr nav nodotas identitātes atsvešinātība, – kas cits tā varētu būt, ja ne citu aizvietošana ar mani? Ētika nepievienojas kaut kam jau esošam, tajā ir pats subjektivitātes aizsākums, un saīte ar citu ir subjektivitātes mezgļpunkts. Levinam Es attiecības ar Citu ir attiecības ar *transcendentu*. Ar transcendentu Levins saprot Dievu, dažkārt nāvi, bet visbiežāk transcendentais ir *cits cilvēks*.

Var jautāt – kāpēc cits cilvēks ir transcendents, jeb, kā Levins to mēdz apzīmēt, – radikāli citāda? Citu cilvēku taču ir iespējams uzskatīt par skaistu lietu, noderīgu līdzekli vai interesantu izziņas objektu. Skatoties uz kādu cilvēku kā izziņas objektu, es to uztveru kā manā intencionalitātē dotu izziņas priekšmetu, ko var saprast noēzes un noēmas shēmas ietvaros.

Citāda nav priekšstatāms gluži kā nav priekšstatāma bezgalība. Levins šo domu skaidro, atsaucoties uz Dekarta darbā „Meditācijas par pirmo filozofiju” atrodamo atziņu, ka prātā ir divas idejas: viena, uz ko biežāk atsaucas – „es domāju”, un otra – bezgalīgā ideja. Trešajā meditācijā Dekarts raksta, ka bezgalīgā ideja nevar rasties galīgas būtnes, kāds ir viņš pats, prātā.

Arī „Pārrunā par metodi” Dekarts kā drošu patiesību pieņem gan teicienu „es domāju, tātad es esmu”, gan arī to, ka viņa prātā ir ideja par kaut ko pilnīgāku nekā viņš pats un šī ideja nevar būt atkarīga no viņa, bet tai jābūt atkarīgai no pilnīgā – Dieva.

„Meditācijās” Dekarts raksta galvenokārt par to, ka apziņa domā kaut ko plašāku, nekā tā spēj aptvert, bet Levins, interpretējot Dekarta aprakstīto apziņas attiecību ar bezgalīgo, uzsver afektīvo komponentu – svarīga ir ne tikai bezgalīgā idejas domāšana, bet bezgalīgā vēlme – neintencionāla attiecība. Attiecības ar citu nav divu apziņu attiecības, visā cilvēka kopumā vērojama vērsta uz citu – Levins runā par apsēstību ar citu.

Attiecības ar transcendentu ir vēlme. Vēlmei, ko Levins sauc par metafizisko vēlmi, ir neintencionāla struktūra – tā nav vērsta uz priekšstatāmo,

bet gan uz neaptveramo. Tā ir apziņas *a priori* dota attiecība ar kaut ko, ko šī apziņa nerada, nekonstituē un nespēj aptvert. Tādējādi bezgaligais nav noēma jeb *cogitatum*. Dekartam bezgalīgā ideja bija saistīta ar Dievu, taču attiecību starp apziņu un bezgalīgo var uzskatīt par aprioru struktūru, kas raksturo „es” un cita attiecības. Levinaprāt, cilvēku raksturo vēlme pēc bezgalīgā. Atšķirībā no vajadzībām, tā nav apmierināma, un sekošana tai tikai vairo vēlmes nepiepildāmību.

Cits cilvēks Levinam ir kaut kas, kas nav izprotams, reducējams uz „es” priekšstatiem, Es attiecības ar to nav aprakstāmas noēzes un noēmas shēmas ietvaros. Cits nepakļaujas izziņāšanai, un tā nav pretestība, kas saistāma ar cita izvēli, gribu, bet tā izriet jau no Cita eksistences – to patība nevar asimilēt.

Jāatgādina, ka svarīgs jēdziens Levina filozofijā ir „seja”. Cits, ko es nevis priekšstatu, bet sastopu, atklājas kā seja. Cita cilvēka seja mani uzrunā, un tajā ir citādība. To saredz, ja skatās nevis uz sejas vaibstiem vai acu krāsu, bet uz cita cilvēka nerasniedzamību, kas tajā runā. Levins bieži piemin sejas kailumu – tas ir, cits nav atšķirīgs tāpēc, ka būtu apveltīts ar kādām oriģinālām īpašībām. Ja citādība būtu atkarīga no kādas īpašības, kas citu atšķir no manis, šāda atšķirība paredzētu mūsu abu piederību kopībai. Sastapšanās vaigu vaigā nav divu cilvēcisku būtņu kopesamība, līdzdalība esamībā un savstarpēja cilvēcības atzišana otrā cilvēkā.

Seja ir citāda ar savu neiekļaušanos fenomenu kopumā. Seja nav lieta, kas man dota, tā ir klātesoša, atsakoties būt uztvēruma saturs. Kā jau es iepriekš minēju, neiekļaušanās nav atkarīga no cita spēka pretoties „es” totalizējošajai tendencei. Citādība nav cita cilvēka griba atšķirties, ko es ar pietiekama spēka palīdzību varētu pārvarēt, un tā arī neizaicina uz cīņu. Levins runā par nealerģiskām attiecībām ar otru, par mieru ar otru.

Cits nav viens fenomens starp citiem, bet drīzāk ir nosaucams par „mīklu” – tā kā tas, ko var aprakstīt kā fenomenu, bieži tiek saistīts ar redzi, ar redzamo, tad Levins dažkārt saka, ka cits ir neredzams.

Atšķirībā no Hēgeļa, kas atceļ citādo, uzskatot to tikai par vispārības daļu, Levins aizstāv esamības daudzveidību un citādā patstāvību. Atzīt atšķirīgo, nepielīdzināt to sev – tas ir viņa ētikas pamats. Hēgeļa sistēmā cits ir absolūtā subjekta daļa, bet Levins uzsver, ka viņa izpratnē cits ir radikāli citāda, transcendentā un pilnīgi atšķirīgs. Viņš polemizē ar Parmenīda

tēzi par esamības vienību un izzināmību. Cits ir transcendentis un atklājas kā bezgalība – radikāli citādo nevar izzināt, tas nepakļaujas priekšstatiem. Hēgelim „es” ir vienlīdzība pašam sev un, tādējādi, esamības kā konkrētas vispārības, esamības, kas nošķiries no sevis jēdziena un nāves vispārības, atgriešanās pie sevis. Pretēji tam, Levins, skatoties no pasivitātes apsēstības puses, no patības, aiz apziņas vienlīdzības iezīmē nevienlīdzību. Tā ir patība bez jēdziena, nevienlīdzīgais bez identitātes, apzīmējot sevi pirmajā personā, t.i., tieši norādot uz sacišanas (*Dire*) līmeni, radot sevi sacišanā kā „mani” vai „es”, t.i., kā pilnīgi atšķirīgu no jebkura cita „es”, tādā kā tādu, kam ir jēga par spīti nāvei, aizsākot, pretēji nāves ontoloģijai, kārtību, kurā nāvi var neatzīt. Sastapšanās ar citu, atbildība un cita aizstāšana neatgadās ar empīrisku Es, t.i., ar jau postulētu un pilnīgi identificētu Es, kā pārbaudījumi, kas izraisītu „vairāk pašapzināšanās” vai rosinātu to iedomāties sevi citu vietā. Tas, ko Levins sauc par „pašu” (*soi-même*) vai „citu tāpatīgajā” (*l'autre dans le même*), kurā iedvesma rosina elpošanu, pašu dvēseles dzīves dvasi (*pneuma*), apsteidz šo empīriju, kura kā esamības, Visuma un valsts daļa jau ir sistēmas nosacīta. Te mēs cenšamies izsacīt subjekta nenosacītību, kam nav principa statusa. Nosacījums piešķir pašai esamībai jēgu un uzņem sevī tās smagumu, jo esamības sakopšanās Visuma vienotībā un *būtības* – notikumā pamats ir tieši patībā, „būt” balstā. Patība ir *sub-jectum*, tā ir zem Visuma svāra sloga, atbildīga par visu.

Būt cilvēkam, raksta Emanuēls Levins, nozīmē uzskatīt svētumu par augstāko vērtību, par neapstrīdamu vērtību.³²⁵ Svētums ir jēdziens, kuram Levins pievērsis arvien vairāk uzmanības, sevišķi vēlīnajos darbos. Droši vien vislabāk zināms ir Žaka Deridā grāmatā „Ardievas Emanuēlam Levinam” atrodamais Levina citāts, kurā Deridā, pieminot kādu no savām sarunām ar Emanuēlu Levinu, atsaucas uz tā teikto: „Ziniet, bieži vien, lai aprakstītu to, ko es daru, runā par ētiku, bet tas, kas mani galu galā interesē visvairāk, nav ētika – jeb vienīgi ētika, bet gan svētais, svētā svētums.”³²⁶ Levins runā par svēto (*saint*), nevis par sakrālo (*sacré*), kas būtu saistīts ar reliģiju un rituālu. Svētuma (*sainteté*) jēdzienu viņš attiecina uz *otru*, kura priekšā zeme, „saknes”, dzimtene ir tikai elks. Svētums ir otra sejā, šajā vienīgajā cilvēkā, bet nevis cilvēces idejā. To nenosaka arī kāda cilvēkiem piemītoša īpašība, piemēram,

325 Lévinas, Emmanuel. „Dialogue sur le penser-à-l'autre”, *Entre nous*. P. 222.

326 Derrida, Jacques. *Adieu à Emmanuel Lévinas*. P. 15.

Dasein atvērtība esamībai. Tādējādi jautājums par to, vai tikai cilvēkam ir seja, paliek atklāts.

Katrīna Šaljē raksta, ka Levins svētuma jēdzienā neieliek kādu naivu ideju par attiecībām ar otru, kas būtu *brīvas* no *jebkuras vainas* vai vardarbības.³²⁷ Vēlēšanās sasniegt šādu pilnību galu galā būtu *šķietama* pazemība, kuras motīvs būtu augstprātīga vēlme būt svētajam. Un galu galā šajā gadījumā svarīgs būtu paša Es, nevis otrs. Svētums Levina izpratnē nav arī apņemšanās paciest jebkurus pāridarījumus. Svētums kā gatavība atbildēt par otra dzīvi un nāvi nav vienādojams ar novēršanos no dzīves.

Un tomēr, dzīve, kurā Levins vienmēr saskata vairāk baudas nekā ciešanu, nav tikai vitālisma apliecinājums. Dzīvās būtnes tieksme saglabāties esamībā sastopas ar citu, un šī sastapšanās ir tā, kas liek viņam apšaubīt savus centienus.³²⁸ Sastapšanās ar otru, cita cilvēka seja „pārtrauc jeb pārrauj dzīvo būtņu centienus saglabāties esamībā, to *conatus essendi*”.³²⁹ Manuprāt, ļoti interesanti ir tas, ka Levins runā tieši par pārtraukšanu (*interruption*) un pārrāvumu (*rupture*). Ētiskās attiecības ar otru nomaina paša intereses. Tē var runāt par sava veida *ritmu*, kā raksta Saimons Kričlijs – par traumas un izlīdzinājuma ritmu.³³⁰ Būt, raksta Levins, nozīmē turēties pretī iznīcībai, kas savā ziņā ir it kā vecāka par esamību. Tādēļ būt ir būt priekš sevis, ieinteresētībā un egoismā. Svētums no ontoloģiskā viedokļa ir absurds, jo tas nozīmē rūpes par otru stādīt augstāk par rūpēm par sevi pašu, turklāt necerot uz atlīdzinājumu jebkādā nozīmē. Vienam no saviem svarīgākajiem darbiem Emanuēls Levins devis nosaukumu „Citādāk nekā esamība jeb viņpus būtības”, tas tāpēc, ka viņš gribējis uzsvērt domu, ka ētiskās attiecības ar otru notiek *citādāk* nekā esamība.

„*Ētika*, rūpes par cita-nekā-es pats esamību, nevienaldzība pret otra nāvi un, tādējādi, iespējamība mirt otra labā, svētuma iespēja būtu tās ontoloģiskās ieraušānās sevī, kuru izsaka vārds „būt”, atslābums, tā būtu neieinteresētība, kas pārtrauc

327 Chalier, Catherine. *La trace de l'infini*. P. 204.

328 Lévinas, Emmanuel. *Entre nous*. P. 240.

329 Turpat. P. 218.

330 Critchley, Simon. „*Das Ding* : Lacan and Levinas”, *Research in Phenomenology*, Vol. XXVIII, 1998. P. 72–84; Critchley, Simon. „Le traumatisme originel – Lévinas avec la psychanalyse”, *Rue Descartes*, No. 19, 1998. P. 165–174.

neatlaidību būt un ir aizsākums cilvēcības, žēlastības un ziedošanās kārtībai.”³³¹

Levins svētumu raksturo kā „atbildību, kuru nepamato kāda iepriekšēja saistību uzņemšanās”.³³² Tā ir kā kaislība, kas sagrābj bez jebkāda apriori. Šī atbildība par otru ir pret manu gribu, taču, kā raksta Levins, arī noliedzot to, es zinu par savu atbildību. Svarīgi, ka atbildība šajā gadījumā nav kaut kas, ko es pieņemu, izvēlos, uzņemos. Tā sagrābj, tā ir atbilde otram. Tāpēc, savā ziņā, aprakstot atbildību par otru, Emanuēls Levins apraksta to, kā ir, nevis to, kā jābūt. Jābūtība parādās tad, kad attiecībās ar otru, kas vienmēr ir vienīgais, man jāņem vērā citu cilvēku daudzskaitlība, kad es nonāku pie tā sauktā trešā cilvēka jēdziena. Rožē Pols Druā³³³ jautā, vai Levina neapstrīdami lieliskā doma netiecas savienot nesaderīgas lietas – svītrot pārrāvumu starp to, kā ir, un to, kā jābūt? Es domāju, ka atbildē otram vaigu vaigā atbildība nav jābūtība. Atbildība notiek pret paša gribu. Atceroties Kanta teikto, ka cilvēka griba nav svēta,³³⁴ jāsecina, ka Levins arī neuzstāj uz šādu svēto gribu. Svētums viņa izpratnē ir spēja uz rīcību, kas man var arī nešķist patīkama. Levins raksta: „Es nesaku, ka cilvēks ir svētais, es saku, ka viņš ir tas, kas saprot, ka svētums ir neapstrīdams.”³³⁵

Var jautāt, vai ir iespējams sapludināt realitāti un normu? Lai mēģinātu rast atbildi uz šo jautājumu, būtu lietderīgi nedaudz salīdzināt morālu rīcību Kanta un Levina izpratnē. Kanta ētikā morāla rīcība ir neatkarīga no juteklības. Levina ētikā juteklība tiek aprakstīta sāpju un baudas jēdzienos. Dzīves baudīšana, kas atzīta kā vērtība, nav ar savu lēmumu jāierobežo, noraidot savas dziņas un tieksmes.³³⁶ Rūpes par saglabāšanos esamībā un dzīves baudīšanu tiek pārtrauktas, sastopoties ar otru vaigu vaigā. Atbilde otram ir sāpju izraisīta tieša atbilde bez paša lēmuma. Un tomēr tā jāatšķir arī no piespiedu rīcības, kuras cēlonis būtu bailes par sevi, pakļaušanās otra tirānijai vai apstākļu varai. Levina ētika ir heteronomijas ētika, jo es nelemju par atbildību par citu, es esmu ķīlnieka situācijā, taču tajā savā specifiskā

331 Lévinas, Emmanuel. *Entre nous*. P. 221.

332 Lévinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*. P. 162.

333 Droit, Roger-Pol. „L'autre avant tout”, *Le Monde des Livres*, Vendredi 6 janvier 2006.

334 Kants, Imanuels. *Praktiskā prāta kritika*. 145. lpp.

335 Lévinas, Emmanuel. *Entre nous*. P. 119.

336 Kants, Imanuels. *Praktiskā prāta kritika*. 99. lpp.

veidā saglabājas brīvības jēdziens. Atbildība jānošķir no paklausības, jo, kā uzsver Emanuēls Levins, es atbildu citam, un es atbildu par citu. Atbildē otram runa nav par morālajām jūtām vai kādām īpašām simpātijām. Sāpes par otru izsauc atbildi, jeb, citēju: „Juteklības dēļ subjekts ir priekš cita.”³³⁷ Levina darbu pētnieki, Gijs Fēlikss Diportēls,³³⁸ Monika Šneidere³³⁹ un Saimons Kričlijs, attiecības vaigu vaigā ar otru salīdzina ar *traumu*, ko atstāj *lieta* – Zigmunda Freida pieminētā lieta – ar sadursmi ar *Reālo*, par ko runā Žaks Lakāns. Šis traumatiskais brīdis liek rīkoties, bet tas notiek *bez* likuma pastarpinājuma. Atbildība nav lēmums, lēmums nāk vēlāk, kad jāsaprot, kā *tieši* rīkoties. Tādēļ Levina ētika dod *fenomenoloģisku* aprakstu tam, kas neizbēgami notiek ar subjektu. Gan baudas, gan sāpju attiecības savā noteiktā ritmā *notiek* ar subjektu. Jābūtība sākas ar brīdi, kad jālemj par rīcību, paturot prātā filozofijas svarīgāko jautājumu: „Kas ir *taisnīgi*?”

Emanuēls Levins, manuprāt, nav piebiedrojams intelektuāļiem, kuri no jauna pievērš uzmanību humānismam. Viņa interese vienmēr bijusi tam pievērsta. Es citēju Emanuēla Levina rakstīto sešdesmitajos gados: „Modernajam antihumānismam, noliedzot primaritāti, kas esamības nozīmē piešķirta cilvēka personai, brīvam pašmērķim, ir taisnība, neraugoties uz tiem pamatojumiem, kurus tas pats sniedz. Tas atbrīvo vietu subjektivitātei, kas postulē sevi pašizliedzībā, ziedojošies, aizstāšanā pirms gribas. Tā ģeniālā intuīcija bija atnest ideju par personu, kas būtu pati sev mērķis un sākotne, un „es” tad joprojām būtu lieta, jo joprojām būtu būtne. Galu galā otrs ir „mērķis”, es esmu ķīlnieks, atbildība un aizstāšana, kas savā norīkotības pasivitātē – līdz pat apsūdzībai un nenoliedzamai vajāšanai – balsta pasauli. Humānisms ir jāatmasko tieši tāpēc, ka tas nav pietiekami humāns.”³⁴⁰

Valodiski saprasta subjektivitāte nav vispirms iekšējs, sevī noslēgts Es, kas pēc tam „sastopas” ar citu un runā ar to, bet tā vienlaikus ir kustība, kurā tā vērsas pie sevis kā Es un pavēršas pret citu. Levina filozofija nav „ceļš no transcendentālā solipsisma uz transcendentālo intersubjektivitāti”³⁴¹ kaut

337 Lévinas, Emmanuel. *Humanisme de l'autre homme*. P. 105.

338 Duportail, G.-F. *Intentionnalité et trauma. Lévinas et Lacan*. Paris : L'Harmattan, 2005.

339 Schneider, Monique. „La proximité chez Lévinas et le *Nebenmensch* freudien”, *L'Herne. Emmanuel Lévinas*. P. 431–443.

340 Levins, Emanuēls. „Aizstāšana”. 70. lpp.

341 Huserls, Edmunds. „Parīzes priekšlasījumi”. 343. lpp.

gan viņš runā par subjekta attiecībām ar citu, neapšaubāmais sākumpunkts viņam nav subjekts un problēma nav cita dotība. Viņš sāk ar cita pieskaršanos ar traumu, un problēma ir pats. „Pirms tam” nozīmētu laiku pirms cita, pirms laiciskošanās atbildē citam, taču atbildība kā atbilde attiecībās ar citu ir nepastarpināta. Šajā gadījumā attiecības ar citu nav Es projekts kā Sartram, kuram subjekta attiecības ar citu ir un paliek subjekta paša īpašums, viņa paša projekts, un tādēļ „cieņa pret otra brīvību ir tukši vārdi. Pat ja mēs uzņemtos projektu cienīt tā brīvību, jebkura attieksme, kas mums būtu pret otru, būtu viņa brīvības, kuru mēs apņēmāmies cienīt, pārkāpšana.”³⁴² Levina ētikā atbildība par citu nevar būt subjekta projekts, gluži citādi – atbildība ir pasivitāte, taču tāda pasivitāte, kas nepaverdzina: „Galējā pasivitātē Pats (*Soi-même*) izbēg no pasivitātes vai no nenovēršamajiem ierobežojumiem, kam pakļauti attiecībās iesaistītie. Atbildības nesalīdzināmajās attiecībās cits vairs neierobežo tāpatīgo, to balsta tas, kas to ierobežo. Tieši te parādās ontoloģisko kategoriju pārdeterminācija, kas pārveido tās par ētikas jēdzieniem. Šajā vispasīvākajā pasivitātē patība – ētiski – atbrīvojas no cita un sevis. Tās atbildība par otru – tuvākā tuvums – nenozīmē pakļautību ne-es, tā nozīmē atvērtību, kurā esamības *būtība*³⁴³ iedvesmā pārsniedz sevi, tā ir atvērtība, kuras modalitāte vai priekšnojauta ir elpošana jeb, precīzāk, kuras pēcgarša tā pati ir. Bez jebkādas mistikas, šajā elpošanā – jebkuras ziedošanās otram iespējamībā – aktivitāte un pasivitāte saplūst.”³⁴⁴ Atbildība par citu nepaverdzina, bet tā arī nesākas kā subjekta projekts.

Esamībā nekonkurējošās attiecības ļauj runāt par attiecībām ar citu, kurās cits nav ierobežojošs jau ar to vien, ka viņa brīvība ir, un tā nav padarāma par nebijušu. Ētiskās attiecības arī pieļauj, ka cits nav sekundārs attiecībā pret transcendentālo Es un tā jēgu piešķirošo darbību – Huserla transcendentālās redukcijas metodē Levins saskata subjekta brīvības realizāciju.

342 Sartre, J.P. *Being and Nothingness*. London : Routledge, 1996. P. 409.

343 Jēdziena „būtība” (*essence*) lietojumu 1974. gada darbā „Autrement qu'être ou au-delà de l'essence” („Citādāk nekā esamība jeb viņpus būtības”) Levins atrunā piezīmē pirms darba sākuma un vairākās vietās tekstā – Levins lieto „essence” kā ekvivalentu franču jēdzienam „être” (esamība/būt/būtne) atšķirībā no „étant” (esošais), vai vācu „Sein” atšķirībā no „Seiende”, kā „être” abstraktas norises izteicēju. Esmu to šeit tulkojusi kā „būtība”, bet jāņem vērā Levina norāde, ka viņš nelietos šo jēdzienu tā tradicionālajā, jēdzieniem „eidoss”, „eidētiskais”, atbilstošajā nozīmē.

344 Lēvinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. P. 182.

Taču viņš uzsver, ka seja izsaka jēgu vēl pirms jēgu dodošās apziņas akta, un tādējādi attiecības ar citu ir pirms brīvības.³⁴⁵ Tas vēlreiz atgādina, ka patiesības pamati Levinam ir ētiski, jo tie ir attiecībās ar citu, tā nav autonomas prāta darbības rezultāts, tīri apziņas aktivitāte vai brīva patiesības atrašana. Meklējot domāšanas veidošanos attiecībās ar citu, praktiskās filozofijas loma kļūst ļoti nozīmīga.³⁴⁶ Jēgu veidojošais sākotnējais notikums – atbilde citam – ir ļoti nozīmīgs pavērsiena uz citu moments, kas ļauj runāt par attiecībām, kurās cits nav piesavināts un Es nav nebrīvs. Saskarsme ar citu nav divu brīvību sadursme. Huserls prasības, kas izriet no citām personām vai vispārības, uzskata par piesavināmām pašdarbīgi. Citas personas ietekme neapdraud prāta autonomiju, manu brīvību, ja es pati izlemju, vai pieņemt to, tā padarot to par savu īpašumu.³⁴⁷ Nebūt ne tā Levins saprot veidu, kā subjekts tiek aficēts saskarsmē ar citu.

Attiecības pasivitātē ar otru cilvēku Levina izpratnē ir izstādītība ievainojumam, bet tā nav brīvība, Es pašnoteikšanās, kas tiktu ievainota, jo Es vai pašapziņas nav pirms ievainojuma. Subjektivitātes mezgls tiek siets atbildē citam tuvumā vēl pirms jautājuma. Levins izmanto īpatnēju terminoloģiju, aprakstot kontaktu ar otru cilvēku. Viņš to sauc par apsēstību (*obsession*) ar citu, kurā es kļūstu ķīlnieks (*otage*), jo nav bijis momenta, kurā man brīvi izvēlēties savas saistības.³⁴⁸ Apsēstība ir pati atbildības par citu asimetrija – esot apsēsta ar citu, es nevaru gaidīt, ka cits tāpat būs apsēsts, es nevaru to panākt brīvi. Asimetrija ir nozīmīga attiecību ar citu raksturojumā, tā atgādina, ka Levins runā par sākotnējo jēgas veidošanās situāciju, pie kuras nonācis redukcijas ceļā, bet nevis par universalizējamu katram es un katram citam vienādi derīgu principu. Patiešām, kā viņš raksta, prasīt no cita neierobežotu atbildību būtu prasīt cilvēka upuri. Atbildība par citu nav kāda principa, ne arī kopīgas piederības cilvēcei nosacīta. Kaut gan Levins otru, tuvāko, sauc par brāli, šī brālība ir pirms dzimtas kopības. Šajā gadījumā Levins atbildību

345 Lévinas, Emmanuel. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. P. 39.

346 Lévinas, Emmanuel. *Éthique comme philosophie première*. Paris : Rivages poche, 1989. P. 108.

347 Huserls, Edmunds. „Garīgās pasaules konstitūcijā”, *Fenomenoloģija*. 136. lpp.

348 Apsēstība (*obsession*), ķīlnieks (*otage*), arī aizstāšana (*substitution*) paša un cita attiecību aprakstā ienāk līdz ar 1974. gada darbu *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, darbā *Totalité et Infini* (1961) lietoti sejas, epifānijas, sarunas un metafiziskās vēlnes jēdzieni.

par citu cilvēku pamato gaužām atšķirīgi no komunitāristiem, kuri brālībā jeb kopībā saredz cilvēka iekļautības kopienā un morāles iesakņotības kopīgajā, kas ir pirms šī cilvēka, kurš ir atbildīgs par otru.³⁴⁹ Atbildībā mani izriko „no ārpusē”, traumatizējoši pavēl, neļaujot man interiorizēt pavēli priekšstatā un jēdzienā par pavēlošo. Man nepalīdz arī cilvēces vai mazākas kopienas tikumības kritēriji. Starp mani un manu tuvāko nestājas apziņa, tā parādās tikai pēc tam, kad es jau esmu apsēsta un izraudzīta būt atbildīga, vienmēr par vēlu, lai būtu jau izpildījusi savu pienākumu, un tādējādi – ķīlniece.³⁵⁰

Dziļā iesaistītība cita liktenī satuvina Levina ētiku ar feministisko rūpju ētiku, taču metafiziskās subjektivitātes problemātikas risinājums apsēstības un pirms apziņas noritošas aficēšanas jēdzienos, manuprāt, tās arī būtiskā veidā atšķir. Kaut arī kopīga ir cilvēku individuālo attiecību vienam pret vienu akcentēšana un attieksmes pret citu raksturojums – rūpes ir ieinteresētība citas personas labklājībā, tās ir attiecības ar kādu cilvēku, kas nav vienīgi cilvēks vispār, pret kuru kā pret racionālu būtnei jāpilda vispārīgs pienākums. Arī rūpju ētikā heteronomijas princips ir atzīts, taču Levinu atšķir atbildības pirms apziņas izpratne – Levinam tā nav Es attieksme pret citu, jo Es nepastāv pirms attiecībām ar citu un atbildības, atbildības avots nav mani:

„Šie notikumi neatgadās ar empīrisku Es, tas ir, ar jau postulētu un pilnīgi identificētu Es, kā pārbaudījumi, kas izraisītu „vairāk pašapzināšanās” un pat rosinātu to „iedomāties sevi citu vietā”. Tas, ko mēs šeit saucam par „pašu” (*soi-même*) vai „citu tāpatīgajā” (*l'autre dans le même*), kurā iedvesma rosina elpošanu, pašu psihi (dvašu (*pneuma*), apsteidz šo empīriju, kura kā esamības, Visuma un valsts daļa jau ir sistēmas nosacīta.”³⁵¹

Tomēr interesantas paralēles veidojas, piemēram, ar Kerolas Gilligenas (*Gilligan*) piedāvāto ētikas iedalījumu rūpju ētikā un taisnīguma ētikā.³⁵² Gilligena šīs divas – līdzāspastāvošās – ētikas saista ar sievišķo un vīrišķo, bet Levins

349 Dvorkins, Ronalds. „Brīvība, vienlīdzība, kopība”, *Mūsdienu politiskā filozofija. Hrestomātija*. Rīga: Zvaigzne ABC, 1998. 269. lpp.

350 Lévinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. P. 141.

351 Turpat. P. 183.

352 Gilligan, Carroll. *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, 1982.

taisnīgumu uzskata par vēlākai pakāpei, domāšanai, teoretizējošai ētikai piederīgu, t.i., par esamības, Visuma un valsts daļu, atšķirībā no ētikas sākotnējās situācijas – neierobežotās atbildības par citu cilvēku. Interesanti, ka arī Levins sākotnējai ētiskajai situācijai raksturīgajai atvērtībai ievainojumam piešķīris sievišķus vaibstus: „Ievainojamības augstākā jēga ir mātišķība, kas ir pilnīgi „priekš cita.””³⁵³

Apsēstība, kas raksturo subjektivitāti kā „priekš cita”, Levinam vēl nav apziņa. Apziņā, raksta Levins, aficētība pavēršas piesavināšanā, bet apsēstībā traumatizējošā aficēšana ietiecas pirms atminamā laika, pirms brīža, kad var sākt sakopot uztverto. Taču „runa nav par bezapzināto”; Levina nostāja pret aizdomām, ko pret cilvēka identitāti vērš psihoanalīze un socioloģija, ir noraidoša. Tomēr viņš atzīst, ka modernajam antihumānismam, kad tas noliedz brīvas cilvēciskas personas, kas pati sev ir mērķis un iesākums, primaritāti, ir taisnība par spīti tiem iemesliem, uz kuriem atsaucas antihumānisms. Levins uzskata, ka humānismam var pārnest, ka tas nav pietiekami humāns, un antihumānisms sagatavo vietu subjektivitātei, kas postulē sevi pirms brīvas gribas un kuras mērķis ir otrs;³⁵⁴ un šajā gadījumā brīvība nav sevi pašu pamatojoša, bet gan to izsauc būt cits, tā ir brīvība, kurai vērtību piešķir atbildība – „otra klātbūtne – privilēģētā heteronomija – nenodara pāri brīvībai, bet piešķir tai vērtību.”³⁵⁵

Atbilde otram ir tieša, tā nav balstīta uz jau esošu sava pienākuma apziņu vai līdzciebības un simpātijas jūtām, tāpēc attiecības ar citu cilvēku veido jēgu, nevis iekļaujas jau esošā. Saprotot jēgas veidošanos kā autonomas sākotnējās apziņas jēgu dodošās darbības rezultātu, cits tiktu absorbēts priekšstatā, un attiecības būtu apdraudētas, kā Lakāna jēdzienu un simbolu privilēģējošajā psihoanalītiskajā teorijā izskanējušajā secinājumā – attiecību starp dzimumiem nav, to vietā ir attiecības starp priekšstatu par citu un sevis paša redzējumu. Taču Levinam racionalitāte ir valodiska, prāts konstituējas valodā – atbildē citam; tādēļ Es un cita attiecībās cits nav sekundārs attiecībā pret transcendentālo ego un tā jēgu dodošo jeb jēgdibinošo darbību.³⁵⁶ Runājot par Es attiecībām ar radikāli citādo – nepiesavināto, priekšstatā neabsorbēto

353 Lévinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. P. 170.

354 Turpat. P. 203.

355 Lévinas, Emmanuel. *Totalité et Infini*. P. 88.

356 Turpat. P. 61.

citu – Levins saka, ka attiecības starp tiem iespējamas kā valoda. Levina valodas izpratnē svarīgs ir gan tēmas izvērsums valodā, gan arī tāds aspekts kā atbilde citam, vērsšanās pie tā un uzruna. Sacītais, tematizācija ir ļoti svarīgs valodas aspekts, kas iedibina kopīgo – nosaucot jutekliski tvirtās lietas vārdā, tās kļūst par savā identitātē fiksētiem objektiem. Sacītā raksturojumi ir diezgan tuvi Martīna Heidegera „Vēstulē par humānismu” teiktajam, ka valoda ir esamības mītne. Emanuēls Levins runā par to, ka pasacītais vārds identificē kaut ko *tā kā* kaut ko, „esošais, kas laika gaismā parādās identisks, ir tā būtība jau pasacītajā”³⁵⁷ un tajā runā esamības izstādīšanās. Taču Levinam tā nav tikai pati esamība, kas runā. Viņam ļoti būtiska ir Sacīšana – tajā elpo subjektivitāte, kas ne tikai izsaka Sacīto, bet arī vērsas pie otra, kopā ar citu cilvēku iedibina jēgu, un šīs attiecības apsteidz esošā izrādīšanos. Levins vēlas nonākt pie nozīmes, kas būtu pirms apziņas aktivitātes vai pasivitātes, viņš lieto fenomenoloģisko metodi – redukciju –, lai nonāktu atpakaļ pie Sacīšanai piederīgās nozīmes pirms Sacītā.³⁵⁸ Meklējot šo nozīmi, viņš parāda, ka Sacīšanā runājošais nav ne valoda, ne arī „es domāju” subjekts vai tīrais Es.³⁵⁹ Valodiskas subjektivitātes izpratne paver iespēju, kā runāt par Es, un tā dzīvi pasaulē, kurā tas mīt pie sevis, un atbildību pret citu bez pretstatījuma, jo valodā savienojas „priekš sevis” (*pour soi*) un „priekš cita” (*pour l'autre*).³⁶⁰ Subjektivitāte kā „viens priekš otra” (*l'un pour l'autre*) nav vispirms iekšējs, sevī noslēgts Es, kas pēc tam „sastopas” ar citu un runā ar to, bet tā vienlaikus ir kustība, kurā tā vērsas pie sevis kā Es un pavēršas pret citu. Runājošais ir vērst uz citu, tas nav „priekš sevis” un neatgriežas pie sevis, runājošais nav domājams kā sākotnēji esošs, substanciāls subjekts, kura attiecības ar citu „pēc tam” ir problēma, tāpēc Levina filozofija nav „ceļš no transcendentālā solipsisma uz transcendentālo intersubjektivitāti”.³⁶¹ „Pirms tam” nozīmētu laiku pirms cita, pirms laiciskošanās atbildē citam, taču atbildība kā atbilde attiecībās ar citu ir nepastarpināta. Tādēļ arī Es, kas savu vārdu nes kā pseidonīmu un vietniekvārdu, vispirms ir nevis nominatīvā, bet gan akuzatīvā – mani norīko (*assigne*), un es atbildu – „šeit es esmu” (*me*

357 Lévinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. P. 65.

358 Lévinas, Emmanuel. *De Dieu qui vient à l'idée*. P. 139.

359 Lévinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. P. 122ⁿ.

360 Feron, Étienne. *De l'idée de transcendance à la question du langage*. P. 70.

361 Husserls, Edmunds. „Parīzes priekšlasījumi”. 343. lpp.

voici).³⁶² Solidaritāte nav Es pieņemts patstāvīgs kurss, ceļš, kurā vadīties no savām vērtībām, tā nav arī izvēles priekšmets. Autonomu un par sevi norūpējušos patību Emanuēls Levins uzskata par hipotēzi, nevis sākumu, kas balstītu turpmākos pieņēmumus, viņu interesē patības „pirmsvēsture”. Patība te saprasta īpatnējā veidā – tā nav identiska un sakritīga ar sevi, tā atgriežas nevis pie sevis, bet vēl tālāk neatminamā pagātnē. Tās pirmsvēsturē sadzirdama atbildību par citu – pirms sevis postulēšanas, pirms izvēles un brīvības, jo „patība caur caurēm ir ķīlniece, un ķīlnieka ne-situācija ir nevis solidaritātes robežgadījums, bet gan jebkuras solidaritātes nosacījums”.

Levina filozofijā atrodamā jēgas veidošanās attiecībās ar citu ir ļoti nozīmīgs pavērsiena uz citu moments, kas ļauj runāt par attiecībām, kurās cits nav piesavināts un pats nav nebrīvs. Pats viesmīlīgi uzņem citu, un tā mājoklis ir atvērts svešajam. Vērstība uz citu un iekšup vērstā, pie sevis mītošā Es mezgļpunkts ļauj arī noformulēt attiecības starp valodā norisošo nozīmes veidošanās procesu un valodas sistēmu ar saviem nozīmju sakārtojuma noteikumiem – tie noformējušies atbildē absolūti citam – otram cilvēkam. Levins uzsver, ka valodas sistēma pilnībā nenosaka subjekta atbildes un nav balstīta uz kaut ko sākotnēji kopīgu, jo kopīgo vēl jāiedibina komunikācijā ar otru. Komunikācija vispirms ir solidaritātes kustība, kas tikai pēc tam veido kopīgo – „cilvēku dzimumu vienotība nāk tikai pēc brālības”.³⁶³ Tādēļ arī atbildība nav patības esamības raksturojums, rūpes par citu, norūpētība (*Fürsorge*), kas raksturo pašu patību – atbildība nāk kā atbilde neparedzētai sastapšanās traumai. Šī saskarsme ir apsūdzība, kas izsauc patību – akuzatīvā. Apsūdzība ir bez nodarījuma un bez vainas, tā ir neierobežota, pat tiktāl, ka patībai jāsolidarizējas arī ar paša apsūdzētāja vainu un jāizpērk to.³⁶⁴ Subjektivitāte, ko apsēdusi atbildība, kuras izcelsme nebūt nav „brīvi apcerošā” subjekta pieņemtos lēmumos, rezultātā tiek apsūdzēta visā savā nevainībā. Konkrēti tas nozīmē būt tā, ko citi dara un pārcieš, apsūdzētai un būt atbildīgai par to, ko viņi dara un pārcieš. Patības vienīgums ir pašā šajā faktā, ka tā nes otra vainu. Atbildībā par otru subjektivitāte ir tik vien kā šī akuzatīva

362 Jesajas grāmata, 6:8: Un es dzirdēju Tā Kunga balsi sakām: „Ko lai Es sūtu? Kas būs mūsu vēstnesis?” Tad es atbildēju: „Redzi, es esmu še, sūti mani!”

363 Lévinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. P. 256.

364 Tē jāņem vērā, ka attiecības ar citu ir asimetriskas – atbildība ir mana, bet es nevaru vispārināt savu vienīgumu un prasīt to pašu no cita cilvēka, ir kā viņš būtu cits Es.

neierobežotā pasivitāte, kas nav veidota, lokot nominatīvu. Apsūdzība var tikt reducēta uz patības pasivitāti tikai kā vajāšana, bet vajāšana, kas pāriet izpirkšanā. Bez vajāšanas Es pacel galvu un pārklāj patību. Viss vispirms ir akuzatīvā – patības izņēmuma nosacījumā vai ne-nosacījumā, vietniekvārda „sev” (*Se*), kura nominatīvu latīņu gramatikas „nezina”, nozīmē. Jo vairāk es atgriežos pie sava Es un vajāšanas traumas rezultātā novelku no sevis savu konstituētā, voluntārā, imperiālistiskā subjekta brīvību, jo vairāk es atklāju sevi kā atbildīgu. Jo es esmu taisnīgāks, jo vainīgāks esmu. Es esmu „sevi” caur citiem, psihe ir cits tāpatīgajā, neatsvešinot tāpatīgo.³⁶⁵

Pašā atbildības un solidaritātes situācijā veidojas jēga, tādēļ atbildībai par citu, solidaritātei nav pamatojuma kādā ētikas teorijā. Taču tas nenozīmē pārrāvumu starp pirmsfilozofiskajām attiecībām ar citu un filozofiju, un teorētisko domu vispār, jo domāšana sākas kā atbilde otram.

365 Levins, Emanuēls. „Aizstāšana”. 55. lpp.

5. Sociālās filozofijas iezīmes attiecību ar citādību koncepcijās

5.1. Teorijas un socialitātes ētiskums E. Levina filozofijā

Kaut gan Emanuēls Levins daudz rakstījis par valodas lomu, nevar nosaukt kaut ko, bet vai nu vibrēt būtības norisē, vai arī vērsties pie cita cilvēka, saklausot uzrunā ne tikai tēmu, to, kas tiek teikts, bet arī pašu „vienkāršo” uzrunu; viņa pievēršanās sacītajam nav tikai tā „redukcijas” darbs, un tie nav pārspriedumi par sacītā maznozīmību salīdzinājumā ar sacīšanu. Sacītais ir arī teorētiskais diskurss, arī filozofija, arī Levina paša filozofija. Sacīšana kā atbildība nodrošina sacītā nozīmīgumu. Kādēļ tā? Kā sacīšanā samanīt sacītā nozīmīgumu? Zināšanas, prāts un teorētiskā doma nav nonicināti kā totalizējošās un citu piesavinošās tendences īstenošanās veidi, bet parādīta to rašanās – patiesības pamati Levinam ir ētiski.³⁶⁶ Jēgas veidošanās kā atbilde citam sasaista kopā ētiku, valodu un teorētisko domu.

366 Lévinas, Emmanuel. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. P. 135.

Meklējot domāšanas veidošanos attiecībās ar citu, kļūst saprotama Levina doma, ka ētika ir pirmā filozofija.³⁶⁷ „Es” attiecībās ar citu cilvēku, ko Levins raksturo arī kā tuvumu, nozīme top, bet nav izteikta. Tuvumā, vaigu vaigā ar citu cilvēku – šajā sākotnējā situācijā – vēl nav teorētiskās domas, un „Es” un citam paliekot divatā, tā arī nerastos. Atbildība te ir nepastarpināta, pirms jautājuma, un problēmas burtiskā nozīmē nav. Doma aizsākas kā jautājums, raksta Levins, un jautājumu izraisa trešais (*tiers*). Ko var pateikt par šo trešo? Tas ir cits cilvēks man un arī citam, tuvākais manam tuvākajam, nevis tā līdzinieks. Trešais nav empīriski satikts vēl kāds cilvēks, kurš gluži vienkārši stātos man ceļā un tādējādi radītu apstākļus, kuros mana neierobežotā atbildība izrādītos neiespējama. Tas ir svarīgi, atceroties, ka sacīšana neizsmēļ sevi sacītājā. Sākotnējā attieksme – jautāšana – atgādina par bezgalīgā ideju un ļauj saklausīt vēlmes rezonēšanu sacītājā. Jautājums uzsver vērstību uz citu cilvēku un palīdz saglabāt jēgas pārpalikumu attiecībā pret esamību. Arī bezgalīgā ideju var interpretēt kā jautājumu, kas vairās no sastingšanas totalitātē.³⁶⁸ Jautājumu izraisa trešais, jo nepastarpinātā atbildība jautājumu nerada – tā nav saistīta ar „Es” principiem, izvēli vai atbildības uzņemšanos.

Ko var pateikt par šo trešo? Tas ir cits cilvēks man un arī citam. Taču tie abi nav vispārīgas cita idejas iemiesojumi vai cilvēka vispār atsevišķi gadījumi, arī ne empīriski satikts vēl kāds cilvēks, kurš gluži vienkārši stājas man ceļā. Trešais cilvēks uzlūko mani, kad es veros cita cilvēka sejā, vedot no nepastarpinātas, neierobežotas atbildības pie problēmas – kā rīkoties attiecībās ar daudzskaitlīgajiem citiem cilvēkiem, kā ir taisnīgi? Nepastarpinātai atbildībai blakus stājas nepieciešamība vērtēt un salīdzināt – ko cits ir nodarījis trešajam. Tā ir nesalīdzināmo, vienīgo salīdzināšana, kas diskursīvā veidā aizsāk izvērtējošo domu. Izbrīns un jautājums, ar ko aizsākas filozofija, šajā gadījumā nav izbrīns par esošo vai jautājums par patiesību, bet gan jautājums par taisnīgumu. Trešā ienākšana aizsāk patības un cita attiecību asimetrijas izmaiņas. Nesalīdzināmajam subjektam kļūstot par sabiedrības locekli, noformējas priekšstati, apziņa, un cita aizvietošana ar mani tiek mērīta un darīta mērenāka un, pateicoties pārejai pie teorētiskās domas, ir taisnība arī priekš manis.

367 Lévinas, Emmanuel. *Éthique comme philosophie première*. P. 108.

368 Feron, Étienne. *De l'idée de transcendance à la question du langage*. P. 307.

Tas, ka cita cilvēka sejā uzlūko arī trešais, rosina taisnīguma idejas attīstību un arī domāšanu par sociālajiem jautājumiem, piemēram, taisnīgumu valstī, bet vienmēr atceroties, ka vērtējuma sākums ir nevis kāds vispārīgs princips, bet gan atbilde un jautājums. Manuprāt, ļoti svarīgi, ka nozīme – izpratne par taisnīgumu – aprakstīta tās veidošanās attiecībās ar citu kontekstā. Attiecības ar citu – metafiziskā vēlme – atgādina arī par neiespējamību izsmeļoši pateikt, kas ir taisnīgi, kā ir pareizi. Levins neformulē morālas rīcības principus, bet atgādina par nepieciešamību šādus principus samērot ar sākotnējo – ar cita cilvēka vēršanos pie manis un manu atbildību. Šādu uzstādījumu patiešām var nosaukt par cilvēcisko utopiju, kā to ir darījis Levins. Levīnu šādā aspektā varētu salīdzināt ar vēl kādu domātāju, kas rakstījusi par utopiju – ar Lisu Irigaraju. Vēlme un runas vērstība uz citu ir tas, kas viņu koncepcijās ļauj meklēt iespēju attiecībām ar citu, ko nepiesaivina Tāpatīgā īpašumā. Vēlme, kas neslēpj, ka principiāli nav piepildāma, vēlme kā apsēstība uzrunāt citu, nepieprasa sev cita vietu un ļauj runāt par cilvēcisko utopiju, ko nevar pierādīt kā kaut ko vēsturē esošu.

Ja man ir pienākums pret citu, vai citam nav tāds pats pienākums pret mani? Šāds jautājums jau paredz skatījumu uz mūsu attiecībām no kāda trešā pozīcijām, taču „es” un cita attiecību ētiskais raksturojums balstīts nevis uz divu cilvēku aprakstu no malas, bet uz sastapšanās pieredzi, ko tikai aptuveni var izteikt teorētiskā apcerējumā. Ja skatās no savas perspektīvas, tad manas attiecības ar citu nav simetriskas, man nav pieredzes būt citai priekš sevis. Runājot par to, es gan izmantoju vispārīgus jēdzienus, taču pamats tam, ka tā var aprakstīt cilvēku attiecības, ir nevis vispārīgi spriedumi, bet pieredze sastopoties ar otru cilvēku.

Mana atbildība ir nevis vispārīga principa nosacīta, bet tā ir atbilde otram pirms vispārīgiem pārspridumiem. Šo attiecību asimetriskums izskaidrojams tā, ka es esmu izredzēta atbildībai, es esmu ķīlniece, jo neesmu pati izvēlējusies savu atbildību. Cita eksistence, nevis mana izvēle par labu vienam vai dažiem cilvēkiem, uzliek atbildību.

Runājot par attiecībām plašākā sabiedrībā, Levins ievieš trešā cilvēka jēdzienu. Otra cilvēka sejā es saredzu arī citu cilvēku klātbūtni, un tas man neļauj citus aizmirst un liek rīkoties tā, lai es rīkotos atbildīgi pret visiem.

Cita cilvēka eksistence uzliek man absolūtu pienākumu. Ja pasaulē būtu tikai es un otrs cilvēks, tad būtu tikai neierobežots pienākums pret otru. Taču

tieši tas, ka man ir šāds pienākums, neļauj man aizmirst nevienu. Cilvēku daudzskaitlīgums man neļauj aizmirst arī *trešo* – tas ir cits cilvēks nekā otrs, bet arī viņš ir otrs man un arī otram cilvēkam. Trešā klātbūtne liek izvērtēt, kādas ir viņu attiecības, kā viņi rīkojušies viens pret otru, un, – lai gan, to izvērtējot, es salīdzinu nesalīdzināmos, – tomēr iemesls tam ir nevis abstrakta taisnīguma ideja, bet gan mana atbildība par katru no viņiem.

Otra cilvēka tiesību aizstāvība nozīmē arī aizstāvību pret ļaunumu. Levins atzīst, ka taisnīgums prasa zināmu varmācības devu, kas var tikt attaisnota, aizstātot taisnīguma pārkāpšanu attiecībā pret citu cilvēku. Te parādās problēma – attiecībās ar *daudziem* cilvēkiem taisnīgums pret katru grūti savienojams ar absolūtu pienākumu pret vienīgo, ko sastopu.

Šādā veidā Levins pamato arī cilvēktiesības. Viņš cilvēktiesības uzskata par *cita* cilvēka tiesībām, nevis tiesībām, kas pienākas man un man pietiekami līdzīgajiem, ar kuriem es vienojos par savstarpēju tiesību ievērošanu. Šajā gadījumā cilvēktiesību pamatojums ir nevis manas intereses vai mana brīvība, bet gan cita cilvēka *citādības* atzīšana. Es un cita attiecībās panākamo taisnīgumu Levins piedāvā saprast nevis kā divu konfliktējošu brīvību līdzsvaru, nevis kā agresijas iegrožošanu, bet kā sākotnēju labvēlību (*bonté*), kā nevienaldzību (*non-in-différence*). Šī nevienaldzība, ko Levins sauc arī par brālību, ir labāka cilvēktiesību aizstāvība nekā valsts garantijas.

Kaut gan Emanuēla Levina uzskati par savstarpēju tiesību saskaņošanu līdzinās daudzu sociālo filozofu izteiktajām idejām, viņš atšķiras ar morālas sabiedrības pamatojuma meklējumiem nevis kādā līgumā vai tradīcijā, bet pirmsteorētiskās attiecībās ar vienīgo un nesalīdzināmo citu cilvēku. Tas arī pamato taisnīgumu: cilvēka sākotnējās tiesības, vienīgā tiesības pieprasa ne tikai, lai es tās *nepārkāpju*, bet arī, lai es iestājos par tām, kad kāds *trešais* tās pārkāpj, kas savukārt liek izdarīt spriedumu un meklēt objektivitāti.

Situācija, kad cita cilvēka tiesības tiek pārkāptas, nav nekas neparasts, un tās pārkāpt var ne tikai kāds trešais, bet arī es. Tieši šī situācija, kad mana rīcība nav vienmēr taisnīga un kad bez manis un cita ir arī trešais, rada vajadzību teoretizēt. Te rodas teorētiskā doma, kam arī ir ētisks motīvs – tā pamato taisnīguma idejas. Nevis teorētiskā doma pamato, kas ir taisnīgi, bet gan Es sastapšanās ar citu rosina teorētisko domu.

Levins uzskata, ka domāšanas dziļākais pamats ir ētisks – tā ir apoloģija, kurā Es aizstāv sevi pret apsūdzību pienākuma nepildīšanā, taču neaizstāvas

paštaisni, neieklausoties Citā, bet mēģina atrast iespēju, kā dzīvot, baudot pasauli, un vienlaikus – kā rīkoties atbildīgi pret citiem. Šis princips bija arī Huserlam, ka zināšanu objektivitāti pamato iespēja, ka tās ir nozīmīgas ikvienam cilvēkam, ne tikai man. Daloties zināšanās un pamatojot tās kā objektīvas, es nevis paužu otram to, kas ir objektīvs, bet tieši komunikācijā zināšanas noformējas, iegūst objektivitāti. Levins gan piebilst, ka Huserlam intersubjektivitāti pamato cita konstituēšana ego imanencē, prezentācijā. Taču Levins izvairās no šīs noslēgtības, jo viņam attiecības ar citu nav teorētiskas, intencionalitātē balstītas, bet gan ētiskas attiecības ar ārējo.

Trešā ienākšana attiecībās vaigu vaigā izmaina asimetriju starp pašu un citu – pats kļūst cits citam un var gaidīt solidarizēšanos arī ar sevi. Nepastarpinātai atbildībai blakus stājas nepieciešamība vērtēt un salīdzināt – ko cits ir nodarījis trešajam. Tā ir nesalīdzināmo, vienīgo salīdzināšana, kas diskursīvā veidā aizsāk izvērtējošo domu. Ar trešā ienākšanu „vaigu vaigā” intimitātē Levins saista arī pašas apziņas parādīšanos. Izbrīns un jautājums, ar ko aizsākas filozofija, šajā gadījumā nav izbrīns par esošo vai jautājums par patiesību, bet gan jautājums par taisnīgumu, kas savukārt ved pie patiesības meklējumiem. Šo meklējumu pamats ir ētisks, tāpēc ētika Levinam ir pirmā filozofija, nevis viena no filozofijas nozarēm.³⁶⁹

Atbilde uz jautājumu, vai problēmas cilvēku attiecībās var risināt ar zināšanu palīdzību, nebūtu viennozīmīga. Vispirms par to, kur meklēt sākumpunktu risinājumam. „Es” attiecības ar citu cilvēku, saskaņā ar Levinu, raksturo atbildība. Atbildība nav „es” izvēles rezultāts, bet to uzliek pati sastapšanās ar citu. Te attiecības starp „es” un citu ir pirms jebkādas teorijas. Ietekme, kas piemīt citam, nav ontoloģiska, bet gan ētiska, un tāpēc, ja arī vērojams, ka citādam dažkārt esamībā nav ontoloģiska spēka, tad ētiskajā aspektā tā nav vērtējama kā bezspēcība. Levins grāmatā „Totalitāte un bezgalīgais” raksta – ja visu vērtē no ontoloģiskā viedokļa, vērtē, kāds ir morāles spēks esamībā, tad jāsecina, ka morāles prasības mūs izmuļķo, jo prasa atkāpties no īpašuma interešu ievērošanas un varmācības, kuras pārspēku vēsturē mēs redzam. Manuprāt, šī doma mūsdienu kontekstā ļauj saglabāt kaut nedaudz optimisma, ko citādi pilnīgi nomāktu visapkārt vērojamais.

369 Lévinas, Emmanuel. *Éthique comme philosophie première*. P. 108.

Šī doma, kas ir Levina ētikas pamatā, nozīmē, ka morālas rīcības pamatā ir nevis „es” principi, brīvība, bet cits. Ja „es” attiecības ar citu cilvēku ir saprastas kā atbildība, kā „es” apsēstība ar citu, tās ir pirmsteorētiskas, un zināšanu palīdzība šīm attiecībām nav vajadzīga. Arī tad, ja „es” novēršas no sava pienākuma, laikam jau tie nebūs argumenti, kas pārliecinās rīkoties saskaņā ar atbildību par citu. Levins uzsver, ka viņa teiktais nenozīmē, it kā viņš apgalvotu, ka „gara” pirmais vārds – kas padara iespējamus visus pārējos, arī tādus kā „negativitāte” un „apziņa” – būtu naivas bezierunu pakļaušanās „Jā”, visaugstākās vērtības – patiesības – noliedzējs! Tas nav bērnišķīgas spontanitātes bezierunu „Jā”, bet gan pati izstādītība kritikai, izstādītība pirms piekrišanas, senāka par jebkuru naivu spontanitāti. „Parasti mūsu pārdomas raisās brīva „es” vārdā,” raksta Levins,

„it kā es būtu piedalījies pasaules radīšanā un varētu būt atbildīgs tikai par to, ko esmu brīvi noteicis. Filozofu pieņēmumi, ideālistu pieņēmumi! Vai arī – bezatbildīgo izlocīšanās. Tas ir tas, ko Raksti pārmet Ījabam. Viņam būtu vajadzējis prast izskaidrot savas nelaimes, ja jau tās būtu izraisījuši viņa pārkāpumi! Bet viņš nekad nebija vēlējis ļaunu! Viņa viltus draugi domāja tāpat kā viņš – nevar būt, ka jēgpilnā pasaulē jāatbild, ja neesi neko noziedzies. Tātad Ījabs ir aizmirsis savus pārkāpumus!”³⁷⁰

Taču pasaulē, kas nav viņa projekts, vēlu ienākušā subjekta subjektivitāte nenozīmē projektu veidošanu un izturēšanos pret pasauli kā projektu. Novēlošanās nav nenozīmīga, un ierobežojumi, ko tā uzliek subjektivitātes brīvībai, nav tikai un vienīgi zaudējumi. Būt atbildīgam viņpus brīvības nenozīmē palikt tikai un vienīgi pasaules rezultātam: „*Balstīt Visumu ir smaga nasta, bet dievišķs uzdevums!*”

Kaut gan divu cilvēku attiecības, kā raksta Levins, vaigu vaigā, ir cilvēku ētisko attiecību pats pamats, un tieši te būtu meklējami ceļi pie pasaules problēmu risināšanas, cilvēku daudzskaitlīgums prasa meklēt risinājumus arī problēmām, kas skar daudzus cilvēkus. Situācijā, kad pasaulē būtu tikai es un cits, rīkojoties saskaņā ar savu atbildību, „es” nenonāktu pie vardarbības, ne arī pie vienaldzības, un mana absolūtā atbildība par otru neprasītu zināšanas.

370 Levins, Emanuēls. „Aizstāšana”. 65. lpp.

Taču, esot attiecībās ar daudziem cilvēkiem, „nav iespējams konkrētā veidā rīkoties kā ikviena kalpam”.³⁷¹ Tā mēs atkal nonākam pie teorētiskās domas: tai ir ētisks motīvs, tā ir „es” apoloģija un taisnīguma pamatojums. Ja pieņemam nostādni, ka ētika ir pirmā filozofija, tad vissvarīgākais filozofiskais jautājums nav ne par patiesību, ne brīvību, bet gan par to, kas ir taisnīgi. Šis jautājums tiek uzdots tāpēc, lai spētu rīkoties saskaņā ar savu atbildību. Levins neaicina izprast pasaules kārtību un samierināties ar to, bet gan iestāties par citu. Jautājums, kas ir taisnīgi, nav pašmērķīgs, to uzdod, lai izvēlētos, kā rīkoties. Tādējādi var secināt, ka atbildēt uz jautājumu, kā filozofija var palīdzēt pasaules problēmu risināšanā, ir ārkārtīgi būtiski.

Kā izspriest, kas ir taisnīgi, kā nonākt pie šādām zināšanām? No vienas puses, lēmums rīkoties tā vai citādi ir atkarīgs no tā, ko es domāju par problemātisko situāciju, no tā, ko es uzskatu par taisnīgu. Taču tas jau var apdraudēt citu. Levins runā par *priekšstatiem* kā par „es” kategoriju uzklāšanu pasaulei. Priekšstats saprotams kā transcendentālā konstituēšanās.³⁷² Kamēr priekšstatu veidošanās tiktu interpretēta kā autonoma prāta aktivitāte attiecībā uz pakļāvīgu izzināmo, tā ir spēks, un kā tāda tā jau ir vardarbība pret citu. No otras puses, citādības atzīšana tomēr nenozīmētu atturēties no jebkuras rīcības. Risinājums ir jāmeklē, jo, ja „es” un cita attiecību pamatā ir, kā uzskata Levins, „es” absolūta atbildība par citu, tad nedrīkst neievērot šīs problēmas, tās jāizprot un, lai tās risinātu, jārikojas. Pienākums prasa aizstāvēt citu, kad ir šāda nepieciešamība. Atsakoties no rīcības, kas ietekmētu citus, es nevarētu pildīt savu pienākumu.

Kā būtu iespējams nonākt pie zināšanām, kas nav vērstas tikai uz sevi? Levins piedāvā skatīt zināšanu kopumu – teoriju – kā divējādu projektu – vienlaikus es veidoju savus priekšstatus, savas zināšanas, kurās cits pazūd, un vienlaikus tā ir arī vēlme saklausīt citu.³⁷³ Zināšanu ieguvī izprotot kā ētiska motīva vadītu tiekšanos pēc sapratnes par to, kas ir taisnīgi, var teikt, ka teorija tiecas pretī citam. Rietumu domāšanā tradicionāli atsevišķais domātājs kļuva par personību tādā mērā, kādā viņš sasniedza universālo domu. Šāda pieeja liek domāt par taisnīgas pasaules vīzijas veidošanu, paredzot cilvēku savstarpējo atbildību un cenšoties izplānot sistēmu, kura būtu

371 Peperzak, Adriaan. *To the Other*. P. 31.

372 Lévinas, Emmanuel. *Totalité et Infini*. P. 27.

373 Turpat. P. 32.

taisnīga attiecībā pret katru. Tas nozīmētu mēģinājumu ietvert citu sistēmā un padarīt to par „es” pasaules daļu. Veidojot zināšanu sistēmu kā totalitāti, būtu vietā atcerēties, ka, meklējot risinājumu problēmām, motīvi var būt dažādi. Tie var būt ne tikai mēģinājums rīkoties taisnīgi un aizstāvēt citu, bet arī tiekšanās sakārtot savu pasauli, panākt, lai tajā mani nekas netraucē. Motivācija, meklējot risinājumu, var būt arī centieni nodrošināt sev mierīgu dzīvošanu, un tad jāuzmanās, vai tas nepārvēršas par negludumu notušēšanu, vai cita traucējošs balss aplūsināšanu. Mēģinājums saprast, kas būtu taisnīgi attiecībās ar citu, var novest pie mana dzīvesveida apšaubīšanas, tādēļ jāpievērš vērība savai rīcībai – vai kāda šķietami laba rīcības programma nav vērsta tikai uz savas sirdsapziņas nomierināšanu.

Manuprāt, interesanti būtu izvērtēt vairākas pazīstamas ētiskās un politiskās teorijas, kas runā par taisnīgumu un savstarpējas vienošanās sasniegšanu, salīdzinot tās ar Levina izpratni par taisnīgumu. Kaut gan Levins nav veidojis sociālo teoriju, šāds salīdzinājums varētu uzrādīt vairākas problēmas, kas rodas, ja ignorējam neiespējamību savā pasaules skatījumā integrēt radikāli citādo. Tādā gadījumā savstarpējās labvēlības sfēra ir ģimene, kurā nedarbojas taisnīguma teorijā izstrādātie principi, savukārt sfērā, kur tie darbojas, nevar runāt par cilvēku ieinteresētību un labvēlību pret citu. Jāatzīst, ka sociālo teoriju, kas paredzētu visu absolūtu atbildību par visiem, arī būtu grūti iedomāties, tāpēc vēlreiz jāuzsver, ka Levina filozofijas nostādnes balstīta izpratne par „es” attiecībām ar citu nedod viennozīmīgu pamatu, uz kā veidot pasaules problēmu risināšanas programmu. Tā runā par rīcību, ko motivē nevis kādi vispārīgi principi, bet atbildība par citu.

Un tomēr, kā jau iepriekš minēts, taisnīguma meklējumi prasa teorētiskās domas attīstību. Lai teorijas veidošana nozīmētu iedibināt attiecības ar kaut ko „es” ārēju, to veido domāšana, kas ir nevis patiesības meklēšana sevī, bet sarunāšanās ar citu.³⁷⁴ Ja veidoju zināšanas par citu, pielietojot jēdzienu, kategoriju, ko atrodu sevī, tā ir kā trešais starp mums, un cita citādība tiek atņemta, tas kļūst par manu otro es. Attiecības starp to pašu un citu ir valoda, tās noris kā saruna. Taču tās ir attiecības ar ārējību tad, ja „es” ir atvērts izbrīnam. Šādā veidā izprotot domāšanu, kopīgais sarunā iesaistītajiem ir nevis sākumā, bet tikai vēl jāveido. Levins uzsver, ka prāts, kas runā pirmajā

374 Turpat. P. 30.

personā, nevēršas pie cita, tas runā monologus. Viņš uzsver atšķirību starp sarunu un vienpusīgu vēršanos pie klausītāja, runājot par atšķirību starp filozofisko jeb patiesības diskursu un retoriku jeb pedagoģisko diskursu. Pievēršoties retorikai, „es” māna citu un saruna vairs nenotiek, tās vietā nāk vienpusīga sava viedokļa popularizēšana. Iespējams, ka uzskati, kā risināt to vai citu problēmu, ir labi domāti, taču cilvēks nonācis pie tiem, neieklausoties citā, tāpēc var izrādīties, ka arī šie uzskati ir vienpusīgi. Levins uzskata, ka pedagoģiskajā diskursā mēs citu mānām, korumpējam cita brīvību. Viņš runā par daiļrunību kā līdzekli cita „savaldzināšanai”, pārliecināšanai ar skaistiem izteicieniem, nevis ar patiesību. Tas, ko filozofija varētu dot, būtu pievērst uzmanību, kā mēs izmantojam savas zināšanas, kā mēs rīkojamies saskaņā ar savu „programmu” – vai mūsu rīcībā nav melīguma un piespiešanas. Ja piekritam Emanuēlam Levinam, tad filozofijas iespējamā loma cilvēku attiecību problēmu risināšanā ir divdomīga. Filozofija nevar uzņemties citu vietā teikt, ko darīt. Taču tā var palīdzēt domāt par mūsu rīcības metodoloģiju. Tā var palīdzēt atrast veidus, kā vienoties par kādu rīcību un kā nemitīgi vērst uzmanību uz savas rīcības motīviem – vai mēs nepiespiežam otru, tā vietā, lai viņai palīdzētu.

Atšķirībā no retorikas, patiesības diskursā „es” nemēģina pārliecināt otru, bet dalās ar to un uzklausā, „es” neizturas vardarbīgi. Tādā gadījumā filozofija nevar mācīt, tā var mācīties. Tas, ko filozofija varētu dot, būtu runāt par uzmanību pret citu, bet tā nevarētu dot kādu visiem derīgu rīcības plānu.

Pavērsiens no zināšanām uz solidaritāti tomēr nozīmē, ka atbildīga rīcība nevarēs tikt pamatota kā pilnīgi taisnīga un laba. Emanuēls Levins šo situāciju raksturo kā taisnīguma netīro sirdsapziņu, kas vienīgā arī var nodrošināt saikni starp politiku un ētiku. Tas iespējams liberālā valstī, kura var apšaubīt pati savu iekārtu, par atskaites punktu izvēloties atsevišķā tiesības.³⁷⁵ Šī liberālā demokrātija savus likumus vienmēr apzinātos kā nepabeigtus un nepilnīgus, salīdzinot ar labā idejas labumu, un tomēr valsti Levins uzskata par vajadzīgu. Patības solidaritāte ar citiem var konkretizēties, ja rīcība attiecībās ar daudziem cilvēkiem ir atsaucīga un – tas daudzo cilvēku vidū ir neizbēgami – tā seko taisnīguma principiem (lai gan taisnīgums Levina izpratnē ir balstīts mīlestībā, nevis sabiedriskajā līgumā un naida, un konflikta

375 Lévinas, Emmanuel. „Les Droits de l’homme et les droits d’autrui”, *Entre nous*. P. 167.

ierobežošanā). Tomēr, solidaritātei esot pirms zināšanām, neizbēgams ir Levina ētikas nenormatīvisms, atturēšanās formulēt konkrētus rīcības likumus, kas sarežģī atbildi uz jautājumu, ko darīt. Franču filozofs, kurš savos darbos diskutē arī ar Emanuēlu Levinu – Žaks Deridā –, vērs uzmanību uz programmas neiespējamību un politikai vajadzīgo „varbūt” – tā nevar savu atbildību balstīt zināšanās. Taču problēma, kā samierināt manis satiktā cilvēka sejas bezgalīgu ētisku prasību ar valstī pastāvošu attieksmi pret cilvēku kā pret individu un objektu, tomēr paliek: „Politikai, ja to atstāj savā vaļā, ir pašai savs determinisms. Mīlestībai vienmēr jāuzrauga taisnīgums.”³⁷⁶ Žaks Deridā Levina teiktajā par politikas un ētikas saistību sadzird noklusējumu un pārrāvumu, taču viņš nonāk pie secinājuma, ka „šai saistībai jābūt, tai jāeksistē. Politika un tiesības jāatvedina no ētikas.”³⁷⁷ Bez šīs saistības nevarētu teikt, ka demokrātija, politiskā civilizētība, kaut gan liekulīga, tomēr ir labāka nekā tirānija. Emanuēls Levins, raksturojot šo saistību, raksta, ka tādēļ, ka trešais ir nevis empīrisks traucēklis tuvībai, bet gan raugās otra sejā, padara seju vienlaikus arī par skatāmu salīdzinājumā, tieši tādēļ saikne starp esamības kārtību un tuvības kārtību ir neapšaubāma.³⁷⁸ Deridā vērtējumā Levins parāda formālu politikas atvedinājumu no ētikas, jo to nodrošina trešā cilvēka un taisnīguma iesaistīšanās, bet politisko un tiesisko saturu šī saistība tomēr nedeterminē, un saturu nosaka katra cilvēka runa un atbildība, ko tas uzņemas. Taču saturiskās saistības iztrūkums nenozīmē, ka solidaritāte Levina ētikā būtu tikai tukšs vārds. Ja arī politikas un tiesību saturs būtu kāda principa nosacīts, tad ētisks, politisks un tiesisks lēmums nebūtu jāpieņem, bet gan vienīgi jāseko, kā zināšanas veido programmas ritumu. „Nekas nebūtu vēl bezatbildīgāk un totalitārāk.”³⁷⁹ Emanuēla Levina ētikā nav atrodama programma, kā rīkoties atbildīgi, tādēļ solidaritāte ar citu ir neierobežota.

Ja mēs salīdzinām Levina tiekšanos pēc attiecībām ar citu kā ar kaut ko ārēju man un transcendentu ar totalitātes filozofijā dominējošo paša un cita attiecību izpratni, tad mēs varam saprast, ko viņš domā ar mieru kopā ar citu. Radikāli citāda ir transcendent, tas *nekādā* ziņā neaizņem manu vietu. Līdz ar to Cits arī neapdraud Es brīvību. Atbildība, kādu to apraksta

376 Lévinas, Emmanuel. „Philosophie, Justice et Amour”, *Entre nous*. P. 118.

377 Derrida, Jacques. *Adieu à Emmanuel Lévinas*. P. 198.

378 Lévinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. P. 249.

379 Derrida, Jacques. *Adieu à Emmanuel Lévinas*. P. 201.

Levins, nebalstās uz gribas autonomiju. Mans atbildības sākums ir citā. Te var skaidri redzēt Levina ticību pretī ārējam – viņa ētikā Es rīcība, kad tā ir morāla, ir heteronoma. Ja brīvība ir sākotnējāka par atbildību, tad tāpatīgais tomēr dominē pār Citu.

Brīvības nosacījums klasiskajā filozofijā ir Es izvēle. Nevis iespēja izvēlēties jebkuru no iespējam – patvaļu un sekošanu iegribai –, bet savas rīcības likuma izvēle. Lai arī kur meklētu šo likumu – savā prātā, transcendentālajā ego, vispārīgajā garā, substancē –, tāpatīgais nemeklē brīvas rīcības likumu ārpus sevis: „Gribas autonomija ir visu morālo likumu un tiem atbilstošu pienākumu vienīgais princips; katra patvaļīgas izvēles heteronomija turpretim ne vien nerada nekādu pienākumu, bet drīzāk ir pretēja saistības un gribas tikumības principam.”³⁸⁰ Šī Kanta tēze spilgti raksturo saistību starp autonomiju un brīvību, kas iedibināta filozofiskajā tradīcijā. Autonomija kā pienākuma avots šajā gadījumā ir morālas rīcības kritērijs.

Savukārt, feministiskajā rūpju ētikā, piemēram, autonomija un objektivitāte nav morālas rīcības mēraukla. Kerola Gilligena, Nela Noddingsa (*Noddings*) un citas feminisma teorētiķes neuzskata, ka rīcības ierosmes avota rašana citā cilvēkā nozīmētu gribas paverdzināšanu. Autonomiju kā morāla pienākuma avotu apšaubījuši arī komunitārisma virzienam piederīgie filozofi – Alsdērs Makintīrs (*MacIntyre*), Maikls Sandels (*Sandel*), Čārlzs Teilors (*Taylor*) un citi domātāji, kuri uzsver, ka indivīds kā morāla būtne var atplaukt tikai kopienas kontekstā.³⁸¹ Šāda pieeja ētikai, kas saistāma jau ar Aristoteļa atziņu, ka tikumu pilnība sasniedzama tikai polisā,³⁸² neprasa nonākt pie rīcību nosakošajiem principiem, balstoties vienīgi uz sava prāta likumu vai racionālas izvēles apsvērumiem. Komunitārisms saistāms ar rīcības principu „atrašanu”, nevis pilnīgu pašnoteikšanos. Raksturīgi, ka filozofi, kuri morālos principus uzskata par atklājamiem, nevis iedibināmiem, atsauca uz tradīciju, cilvēka dabu vai reliģiskām vērtībām un neprasa, lai to avots būtu cilvēka autonomijā. Līdz ar to jautājums par brīvības un morālas rīcības saistību ir atlikts, jo brīvības un autonomijas saistība šajā tradīcijā netiek apstrīdēta.

380 Kants, Imanuels. *Praktiskā prāta kritika*. 62. lpp.

381 Makintīrs, Alsdērs. „Vai patriotisms ir tikums?”, *Mūsdienu politiskā filozofija*. 426. lpp.

382 Aristotelis. *Nikomaha ētika*. Rīga : Zvaigzne, 1985. 102. lpp.

Pietiekami spēcīga ir arī Kanta aizsāktā tradīcija, kas prasa, lai morālās rīcības avots būtu pašā cilvēkā, un morālās rīcības raksturojumā sasaista autonomijas un brīvības jēdzienus. Ar šo tradīciju saistīts gan Edmunds Huserls, Žans Pols Sartrs, Džons Rolss, gan arī diskursa ētiku izstrādājušais Jirgens Hābermāss. Tas ļauj šo dažādo filozofu koncepcijās atrast salīdzināmo, proti, neatkarīgi no tā, vai viņu filozofijā autonomija ir nozīmīgs morālās rīcības kritērijs vai nav, autonomijas un brīvības saistība paliek neapšaubīta. Lai noskaidrotu, vai brīvība bez autonomijas ir iespējama, šajā nodaļā centīšos meklēt atbildi uz jautājumu, vai heteronomijas princips ir savienojams ar brīvību.

Taču Levins brīvību izprot atšķirīgi. Viņš uzskata, ka ego spontanitāte nav neapšaubāma un brīvība pati ir jāpamato, bet viņš nebūt neatsakās no tās. Levina filozofijā Es nepretendē būt absolūts un netiecas atcelt visu citādo, panākt, lai tajā viss būtu viņa paša nosacīts. Attiecības ar citu ir attiecības ar ārējo, ko Es neietver sevī, tāpēc heteronomija viņam nenozīmē nebrīvību. Attiecības vaigu vaigā ar citu cilvēku ir vispirms, tāpēc brīvības pamatā ir taisnīgums. Levins raksta, ka cits iegulda vērtību manā brīvībā, t.i., dod tai nozīmi un mērķi. Viņa ētikā heteronomija saistīta ar brīvību, tā nozīmē universalizējamo ētisko principu pamatojuma rašanu sākotnējā ētiskajā situācijā sastopoties ar otru cilvēku, tā neaizsargātību un morālo spēku. Taču brīvība, par ko viņš runā, ir nevis spontanitāte, bet gan „bagātinātā brīvība” (*liberté investie*), brīvība, kurai vērtību piešķīris cits. Šo brīvības izpratni analizēšu detalizētāk, lai atrastu atbildi uz iepriekš uzdoto jautājumu par heteronomijas principa savienojamību ar brīvību.

Vērtējot sava veida kantiskās līnijas turpinājumu Rietumu filozofijā,³⁸³ Levins atzīst, ka brīvības spontanitāte tajā nav apšaubīta, tikai tās ierobežotība uzskatīta par traģisku vai skandalozu. Brīvība ir likta zem jautājuma zīmes tikai tāpēc, ka tā nav brīvi pieņemta. Ja vien subjekts pats būtu varējis izvēlēties savu eksistenci, tad viss būtu attaisnots.³⁸⁴ Taču Žans Pols Sartrs, aprakstot eksistenciālo situāciju, kādā nonāk tas, kurš nav „prasījis piedzimt”, atzīst, ka cilvēks ir pamests, „iesaistīts pasaulē, par kuru es esmu pilnīgi at-

383 Salīdzinot E. Levina un I. Kanta uzskatus par heteronomiju un autonomiju, es nepretstatu viņu filozofisko domu kopumā. Levins daudzkārt atsaucies uz domu, ka cilvēku nevar saprast, vadoties vienīgi no teorētiskā prāta iespējām.

384 Lévinas, Emmanuel. *Totalité et Infini*. P. 81.

bildīgs, nespējot, lai ko arī nedarītu, kaut uz mirkli izrauties no atbildības, jo esmu atbildīgs pat par savu vēlmi izvairīties no atbildības”. Dzīvojot vai „mēģinot laupīt sev dzīvību, es apliecinu to, ka dzīvoju un uzņemos atbildību par to, ka dzīve ir slikta. Tādējādi kādā noteiktā nozīmē es esmu izvēlēties būt dzimušam.”³⁸⁵ Tā ir atbildība par katru savu soli un arī par katru notikumu, jo subjekts ir to pieļāvis. Viss, kas notiek, ir mans, raksta Sartrs, viņš savu eksistenci un brīvību ir izvēlējis pats. Tādējādi viņš atkal apliecina autonomijas vērtību.

Emanuēls Levins arī uzsver atbildības neierobežotību, taču viņam tas, kas notiek, nebūt nav paša īpašums. Gluži pretēji, Levins uzsver, ka arī pats (*soi-même*) nav radīts pēc savas iniciatīvas, kaut gan tādu iespaidu tiecas radīt apziņas spēles. Patību raksturo nevis rīcības autora atbildība par savu izvēli, bet gan atbildība par citiem, ko pats nav izvēlējis. Tas ir „anarhisks stāsts”, raksta Levins, „jo tas nav ne par brīvību, ne par tagadnē vai atminamā pagātnē brīvi pieņemtām saistībām, ne arī par verga atsvešinātību, lai arī atbildība par otru nozīmē, ka cits tiek iznēsāts tāpatīgajā”.³⁸⁶ Levins nepieņem alternatīvu starp brīvu pienākuma uzņemšanos un verdzisku gribas heteronomiju, atzīstot, ka, meklējot brīvībai pamatojumu, viņš nenostājas ne pret racionālismu, ne brīvības ideālu.³⁸⁷

Savas rīcības noteicējamata atrašana universālā principā, vai tas būtu Imanuela Kanta kategoriskais imperatīvs, vai arī Džona Rolsa taisnīguma kā godprātības princips, paredz refleksiju par kopumu, citiem cilvēkiem un universāli cilvēciģo, kas rodams katrā cilvēkā. Vai nu meklējot likumu savā prātā, un paredzot, ka tajā ir vispārcilvēciskais, vai arī vienojoties par sabiedriskās dzīves organizācijas principiem „neziņas plīvura aizsegā”,³⁸⁸ kad es būtu attālinājusies no savām atsevišķajām īpašībām un interesēm un spētu spriest tā, it kā varētu nonākt jebkura cita vietā, jau paredz sākotnēju

385 Sartrs, Ž.P. „Brīvība un atbildība”, *Kentaurs XXI*, Nr. 8, 1995. 85. lpp.

386 Lévinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. P. 167. Termins identitātes ar sevi apzīmēšanai „le Mème” tulkots kā „tāpatīgais”. Šo jēdzienu mēdz tulkot arī kā „tas pats”. Termins „l'autre” tulkots kā „cits”, „autrui” – kā „otrs”. Jāņem vērā, ka, runājot par citu, Levins runā par ārēju pret attiecībām, nevis patību ierobežojošu citu tāpatīgā sfērā.

387 Lévinas, Emmanuel. *Totalité et Infini*. P. 338.

388 Rolss, Džons. „Politiskais liberālisms”, *Mūsdienu politiskā filozofija*. 152. lpp.

patiesības un morāles principu konstituēšanos vispārcilvēciskajā, kuru sa-
sniegt spēj atsevišķais cilvēks pats, tā nonākot pie brīvības.

Taču Emanuēls Levins apstrīd morālās atbildības izcelsmi spējā saprast,
kas ir universalizējama rīcības mēraukla vai kas ir tie patvaļas ierobežojumi,
par kuriem spētu vienoties visi. Tas ir cits cilvēks, kuru sastopot, es jūtu sa-
vas spontanitātes neatbilstību pilnībai. Bet tas nav teorētisks salīdzinājums,
kurā tiktu samērots mans priekšstats par pilnību un mana izpratne par pašas
nepilnību. Levins skaidro Es un Cita attiecības kā attiecības ar bezgalīgo,
kas nav raksturojamas ar Es piederošai noēzei atbilstošas noēmas palīdzību,
attiecības ar to ir attiecības ar bezgalīgo, kam nevar būt atbilstoša noemā-
tiskā satura.³⁸⁹ Šo attiecību raksturošanai nav piemērots ne identifikācijas,
aprezentācijas, ne intersubjektīvās simetrijas jēdziens. Aprakstot veidu, kā
cits cilvēks tuvojas, Levins izmanto sejas (*visage*) jēdzienu. Raksturojot
seju, Levins raksta, ka tā ir kaila, pretojas tikt uztverta kā saturs, tā uzrunā,
nevis parādās aplūkojama. Seja nav uzskatāma par fenomenu – fenomena
jēga rodama tikai attiecību sistēmā, kurā tas ir, nevis izejot no tā paša. Ja
fenomens parādās horizonta ietvaros, kontekstā, vai arī *kā* tas jeb *tā kā tas*,
vai no esošā, kas saprotams tā attiecībās ar esamību, tad cits cilvēks savukārt
nav tverams saprašānā.³⁹⁰ Runājot par seju, netiek raksturots cits kā kāds
cits subjekts, kāds tas ir, bet Es attiecības ar Citu.

Jāņem vērā arī, ka, runājot vispārīgos jēdzienos, Levins runā par kon-
krētību, jo nav kādas vispārīgas Es un cita vai Es un bezgalīgā attiecību
struktūras, kuru piepildītu empīriski divu cilvēku attiecību gadījumi. Nav
kādas citādības idejas, kuras atsevišķs gadījums būtu cits cilvēks. Tē saskatāma
Levina koncepcijas īpatnība. Piemēram, Žans Pols Sartrs vienu no konkrēto
attiecību ar otru veidiem – naidu – raksturo kā naidu pret visiem citiem
viena cita personā.³⁹¹ Imanuels Kants cieņu pret citu cilvēku izskaidro šādi:
„Viņa paraugs man atgādina par likumu, kas satriec manu iedomību, ja es šo
likumu salīdzinu ar savu izturēšanos un uzskatāmi redzu, ka likums patiešām
ievērots un tā *izpildāmība* (*Tunlichkeit*) pierādīta ar darbiem.”³⁹² Cieņu
izraisa likumu ievērojošās personas rādītais paraugs, sekošana likumam, ko

389 Lévinas, Emmanuel. „Transcendance et hauteur”. P. 77.

390 Levins te atsaucas uz Heidegera darbu *Sein und Zeit*, 32. §.

391 Sartre, J.P. *Being and Nothingness*. P. 411.

392 Kants, Imanuels. *Praktiskā prāta kritika*. 103. lpp.

viņš īstenojis. Runājot par pienākumu pret cilvēku vienmēr izturēties arī kā pret mērķi, nevis vienīgi līdzekli, Kants uzsver, ka cilvēce katrā cilvēkā, gan sevī, gan citā, man jātur svēta. Turpretī Levinam konkrētais cits cilvēks, kas uzrunā, ir absolūti cits, vienīgais cilvēks, kā Levins mēdz rakstīt. Singulārais liek Es būt atbildīgam bez jēlkādas atsaucē uz universālo. Tādēļ Es, sajūtot savas spontanitātes neatbilstību pilnībai, nesalīdzina priekšstatus un jēdzienus, bet gan piedzīvo saskari ar citu, kas ir „absolūta kaislība, jo pārņem bez jēlkāda apriori. Tādējādi apziņa tiek skarta, pirms tā izveido atnākošā tēlu, tiek skarta, pašai negribot. Mēs šeit atpazīstam vajāšanu, likšanu zem jautājuma zīmes vēl pirms izjautāšanas, un atbildību, kas ir viņpus atbildes logosa.”³⁹³

Taču, runājot par Es un cita cilvēka attiecībām vaigu vaigā (*face-à-face*), Levins neapņemas empīriskus nejaušus notikumus vai psiholoģisku pārdzīvojumu. Viņš uzsver, ka atbildība par citu nav saistāma ar morāles sentimentālistiskās izpratnes dabiskās labvēlības jēdzienu.³⁹⁴ Levins meklē empīrisku situāciju nosacījumus, konkretizējot tās un savā manierē „atgriežoties” – pie jēgas sākotnējās situācijas. Atsaucoties uz Huserla domu, ka fenomenoloģiskā redukcija jēdzienu parāda tā atkarībā no horizonta, kuru naivās attieksmes ietvaros domāšana nav apzinājusies, viņš ar sava veida fenomenoloģiskās redukcijas palīdzību atgriežas pie aizmirstās konkrētības, vaigu vaigā ar otru cilvēku.

Kā tas var būt, ka iespējams nebūt atbildīgam, ja atbildība ir pirms brīvības, pirms iespējas brīvi uzņemties vai atstāt nevērībā savu pienākumu? Pavēle, kas nāk no cita, balstās uz ētisku spēku, nevis cilvēka, tāda paša kā es, spēku piespiest mani kaut ko darīt. No šīs pavēles var vairīties, bet tas nav iemesls uzskatīt, ka tā neattiecas uz mani. Kā jau minēts, atbildība nav dabiska jūtu nosliece, labvēlība pret citiem cilvēkiem, taču tā apšaubā spontanitātes tiesības. Subjekts var runas plūdus notušēt savu sākotnējo atbildību, taču nemainīga paliek sacīšanas vēršanās pie cita. Iespēja vairīties no pienākuma vai runāt par savām tiesībām arī parādās līdz ar patības veidošanos attiecībās ar citu. Teorētiskā doma nāk pēc kontakta ar otru. Tuvumā, vaigu vaigā ar citu cilvēku, šajā sākotnējā situācijā, vēl nav teorētiskās domas, un, pašam un citam paliekot divatā, tā arī nerastos. Teorētiskā doma ir vispārinājuma

393 Lévinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. P. 162.

394 Turpat. P. 195.

un salīdzinājuma sfēra. Filozofija, arī paša Levina filozofija nevar iztikt bez vispārinājuma un neizbēgami runā par ētiku vispārīgos jēdzienos, tā sākotnējo atbildību vaigu vaigā padarot par universalizējošas filozofiskās valodas tēmu. Tādēļ franču filozofe Katrīna Šaljē jautā, vai arī Levina filozofijā nav atrodams „kantiskais moments”?³⁹⁵ Tā kā nav iespējams pilnībā nodoties kāda cilvēka aicinājumam, jo vienmēr jāatceras trešais, kas uzlūko otru vaigā, tad subjektam jāpāriet pie salīdzinājuma un jālemj par savu rīcību. Vai arī Emanuēls Levins nenonāk pie autonomijas un brīvības saistības? Taču, kā atzīst Šaljē, rosinājums domāt par taisnīgumu nāk no pienākuma pret citu. Patiešām, tas, ka citu cilvēku sejā uzlūko arī trešais, rosina taisnīguma idejas attīstību, bet vienmēr atceroties, ka vērtējuma sākums nav vispārībā: „Tikai ķīlnieka situācijas dēļ pasaulē ir iespējams žēlums, līdzjūtība un tuvība, pat tas mazumiņš, kas tajā ir, pat vienkāršais „tikai pēc jums, kungs”. Ķīlnieka nesituācija ir nevis solidaritātes robežgadījums, bet gan jebkuras solidaritātes nosacījums.”³⁹⁶ Turklāt, manuprāt, ir ļoti svarīgi, ka domāšana nav vientuļa Es īpašums, bet uzreiz jau ir kopā ar citu. Levins neformulē morālas rīcības principus, bet atgādina par nepieciešamību šādus principus samērot ar sākotnējo – ar cita cilvēka vērsanos pie manis un manu atbildību, vienlaikus arī parādot, kā heteronomija nepaverdzina. Sarunā ar citu noformulējoties jēgai, no cita nākošās morālās prasības brīvību neierobežo, bet gan ierosina tās veidošanos.

5.2. Divu dzimumu gramatika

Lai mainītu kultūras „gramatiku” vai simbolisko kārtību, Lisa Irigaraja strādā dažādos laukos. Darbs klīnikā un psihoanalītiķes prakse bija viens no tiem, citi – pētījumi lingvistikā, raksti par psihoanalītiskajām teorijām un filozofija, kas, kā Irigaraja saka kādā intervijā, viņu interesē visvairāk. Interesanta ir arī Irigarajas darbošanās politikas jomā, iesaistoties vienlīdzīgu iespēju

395 Chaliel, Catherine. *Pour une morale au-delà du savoir. Kant et Lévinas*. Paris : Albin Michel, 1998. P. 98.

396 Lévinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. P. 186.

iedzīvināšanas programmu izstrādē, sadarbojoties gan ar Itālijas, gan Eiropas Savienības institūcijām. Viņa saprot, kādēļ doma, ka pilsoniskās sadarbības pamatā būtu liekamas dzimumiskotas tiesības, liekas nepieņemama daudzām sievietēm, kas tiecas panākt līdztiesību – ar atšķirību taču dažkārt tikušas pamatotas prasības sekot kādam sievišķības modelim. Taču Irigaraja uzskata, ka vienādas tiesības nebūtu pietiekams panākums. Viņa vēlas izmaiņas pašā tiesību sistēmā. Tas būtu panākams, Hēgeļa kunga-kalpa dialektikas vietā liekot divu subjektu atšķirības atzišanu. Šī atzišana aizstātu atzišanas meklējumus konfliktā ar citu apziņu, kas ir tāda pati kā mana, un nebūtu riska pašapzināšanās rezultātā nonākt pie totalizējošas, īpašojošas apziņas. Tas nozīmētu pāriet no apmaiņas ekonomijas pie komunikācijas ekonomijas un ne tikai apmainīties ar paziņojumiem, bet sarunāties, ieklausīties un veidot kopīgo.³⁹⁷

Izpausmes subjekta izmaiņas nenotiek teorijas pielietojšanas rezultātā, bet gan strādājot pie jaunu imagināru formu radīšanas. Interesanta ir britu filozofes Margaretas Vitfordas piedāvātā Lisas Irigarajas koncepcijas interpretācija – Vitforda salīdzina Irigarajas rakstības veidu ar psihoanalītisko situāciju, kurā mērķis ir nevis izskaidrot, bet izraisīt pārmaiņas. Viņa atzīst, ka vārds var radīt izmaiņas imaginārajā līmenī.³⁹⁸ Patiešām, Irigaraja uzsver, ka stāstījums vai vienkāršs komentārs par stāstījumu neizmaina diskursu, veidu, kā tiek lietota valoda. To var mainīt jauns stils, nebijušas imaginārās formas, un Irigaraja arī pati tās rada. Var minēt vairākas viņas grāmatas. Spilgtākie piemēri būtu „Elementārās kaislības” (*Passions élémentaires*, 1982) un „Gaisa aizmiršana” (*L'Oubli de l'air, Chez Martin Heidegger*, 1983), taču var nosaukt arī „Dzimumu diferences ētiku” (*L'Éthique de la différence sexuelle*, 1984) vai citus darbus. Varbūt to mērķis ir ne tikai skaidrot un argumentēti pārliecināt, bet arī veicināt pārmaiņas lasītāju imaginārajā sfērā, kas rosinātu veidot tālāk arvien jaunas imaginācijas.

Grūts uzdevums, kuram nevar uzrakstīt plānu, jo kādā valodā gan to rakstīt? Tādēļ viņa raksta nevis plānus, bet gan utopiskus, vizionārus darbus, lai pamazām mainītu valodas un plašākā nozīmē kultūras nosacījumus jeb sintaksi. Te paveras arī iespēja meklēt atbildi uz iepriekš uzdoto jautājumu – vai runāšana kā sievietei ir saistāma ar sieviešu rakstniecību? Es domāju, ka

397 Irigaray, Luce. *J'aime à toi*. P. 80.

398 Whitford, Margareth. *Luce Irigaray*. P. 39.

sieviešu rakstniecība ir tas lauks, kurā var rasties sievietes stilā veidotas iztēles pasaules, kuras ierosinātu tālākas izmaiņas lasītāju imaginārajā sfērā. Taču jāatceras arī Irigarajas atgādinājums, ka ar rakstīšanu citādāk nepietiek, jo tā vēl nenodrošina sievišķās sintakses ierakstīšanu līdzās vīrišķajai sintaksei. Lai sievietes varētu piedalīties sabiedrības pārvaldīšanā kā sievietes, tām jāveido sava identitāte arī plašākā sociālā un politiskā kontekstā.³⁹⁹

Strādājot pie sievišķās sintakses koncepcijas attīstīšanas, Irigarajas mērķis, kā jau iepriekš minēts, ir pārrakstīt sabiedrisko līgumu jeb kultūras sintaksi un ierakstīt tajā sievišķo identitāti, kas ļautu veidot sievišķo subjekta novietojumu. Aplūkojot filozofijas un psihoanalītiskās teorijas tekstus, viņa rāda, kā tajos simbolizēta sieviete – kā vīrieša pretstats, pozitīvi vērtējamu īpašību iztrūkums.⁴⁰⁰ Redzot viņas valodniecisko pētījumu sasaisti ar secinājumiem, kas gūti filozofijas tekstu izpētes gaitā, var vēlreiz atgriezties pie jautājuma par izteikumu un izpausmes saistību – pateiktais, uzrakstītais, kurā sieviete tiek reprezentēta kādā noteiktā veidā, izsaka izpausmes subjektu. Taču Līsas Irigarajas interese par valodas lietojumu, izpausmi nav tikai lingvistiska vai psihoanalītiska. Viņa pievēršas nevis atsevišķiem gadījumiem, bet to dominējošiem tipiem kā kultūras sintakses radītām parādībām. Tāpēc viņu interesē sieviete kā sociāls subjekts.

Ja subjekts ir viens, universāls, ja tas nav dzimumiskots, tad, šķietami vispārīgo sasaistot ar vīrišķo, sievišķajam subjektivitātes izpratnē nav vietas. Universālā subjekta pozīcijas apdraudējuši vairāki filozofijas virzieni, gan runājot par autora nāvi, gan par subjekta izzušanu smiltīs, gan tā dekonstrukciju. Irigarajas nostāja attiecībā pret subjekta filozofiju ir atšķirīga, viņa raksta: „Filozofija daudz interesējas par ontoloģijas dekonstrukciju, par anti- un post-, bet maz par jaunas racionāli pamatotas identitātes konstruēšanu.”⁴⁰¹ Irigarajas mērķis ir nevis subjekta izzušana, bet tā dzimumiskošana un sievišķās identitātes veidošana, kas ļautu veidot sievietes kā runājošā subjekta pozīciju. Viņa nerunā arī par sievišķo un vīrišķo subjekta novietojumu, kas būtu pieejams gan sievietei, gan vīrietim, Irigaraja pievēršas tieši sievietei,⁴⁰²

399 Irigaray, Luce. *Je, tu, nous*. P. 69.

400 Sk., piem.: Irigaray, Luce. *Speculum of the Other Woman*.

401 Irigaray, Luce. *Sexes et parentés*. P. 220.

402 „Kā lai to pasaka? Ka esam sievietes jau no paša sākuma.” (Irigaraja, Lūsa. „Kad mūsu lūpas sarunājas”. 356. lpp.)

jo – runāt sievieti – tas sevī ietver gan ķermenisko, gan sociokulturālo aspektu. Dzimuma izpratnē viņa nenosšķir dabisko no sociālā: „Piederība kādam dzimumam nenozīmē ne kādas nemaināmas vērtības piešķiršanu, ne turēšanos tīri pie bioloģijas, [...] mēs esam ķermenis un kultūra, vairāk vai mazāk izkopts ķermenis.”⁴⁰³

Pārspriedumi par sievietes identitāti bieži izmantoti, lai pamatotu idejas par sievietes it kā dabisko būtību, liktu sievietei pieņemt vērtības, kas kādā kultūrā definētas kā sievišķas. Taču Lisa Irigaraja nerunā par sievišķo kādā jau esošā simboliskajā kārtībā, bet gan par utopisku vīziju, situāciju, kuru viņa nevar radīt uzreiz un viena pati. Mērķis veidot sievišķo identitāti nenozīmē, ka Irigaraja vēlas definēt, kāda ir sieviete, un padarīt to par obligāti pieņemamu normu. Viņa runā par identitātes tapšanu, nevis pabeigtību.

Kā viņa ieskicē sievišķās identitātes aprises? Vispirms Irigaraja aicina pievērsties ķermeniskajam aspektam. Tas šķiet sasaucamies ar sievietes kā mātes definēšanu, viņas spēju radīt bērnus padarot par viņas būtību. Taču Irigaraja nerunā par sievietes izmantošanu sabiedrības reproduktīvajām vajadzībām, bet gan par sieviešu ķermeniskuma ierakstīšanu kultūras sintaksē, par diskursīvām stratēģijām monoseksuāla cilvēka fantasma sašūpošanai.

Otrs, kas vajadzīgs sievišķās identitātes veidošanai, ir mātes un meitas attiecību simbolizācija. „Attiecības ar māti ir neprātīga vēlme, jo tā ir pats „melnākais kontinents””⁴⁰⁴ Melns, nesimbolizēts, jo šīs attiecības nav reprezentētas populāros mītos, atšķirībā no mātes un dēla attiecībām, nav reprezentētas reliģiskos simbolos, gramatika tās neatbalsta.⁴⁰⁵ Kā nesimbolizētas attiecības starp sievietēm kavē sievišķās identitātes veidošanos? Jau iepriekšminēto sievietes apslēptību diskursā Irigaraja sasaista ar vārda, kurā

403 Irigaray, Luce. (dir.) *Sexes et genres à travers les langues*. P. 13.

404 Irigaray, Luce. *Sexes et parentés*. P. 22.

405 L. Irigarajas pētījumi šajā ziņā attiecas uz franču kultūru. Kā tas ir mūsu kultūrā? Pārlūkojot mātes un meitas attiecību tēlojumu, kāds tas rodams, piem., autobiogrāfijās, var secināt, ka situācija ir līdzīga. Piem., Sandra Sebre rakstā „Māte, māja un „es” jaunākajos latviešu sieviešu autobiogrāfiskajos darbos” (*Feministica Lettica*, Nr. 1. 147.–157. lpp.) atzīst, ka tajos tēlotas problemātiskas attiecības ar māti, un jautā, „vai pārsvarā arī citos autobiogrāfiskajos darbos pastāv tik komplicētas un neatrisinātas mātes un meitas attiecības, jeb vai man vienkārši nejausības kārtā gadījies izvēlēties tieši tos stāstus, kur tas ir manāms? Tomēr domāju, ka tā nav nejausība vien, bet ka te pastāv arī kāda likumsakarība saistībā ar latviešu sievietes vēsturisko sociokulturālo kontekstu.”

dalīties, trūkumu. Vārdu iedibināt, lai nonāktu pie sava dievišķā – sievišķās ģenealoģijas, kurā ierakstīt savu identitāti. Sievišķā ģenealoģija veidotu dzimti kā kultūras horizontu, un piederība dzimtei ļautu uzņemties būt „es” un vērsties pie „tu”, nevis prasot apstiprinājumu sev, bet vēloties būt pašai, būt ar citu, darboties kopā. Tad ir iespējama tapšana – tiekšanās piepildīt pārpilnību, kas mēs varētu būt. Jā, šo horizontu mēs neaizsniedzam, bet tieši tādēļ tas vienmēr paliek mērķis. Irigaraja piedāvā šādu risinājumu: izvirzīt dzimti, ideālu, lai izvairītos no narcistiskās ievirzes piesaistīt cita vēlmi, pielāgoties svešam fantasmam.⁴⁰⁶

Sievišķās ģenealoģijas meklēšanu var saskatīt arī latviešu literatūrā. Nepretendējot nosaukt visas tās izpausmes, pieminēšu vienīgi Noras Ikstenas romāna „Jaunavas mācība” rindas: „Asnātei ceļš zem kājām. Viņa grib nonākt vietā, kur Ede dzemdēja Mildu, jo Milda dzemdēja Āriju, jo Ārija dzemdēja Astrīdu, jo Astrīda dzemdēja Asnāti. „Kā bībelē,” domā Asnāte, „ja tur dzemdināšanas laurus sev nebūtu piesavinājušies vīrieši.”⁴⁰⁷ Sievietēm jāieraksta kultūras sintaksē savs vārds, sava vertikāle, tā veidojot sievišķo ģenealoģiju, jeb, kā saka Noras Ikstenas Asnāte, savu īstenības rindu. Taču vienas ģenealoģijas dominēšanas situācijā Asnātes īstenības rinda grūti nolasāma. Vai par to neliecina tādas atsauksmes par šo romānu kā, piemēram, doma, ka viņas visas trīs – Ārija, Astrīda, Asnāte – ir viena un tā pati sieviete?⁴⁰⁸ „Tātad viņi domā, ka esam *neatšķirīgas*. Vai tur nav jāsmejas?”⁴⁰⁹

Bet vai māte un meita ir „nolasāmas” kā divas sievietes vai tikai kā viena – tā, kurai izdevies ieņemt mātes vietu? Ja kultūrā nav pārstāvēta sievietes – ne tikai mātes – identitāte, tad viņas nevar tikt reprezentētas kā atšķirīgas un kopā viena ar otru. Tikai darot tāpat kā, bet nevis kopā ar otru. Tādēļ svarīgi vēlreiz uzsvērt: Irigarajas projektu veidot jaunas imaginārās formas, manu prāt, nevar uzskatīt par vēlēšanos, lai sieviešu savstarpējās attiecības paliktu tīri imaginārajā līmenī, gluži pretēji, viņas mērķis ir šīs attiecības – attiecības

406 Irigaray, Luce. *Sexes et parentés*. P. 73.

407 Ikstena, Nora. *Jaunavas mācība*. Rīga : Atēna, 2001. 18. lpp.

408 „Romāna „Jaunavas mācība” pamatskaitlis ir trīs. [...] Romānā ir arī trīs galvenās varones, kuru vārdi sākas ar vienu un to pašu burtu: Ārija, Astrīda, Asnāte. [...] Noras Ikstenas trīs varones – vecāmāte, māte un meita – var tikt uztvertas kā vienas personības dažādi aspekti.” (Freibergs, Viktors. „Valodas radišana. N. Ikstena. Jaunavas mācība”, *Karogs*, Nr. 6, 2001. 172. lpp.)

409 Irigaraja, Lūsa. „Kad mūsu lūpas sarunājas”. 353. lpp.

starp dažādām sievietēm – ierakstīt simboliskajā kārtībā, jo „starp sievietēm ir jārada simbolisms, lai viņas varētu viena otru mīlēt”.⁴¹⁰ Mātes un meitas attiecību simbolizācija saistīta ar ķermenisko aspektu ienešanu valodā: „Mums arī jārod, jāatrod, jāveido vārdi, teikumi, kas izsaka visarhaiskākās un visaktuālākās attiecības ar mātes ķermeni, ar mūsu ķermeni, teikumi, kas [...] nenorobežojas no ķermeniskā, bet runā ķermenisko.”⁴¹¹ Irigaraja mēdz lietot dažādus ķermeniskumu apzīmējošu tēlus, piemēram, „sarkanās asinis”, „divas lūpas”: „mēs neesam nepietiekamība, tukšumi [...]. Pēc lūpām spriežot, mēs esam sievietes,” viņa raksta.

Šādi un līdzīgi rakstītais bieži radījis iespaidu par Irigaraju kā esenciālisti, kas meklē sievišķo ķermeni, dabā. Taču Lisa Irigaraja raksta arī šādus vārdus: „Ķermeņa un valodas savstarpēja integrācija, no kā rodas imaginārais, decentrē cilvēku attiecībā pret viņu pašu un iezīmē viņa klejojumu sākumu. Tā neizbēgamas sekas ir neiespējamība atgriezties pie ķermeņa kā drošas savas identitātes vietas.”⁴¹² Identitāti viņa cenšas ierakstīt valodā, un kā tādu arī varētu saprast šo žestu – ienest valodā apzīmējumus sievietei nevis kā nevērietim vai mātei un veidot dzimti, kurā pietiktu vietas daudzām dažādām sievietēm, nevis vienai, kuras vietu censties ieņemt.

Vai sievišķā ģenealogija būtu saprotama kā bibliskās situācijas apvēršana un ginocentrisma iedibināšana? Nē, Irigaraja runā par divu sintakšu līdzāspastāvēšanu. Taču, lai būtu divas sintakses, divas ģenealogijas, tās ir jāizveido. Lai līdzās ierakstītu divas sintakses, jāatzīst, ka atsakāmieš būt viss, ka mūsu pasaules skatījums ir daļējs, un pēc klusuma un atziņas, ka mums nav nekā kopīga, pieņemšanas var uzsākt dialogu.⁴¹³ Atšķirības atzīšana Irigarajai ir dialoga daļa, jo ar izbrīnu un jautājumu saruna var kļūt par tajā iesaistīto tikšanos vienam ar otru.

Lisa Irigaraja neprognozē tās rezultātu, viņa atsakās atbildēt uz jautājumu par vīrišķās sintakses iespējamām izmaiņām, jo nevēlas runāt vīrieša vietā,⁴¹⁴ taču divu sintakšu jēdziens viņas filozofijā ir nozīmīgs. „Varbūt,” viņa raksta, „mēs esam pietiekami pieaugušas – pēc Marksa, pēc Freida, pēc

410 Irigaray, Luce. *Éthique de la différence sexuelle*. P. 103.

411 Irigaray, Luce. *Sexes et parentés*. P. 31.

412 Irigaray, Luce. *Parler n'est jamais neutre*. P. 15.

413 Irigaray, Luce. „Genres culturels et interculturels”, *Langages*, No. 3, 1993. P. 23.

414 Irigaray, Luce. *This Sex Which Is Not One*. P. 168.

sieviešu pārdomām un cīņām, pēc dažādām, seksuālās un citas, atbrīvošanās kustībām –, lai vēlētos nonākt pie kultūras ar dzimumiskotām nehierarhizētām tiesībām.⁴¹⁵ Es domāju, ka tas ir visgrūtāk panākamais un pat iztēlojamais – divas sintakses, kuru attiecības nav hierarhiskas. Varbūt noraidošā attieksme pret feminisma idejām, gluži tāpat kā dažu feminisma novirzienu nosliece uz sieviešu separāciju, ir saistīta ar ārkārtīgi pierastu domu gaitu – ja kaut kas mainīsies, tad varas attiecības tiks apvērstas, un patriarhālas struktūras vietā nāks matriarhāla. Ja feminisma utopijas palīdzētu iztēloties nehierarhizētas attiecības, tad tas vien jau būtu solis vīzijas īstenošanās virzienā.

415 Irigaray, Luce. (dir.) *Sexes et genres à travers les langues*. P. 13.

Literatūra

- Adorno, T.W. *Kant's Critique of Pure Reason*. Stanford : Stanford University Press, 2001 [1959].
- Aristotelis. *Nikomaha ētika*. Rīga : Zvaigzne, 1985.
- Bailhache, Gérard. *Le Sujet chez Emmanuel Lévinas. Fragilité et subjectivité*. Paris : PUF, 1994.
- Barthes, Roland. „Fragments d'un discours amoureux”, *Œuvres complètes*. Tome v. 1977–1980. Dir. par. É. Marty. Paris : Seuil, 2002.
- Beauvoir, Simone de. „From an Interview”, Marks, E. and Courtivron, I. de. (eds.) *New French Feminisms. An Anthology*. New York : Schocken Books, 1981. P. 142–153.
- Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième sexe*. Paris : Gallimard, 1976.
- Benveniste, Émile. *Problèmes de linguistique générale*. Vol. I. Paris : Gallimard, 1966.
- Bergo, Bettina. *Levinas between Ethics and Politics. For the Beauty that Adorns the Earth*. Pittsburgh : Duquesne University Press, 2003.
- Bordo, S.R. *The Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture*. Albany : SUNY Press, 1987.
- Bovuāra, Simona de. „Otrais dzimums”, *Karogs*, Nr. 12, 1994. 151.–163. lpp.

- Buber, Martin. *The Knowledge of Man: Selected Essays*. Ed. by M. Friedman. New York : Harper & Row, 1965.
- Buceniece, Ella. *Saprāts nav ilūzija. Rietumu filozofija modernisma situācijā*. Rīga : Pētergailis, 1999.
- Burke, C., Schor, N., Whitford, M. (eds.) *Engaging with Irigaray: Feminist philosophy and Modern European Thought*. New York : Columbia University Press, 1994.
- Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. London/New York : Routledge, 1999.
- Cadava, E., Connor, P., Nancy, J.-L. (eds.) *Who Comes After the Subject?* London/New York : Routledge, 1991.
- Calin, Rodolphe. *Lévinas et l'exception du soi*. Paris : PUF, 2005.
- Caputo, John. *More Radical Hermeneutics*. Bloomington : Indiana University Press, 2000.
- Chalier, Catherine. *Figures du féminin. Lecture d'Emmanuel Lévinas*. Rééd. augmentée de l'essai *L'extase du temps*. Paris : Des Femmes, 2006 [1982].
- Chalier, Catherine. *La trace de l'infini. Emmanuel Lévinas et la source hébraïque*. Paris : Cerf, 2002.
- Chalier, Catherine. *Pour une morale au-delà du savoir. Kant et Lévinas*. Paris : Albin Michel, 1998.
- Chanter, Tina. (ed.) *Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas*. Pennsylvania : Pennsylvania State University Press, 2001.
- Chanter, Tina. „Levinas and the Impossible Possibility: Thinking Ethics with Rosenzweig and Heidegger in the Wake of the Shoah”, *Research in Phenomenology*, Vol. XXVIII, 1998. P. 91–109.
- Chanter, Tina. *Ethics of Eros. Irigaray's Rewriting of the Philosophers*. London/ New York : Routledge, 1997.
- Cimdiņa, Ausma. (sast.) *Feminisms un literatūra*. Rīga : Zinātne, 1997.
- Cimdiņa, Ausma. (sast.) *Feministica Lettica*, Nr. 1, 1999.
- Cohen-Levinas, Danielle. (dir.) *Lévinas*. Paris : Bayard, 2006.
- Collin, Françoise. „La Peur. Emmanuel Lévinas et Maurice Blanchot”, Chalier, C. et Abensour, M. (dir.) *L'Herne. Emmanuel Lévinas*. Paris : L'Herne, 1991.

- Cornell, Drucille. *Beyond Accomodation: Ethical Feminism, Deconstruction, and the Law*. New York : Routledge, 1991.
- Critchley, Simon. „Das Ding: Lacan and Levinas”, *Research in Phenomenology*, Vol. XXVIII, 1998. P. 72–90.
- Critchley, Simon. *Ethics-Politics-Subjectivity: Essays on Derrida, Levinas and Contemporary French Thought*. London/New York : Verso, 1999.
- Critchley, Simon. „Le traumatisme originel – Lévinas avec la psychanalyse”, *Rue Descartes*, No. 19, 1998. P. 165–174.
- Dallery, A.B. and Scott, C.E. (eds.) *The Question of the Other: Essays in Contemporary Continental Philosophy*. Albany : SUNY Press, 1989.
- Davidson, J. and Smith, M. „Wittgenstein and Irigaray: Gender and Philosophy in a Language (Game) of Difference”, *Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy*, Vol. 14, No. 2, 1999. P. 72–96.
- DeKarts, Renē. *Pārruna par metodi*. Rīga : Zvaigzne, 1978.
- [Derrida, Jacques.] *A Derrida Reader*. Ed. by P. Kamuf. New York : Columbia University Press, 1991.
- Derrida, Jacques. „En ce moment même dans cet ouvrage me voici”, Laruelle, F. (dir.) *Textes pour Emmanuel Lévinas*. Paris : Jean-Michel Place, 1980.
- Derrida, Jacques. „Women in the Beehive: A Seminar with Jacques Derrida”, Jardine, A. and Smith, P. (eds.) *Men in Feminism*. New York/London : Methuen, 1987.
- Derrida, Jacques. *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris : Galilée, 1997.
- Derrida, Jacques. *L'écriture et la différence*. Paris : Seuil, 1967.
- Derrida, Jacques. *Politiques de l'amitié*. Paris : Galilée, 1994.
- Derrida, Jacques. *Voyous*. Paris : Galilée, 2003.
- Descartes, René. *Méditations métaphysiques*. Paris : Flammarion, 1992.
- Descartes, René. *Les Passions de l'âme*. Paris : Vrin, 2000.
- Deutscher, Penelope. *A Politics of Impossible Difference. The Later Work of Luce Irigaray*. Cornell University Press, 2002.
- Droit, R.-P. „L'autre avant tout”, *Le Monde des Livres*, Vendredi 6 janvier 2006.

- Duportail, G.-F. *Intentionnalité et trauma. Lévinas et Lacan*. Paris : L'Harmattan, 2005.
- Durfee, H.A. „Emmanuel Levinas' Philosophy of Language”, *Explanation: New Directions in Philosophy*. The Hague : Martinus Nijhoff, 1973. P. 89–120.
- Dziesmu dziesma*. K. Skujenieka atdzejojumā. Rīga : Zinātne, 1993.
- El Yamani, Myriame. *Médias et féminismes. Minoritaires sans paroles*. Paris : L'Harmattan, 1998.
- Feron, Étienne. *De l'idée de transcendance à la question du langage. L'itinéraire philosophique de Lévinas*. Grenoble : Millon, 1992.
- Fink, Eugen. *De la phénoménologie*. Paris : Minuit, 1974.
- Finkielkraut, Alain. *La sagesse de l'amour*. Paris : Gallimard, 1984.
- Franck, Didier. *L'un-pour-l'autre. Lévinas et la signification*. Paris : PUF, 2008.
- Freiberga, Elga. „Filosofija, citādība, ironija”, *Kentaurs XXI*, Nr. 23, 2000. 83.–93. lpp.
- Freiberga, Elga. „Oidips, jeb priekšstati par simbolisko kārtību Žaka Lakāna psihoanalīzē”, *Tagadnes izaicinājums. Karla Gustava Junga 120. dzimšanas dienai veltīts rakstu krājums*. Rīga : Intelekts, 1996. 379.–400. lpp.
- Freiberģs, Viktors. „Valodas radīšana. N. Ikstena. Jaunavas mācība”, *Karogs*. Nr. 6, 2001. 171.–173. lpp.
- Freids, Zigmunds. „Sievietība”, „*Bērnusīt*”. Tulk. I. Šuvajevs. Rīga : Zvaigzne ABC, 1998. 115.–137. lpp.
- Freids, Zigmunds. *Totēms un tabu*. Tulk. S. Brice. Rīga : Minerva, 1995.
- Freud, Sigmund. „On Narcissism: An Introduction”, *The Freud Reader*. Ed. by P. Gay. London : Vintage, 1995. P. 545–562.
- Grosz, Elizabeth. „Merleau-Ponty and Irigaray in the Flesh”, *Thesis Eleven*, No. 36, 1993. P. 37–59.
- Grosz, Elizabeth. *Lacan: A Feminist Introduction*. London/New York : Routledge, 1990.
- Grosz, Elizabeth. *Sexual Subversions. Three French Feminists*. Sydney : Allen & Unwin, 1989.

- Hass, Marjorie. „The Style of the Speaking Subject: Irigaray's Empirical Studies of Language Production”, *Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy*, Vol. 15, No. 1, 2000. P. 64–89.
- Hegel, G.W.F. *Phenomenology of Spirit*. Transl. by A.W. Miller. Oxford : Oxford University Press, 1977.
- Heidegers, Martins. *Malkasceļi*. Tulk. R. Kūlis. Rīga : Intelekts, 1998.
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Neunzehnte Auflage. Tübingen : Max Niemeyer, 2006.
- Huntington, P.J. *Ecstatic Subjects, Utopia, and Recognition: Kristeva, Heidegger, Irigaray*. Albany : SUNY Press, 1998.
- Huserls, Edmunds. „Parīzes priekšlasījumi”, *Fenomenoloģija*. Tulk. A. Dāboliņš. Rīga : FSI, 2002.
- Hypolite, Jean. *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Tome 1. Paris : Aubier-Montaigne, 1946.
- Irigaraja, Lisa. „Milestība starp mums” (Tulk. I. Lapinska), *Kentaurs XXI*, Nr. 31, 2003. 104.–115. lpp.
- Irigaraja, Lūsa. „Kad mūsu lūpas sarunājas” (Tulk. I. Zauberga), *Mūsdienu feministiskās teorijas*. Rīga : Latvijas Universitātes Dzimtes studiju centrs/ Jumava, 2001. 349.–361. lpp.
- Irigaray, Luce. *Amante Marine. De Friedrich Nietzsche*. Paris : Minuit, 1980.
- Irigaray, Luce. *Democracy Begins between Two*. London : The Athlone Press, 2000.
- Irigaray, Luce. *Entre Orient et Occident. De la singularité à la communauté*. Paris : Grasset, 1999.
- Irigaray, Luce. *Éthique de la différence sexuelle*. Paris : Minuit, 1984.
- Irigaray, Luce. *Être deux*. Paris : Grasset, 1997.
- Irigaray, Luce. „Genres culturels et interculturels”, *Langages*, No. 3, 1993. P. 12–23.
- [Irigaray, Luce.] *The Irigaray Reader*. Ed. by M. Whitford. Cambridge, Mass. : Blackwell, 1991.
- Irigaray, Luce. *J'aime à toi. Esquisse d'une félicité dans l'histoire*. Paris : Grasset/ Fasquelle, 1992.

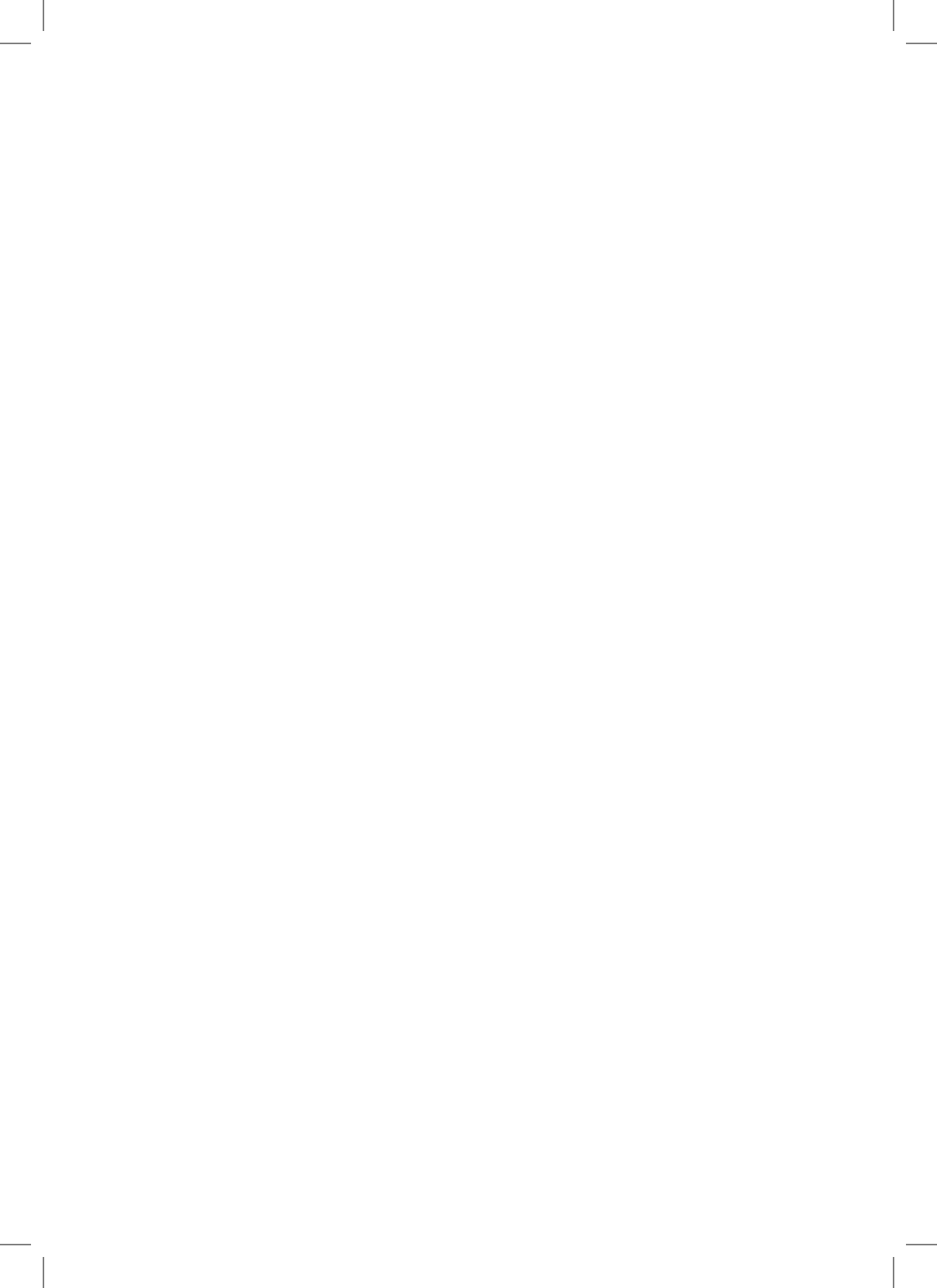
- Irigaray, Luce. *Je, tu, nous : Pour une culture de la différence*. Paris : Grasset, 1990.
- Irigaray, Luce. *Key Writings*. Ed. by L. Irigaray. London/New York : Continuum, 2004.
- Irigaray, Luce. *L'oubli de l'air*. Paris : Minuit, 1983.
- Irigaray, Luce. *Parler n'est jamais neutre*. Paris : Minuit, 1985.
- Irigaray, Luce. *Passions élémentaires*. Paris : Minuit, 1982.
- Irigaray, Luce. (dir.) *Sexes et genres à travers les langues*. Paris : Grasset, 1990.
- Irigaray, Luce. *Sexes et parentés*, Paris : Minuit, 1987.
- Irigaray, Luce. *Speculum of the Other Woman*. Ithaca : Cornell University Press, 1985.
- Irigaray, Luce. *Le Temps de la différence. Pour une révolution pacifique*. Paris : Librairie Générale Française, 1989.
- Irigaray, Luce. *This Sex Which Is Not One*. Ithaca : Cornell University Press, 1985.
- Irigaray, Luce. „What Other Are We Talking About?“, *Yale French Studies*, No. 104, 2004. P. 67–81.
- Irigaray, L. and Green, M. *Luce Irigaray Teaching*. London : Continuum, 2008.
- Kants, Imanuels. *Praktiskā prāta kritika*. Tulk. R. Kūlis. Rīga : Zvaigzne, 1988.
- Kants, Imanuels. *Prolegomeni*. Tulk. R. Kūlis. Rīga : Zvaigzne, 1990.
- Kants, Immanuēls. *Tīrā prāta kritika*. Tulk. A. Rolavs. Rīga : Rolava izdevniecība, 1931.
- Kayser, Paulette. *Emmanuel Lévinas : la trace du féminin*. Paris : PUF, 2000.
- Kiss, Jānošs. (sast.) *Mūsdienu politiskā filosofija. Hrestomātija*. Rīga : Zvaigzne ABC, 1998.
- Kofman, Sarah. *L'énigme de la femme. La femme dans les textes de Freud*. 3^e éd. Paris : Galilée, 1994.
- Koivunena, A. un Liljestrema, M. (red.) *Atslēgvārdi. Desmit solī feministiskajā pētniecībā*. Tulk. I. Peldekse. Rīga : Latvijas Universitātes Dzimtes studiju centrs, 2002.
- Kūle, Maija. *Phenomenology and Culture*. Rīga : FSI, 2002.
- Kūle, M. un Kūlis, R. *Filosofija*. Rīga : Zvaigzne ABC, 1998.

- Lacan, Jacques. *Écrits: A Selection*. London/New York : Routledge, 1997.
- Lacan, Jacques. *Le Séminaire. Livre III : Les Psychoses*. Paris : Seuil, 1985.
- Lacan, Jacques. *Le Séminaire. Livre XX : Encore*. Paris : Seuil, 1975.
- Lapinska, Ieva. „Vai heteronomijas princips ētikā ir savienojams ar brīvību?“, *Latvijas Universitātes Raksti*, 687. sēj. *Filosofija*. Rīga : Latvijas Universitātes Apgāds, 2005. 45.–53. lpp.
- Lasmane, Skaidrīte. „Ekscentrisms XX gadsimta 70.–90. gadu ētikā“, *Kentaurs XXI*, Nr. 21, 2000. 86.–103. lpp.
- Lasmane, Skaidrīte. *Rietumeiropas ētika no Sokrata līdz postmodernismam*. Rīga : Zvaigzne ABC, 1998.
- Lévinas, Emmanuel. „La Substitution“, *Revue Philosophique de Louvain*, Vol. 66, 1968. P. 487–508.
- Lévinas, Emmanuel. „Transcendance et hauteur“, *Liberté et commandement*. Paris : Fata Morgana, 1996.
- Lévinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris : Kluwer Academic, 1981.
- Lévinas, Emmanuel. *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris : Vrin, 1998.
- Lévinas, Emmanuel. *De l'existence à l'existant*. 2^e éd. augm. Paris : Vrin, 2004.
- Lévinas, Emmanuel. *Dieu, la mort et le temps*. Paris : Grasset, 1993.
- Lévinas, Emmanuel. *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. Paris : Albin Michel, 1976.
- Lévinas, Emmanuel. *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*. Paris : Minuit, 1977.
- Lévinas, Emmanuel. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. 3^e éd. Paris : Vrin, 1974.
- Lévinas, Emmanuel. *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris : Grasset, 1991.
- Levinas, Emmanuel. *Ethics and Infinity. Conversations with Philippe Nemo*. Pittsburgh : Duquesne University Press, 1995.
- Lévinas, Emmanuel. *Éthique comme philosophie première*. Paris : Rivages, 1989.
- Lévinas, Emmanuel. *Hors sujet*. Paris : Fata Morgana, 1987.

- Lévinas, Emmanuel. *Humanisme de l'autre homme*. Paris : Fata Morgana, 1973.
- Lévinas, Emmanuel. *Le temps et l'autre*. Paris : Quadrige/PUF, 1998.
- Lévinas, Emmanuel. *Liberté et commandement*. Paris : Fata Morgana, 1996.
- Lévinas, Emmanuel. *Noms propres*. Paris : Fata Morgana, 1987.
- Lévinas, Emmanuel. *Œuvres 1. Carnets de captivité* suivi de *Écrits sur la captivité* et *Notes philosophiques diverses*. Dir. par R. Calin et C. Chalier. Paris : Bernard Grasset/IMEC, 2009.
- Lévinas, Emmanuel. *Quatre lectures talmudiques*. Paris : Minuit, 2005 [1968].
- Lévinas, Emmanuel. *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. Paris : Kluwer Academic, 1990.
- Levinas, E. and Ettinger, B.L. „What Would Eurydice Say?“, *Athena. Filsofijos studijos*, Nr. 2, 2006. P. 137–145.
- Levinass, Emanuēls. „Atbildība par otru” (Tulk. I. Auziņa), *Kentaurs XXI*, Nr. 21, 2000. 82.–85. lpp.
- Levinass, Emanuēls. „Bībele un filosofija” (Tulk. B. Apine), *Kentaurs XXI*, Nr. 21, 2000. 76.–81. lpp.
- Levins, Emanuēls. „Aizstāšana” (Tulk. I. Lapinska), *Kentaurs XXI*, Nr. 31, 2003. 43.–78. lpp.
- Malabou, Catherine. *Changer de différence. Le féminin et la question philosophique*. Paris : Galilée, 2009.
- Marion, J.-L. „D'autrui à l'individu”, Cohen-Levinas, D. (dir.). *Lévinas*. Paris : Bayard, 2006. P. 153–171.
- Marion, J.-L. *Le phénomène érotique. Six méditations*. Paris : Grasset, 2003.
- Mitchell, J. and Rose, J. (eds.) *Feminine Sexuality. Jacques Lacan and the École Freudienne*. London : Macmillan, 1982.
- Münster, Arno. (dir.) *La différence comme non-indifférence. Éthique et altérité chez Emmanuel Lévinas*. Paris : Kimé, 1995.
- Nancy, J.-L. *Une pensée finie*. Paris : Galilée, 1990.
- Olson, G.A. and Hirsh, E. (eds.) *Women Writing Culture*. Albany : SUNY Press, 1995.
- Pateman, C. and Gross, E. (eds.) *Feminist Challenges: Social and Political Theory*. Sydney/London : Allen & Unwin, 1988.

- Peperzak, Adriaan. (ed.) *Ethics as First Philosophy. The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature and Religion*. London/New York : Routledge, 1995.
- Peperzak, Adriaan. „From Intentionality to Responsibility: On Levinas’s Philosophy of Language”, Dallery, A.B. and Scott, C.E. (eds.) *The Question of the Other: Essays in the Contemporary Continental Philosophy*. Albany : SUNY Press, 1989.
- Peperzak, Adriaan. *To the Other. An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas*. West Lafayette : Purdue University Press, 1993.
- Płonowska Ziarek, Ewa. „The Ethical Passions of Emmanuel Levinas”, Chanter, Tina. (ed.) *Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas*. Pennsylvania : Pennsylvania State University Press, 2001. P. 78–95.
- Rubene, Māra. *No TAGADNES uz tagadni. Mūsdienu filozofija ētiskā taisnīguma meklējumos*. Rīga : Minerva, 1995.
- Salanskis, J.-M. *Territoires du sens. Essais d'éthanalyse*. Paris : Vrin, 2007.
- Sartre, J.P. *Being and Nothingness*. London/New York : Routledge, 1996.
- Sartrs, Ž.P. „Brīvība un atbildība” (Tulk. A. Stepčenko), *Kentaurs XXI*, Nr. 8, 1995. 83.–86. lpp.
- Schneider, Monique. „La proximité chez Lévinas et le *Nebenmensch* freudien”, Chalier, C. et Abensour, M. (dir.) *L’Herne. Emmanuel Lévinas*. Paris : L’Herne, 1991. P. 431–443.
- Schor, Naomi. „This Essentialism Which Is Not One: Coming to Grips With Irigaray”, Schor, N. and Weed, E. (eds.) *The Essential Difference*. Bloomington : Indiana University Press, 1994. P. 40–62.
- Schott, R.M. (ed.) *Feminist Interpretations of Immanuel Kant*. Pennsylvania : Pennsylvania State University Press, 1997.
- Spiegelberg, Herbert. *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*. The Hague/Boston/London : Martinus Nijhoff, 1982.
- Stone, Alison. „The Sex of Nature: A Reinterpretation of Irigaray’s Metaphysics and Political Thought”, *Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy*. Vol. 18, No. 3, 2003. P. 60–84.
- Šmids, Vilhelms. „Es atpazīstu šo seju” (Tulk. I. Šuvajevs), *Kentaurs XXI*, Nr. 21, 2000. 73.–75. lpp.

- Šuvajevs, Igors. *Dzīļu psiholoģija: Personas, idejas un risinājumi*. Rīga : Zvaigzne ABC, 2002.
- Thayse, J.-L. *Eros et fécondité chez le jeune Lévinas*. Paris : L'Harmattan, 1998.
- Whitford, Margaret. *Luce Irigaray. Philosophy in the Feminine*. London/ New York : Routledge, 1991.
- Xu, Ping. „Irigaray's Mimicry and the Problem of Essentialism”, *Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy*. Vol. 10, No. 4, 1995. P. 76–89.
- Бовуар, Симона де. *Второй пол*. Т. 2. Москва : Прогресс/Санкт-Петербург : Алетейя, 1997.
- Лакан, Жак. *Семинары. Книга 2. 'Я' в теории Фрейда и в технике психоанализа (1954/55)*. Москва : Гнозис/Логос, 1999.
- Платон. „Софист”, *Собрание сочинений в четырех томах*. Т. 2. Москва : Мысль, 1993. С. 275–345.





Raksti



Bezapzinātais un valoda: Jūlijas Kristevas sašķeltā subjekta koncepcija

„Psihes heteronomija vienmēr rosinājusi manus pētījumus. Mani interesē valoda un valodas cita puse”, saka Jūlija Kristeva kādā intervijā.¹ Valodas cita puse – bezapzinātās psihes dzīves izpausmes – viņu iedvesmo, rakstot gan par literatūru, gan kino un glezniecību. Iespēju aprakstīt šo valodas darbības pusi viņa saskata lingvistikas un psihoanalīzes apvienojumā.² Atšķirībā no

1 Intervijas publicētas: *Parallax: Julia Kristeva 1966-96. Aesthetics, Politics, Ethics*, Issue 8, 1998. P. 5–16, un pārpublicētas: <http://www.cddc.vt.edu/feminism/kristeva.html> [Skatīts 2012. g. martā. – *Sast. piez.*]

2 Jūlija Kristeva (dz. 1941. g.) 1966. gadā no Bulgārijas ieradās Francijā, lai Parīzē studētu lingvistiku. Sākotnēji Kristevas intereses bija saistītas galvenokārt ar marksismu un krievu formālistiem, sevišķi ar Mihailu Bahtinu, vēlāk viņa uzsāka sadarbību ar Parīzē ietekmīgās strukturālistu skolas pārstāvjiem, Viņa iesaistījās arī grupā *Tel Quel*, kurā piedalījās daudzi strukturālisma un vēlāk poststrukturālisma pārstāvji: Rolāns Barts, Žaks Deridā, Filips Sollers, Cvetans Todorovs, Žerārs Ženets u.c. Pēc iepazīšanās ar Žaka Lakāna „Rakstiem” (*Écrits*, 1966) Kristevas valodas izpratnē ļoti nozīmīga loma ir arī psihoanalītiskajai teorijai. J. Kristeva uzskatīja psihoanalīzi par svarīgu pieredzes avotu valodas izpētei, tādēļ pati apguva analīzi un līdztekus darbam Parīzes VII Universitātē, kur Kristeva ir lingvistikas profesore, viņa strādā arī par psihoanalītiķi.

strukturālās lingvistikas, kas pēta valodas zīmju sistēmas darbību, Kristevas valodas izpratnei raksturīga runājošā subjekta – cilvēka apziņas un bezapzinātā saspēles lauka – ienākšana teorijas uzmanības lokā. Viņa uzskata, ka Z. Freida psihes bezapzināto procesu koncepcija dod iespēju jaunā veidā izprast valodu, pievēršot uzmanību teksta rakstītāja attiecībām ar valodas likumu, viņa vēlmes izpausmēm un robežu pārkāpšanai semiotiskajās praksēs. Esejā „Sistēma un runājošais subjekts” J. Kristeva, uzsverot, ka runājošais subjekts nekādā ziņā nav uzskatāms par transcendentālo vai kartēzisko ego, raksta:

„Nozīmes teorija tagad stāv krustcelēs: vai nu tā paliks kā mēģinājums formalizēt nozīmju sistēmas ar loģiski matemātisko paņēmienienu pieaugošo sarežģītības palīdzību, kas dod tai iespēju veidot modeļus, balstoties uz (jau diezgan novecojušu) nozīmes kā *transcendentālā ego* darbības koncepciju; vai arī tā pieskaņos sevi runājošā subjekta kā sašķeltā subjekta (apzinātais/bezapzinātais) teorijai un mēģinās precizēt abās sašķeltības pusēs notiekošo procesu specifiku.”³

J. Kristeva izveido uz sašķeltā subjekta koncepciju balstītu nozīmes teoriju – semanalīzi.⁴ Lai gan J. Kristevas pētījumu priekšmets ir dažādas semiotiskās prakses, kā mūzika, glezniecība, u.c., visvairāk viņa pievēršas literārajai

Latviski Kristevas valodas koncepcija aprakstīta vairākās publikācijās: Buceniece, Ella. „Feminisms – jauna vēstures perspektīva?”, Cimdiņa, Ausma. „Feminisms un literatūra”, Sebre, Sandra. „Latviešu sievietes un vīrieša tēli literatūrā: psihoanalītiska interpretācija”. Visi raksti publicēti krājumā: Cimdiņa, Ausma. (sast.) *Feminisms un literatūra*. Rīga: Zinātne, 1997. Sk. arī almanaha „Feministica Lettica” Nr. 3, kas izdots 2003. gadā.

- 3 Kristeva, Julia. „The System and the Speaking Subject”, Moi, Toril. (ed.) *The Kristeva Reader*. New York: Columbia University Press, 1986. P. 28. Pirmpublicējums: *Times Literary Supplement*, 12 October 1973.
- 4 Semanalīzes nostādnes izklāstītas jau viņas 1969. gadā publicētajā rakstu krājumā „Semiotika: Pētījumi semanalīzē” (*Sēmeiōtikē. Recherches pour une sémanalyse*) u.c. rakstos, bet pirmais apjomīgākais darbs ir viņas doktores disertācija „Revolūcija poētiskajā valodā” (*La révolution du langage poétique*, 1974). 1977. gadā Kristeva publicē rakstu krājumu „Polilogs” (*Polylogue*), kurā viņa turpina attīstīt semanalīzes tēmas. Vēlāk daļa no šī krājuma tiek tulkota angļu valodā, papildinot to arī ar agrīnākiem rakstiem, un tā publicēta ar nosaukumu „Vēlme valodā: semiotiska pieeja literatūrai un mākslai” (*Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*, 1980).

praksei, jo tā labāk nekā citas ļauj analizēt nozīmes ražošanas problemātiku, – problemātiku, kuras izpēti par savu uzdevumu izvirza šī jaunā semiotika.

Jaunā semiotika jeb semanalīze par savu priekšmetu uzskata valodu kā procesu, kurā notiek ne tikai esošo nozīmju spēle, bet arī jaunu nozīmju ražošanas darbs.⁵ Šāda valodas izpratne arī runājošo subjektu padara par semanalīzes izpētes priekšmetu, kura veidošanās procesā valodai ir būtiska loma, tāpēc ir likumsakarīgi, ka J. Kristeva uzskata par nepietiekamu transcendentālā ego koncepcijas izmantošanu lingvistiskajās teorijās, gluži tāpat kā viņu neapmierina arī teorijas, kurās subjekts tiek ignorēts pavisam. J. Kristeva raksturo valodu kā apzīmēšanas procesu, kurā vajadzīgi abi atšķirīgie elementi – sakārtotu, likumiem pakļautu nozīmju lietošana un dziņu izpausmes, bezapzinātie procesi, kuriem ir izšķiroša nozīme sašķeltā subjekta runā. Jūlijas Kristevas valodas teorija balstās uz subjekta koncepcijas pārvērtējumu Zigmunda Freida un Žaka Lakāna⁶ psihoanalītiskajās teorijās – viņas nozīmes teorijas subjekts ir tā sauktais subjekts procesā (*le sujet-en-procès*). Tas ir uz sliekšņa starp bezapzināto un likumu, kas sakārto socialitāti un padara iespējamu nozīmes veidošanos; nebūdamas kartēziskais drošticamības subjekts, tas tomēr neizzūd pavisam.

RUNĀJOŠĀ SUBJEKTA VEIDOŠANĀS PROCESS

J. Kristeva apraksta dažus izšķirošus pagrieziena punktus procesā, kura rezultātā no beapzināto dziņu kopuma izveidojas nozīmes radītspējīga subjektivitāte, kas iesaistās apzīmēšanas procesā. Apzīmēšanas procesā viņa izšķir divusodus – semiotisko un simbolisko.⁷ Ar jēdzienu „semiotiskais”

5 Kristeva, Julia. „La sémiotique. Science critique et/ou critique de la science”, *Sémiotikē. Recherches pour une sémanalyse*. Paris : Seuil, 1969. P. 37.

6 Latviski publicēti vairāki raksti par Ž. Lakānu: Freiberga, Elga. „Oidips, jeb priekšstati par simbolisko kārtību Žaka Lakāna psihoanalīzē”, *Tagadnes izaicinājums*. Rīga : Intelekt, 1996. 379.–400. lpp.; Freiberga, Elga. „Žaka Lakāna mīts”, *Grāmata*, Nr. 7–8, 1991. 38.–39. lpp.; Zunde, Ansis. „Melnās figūras: Kants, Lakāns un Žižeks latviešu „lirizofiskajā gambītā””, *Filosofija*, Nr. 2, 1999. 143.–157. lpp.; sk. arī tulkojumu: Lakāns, Žaks. „Viņpus Oidipa. Par Hamletu” (Tulk. Elga Freiberga), *Grāmata*, Nr. 7–8, 1991. 40.–43. lpp.

7 Kristeva, Julia. *La révolution du langage poétique : L'avant-garde à la fin du XIX^e siècle : Lautréamont et Mallarmé*. Paris : Seuil, 1974. P. 22. Jēdzienu „semiotiskais”

J. Kristeva apzīmē dziņu izpaušmes valodā un to sākotnējo sakārtošanu ar primāro jeb pirmssintaktisko procesu palīdzību, savukārt simboliskais ir valodas sakārtojošais mods. Sākotnējā posmā bērns ir cieši piesaistīts mātes ķermenim, neuztverot viņas ķermeni kā no sevis nošķirtu objektu, „mātes un bērna ķermenis mijiedarbojas kā sociāla un dabiska nepārtrauktība”.⁸ Dziņas te saprotamas kā psihiskās enerģijas plūsma, kas ķermeni piesaista mātei, tās ir vienlaikus gan radošas, gan graužošanas. J. Kristeva atsaucas uz Freida darbā „Viņpus patikas principa” ieviesto nošķirumu starp dzīves dziņu un nāves dziņu un, atzīstot, ka nāves dziņa, agresivitāte, ir neierobežotāka savās izpaušmēs, dziņu plūsmu salīdzina ar destruktīvu vilni. Valodas darbības mehānismos viņa saskata nāves dziņas izpaušmes: primārie procesi, kas pārvirza un kondensē dziņas, aizsargā ķermeni pret dziņu uzbrukumiem.⁹

Šajā laikā veidojas verbālās valodas iezīmes, taču semiotiskais, ritmiskais paliek valodā kā pamats, kas dod impulsu apzīmēšanas procesam. Dziņu kopums, ķermenis un vide veido nepārtrauktību, ko J. Kristeva apzīmē ar Platona dialogā „Tīmajs” aizlienētu jēdzienu – *chora* (χώρα). Viņa uzskata, ka dziņas zināmā mērā jau pirmsoidipālajā periodā strukturē ritmi – sirdspuksti un pulss, gaisma un tumsa, karsts un auksts, un tieši nepārtrauktības pārtraukšana, pakāpeniska fizisko dziņu sakārtošana un ievirzīšana noteiktās shēmās rada nepieciešamo pamatu apzīmēšanas – nozīmes ražošanas procesam.¹⁰

(*le sémiotique*) Kristeva darina no sengrieķu vārda „sēmeion”, kas pēc nozīmes atbilst tādiem vārdiem kā iezīme, rakstīta zīme, pēdas u.c. Raksturojot simbolisko, viņa uzsver tā loģisko, savienojošo un sakārtojošo aspektu. Semiotisko un simbolisko var salīdzināt ar Ž. Lakāna izmantotajiem jēdzieniem „reālais”/”imaginārais” un „simboliskais”.

8 Kristeva, Julia. „About Chinese Women”, *The Kristeva Reader*. P. 148. Uzmanība pret bērna un mātes ķermeņa mijiedarbībām pirmsoidipālā perioda laikā saistāma arī ar Melānijas Kleinas psihoanalītiskās teorijas ietekmi uz Kristevas valodas izpratni.

9 Kristeva, Julia. *La révolution du langage poétique*. P. 47.

10 Kristeva, Julia. „Place Names”, *Desire in Language. A Semiotic Approach to Literature and Art*. Ed. by L. S. Roudiez. New York: Columbia University Press, 1980. P. 283. Grāmatā „Intimā sacelšanās” (*La révolte intime, Pouvoirs et limites de la psychanalyse II (Discours direct)*). Paris: Fayard, 1997) J. Kristeva dziņu pieredzi salīdzina ar „sajūtu alu”, kas ir vēl dziļāka par Platona aprakstīto alu, jo tajā vēl nav ideju ēnu – vārdu, kas simbolizē sajūtas. Viņa atzīst, ka iekšējā „sajūtu alā” pieredzētais nav pilnībā simbolizējams, taču piedalās apzīmēšanas darbā, tādējādi neļaujot reducēt valodu uz zīmju sistēmu noteiktu priekšstatu, ideju izteikšanai – jāņem vērā arī valodas lietojuma jutekliskais aspekts (P. 84–86).

Viņasprāt, tieši mātes ķermenis pastarpina simbolisko likumu un pamazām sakārto attiecības – sākotnēji tās ir attiecības ģimenē.

Apzīmēšana kļūst iespējama, tikai nošķirot sevi no apkārtējā un sadalot nepārtrauktību objektos, ar zīmi aizstājot kaut ko promisesošu. *Chora* nav promisesošā, tāpēc līdz tās apspiešanai zīmes jēdziens nav lietojams. J. Kristeva uzskata, ka nošķiršanās no apkārtējā notiek divos posmos, tā sākas pirmssimboliskajā un tiek pabeigta simboliskajā stadijā līdz ar kastrācijas atklāšanu. Agrīnajos darbos, kā „Revolūcija poētiskajā valodā”, viņa pirmssimboliskā posma izpratne ir diezgan tuva Ž. Lakāna priekšstatiem par spoguļa stadiju. Spoguļa stadijas jēdzienu Ž. Lakāns izmanto, aprakstot posmu, kas ilgst apmēram no sešiem līdz astoņpadsmit mēnešiem, kad bērns attēlu spoguļi sāk atpazīt kā savu atspulgu un pamazām apzinās, ka ir atsevišķa būtne.¹¹ Apjaušot, ka pasaule ir nošķirta no viņa, bērns var uztvert pats sevi un ievietot sevi pasaulē: atdalot sevi no cita, parādās iespēja uztvert sevi kā cita vēlmes objektu. Tā rezultātā rodas savs tēls jeb *imago*. J. Kristeva atzīst, ka savs tēls, kuram tiek piesaistītas dziņas, vēlāk ļauj no *chora* nošķirt citus objektus, tāpēc var teikt, ka *imago* ir objektu pasaules prototips. Sava tēla un objektu nošķiršana no apkārtējā kopuma sagatavo ceļu zīmei: zīme ir balss, kas no dziņu pārņemtā ķermeņa (no semiotiskās *chora*) projicēta uz savu tēlu vai uz objektu.¹² Vēlākajos darbos semiotiskā posma norišu aprakstā parādās vairākas atšķirības. Grāmatā „Mīlestības stāsti” ienāk tāds jēdziens kā identifikācija ar imagināro tēvu, savukārt grāmatā „Šausmu spēki: eseja par riebumu” tiek aprakstīts riebums (*abjection*) – atgrūšanās process no mātes. Piesaistītība mātes ķermenim saistīta ar valdzinājumu, kas tomēr „apdraud” – tas neļauj atraisīties. Atgrūšanos no tā, kas mani, kas vēl neesmu „es”, piesaista, bet nav vēl objekts, vienlaikus pavada gan nekur nepazudušais valdzinājums, gan tiekšanās norobežoties, kas apvienojumā rada riebumu. Riebuma izpratnes nozīmi semanalīzē raksturošu vēlāk, jāpiebilst vienīgi, ka riebums izprasts kā vēl pirms pašas „es” izveidošanās norisošs process, kas nav vienādojams ar apzinātu nepatiku vai naidīgumu, turklāt tas vienlaikus ietver sevī arī valdzinājumu un to izraisa nevis tieši attiecības, bet to pārdzīvojums imaginārā fantāzijā

11 Lacan, Jacques. „The Mirror Stage as Formative of the Function of the I as Revealed in Psychoanalytic Experience”, *Écrits: A Selection*. London : Tavistock Publications, 1985. P. 2.

12 Kristeva, Julia. *La révolution du langage poétique*. P. 44.

līmenī. Pārlicekas tuvības un divu „es” saplūšanas briesmām J. Kristeva liek pretī imaginārā tēva mīlestību.¹³ Tas vēl nav simboliskais, likumu un aizliegumu dodošais tēvs, bet mīlošs, kas aicina pievērsties trešajam, tas ir, iesaistīties apzīmēšanas procesā, jo pašā valodas lietošanā, saskaņā ar J. Kristevas uzskatiem, ir atrodamā bauda, ne tikai nepilnīgs mierinājums zaudētās paradīzes vietā. J. Kristeva runā par subjektivitātes veidošanos ne tikai nošķiršanās un objekta un subjekta izveidošanās aspektā, bet arī par pirms tās notiekošo identifikācijas procesu, kas ir pamatā apzīmēšanas darbībai – pirms vērsties pie objekta, cilvēks identificējas ar citu: „Spējot uztvert cita vārdus, uzņemt tos sevī, atkārtot un atveidot tos, es kļūstu kā viņš: Kāds. Izpaušmes subjekts. Ar iekšējas saplūsmes/identifikācijas palīdzību. Ar mīlestības palīdzību.”¹⁴

Nākamais posms ir Oidipa krīze jeb kastrācijas atklāšana. Oidipa krīzi Jūlija Kristeva skaidro līdzīgā veidā kā Žaks Lakāns: tas ir process, kurā ciešo diādisko attiecību pārtraukšana tiek pabeigta un ienāk trešais elements – simboliskais tēvs. Šis zaudējums novieto subjektu kā nošķirtu un allaž esošu pretī citam: pretī *imago* spogulī vai pretī semiotiskajai dispozīcijai sevī. Semiotiskos impulsus, dziņas aizvieto ar zīmi un rezultātā strukturējas vēlme – tā ir novirzīta no sākotnējā, tagad aizliegtā objekta un, līdzīgi – kā apzīmējams slīd pār daudzu apzīmētāju virkni, vēlme piesaistās objektu rindai. J. Kristeva, līdzīgi kā Ž. Lakāns, uzskata, ka likums jeb simboliskā kārtība, kas padara iespējamu valodas sakārtojošo darbību, bezapzinātā līmenī nosaka arī cilvēka

13 Kristeva, Julia. „Interview with Elaine Hoffman Baruch on Feminism in the United States and France”, *The Portable Kristeva*. Ed. by O. Kelly. New York : Columbia University Press, 1997. P. 336. Kaut gan Kristeva atzīst, ka imaginārais jeb „personīgās pirmsvēstures tēvs” ietver sevī abu vecāku pazīmes un šo lomu var pildīt ne tikai tēvs un ne tikai vīrietis, tomēr tradicionālā trijstūra ietvaros – māte, tēvs, bērns – māte ir pārāk tuvu, lai spētu pildīt nošķiršanas funkciju. Šo lomu var pildīt sieviete ārpus ģimenes vai vēl kaut kas, ko māte mīl, kas sadala viņas uzmanību un ļauj palaist vaļā bērnu, tomēr, viņasprāt, visbiežāk tas ir tēvs. To, ka Kristeva saista mātišķo ar tuvību, rūpēm un saplūšanas draudiem un tēvišķo ar attālinātāko un simbolisko, dažādās feminisma teorijās vērtē atšķirīgi, bieži arī kritiski. Uz jautājumu, kāda ir viņas attieksme pret dažādu feministu, kā, piemēram, Nensijas Čodorovas (*Chodorow*), Dorotijas Dineršteinas (*Dinnerstein*) un Lisas Irigarajas (*Irigaray*), paustajiem uzskatiem, ka gan māte, gan tēvs var būt gan aprūpētāji, gan nošķiršanās veicinātāji un viņu lomas nosaka paradumi un sabiedrības prasības, Kristeva saka, ka viņai patiktu tā domāt, taču tas būtu grūti panākams.

14 Kristeva, Julia. *The Portable Kristeva*. P. 141. Sk. arī: „Joyce „the Gracehoper” or the Return of Orpheus” šajā izdevumā.

attiecības ar citiem. Viņas valodas izpratne sasauca ar Ž. Lakāna tēzi, ka bezapzinātais ir strukturēts līdzīgi valodai, tas ir, bezapzinātājā, tāpat kā valodā, pastāv sašķeltība starp apzīmētāju un apzīmējamo, tie ir saistīti patvaļīgi un bezapzinātā fenomena simptoms funkcionē kā apzīmētājs, kas saistīts ar citiem apzīmētājiem.¹⁵ Simboliskā kārtība nosaka dažādu apzīmētāju vietu valodas struktūrā, to attiecībā citam pret citu un pret privileģēto apzīmētāju – vēlmes objektu jeb fallu.¹⁶ Simbolisko kārtību var saukt arī par Tēva vārdu, kā tas darīts Žaka Lakāna psihoanalītiskajā teorijā, jo šī kārtība ir organizēta androcentriskā perspektīvā: apzīmētāji „sievšķais” un „vīrišķais” attiecībā pret privileģēto apzīmētāju ir novietoti nesimetriski. Te jāņem vērā, ka „sievšķais” (*le féminin*) un „vīrišķais” (*le masculin*) nav identiski vārdiem „sieviete” un „vīrietis”. „Sievšķais” vai „vīrišķais” būtu jāsaprot kā apzīmētāji, ar kuriem subjekts identificējas un kuri nosaka tā attiecības ar privileģēto apzīmētāju, kā arī subjekta iespējas simboliskās kārtības ietvaros.¹⁷ Saskaņā ar J. Kristevas koncepciju, tieši savas vietas atrašana simboliskajā kārtībā iedibina dzimumu diferenci, un identitāte vienmēr ir dzimumiskota. Ar līdzdalību simboliskajā kārtībā veidojas nozīmes radītspējīga identitāte: tā, kā jau iepriekš minēts, ir procesā, tas ir, identitātei ir sava vieta attiecībā pret privileģēto apzīmētāju, bet to nemitīgi apdraud semiotiskie impulsi. Semiotiskā līmeņa saspēle ar simbolisko un iespēja identificēties ar vienu no abiem alternatīvajiem apzīmētājiem ļauj sašķeltajam subjektam atsevišķos brīžos, piem., poētiskajā valodā, atgriezties pie semiotiskās *chora*, kurā vēl nav dzimumu diferences. Semiotiskie impulsi, kas tika apspiesti, iedibinot pretstatu starp apzināto un bezapzināto, piedalās

15 Lacan, Jacques. *Le Séminaire. Livre III : Les Psychoses*. Paris : Seuil, 1985. P. 187. Taču pastāv vairākas svarīgas atšķirības Kristevas un Lakāna valodas izpratnē – Kristeva tik strikti nenošķir imagināro/semiotisko no simboliskā līmeņa.

16 Falls te saprotams kā apzīmētājs, varas simbols un nav vienādojams ar peni kā orgānu. Privileģētais apzīmētājs norāda uz vēlmes objektu, kas organizē dzimumu statusu, – nevis attiecībā vienam pret otru, bet abiem attiecībā pret trešo – pret fallu.

17 Tas ļauj Kristevai teikt: „Uzskatīt sevi par sievieti ir gandrīz tikpat absurdi un tumsonīgi kā uzskatīt sevi par vīrieti.” Tomēr Kristeva uzsver, ka tas ir tikai gandrīz, bet ne tikpat absurdi, jo sievietēm ir daudzi politiski mērķi, kas vēl jāpanāk. Atzīstot, ka politisko prasību aizstāvēbai šis akcents noder, taču nav iespējams, ka sievietē „ir” – par dzimumu diferenci un subjektivitāti, viņasprāt, nevar teikt, ka tās ir, jo tās saprotamas kā novietojums valodā, tās ir nemitīgā procesā. (Intervija „Woman Can Never Be Defined”, Marks, E. and Courtivron, I. de. (eds.) *New French Feminisms. An Anthology*. New York : Schocken Books, 1981. P. 137.)

valodas darbā, un vēlme, kas strukturējas simboliskajā līmenī, ir nepiepildāma, un tas arī ierosina apzīmēšanas procesu, to skaitā arī tekstu radīšanu.

Simboliskais nosaka nepieciešamo nozīmes vienādību un sintaktisku struktūru, kas vajadzīga sabiedriskai saziņai, tas pakļauj cilvēku Tēva vārdam. Valodas simboliskais aspekts ir tās vērstība uz objektu pasauli – citiem cilvēkiem un lietām, tās dispozīcija uz fiksētām un vienotām definīcijām, lai radītu pamatu kopējai nozīmei, kas padara iespējamu starppersonālu komunikāciju. Nozīme ir kopīga, bet arī nestabila, jo semiotiskā moda darbība destabilizē fiksētās nozīmes, radot „revolūciju” simboliskajā un tādējādi nodrošinot jaunas nozīmes iespējamību. Apzīmēšanas procesa izpratnē Kristevai svarīgs ir sliekšņa jēdziens – tas ir mainīgais sliekšnis starp apzināto un bezapzināto, uz kura sociālais un psihiskais mijiedarbojas un rodas komunikatīvs izteikums. Kristevai tas ir dialogs starp bezapzināto vēlmi (es saku, ko gribu) un sociālo (es saku tev, mums, lai mēs varētu saprast cits citu).¹⁸ Uz sliekšņa starp apzināto un bezapzināto ir sašķeltais subjekts, kas vienlaikus nav transcendentālais subjekts un arī neizšķīst apzīmēšanas procesā, jo semiotiskā un simboliskā moda dialektika ļauj subjektam būt jaunu nozīmju radītājam. Valodā ir ne tikai simboliskais līmenis, apzīmētāju spēle, kas pakļaujas likumam, bet arī semiotiskais, kas ievieš atkāpes no likuma, gramatikas, ievieš skaņas elementu, taču, lai būtu saprotams, neiztiek bez simboliskā. Sašķeltajā prakses subjektā vienlaikus darbojas gan simboliskā kārtība, gan arī libido, kas atklājas kā semiotiskā dispozīcija, radot iespēju apzīmēšanas procesā sajust patiku. Sa-protot valodu kā apzīmēšanas procesu, kā semiotisku praksi, sociālā likuma pārkāpšana tiek pieņemta kā apzīmēšanai piederīga, jo prakses subjekts nevar būt transcendentālais ego, kas nepretrunīgi darbojas saskaņā ar savu apzināto nodomu. Identitāte ir konstruēta uz šī sliekšņa starp bezapzinātajām dziņām un sabiedrisko, abu dispozīciju dialogiska mijiedarbība rada nepabeigtu identitāti – subjektu procesā.

VALODAS DARBĪBAS MEHĀNISMI

Kaut arī pieņemts, ka semiotiskais ir simboliskā priekšnoteikums, valodā tas parādās kā simboliskā līmeņa robežu pārkāpšana; tātad semiotiskais, kas ir

18 Kristeva, Julia. „Psychoanalysis and the Polis”, *The Kristeva Reader*. P. 316.

pirms simboliskā, ir tikai teorētisks pieņēmums, kas vajadzīgs aprakstam. Kā semiotiskā dispozīcija var izpausties sintaktiski sakārtotā valodā? Atkāpjoties no likumu sakārtojošās darbības, iestātos identitātes saukums un nozīme izzustu, tomēr semiotisko impulsu ielaušanās tikai izņēmuma gadījumos rada šādu iznākumu. Kristeva jautā, kā semiotiskā dispozīcija var mazināt nozīmes stabilitāti, neiznīcinot pašu simbolisko kārtību? Atsaucoties uz Freidu, viņa par diviem valodas un bezapzinātā darbības pamatprocesiem atzīst kondensāciju jeb metaforu un pārvirzi jeb metonīmiju, pievienojot tiem trešo: pāreju no vienas zīmju sistēmas uz otru.¹⁹ Šie procesi valodā iespējami tāpēc, ka zīmē pastāv sašķeltība starp apzīmētāju un apzīmējamo. Lekcijā „Sapņa darbs” Freids runā par pārvirzi un kondensāciju, kas rodas sapņa darba rezultātā, atzīstot, ka līdzīgi mehānismi darbojas arī daudzos pārteikšanās un asprātību gadījumos. Kondensāciju Freids raksturo kā vairāku sapņa elementu savienošānu un sapludināšanu, tos tulkojot jeb pārnesot citā šriftā vai valodā, tas ir „ekonomisks” tulkojums, kas sevī ietvertos elementus bieži pārvērš līdz nepazīšanai. Savukārt pārvirze, kas ir cenzūras darba rezultāts, „izpaužas divējādi: pirmkārt, latentais elements tiek aizstāts nevis ar paša sastāvdaļu, bet gan ar kaut ko attālu, t.i., ar mājienu, un, otrkārt, psihiskais akcents no svarīgā elementa tiek pārņemts uz citu – nesvarīgo, tā ka sapnis centrējas citādāk un šķiet svešāds.”²⁰ Kristeva uzskata, ka šie primārie procesi, kas visskaidrāk saskatāmi sapņa darbā un modernisma autoru tekstos, ir visu valodas darbību pamatā. Pārvirze jeb metonīmija pārbīda vēlmi no aizliegtā objekta (mātes) uz kādu citu, pieņemamu, vienu apzīmējamo apzīmējot ar daudziem dažādiem apzīmētājiem, kas maskē apzīmējamo saturu. Savukārt kondensācija, kas arī darbojas, izmantojot apzīmējamā un apzīmētāja sašķeltību, nodrošina apzīmētāja kontroli pār apzīmējamo saturu.²¹

Trešais process – pāreja no vienas zīmju sistēmas uz otru – ietver sevī abus iepriekšminētos, tomēr tajā ir vēl citi elementi: runātāja pozīcijas izmaiņa, tas ir, vecās pozīcijas iznīcināšana un jaunas radišana. Kristeva to salīdzina ar Freida minēto trešo sapņa darba rezultātu – domu pārvēršanu vizuālos tēlos, uzsverot, ka starp abiem procesiem tomēr pastāv būtiskas atšķirības. Pārejot no vienas sistēmas otrā vai radot jaunu zīmju sistēmu,

19 Kristeva, Julia. *La révolution du langage poétique*. P. 59.

20 Freids, Zigmunds. „Sapņa darbs” (Tulk. Igors Šuvajevs), *Grāmata*, Nr. 6, 1991. 10. lpp.

21 Kristeva, Julia. *La révolution du langage poétique*. P. 232.

var izmantot jau esošo materiālu, piemēram, valodā pārejot no stāstījuma uz avangarda literatūrai raksturīgo tekstu – praksi, bet var izmantot arī citu, atšķirīgu materiālu, piemēram, pārceļot karnevāla struktūru rakstītā tekstā. Jaunas zīmju sistēmas veidošanas process aprakstīts jau Kristevas 1970. gadā publicētajā darbā „Romāna teksts” (*Le Texte du roman*). Tajā viņa analizē specifiskas apzīmēšanas sistēmas – romāna – veidošanos kā vairāku atšķirīgu zīmju sistēmu – karnevāla, mīlas dzejas un sholastiskā diskursa – pārklāšanās un izmaiņu rezultātu. Sākotnēji Kristeva to sauc par intertekstualitāti, un arī vēlāk viņa paliek pie šādas minētā jēdziena izpratnes. Intertekstualitātes jēdziens gūst lielu popularitāti, bet tas bieži tiek saprasts kā tekstu savstarpējās ietekmes vai kāda teksta avotu izpēte. Kristeva intertekstualitātes jēdzienu neizmanto šādā – avotu izpētes nozīmē, tāpēc, lai netiktu pārprasta, grāmatā „Revolūcija poētiskajā valodā” viņa jau lieto citu jēdzienu: transpozīcija (*transposition*).²² Pārliedot vienu zīmju sistēmu citā, apzīmēšanas prakse pieļauj semiotisko impulsu parādīšanos, nezaudējot valodas apzīmējošo un nozīmi piešķirīgo funkciju. Kristeva uzskata, ka aprakstītie valodas darbības mehānismi ļauj izpausties dziņām un vienlaikus aizsargāt valodas sakārtojošo darbību.

Aprakstot, kā ar dažādu apzīmēšanas procesa darbības mehānismu palīdzību funkcionē teksts, Kristeva runā par tā diviem slāņiem – genotekstu un fenotekstu, kuru mijiedarbības rezultāts ir apzīmēšana.²³ Fenoteksts ir valoda lingvistiskā izpratnē, struktūra, kas pakļaujas komunikācijas normām un paredz izteikuma subjektu un adresātu, savukārt genoteksts ietver sevī semiotiskos procesus. Atklāt tekstā tā genotekstu var, meklējot dziņu enerģijas izpausmes fonētiskajā sistēmā – atkārtojumus, atskaņas – un melodijā – intonāciju un ritmu. Kristeva uzsver, ka skaņu, ritmu un intonāciju dominante poētiskajā valodā nav jāsaprot kā pievēršanās zīmei vai apzīmētājam, mazāk uzmanības veltot sakāmajam saturam. Genoteksts ir dziņu enerģijas izpausme, process, kurā vēl nav vienotas subjekta pozīcijas un subjekta – objekta pretstatījuma. Abi valodas slāņi ir katrā apzīmēšanas praksē, taču ne katrā no tām genoteksta process brīvi izpaužas, jo dažādi sociālpolitiski ierobežojumi kādā brīdī aptur apzīmēšanas procesu un tas kļūst par izveidojušos struktūru.

²² Turpat. P. 60.

²³ Turpat. P. 83.

Atkarībā no tā, kā risinās genoteksta un fenoteksta mijiedarbība, rodas noteikts apzīmēšanas prakses tips. Kristeva izšķir četrus minētās prakses veidus: stāstījums, metavaloda, apcere un teksts prakse.²⁴ Stāstījums (*narration*) visbiežāk paredz noteiktu stāstītāja „es” jeb autora pozīciju, fenoteksta lingvistiskās struktūras tajā paliek spēkā. Dziņu izpausmes gandrīz neiespaido stāstījuma valodu, tomēr tās parādās stilistiskās niansēs. Stāstījumā semiotiskie impulsi ir aizvietoti ar zīmi, un tas darbojas kā relatīvi viendabīga struktūra. Kristeva min tādus stāstījuma piemērus kā Iliādu un Veco Derību. Metavaloda savukārt izslēdz pretrunīgo impulsu destruktīvo pusi, tā ir sakārtota ap subjektu kartēziskā izpratnē. Apzīmēšanas process šajā gadījumā ir pielīdzināms domāšanai. Metavaloda pretendē būt pilnībā komunikatīva, – izslēdzot destruktīvos impulsus, tā tiecas izlēgt visu valodas simboliskajam modam svešo. Metavaloda ir zinātnes, matemātikas valoda, tās adresāts ir viendabīgs „mēs” tēls, un runātājs uzskata sevi par šim kopumam piederīgu. Apcere (*contemplation*), atšķirībā no metavalodas, neizslēdz semiotiskos impulsus. Šī tipa apzīmēšanas prakse raksturīga dažādām ezoteriskām brālībām, kurām piederīgie neidentificē sevi ar anonīmu „mēs”, bet uzsver savu atšķirību, tai raksturīga stilistisko paņēmieni dažādība, kas tomēr neapdraud komunikatīvo funkciju.

Visvairāk uzmanības Kristeva velta ceturtajam apzīmēšanas prakses tipam – tekstam praksei (*texte-pratique*). Tekstā destruktīvie impulsi netiek apspiesti, gluži otrādi, tajā dominē noliegums, agresivitāte un nāves tēmas. Teksta procesā ienāk *chora*, kas rada apzīmētājus, process neizmanto zīmi, bet atjauno tās rašanās heterogēno telpu. Teksts prakse ir iziešana ārpus simboliskā likuma noteiktajām robežām, tomēr robežas, bioloģijas un socialitātes likumi, ko pārkāpt, ir vajadzīgi, lai apzīmēšanas prakse neizzustu bezapzinātajos procesos. Teksts neatsakās no stāstījuma, nozīmes un subjekta, bet tie ir tikai atsevišķi momenti nepārtrauktajā procesā. Tekstā dziņu ielaušanās apzīmēšanas darbā nav tikai zīme, kas norāda uz semiotiskajiem impulsiem, *chora* stājas zīmes un atmiņu vietā. Tekstā vērojama novirzīšanās no zīmes, reprezentācijas un metavalodas nopietnības, tomēr tās netiek atmestas, bet gan apvienotas pēc noteikumiem, kas saskaņoti ar dziņu plūsmu, nevis ar izmantoto vārdu pieņemto nozīmi valodas simboliskajā līmenī.²⁵

24 Turpat. P. 85.

25 Turpat. P. 97.

Apzīmēšana, kas norisinās kā nebeidzams process, raksturīga ne tikai literārajai praksei. Kristeva min tādus neverbālo mākslu piemērus kā mūziku un deju, kas arī analizējami kā teksts. Jūlija Kristeva uzskata, ka simboliskā kārtība ne tikai organizē valodu, tās nozīmes, bet bezapzinātā līmenī nosaka arī tās sociālās attiecības.

Pamanāmākā sabiedrības struktūru transformācija vērojama revolucionārajā praksē: tā apzīmēšanas procesu novieto socialitātes laukā, taču pārmaiņu rezultāti izpaužas arī citās apzīmēšanas praksēs. Teksta procesa literāra izpausme pazīstama tikai kopš 19. gadsimta beigām avangarda mākslinieku – Džeimsa Džoisa, grāfa de Lotreamona, Stefana Malarmē, Antonēna Arto u.c. darbos, jo tieši avangarda literatūrā parādījās teksti, kas atsedz sevī procesu un kurus nevar reducēt uz reprezentāciju, kaut gan apzīmēšanas darbu literatūrā var saskatīt vienmēr. Arī iepriekš teksta prakses piemēri valodā bija sastopami, taču tie tika noraidīti, vērtējot tos vienīgi kā ārprātīgo valodu, vai arī tos uzskatīja par mistiskas atklāsmes pierakstiem. Kristeva šo apzīmēšanas prakses veidu, kas parādījies avangarda mākslinieku darbos, sauc par poētisko valodu, un revolūcija poētiskajā valodā, līdz ar revolūciju sociālajā tekstā ir nozīmīga viņas pētījumu tēma. Revolūcija te saprasta kā dziņu ielaušanās sakārtojošā likuma darbībā un no tās izrietošās simboliskā līmeņa izmaiņas. Pārmaiņu avots ir neapzināts, un tas spēj darboties tikai kopā ar likumu – kaut kā jauna radišanai tam ir vajadzīga norma, ko pārkāpt. Šķiet, ka saskaņā ar Kristevas koncepciju, radikālas un vienlaikus pārdomātas izmaiņas nav iespējamas, jo tās ierosina impulsus, kas ir sava veida neprāts. Revolūcijas brīdī pastāvošās attiecības starp sociālā teksta zīmēm mainās, bet, tam beidzoties, process atkal pārvēršas struktūrā, kuru sakārto likums. Kristeva neapspriež iespējas apzināti izmainīt šo likumu. Grāmatā „Par ķīnietēm” (*Des Chinoises*, 1974) Kristeva analizē kristīgo kultūru, salīdzinot to ar Ķīnu, kur tajā laikā viņa saskatīja potenci revolucionārām izmaiņām socialitātē. Viņa saredz Ķīnā atšķirīgas dzimumu ekonomijas veidošanos. „Ķīna būs vēl viens apvārsnis, ko mēs varēsim lasīt, kad šīs pārmaiņas būs beigušās,” viņa raksta.²⁶ Vai tas nozīmē, ka pārmaiņu brīdis nav saprotams? Varbūt tas ir izskaidrojums, kāpēc revolūcija galu

26 Kristeva, Julia. „About Chinese Women”, *The Kristeva Reader*. P. 145.

galā var atjaunot pastāvošās attiecības, – kad apvērsuma mirklis ir pagājis, sociālais teksts atkal sakārtojas ap Tēva vārdu.

SEMIOTISKAIS UN SIEVIŠĶAIS

Raksturojot avangarda literatūras tekstus, Kristeva saka, ka poētiskās valodas subjekts ir vīrietis, kas apzinās sevi kā sievieti, bet negrib tā būt.²⁷ Sievišķais aspekts poētiskās valodas subjektā attiecas uz pietuvošanos valodas robežām, semiotiskajiem impulsiem. Semiotiskais dispozitīvs noteiktā nozīmē var tikt saistīts ar sievišķo, jo tas saistīts ar pirmsoidipālo, mātes figūras dominēto posmu, tāpat arī tie abi ir margināli attiecībā pret simbolisko sakārtojumu. Taču semiotiskais, kā uzskata Kristeva, nav saistāms ar sievieti, jo tas vienādi pieejams sievietei un vīrietim. Poētiskā valoda, kurā ienāk bezapzinātā impulsi, rada runātāja pozīciju, kurā apvienots vīrišķais un sievišķais, jeb kā, atsaucoties uz Antonēnu Arto, saka Kristeva, autors kļūst savs tēvs, sava māte un viņš pats – teksta procesā dažādie tēli mainās vietām un savstarpēji apvienojas. Viņa salīdzina avangarda mākslu ar socialitāti apdraudošu darbību: „Ja ir tiesa, ka incesta aizliegums iedibina valodu kā komunikācijas kodu un vienlaikus sievietes ir apmaiņas priekšmeti, lai radītu sabiedrību, tad poētiskā valoda tās apšaubāmajam subjektam kādā procesā būtu incesta ekvivalents.”²⁸ Kristeva uzskata, ka literatūra ir nesaraujami saistīta ar aizliegumu pārkāpšanu, tā, gan izmantojot metaforu un metonīmiju, runā par asinsgrēku, tātad tiecas pārkāpt socialitāti iedibinošo likumu un tāpēc ir saistīta ar ļaunumu.

Semiotisko apzīmēšanas procesa līmeni Kristeva saista ar mātes figūru arī tāpēc, ka mātes pieredze pietuvina pirmsoidipālajām dziņām sevī, jo, „dodot dzīvību, sieviete nonāk saskarē ar savu māti, viņa kļūst, viņa ir viņas pašas māte”.²⁹ Kristeva uzskata, ka sieviete tieši pārlietu ciešās saistības dēļ tomēr nevar izteikt semiotisko tā kā tas iespējams māksliniekam vīrietim. Semiotisko impulsu ierosināta, simboliskā līmeņa satricināšana neiznīcina pašu sakārtojumu tad, ja runājošais subjekts ir stabili novietots valodā – ja

27 Kristeva, Julia. *La révolution du langage poétique*. P. 600.

28 Kristeva, Julia. „From One Identity to Other”, *Desire in Language*. P. 136.

29 Kristeva, Julia. „Motherhood According to Giovanni Bellini”, *Desire in Language*. P. 239.

tam piemīt īpaši noturīga lingvistiskā kompetence.³⁰ Lingvistiskā kompetence tiek iegūta atraisoties. Esejā „Sieviešu laiks” (*Le temps des femmes*, 1979) Kristeva atzīst, ka abi dzimumi ir spiesti iziet caur kastrācijas kompleksu, lai iesaistītos valodā, tomēr meitai ir grūtāk nekā dēlam pārraut saites ar māti, jo viņai nebūs iespēju atrast citu aizvietošanu saistībai ar mātes ķermeni, kā vien pašai kļūstot par māti. Sievieteī mēģināt sašūpot, apvērst simbolisko kārtību ir bīstamāk, jo simboliskā kārtība viņai ir svešāka, tāpēc ka, iegūstot identitāti, apzīmētājs „sievīšķais” attiecībā pret privileģēto apzīmētāju – fallu – ir novietots nesimetriski, tas ir margināls, saprotams kā atšķirīgs no „vīrišķā”. Rezultātā sievietes pozīcijas simboliskajā kārtībā ir nedrošākas, tāpēc viņa vieglāk var zaudēt savu identitāti.³¹ Arī poētiskā valoda, kas ļauj apvērst simbolisko kārtību, veikt revolūciju valodā, vairāk apdraud sievietes rakstnieces nekā vīrieša identitāti. Mātes dziņas, *chora* ielaušanās un simboliskā likuma izmaiņas atkal nonāk pie simboliskās kārtības atjaunošanās un mātes ķermeņa atgrūšanas, bet, ja rakstniece to nespēj, – pie identitāšu sajaukšanās.³²

J. Kristeva uzskata, ka ar likumu noteiktās dzimumu atšķirīgās attiecības ir pamatā patrilineārai kapitālistiskajai sabiedrībai: starp dzimumiem ir nepārejama plaisa, kuru nosaka to atšķirīgās attiecības ar simbolisko kārtību – ar politisko un reliģisko likumu. Cilvēku kopības pakļaušanās vienam likumam var notikt tad, ja ķermenis, kas to vēlas, ir lokalizēts citā dzimumā: sievietē. Viņa raksta: „Šīs sistēmas ekonomija prasa, lai sievietes būtu izslēgtas no vienīgā patiesā likumdevēja principa, tas ir, Vārda, tāpat arī no (vienmēr tēvišķā) elementa, kas piešķir radīšanai sabiedrisku vērtību: viņas ir izslēgtas no zināšanām un varas.”³³ Izmaiņas dzimumu ekonomijā nozīmētu revolūciju simboliskajā kārtībā. Vai tā iespējama ārpus tekstiem, kas izsaka semiotisko *chora*, kurā vēl nav dzimumu diferences iezīmju? Kristeva uzskata, ka, apšaubot sociālsimbolisko likumu, kas sievišķā attiecības ar likumu nosaka kā pakļautības attiecības, tiek izaicināts arī pats socialitātes

30 Kristeva, Julia. *La révolte intime*. Paris : Fayard, 1997. P. 18.

31 Kristeva, Julia. „Women’s Time”, Belsey, C. and Moore, J. (eds.) *The Feminist Reader: Essays in Gender and the Politics of Literary Criticism*. London : Macmillan, 1997. P. 210.

32 Psihoanalīzes ietekmēti biogrāfiski pētījumi ir vairākās Kristevas grāmatās: „Melnā saule: depresija un melanholija” (*Soleil noir : Depression et mélancolie*, 1987), „Šausmu spēki: eseja par riebumu” (*Pouvoirs de l’horreur : Essai sur l’abjection*, 1980) u.c.

33 Kristeva, Julia. „About Chinese Women”, *The Kristeva Reader*. P. 143.

princips.³⁴ Tāpēc viņa saskata socialitātes apdraudējumu feminisma teorijās, kas apstrīd simboliskās kārtības nemainību. Viņas izpratne ir tuva Lakāna ieskatiem par dzimumu diferenci: dzimumu atšķirības un dzimumiskota identitāte nozīmē noteiktas vietas ieņemšanu simboliskajā kārtībā, attiecībās ar likumu, kas ir jau iepriekš dots, tāpēc nav iespējams simbolizēt dzimumu diferenci atšķirīgi, citādi nekā tā parādās ap Tēva vārdu organizētā valodā. Sieviete, saskaņā ar Kristevas valodas teoriju, var vai nu palikt bezapzinātā un ķermeniskā pusē, vai arī protestēt pret šo lomu, bet tas padara viņu vīrišķu. Izteikt semiotiskos impulsus var tieši vīrietis – rakstnieki, gleznotāji –, kuru tekstus Kristeva arī visbiežāk analizē, jo „zīmes un ritma, attēlojuma un gaismas krustpunktā mākslinieks runā no vietas, kur viņas nav. [...] Viņš attēlo to, kas viņai ir baudošs ķermenis.”³⁵

Protests pret pastāvošo simbolisko kārtību var novest vai nu pie atteikšanās no jebkādas sakārtotības, vai arī pie sievietes nostiprināšanās esošo attiecību ietvaros, taču tas neizbēgami noved pie patriarhālās simboliskās kārtības pieņemšanas jeb identificēšanās ar tēvu. Revolūcija simboliskajā kārtībā, kas izmainītu pašu simbolisko līmeni, izrādās neiespējama, jo identifikācija iespējama tikai attiecībā pret Tēva vārdu. Lai arī Kristeva pievēršas tēmām, kas bieži aplūkotas feminisma teorijās kā subjektivitātes, seksualitātes un dzimuma identitātes attiecības, viņas nostāja pret feminismu nav viennozīmīga, tāpat kā nav viennozīmīga feministu autoru attieksme pret viņu.

Liberālā feminisma mēģinājumos panākt sievietes un vīrieša vienlīdzību Kristeva saskata centienus padarīt sievieti vīrišķu, identificēties ar Tēva vārdu, bet radikālā feminisma atziņās par sievietes radikālām atšķirībām viņa saskata iespējas satuvināt sievieti ar semiotisko, attiecībā pret simbolisko kārtību marginālo, tādējādi tikai vēlreiz apstiprinot sievietes definīcijas, kas raksturīgas patriarhālismam. Kristeva nepieņem franču feministu Helēnas Siksū un Lisas Irigarajas piedāvātos risinājumus – Siksū sievišķās rakstības (*l'écriture féminine*) teoriju un Irigarajas aicinājumu runāt kā sievietei (*parler femme*), kas balstās uz pārliecību, ka ar imagināro tēlu palīdzību iespējams izmainīt simbolisko kārtību. Kristeva uzskata, ka sievišķais ir noteikts novietojums valodā un nevis kāda būtiska sievietes īpatnība, tāpēc feminisms, saskaņā ar

34 Kristeva, Julia. „About Chinese Women”. P. 144.

35 Kristeva, Julia. „Motherhood According to Giovanni Bellini”. P. 242.

Kristevas izpratni, nevar piedāvāt kaut ko jaunu, bet vienīgi noliegt, teikt „nē, tas nav tas, tas joprojām nav tas”.³⁶ Feminisma teorētiķe Džudita Batlere Kristevai pārmet nekritiski pārņemtu strukturālistu pieņēmumu, ka incesta aizliegums un apmaiņa ar sievietēm ir universāls kultūras priekšnoteikums: ja apmaiņa ar sievietēm neizbēgami ir socialitātes pamatā, tad likuma apvēršana atkal novedīs pie iepriekšējā stāvokļa un paliekošas izmaiņas nebūs iespējamas.³⁷ Kristeva tomēr atzīst, ka sievietes pašizteikšanās vēlme tagad parādās mākslā un it īpaši literatūrā. Meklējumu ceļš mākslā varētu radīt jaunu poētiskās valodas revolūciju, mātes dziņas ierosinātu valodas „satricināšanu”. Literatūra ir veids, kā parādīt sociālā likuma svešumu sievietei, atteikšanos no mātes un veidot elastīgāku un brīvāku diskursu, kurš „varētu dot vārdu tam, kas nekad nav bijis apgrozībā sabiedrībā: otrā dzimuma ķermeņa mīklām, sapņiem, slepenajiem priekiem, kaunam un naidam”.³⁸ Tomēr bieži vien, kā uzskata Kristeva, sieviešu rakstītajā ir vērojami uzbrukumi pašai valodai un zīmei; sievietes rakstnieces raksta pa pusei mēma ķermeniskuma vārdā, kura patiesība var tikt atrasta vienīgi žestos un skaņās. Kristeva uzskata, ka, iznīcinot valodas simbolisko modu, nevar izteikt sevi, savu identitāti, kas radusies, pakļaujoties Tēva vārdam, un kuras nav pirmsoidipālo dziņu sfērā.

Ja vienīgais, ko var iesākt, iebilstot pret pastāvošo simbolisko kārtību, ir teikt nē, tad grūti iedomāties, kādas varētu būt poētiskās nozīmju nestabilitātes un socialitātes izmaiņu attiecības. Ļoti būtisks ir aspekts, ko Kristeva uzsver, – izmaiņas sociālajā tekstā nav iespējamās bez izmaiņām pašā subjektivitātē. Taču, pārlūkojot Kristevas piedāvātos risinājumus, starp tiem nevar atrast tādu, kas ļautu mainīt simbolisko kārtību, – ja arī semiotiskajā līmenī izpaužas simboliskajai kārtībai svešas sajūtas, to pārtulkošana, simbolizācija nemaina sociālā teksta apzīmētāju attiecības. Jūlija Kristeva atzīst, ka līdzdalība simboliskajā kārtībā iespējama vienīgi pēc nošķiršanās no ciešajām attiecībām ar māti. J. Kristevas darbos³⁹ ir aprakstīta nepieciešamība attālināties

36 Kristeva, Julia. „Woman Can Never Be Defined”. P. 137.

37 Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identities*. New York : Routledge, 1990. P. 84. Līdzīgi apsvērumi atrodami arī: Elliot, Anthony. *Social Theory & Psychoanalysis in Transition: Self and Society from Freud to Kristeva*. London/New York : Free Association Books, 1999; Grosz, Elisabeth. *Lacan: A Feminist Introduction*. New York/London : Routledge, 1990.

38 Kristeva, Julia. „Women's Time”. P. 213.

39 Piem., grāmatā „Šausmu spēki: eseja par riebumu”.

no šī stāvokļa un ar to saistītā neviennozīmīgā pieredze. Tomēr jājautā – vai tiešām simboliskais „trešais”, kura iesaistīšanās atbrīvo un ļauj izveidoties runājošā subjekta pozīcijai, neizbēgami var būt tikai vīrišķs – simboliskais vai imaginārais tēvs? Kristeva uzskata, ka patriarhālā kultūrā par sievietei raksturīgo uzskatītāis – ķermeniskums, mātišķība – var tikpat labi raksturot arī vīrieti. Kristeva iestājas, ka dihotomija vīrietis/sieviete atzīstama par metafizikai piederošu. Viņa jautā, ko gan var nozīmēt jēdziens „dzimuma identitāte”, ja identitāte ir mainīga. Rakstība, kas izteiktu sašķelto subjektu, nebūtu antropomorfi orientēta, tā parādītu katras personas īpatnību un identitāšu daudzveidību, simboliskās kompetences, jaunu nozīmju radīšanas pavērto simboliskās un bioloģiskās eksistences relativitāti. Tomēr arī šajā gadījumā sievišķais paliek margināls, bet simboliskā kārtība – fallocentriska. Šāds risinājums tikai apgalvo – sieviete nav vienīgi sievišķa. Jāatzīst, ka šāda Jūlijas Kristevas pozīcija ir vieglāk aizstāvama nekā tas, ja viņa teiktu, ka ir iespējams nozīmju sakārtojums, kura šobrīd nav, taču gribētos spert kādu soli tālāk semiotisko impulsu ietekmē uz simbolisko kārtību.

Pirmpublicējums: Kūle, M. un Vēvere, V. (red.) *Filosofija* 3. Rīga : FSI, 2002. 65.–77. lpp.



Imanuela Kanta transcendentālisms dzimumu diferences ētikas kontekstā

*Sievietei, kurai, kā Dašjē kundzei, galva pilna grieķu
gudrību vai kura, līdzīgi marķīzei Šatlē, piedalās zinātniskā
strīdā par mehāniku, trūkst tikai bārdas – bārda, iespējams, vēl
skaidrāk izteiktu dziļdomību, ko ceņšas iegūt šādas sievietes.*
Imanuels Kants¹

Feminisma un Rietumu filosofijas tradīcijas attiecību amplitūda ir plaša – no pilnīga tradīcijas nolieguma līdz centieniem ieņemt tajā leģitīmu vietu vai arī mainīt pašu tradīciju.² Mēģinot nostiprināt sievietes pozīcijas, pati tradīcija dažkārt netiek apšaubīta, vien dažas detaļas (un Imanuela Kanta (*Kant*) teiktais par bārdas un dziļdomības saistību varētu būt viena no šādām detaļām) tiek uzskatītas par uzlabojamām niansēm vai pārāk šauru skatījumu, kas jāpaplašina, ietverot tajā arī sievieti. Šādi varētu raksturot

- 1 Kant, Immanuel. “Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного”, *Собрание сочинений в восьми томах*. Т. 2. Москва : Чоро, 1994. С. 112.
- 2 Par feminisma un filosofijas attiecību vēsturi sk.: Gatens, Moira. “Feminism, Philosophy and Riddles without Answers”, Pateman, C. and Gross, E. (eds.) *Feminist Challenges: Social and Political Theory*. Sydney/London : Allen & Unwin, 1988. P. 14.

gan Mērijas Vulstounkrāftas (*Wollstonecraft*) attiecības ar Žana Žaka Ruso (*Rousseau*) filosofiju, gan arī Simonas de Bovuāras (*Beauvoir*) un Žana Pola Sartra (*Sartre*) filosofijas attiecības.

Filosofijas noliegums, kas raksturīgs atsevišķām feminisma skolām, saistīts ar vīrišķo, teorētisko un agresīvo Rietumu kultūras elementu savstarpējās sakarības akcentēšanu, norādot uz to atbildību par daudzām globālajām problēmām.³ Interesants jautājums ir vīrišķā un teorētiskā saistības raksturs – vai tā ir nejauša, vēsturiska, vai arī, gluži otrādi, nepieciešama saistība? Manuprāt, grūti runāt par to nevēsturiskā izpratnē, ja tiek ņemta vērā sava skatu punkta neizbēgamā piesaiste kādam novietojumam,⁴ tādēļ šo saistību starp vīrišķo un teorētisko aplūkošu kā vēsturisku un tād – mainīgu. Analizējot teorijas un vīrišķā saistību viena no ievērojamākajiem Rietumu filosofiem – Imanuela Kanta – tekstos, man tuvākas šķiet tās feminisma filosofes, kas Rietumu domāšanas tradīciju ne nekritiski pieņem, ne arī pilnībā noraida, bet gan pēta un tiecas mainīt. Viena no tām ir franču filosofe, lingviste un psihoanalītiķe Lisa Irigaraja (*Irigaray*), kura analizē vairākus Imanuela Kanta filosofijas aspektus, kas parāda teorijas un vīrišķā saistību.

Pētot konceptuālo sakarību saistību ar filosofijas androcentrismu, Lisai Irigarajai jāņem vērā savu zināšanu un izteiksmes iespēju situatīvais raksturs – viņas iespējas ierobežo filosofiskais diskurss un plašākā nozīmē visa „kultūras gramatika” jeb, izmantojot franču psihoanalītiķa Žaka Lakāna (*Lacan*) terminu, simboliskā kārtība. Varbūt, ka mēģinājumus kritiski palūkoties uz filosofijas patriarhālismu „glābj tikai tas, ka mēs savās metodoloģijās nesam principiālas un ik pa brīdim lietojam bijušos klasiskos konceptus, bez kuriem

- 3 Vīrišķā un agresīvā saistības akcentēšana dažkārt ir ļoti pierasta. Plaši atzīta ir Zigmunda Freida (*Freud*) tēze, ka agresijas impulsi ir katrā cilvēkā, taču atšķiras tās pieļaujamās izpausmes veidi. Feminisma filosofijā var atrast ne tikai sieviešu savstarpējo attiecību nākotnes vīzijas kā pilnīgi no agresijas brīvas „māsības” ainas, kas nešķiet ticamas, bet arī destruktīvo impulsu pieņemamas simbolizācijas nepieciešamības pieņemšanu, kas ļautu agresiju un „socialitāti starp sievietēm” (Lisas Irigarajas termins) savstarpēji savienot. Zināšanu un brīvās gribas saistību uzsvēris jau franču filosofs Renē Dekarts (*Descartes*), tāpēc agresijas un gribas tēma ir nozīmīga subjekta teorijas feministiskā izpētē.
- 4 Sk.: Haraveja, Donna. „Dislocētās zināšanas: zinātniskuma jautājums feminismā un daļēja skatījuma privilēģija” (Tulk. L. Mitenberga), Novikova, I. un Pičukāne, E. (red.) *Mūsdienu feministiskās teorijas*. Rīga : Latvijas Universitātes Dzimtes studiju centrs/ Jumava, 2001. 81.–102. lpp.

saruna vispār nav iespējama”, kā raksta latviešu filosofe Maija Kūle.⁵ Šī raksta mērķis ir parādīt, kā ļoti ietekmīga klasiskās tradīcijas filosofa – Imanuela Kanta – konceptuālo shēmu, un it īpaši viņa transcendentālisma izvērtējums feminisma filosofes Lisas Irigarajas darbos gan atzīst savu iesaistītību tradīcijā un nespēju uzreiz nokļūt citviet, saglabājot sarunas iespējamības nosacījumus, gan arī iet tālāk par šo atziņu un tiecas uz pārmaiņām filosofiskajās sarunās, un turklāt – nepieļaujot bārdi.

Var rasties šaubas, vai ir vērts analizēt Kanta (un citu filosofu) izteikumus par sievietēm. Varbūt tie ir tikai viņu dzīves laikā valdošo uzskatu ietekmēti, nesvarīgi viņu filosofiskās koncepcijas aspekti? Varbūt svarīgi ir tikai tas, lai sievietei nebūtu šķēršļu diskutēt par mehāniku vai jebkuru citu zinātnisku tēmu? Taču šajā rakstā vēlos parādīt, ka izteikumi par sievieti nav nebūtiska Imanuela Kanta dzīves laikā valdošo uzskatu liecība. Ņemot vērā daudzu feminisma teorētiku atziņas par patriarhālās sabiedrības visur esošo dzimumu lomu tradicionālo nošķirumu, var jautāt – vai filosofiskās koncepcijas, kas satur nicīgus izteikumus par sievieti, neietver sevī arī to izpratnei būtiskus androcentriskus pieņēmumus? Vai tās viegli un vienkārši „uzlabojamas”, atmetot mūsdienu lasītājas mulsinošās detaļas? Varbūt ir jāpārskata šķietami marginālo piezīmju saistība ar pamatpieņēmumiem? Aktualizējot šo jautājumu, Kanta rakstītais par ētiku un estētiku, antropoloģiju un politiku, kā arī viņa izziņas teorija, ir ļoti interesants feministisko interpretāciju priekšmets.

Lisa Irigaraja neuzskata teorijas androcentrismu par nebūtisku detaļu, bet arī neierobežo savu izvēli ar patriarhālisma uzrādīšanu un atteikšanos no filosofijas, lai pievērstos tikai un vienīgi sociālo pārmaiņu veicināšanai. Norobežošanās no filosofijas un teorijas vispār nozīmētu gan atņemt sev iespēju runāt filosofiskajā diskursā, gan arī pieņemt teorijas un patriarhālisma nepieciešamo saistību un atzīt, ka filosofija nevar būt citāda kā vien patriarhāla. Apstrīdot sabiedrības patriarhālisma neizbēgamību, filosofiju taču nevajadzētu atstāt ārpus pārmaiņu loka, daudz auglīgāki šķiet centieni mainīt filosofisko sarunu nosacījumus, nevis aiziet no šīm sarunām. Lisa Irigaraja, kas teorijas pārveidi uzskata par būtisku faktoru izmaiņu veicināšanā, atzīst: “Ja vien mēs sevi naivi – vai varbūt stratēģiski – neierobežojam ar kādu šauru vai marginālu jautājumu, tad tas patiesi ir tieši filosofiskais

5 Kūle, Maija. „Koncepti „cilvēks” un „sieviete” feministiskajā filosofijā un mūsdienu latviešu literatūrā”, Cimdīņa, Ausma. (sast.) *Feministica Lettica*, Nr. 3, 2003. 123. lpp.

diskurss, kas mums jāapstrīd un jāsagrauj, jo tas ir diskurss, kas nosaka likumu visiem citiem diskursiem.”⁶ Tāpēc viņas vēlēšanās panākt izmaiņas plašākā sociālā kontekstā piešķir īpašu nozīmību Rietumu filosofiskās tradīcijas feministiskajām interpretācijām.

Imanuela Kanta filosofija aplūkota daudzu feminisma teorētiķu pētījumos, un tajā ir meklētas gan androcentriskās ievirzes liecības, gan arī viņa filosofijas sniegtie pavedieni feministisko jautājumu risināšanai. Feminisma uzmanības laukā nonākuši ne tikai Kanta izteikumi par sievieti, bet arī daudzi viņa filosofijas aspekti, kas šķietami nav saistīti ar dzimumu diferences tēmām. Latvijas filosofiskajā telpā Immanuel Kanta saistība ar feminisma aktuāliem jautājumiem ir analizēta, taču to nevar uzskatīt par plaši izvērstu diskusiju tematu. Kanta filosofijas feministiskās interpretācijas gan ir sastopamas citu zemju feministiskajā pētniecībā. Darbos, kuros risināta transcendentālisma problemātika, viņš gan nerunā par konkrēto cilvēku, sievieti vai vīrieti. Kanta teiktais par sievieti meklējams antropoloģiskajos sacerējumos, kā arī viņa rakstītajā par estētiskajiem spriedumiem, taču es vēlos parādīt, ka transcendentālisma problemātikas risinājums satur sevī arī androcentriskus pieņēmumus, kaut gan tie nav skaidri izteikti. Vispārīgais un racionālais tiek definēts tā, ka tas nepieciešami izslēdz sievišķo.⁷ Lai to parādītu, apskatīšu, kā Lisa Irigaraja „izjautā” Immanuelu Kantu, meklējot vienu, šķietami universālu, bet slēpti vīrišķa subjekta veidošanās momentus. Filosofijas tradīciju veidojošo tekstu izpētei viņa izmanto filosofisko reinterpretāciju un psihoanalītisko interpretāciju,⁸ pievērsoties nosacījumiem, kas padara iespējamu pašu filosofisko sistēmu. Reinterpretācija pieņem kādas sistēmas noteikumus un salīdzina dažādus izteikumus savā starpā, parādot,

6 Irigaray, Luce. “The Power of Discourse”, *This Sex Which Is Not One*. Ithaca : Cornell University Press, 1985. P. 123.

7 Transcendentālisma jēdziens šajā rakstā saistīts ar pirmajā, „Tīrā prāta kritikā” atrodamo vispārīgā raksturojumu. Šeit neanalizēšu “Spriestspējas kritikā” atrodamo vispārīgā raksturojumu. Par to sk.: Moen, Marcia. „Feminist Themes in Unlikely Places: Re-Reading Kant’s Critique of Judgment”, Schott, R.M. (ed.) *Feminist Interpretations of Immanuel Kant*. Pennsylvania : The Pennsylvania State University Press, 1997. P. 213–255.

8 Irigaray, Luce. *This Sex Which Is Not One*. P. 76. Darbā „Šis dzimums, kas nav viens” viņa formulē četrus ceļus, kas ved pie filosofiskā diskursa stilistisko figūru atvēršanas: filosofiskā reinterpretācija, psihoanalītiskā interpretācija, mīmiskrija un stratēģijas, kas balstītas uz atziņu: „ja sievietes ir tik labi mīmi [...] viņas paliek arī vēl kaut kur citur”.

kā tiek izveidota jēdzienu hierarhija.⁹ Reinterpretējot filosofiskajā sistēmā tiek atrasts vēl kaut kas bez iepriekš zināmā, tiek izgaismota vēl kāda daļa tās patiesības. Šīs tehnikas pielietojums parāda, kā diskursīvo izteikumu saskanība apslēpj noteikumus, kādiem pastāvot tie ir izteikti. Piemēram, matērija, no kuras runājošais subjekts saņem barību sevis radišanai, reprezentācijas scenogrāfija, t.i., laiktelpas struktūra, darbojošās personas, to relatīvās pozīcijas, spogulis, kas paliek apslēpts un ļauj subjektam dubultot sevi un spoguļoties, lūkojoties uz sevi.

Filosofiskā reinterpretācija Lisas Irigarajas filosofijā, tāpat kā arī daudzu citu filosofu darbos, savā ziņā ir saistīta ar paša Imanuela Kanta filosofijas novitāti jeb viņa Kopernika revolūciju. Uzmanības koncentrēšanos uz subjektu rosina, izziņas uzticamību un drošību atrodot subjektīvajā. „Tīrā prāta kritika” Kants raksta: „Ja vērojumam būtu jāpiekārtojas priekšmetu īpašībām, tad es neredzu, kā varētu par tām kaut ko zināt *a priori*, bet, ja priekšmets (kā jutekļu objekts) piekārtojas mūsu vērojuma spējas īpašībām, tad es ļoti labi varu iedomāties šādu iespēju. Bet tā kā es nevaru palikt stāvam pie šādiem vērojumiem, ja tiem jāklūst par atziņām, tad man tie kā priekšstati jāattiecina uz kaut ko kā uz priekšmetu, kuru nosaka šie priekšstati, tā tad man vai nu jāpieņem, ka jēdzieni, ar kuru palīdzību es veicu šo priekšmetu noteikšanu, ir pielīdzināmi priekšmetiem, un tad es atkal nokļūstu iepriekšējās grūtībās attiecībā uz to, kā es varu *a priori* zināt kaut ko par to, vai arī, gluži otrādi, priekšmeti, tas ir, tas pats, kas pieredze, kalpojoša par vienīgo avotu priekšmetu (kā doto) izziņai, pieskaņojas šiem jēdzieniem.”¹⁰ Vācu filosofs Teodors Adorno, vērtējot uztveres priekšmetu pieskaņošanas sapratnes jēdzieniem, atzīst, ka „Tīrā prāta kritika” būtiskais nošķirums starp parādībām un lietu par sevi teorētiskajai sfērai nedod daudz vairāk par atgādinājumu, ka pastāv vēl kaut kas bez subjektīvi konstituētajām parādībām.¹¹ Nemēģinot

9 Dažkārt salīdzina Irigarajas pielietotās tehnikas ar Žaka Deridā (*Derrida*) dekonstrukciju, taču starp tām ir būtiskas atšķirības, kas šajā rakstā netiks analizētas. Sk.: Whitford, Margareth. *Luce Irigaray. Philosophy in the Feminine*. London/New York : Routledge, 1991; Chanter, Tina. *Ethics of Eros. Irigaray's Rewriting of the Philosophers*. London/New York : Routledge, 1997.

10 Kants, Immanuēls. *Tīrā prāta kritika*. Tulk. A. Rolavs. Rīga : Rolava izdevniecība, 1931. B XVII.

11 Adorno, T.W. *Kant's Critique of Pure Reason*. Stanford : Stanford University Press, 2001. P. 129.

Imanuela Kanta filosofijā saskatīt pārāk (post)modernas iezīmes, tomēr var secināt, ka līdz ar Kanta interesi par vērojuma un sapratnes formām aizsākas zināšanu konstrukcijas koncepciju rosinoša attīstība. Tādēļ filosofe Sūzana Bordo, novērtējot transcendentālisma nozīmi, raksta: „Kanta domā, lai gan tā nav vēsturiska, iespējams saskatīt iesākumu zināšanu perspektīviskai un vēsturiskai izpratnei, kas sāka attīstīties deviņpadsmitajā un divdesmitajā gadsimtā.”¹² Kaut arī Kantam zināšanu konstruētais raksturs nozīmēja universālu sapratnes jēdzienu lietojumu, viņa pieceļa ļāva vēlāk pievērst uzmanību šo sapratnes formu izpētei, universālā vietā dažkārt atklājot vēsturisko, savam laikam, vietai un dzimumam raksturīgo. Tāpēc feministiskā pētniecība nebūt neatzīst Imanuelu Kantu par domātāju, kas būtu tikai un vienīgi kritizējams par viņa patriarhālo ievirzi. Atrodot Kanta darbos aizspriedumus gan pret citu dzimumu, gan citu kultūru un rasu cilvēkiem, feminisma teorētiķes saskata arī viņa filosofijas sniegtās iespējas.

Izmantojot iespējas analizēt zināšanu konstruēšanu, feministes uzdevušas par Kanta filosofiju tāds jautājums, ko klasiskajā diskursā varētu arī apstrīdēt, piemēram, jautājums par jēdzienu izcelsmi. Tādējādi feminisma teorētiķes iet tālāk interesē par zināšanu subjektu, izmantojot dažādas pētījumu tehnikas, gan marksisma, gan eksistenciālisma, dekonstrukcijas un psihoanalīzes rosinātas. Pašu psihoanalītisko teoriju pakļaujot feministiskai izpētei un pārveidojot daudzas šīs teorijas daļas, iegūts līdzeklis, ar kura palīdzību vērst uzmanība uz to, kā neapzinātais strādā katrā filosofijā, uz izstumšanas procedūrām un valodas struktūrām, kas nošķir patieso no kļūdainā un jēgpilno no bezjēdzīgā, kā arī uz to, kas tiek noklusēts. Jāuzsver, ka psihoanalītiskā filosofijas pētniecība nav kāda filosofa individuālo īpatnību „atmaskošana”, tā vairāk ir vērsta uz sarunas iespējamības nosacījumu noskaidrošanu, pieņemot runas subjekta sašķeltību apzinātajā un bezapzinātajā. Feministiskās izpētes mērķis ir noskaidrot, kā katrs filosofs sarauj vielisko nepārtrauktību, kā veido sistēmu un kā tajā strādā spekulatīvā ekonomija, parādot filosofiskā diskursa pieņēmumus, tajos ietvertās un metaforiski izteiktās idejas par dzimumu diferenci, balsta un spoguļa lomu, ko tajās ir spēlējis sievišķais, kas ieņem izslēgtā, cita pozīciju, bet vienlaikus balsta un „baro” „runājošo subjektu”. Subjekta saistība ar vīrišķo filosofijā

12 Bordo, S.R. *The Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture*. Albany: SUNY Press, 1987. P. 47.

visbiežāk netiek minēta, tomēr Irigarajas pētījumi rāda, ka subjekta teoriju ir piesavinājis vīrišķais.¹³

Subjekta teoriju piesavinājis vīrišķais? Antropoloģijas tēmām veltītajos darbos Kants gan pievērš uzmanību arī dzimuma ietekmei uz cilvēku ētikajiem un estētiskajiem spriedumiem. „Daiļajam dzimumam dvēselē liktas savdabīgas iezīmes, kas tās skaidri atšķir no mūsu dzimuma. Tās galvenokārt ir *daiļā* iezīmētas. Mēs savukārt varētu prasīt sev *cēlā dzimuma* vārdu, ja vien no cēlas dvēseles netiktu prasīts, lai tā noraidītu goda nosaukumus un labprātāk piešķirtu tos citiem, nekā saņemtu pati. Iepriekš teiktais, protams, nenožīmē, ka sievietei nav cēlu īpašību un ka vīriešu dzimumam nav raksturīgs skaistums,” Kants atzīst. Un tomēr, „nepietiek atcerēties, ka tavā priekšā ir cilvēki,” viņš raksta, „nedrīkst atstāt neievērotu arī to, ka tie ir dažādu dzimumu cilvēki.”¹⁴ Vai transcendentālā subjekta izpratnē atrodama dzimuma dimensija? Imanuela Kanta filosofijā subjekta teorijas saistību ar vīrišķo Irigaraja atklāj viņa subjektīvo sapratnes formu – telpas un laika izpratnē. „Tīrā prāta kritikā” Kantam jāpievēršas jautājumam, kā jēdzieni var tikt patiešām saskaņoti ar izziņas priekšmetu, ja viņš nevēlas paturēt ārpus-subjektīvo tikai kā pieņēmumu, kas nekādi neiespaido izziņas procesu. Taču kategorijas, kas tiek pielietotas izziņas procesā, nesatur sevī juteklisko, tāpēc Kantam jārisina problēma, kā transcendentālais var saskarties ar juteklību un kā kategoriju pielietojums pieredzes priekšmetiem var būt kaut kas vairāk par subjekta aktivitāti? Kants atzīst, ka, attiecinot uz uztveres priekšmetu kādu jēdzienu, priekšstatam par priekšmetu jāsaturs kaut kas viendabīgs ar šo jēdzienu – jēdzienam jāsaturs sevī tas, kas tiek priekšstatīts priekšmetā. Taču tīrie sapratnes jēdzieni nav viendabīgi ar jutekliskajiem vērojumiem, un tos nevar atrast vērojumos. Līdz ar to rodas jautājums, kā iespējams uz vērojumiem attiecināt tīros jēdzienus, tas ir, piemērot parādībām kategorijas, jo tās, piemēram, cēlonības kategorija, arī nav priekšstatāmas sajūtās un nav atrodamas parādībās. Kants secina, ka jābūt kaut kam trešajam, savā ziņā viendabīgam ar kategorijām, savā ziņā – ar parādībām, kas būtu nosacījums, lai kategorijas varētu pielietot parādībām. „Šim pastarpinātajam priekšstatam jābūt tīram (bez jebkāda empīriskā elementa) un tomēr no vienas puses

13 Irigaray, Luce. *Speculum. De l'autre femme*. Paris : Minuit, 1974. P. 133.

14 Кант, Иммануил. „Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного”. С. III.

intelektuālam, no otras jutekliskam.”¹⁵ Šāds pastarpinātājpriekšstats Kanta filosofijā ir transcendentālā shēma. Tā ir juteklības formālais un tūrais nosacījums, kas ir starp kategorijām un parādībām. Imanuela Kanta uzskatus par nenopietnību un neīstumu transcendentālās shēmas lietojumā, kad runa ir par sievieti, varētu raksturot viņa teiktais par mācītām sievietēm: „Viņas izmanto grāmatas līdzīgi tam, kā viņas lieto savus pulksteņus. Viņas tos nēsā tikai tādēļ, lai parādītu, ka viņām ir pulkstenis, lai gan parasti tas stāv vai rāda aplamu laiku.”¹⁶ Vai sievietes spriedums ir aplams kā stāvoša pulksteņa rādītais laiks? Imanuels Kants savās kritikās šo tēmu izvērsti nerisina, taču es vēlos parādīt, kā feministiskā izpēte atklāj transcendentālā subjekta konstituēšanai nepieciešamo sievietes saikni ar racionalitātes iztrūkumu. Tāpēc atgriezīšos pie tā, kā Imanuela Kanta transcendentālais shematisms norāda uz pretēju jēdzienu pāru sadalījumu saskaņā ar dzimumu lomu simboliskajā darba dalīšanā.

Kants raksta, ka zināšanu kā subjekta aktivitātes saistības ar ārpussubjektīvo nodrošināšanā svarīga loma ir iztēlei, jo tieši transcendentālā iztēle (kuras formas nosacījums ir laiks) rada transcendentālo shēmu.¹⁷ Sapratnes shematisms – transcendentālās shēmas pielietojums sapratnē – ar iztēles spējas transcendentālās sintēzes palīdzību atvedināms uz vērojumu daudzveidības vienību iekšējā sajūtā.¹⁸ Raksturojot shēmas kā transcendentālās iztēles spējas produkta atšķirību no tēla kā empīriskās iztēles spējas veidojuma, Kants kā lieluma (*quantorum*) tīro tēlu min telpu, un kā visu maņu priekšmetu vispār tīro tēlu – laiku. „Bet lieluma (*quantitatis*) kā sapratnes jēdziena tīrā shēma ir skaitlis, kas ir priekšstats, kurš ietver sevī vieninieka secīgu pieskaitītāšanu vieniniekam (vienveidīgam). Skaitlis tāpat nav nekas cits, kā vienveidīga vērojuma vispār daudzējādības sintēzes vienība, kas rodas ar to, ka es vērojuma aprehensijā radu pašu laiku.”¹⁹ Vērojuma ritums laikā, kas ir skaitāms, ir shēma, kas nosaka katru empīriskās iztēles spējas produktu, katru telpas priekšstatījumu.

15 Kants, Immanuēls. *Tīrā prāta kritika*. B 177.

16 Кант, Иммануил. *Антропология с прагматической точки зрения*. Санкт-Петербург : Наука, 1999. С. 409.

17 Kants, Immanuēls. *Tīrā prāta kritika*. B 181.

18 Turpat. B 185.

19 Turpat. B 182.

Kas tiek skaitīts? Irigaraja uzsver, ka pirms priekšstatu likumību rašanās vajadzēja būt attiecībām ar to, kas ir ārpus sevis. Viņasprāt, „skaitīts” tiek pirmais objekts – mātes ķermenis. Vīrišķā subjekta topogrāfijas pamatā ir sievietes ķermenis, tāpēc tas ir transcendentālā subjekta struktūras daļa – Kanta divas tīrās jutekliskās intuīcijas formas, kas kalpo kā aprioro zināšanu principi, telpa un laiks, ir sistēma, kurā vīrietis mājo kā reiz mājaja dzemdē. Viena subjekta jeb tāpatīgā (*le Mēme*) filosofijā subjektivitāte tiek definēta bez atsaucē uz dzimšanu, un cits, kas ir subjekta eksistences pamats, tiek izmantots kā spoguļa pamatne, kas ir iekļauta sevī, nogulsnēta un tāpēc nav atsevišķi uztverama.²⁰ Tāpēc Lisa Irigaraja uzskata, ka kultūrai piederīgā subjektivitātes jēdziena pamatā ir kopīga vaina nevis pret tēvu, kā domāja Zigmunds Freids,²¹ bet gan pret māti.²² Attiecību ar māti sākotnējās nepārtrauktības saraušana ir psihoanalītiskajā teorijā izplatīts subjekta veidošanās izpratnes konteksts. Lisa Irigaraja salīdzina simbolisko kārtību un transcendentālismu, tāpēc viņa arī transcendentālā subjekta tapšanā saskata šos pašus motīvus. Irigaraja uzskata, ka subjekta pamats ir apspiestais *cits* – māte, viņa padara redzamu sievietes kā mātes – matērijas – dabas barotājas funkciju spekulatīvā sistēmā.

Mātes ķermeni izmantojot kā iztēles materiālu un neuzdodot jautājumu, no kurienes šis materiāls nāk, sievišķā loma tiek aizmirsta. Transcendentālais subjekts balstās uz apspiesto mātes ķermeni, kas bināro opozīciju sistēmā ieņem pakārtotu vietu, tā iedibinot pārrāvumu starp empīrisku un transcendentālo.²³ Līdz ar to ir noliegta vērtība jutekliskajai pasaulei, „sajūtu dažādība

20 Irigaray, Luce. *Speculum. De l'autre femme*. P. 179.

21 Freids darbā “Totēms un tabu” kultūras aizsākumu saista ar arhaiskā tēva slepkavību. Atmiņas par pirmo noziegumu rada slepkavības aizliegumu un sabiedrības pamatu. Sabiedrība balstās uz līdzvainīgumu kopīgajā noziegumā, kura rezultātā dēls ir ieņēmis tēva vietu.

22 Irigaray, Luce. „The Bodily Encounter with the Mother”, *The Irigaray Reader*. Ed. by M. Whitford. Cambridge, Mass. : Blackwell, 1991. P. 36. L. Irigaraja uzskata, ka Freids aizmirst mātes slepkavību, kas bija nepieciešama, lai nodibinātu sabiedrisko kārtību. Viņa atzīst, ka mūsu imagināro vēl aizvien nosaka grieķu mītos iedibinātās shēmas. Irigaraja par piemēru min “Oresteja” aprakstīto Klitaimnestras slepkavību, pēc kuras Orests, viņas dēls, tiek izglābts no ārpriāta – viņam ir piedots, un viņa paveiktā slepkavība iedibina patriarhālo kārtību.

23 Irigaray, Luce. *Speculum. De l'autre femme*. P. 179.

paliek novārtā, lai veidotu objekta jēdzienu, un tiek ziedota nepastarpinātība, kas piemīt attiecībām ar māti”.²⁴ Mātes ķermenis – ķermeniskā imaginārs prototips – tiek izmantots kā izejmateriāls transcendentālā kontrolē pār juteklisko. Atsaucoties uz psihoanalīzes atziņām par iztēles, imagināro formu saistību ar ķermenisko, Irigaraja Kanta veikto iztēles pārcēlumumu sapratnē, vērtē kā kontroli pār ķermenisko un attiecību ar māti izstumšanu. “Sievietei noliegtā subjektivitāte neapstrīdami ir ķīla, kas nodrošina katru nereducējamu objekta struktūru: reprezentāciju, diskursu, vēlmi. [...] Ja vairs nav “zemes”, kuru apspiest, apstrādāt, reprezentēt, bet arī vienmēr vēlēties (sev), nav necaurredzamas matērijas, kas teorētiski sevi nepazīst, tad kāds pjedestāls paliek subjekta eksistencei?”²⁵ Lai būtu iespējams subjekts, jābūt zemei, kas sevi nepazīst. Irigaraja saskata zemes, matērijas un sievišķā simbolikas saistību filosofiskajā tradīcijā – mātišķais ķermenis lietots kā būvēšanas izejviela, tas var arī neeksistēt kā sieviete.²⁶ Pieņemot šādu subjekta teoriju kā savu, sieviete atsakās no savām pašas attiecībām ar imagināro.²⁷

Dzimumu diferences ētikas mērķis nav jebkura pārrāvuma izdzēšana un subjekta saārdīšana. Kad Irigaraja runā par sievišķā lomas aizmiršanu pārrāvuma starp pieredzi un transcendentālo iedibināšanā, viņa neatgriežas pie jautājuma, vai mēs zinām kaut ko par sievieti kā „citu par sevi”. Problēma, kuru viņa risina, nav zināšanu uzticamība vai atbilstība „sievietei par sevi”. Neuzskatot zināšanu konstrukciju par to nedrošības iezīmi, viņa vēlas, lai tiktu atzīta attiecību ar citu vērtība. Zināšanas nekļūtu drošākas, bet gan godīgākas pret sevi un citu. Manuprāt, vērtējot Lisas Irigarajas teikto par viena subjekta filosofiju, noteikti jāņem vērā ētiskie motīvi, kas ir viņas viena subjekta filosofijas reinterpretācijas pamatā. Irigaraja cenšas definēt, kādi ir sievietes subjekta topoloģijas nosacījumi, viņas refleksijas (*speculum*), viņas telpas un laika, viņas mājdošanas nosacījumi.²⁸ Jo sievietes kā subjekta iespējamība saistīta ar subjekta un valodas, subjekta un pasaules, subjekta un dievišķā attiecību reinterpretāciju. Lisa Irigaraja vēlas, lai pārrāvums notiktu, atzīstot attiecību ar citu nozīmīgumu subjekta tapšanā. Tādējādi būtu

24 Turpat. P. 254.

25 Turpat. P. 165.

26 Whitford, Margareth. *Luce Irigaray. Philosophy in the Feminine*. P. 155.

27 Irigaray, Luce. *Speculum. De l'autre femme*. P. 165.

28 Irigaray, Luce. *Éthique de la différence sexuelle*. Paris : Minuit, 1984. P. 15.

iespējama divu dzimumiskotu subjektu definēšana, nevienu no dzimumiem nesaistot tikai un vienīgi ar juteklību vai transcendentālo. Imanuela Kanta transcendentālismā dzimumu diferences ētika nav ievērota, kaut gan transcendentālajam subjektam piederīgās īpašības šķietami nav saistāmas ar vienu dzimumu, un, nejaudājot, kā rodas shēma, konstruētais subjekts iegūst it kā dzimumneitrālas aprises. Ja nu vienīgi, raksturojot to, atklājas, ka sievietei daudzas no šīm īpašībām, pēc Kanta domām, nepiemīt... Tā, piemēram, pēdējā no saviem publicētajiem darbiem, „Antropoloģijā pragmatiskā nolūkā”, viņš atzīst, ka sieviete tikai spiestā kārtā ievēro labus tikumus, un viņas princips ir, ka tas, ko saka visi, ir pareizi, un tas ko dara visi, ir labi.²⁹ Kants pats secina, ka šāds princips diezin vai ir savienojams ar raksturu šī vārda īstajā nozīmē. Patiešām, te grūti runāt par morālo autonomiju un daudz ko citu, kas prasīts no cilvēka. Kants gan daudzkārt atzīst – neminot dzimumu –, ka cilvēks bieži vien nespēj šīs prasības pildīt, taču subjekta teorija prasa, lai tieši sievietei tiktu piedēvētas pretenzijas uz cieņu, kam pretī nevar likt nopelnus, un situācijā, kad trūkst dzimumu diferences ētikas, subjekta teorija prasa, lai morālas rīcības motīvs būtu tīrs no jutekliskā. Viena subjekta filosofijā subjektivitāte tiek definēta pretstatā dabai, noliedzot dzimšanu un dabisko sevi. Ķermeniskums šajā gadījumā ir pretējs ētiskajam, tāpēc dzimums, kurā visai izveicīgi tiek lokalizēts ķermeniskums, nevar būt citāds, kā vien slēpti amorāls un miesisks, savukārt cilvēka vispār domāšanas formas nekādi nav saistītas ar ķermeniskumu un dzimumiskotību. Subjekts definēts kā „pretējs mātei dabai, pateicoties Citam – Dievam, Tēvam – pateicoties kuram, tiecoties un balstoties uz kuru es topu – brīvība, kultūra, gars, griba, mīlestība, runa, intelekts, prāts utt...”³⁰

Ja transcendentālā subjekta raksturojumā šīs atšķirības ir aizmirstas, tas nenozīmē, ka šajā gadījumā būtu sasniegts „plašāks” skatījums uz subjektu, iekļaujot tajā arī sievieti. Atceroties iepriekš teikto par subjekta vīrišķo piederību, kas atklājās transcendentālā shematisma izpētē, drīzāk jāsecina, ka transcendentālā subjekta saistība ar vīrišķo ir tikai apslēpta. Apslēpta, izmantojot paņēmieni, ko Lisa Irigaraja dēvē par simbolisko darba dalīšanu: izziņas teorija, ētika u.c. filosofijas jomas izmanto nošķirumu starp augstāko un zemāko – transcendentālo, garīgo, ideālo, no vienas puses, un juteklisko,

29 Кант, Иммануил. *Антропология с прагматической точки зрения*. С. 409.

30 Irigaray, Luce. *Être deux*. Paris : Grasset, 1997. P. 158.

dabisko, ķermenisko, no otras puses. Šīs iezīmes, pēc Irigarajas domām, ir labi diagnosticējamas Kanta filosofijā, kurā jutekliskais arī ir īpaši piezīmēts.³¹ Bailes no nesimbolizētā un par imagināru izejmateriālu izmantotā ķermeņa liek norobežoties no jutekliskā.³² Dzimumu diferences ētikai, t.i., tādai ētikai, kas ņem vērā katra dzimuma subjektivitāti, būs jāpārskata simboliskā darba dalīšana starp dzimumiem. Respektīvi, Irigaraja uzskata, ka jutekliskajam un transcendentālajam jābūt atzītam katrā subjektā, nevis jāsadala šie uzdevumi starp dzimumiem, tādēļ ķermeniskums ir svarīgs dzimumu diferences ētikas jautājums. Lai pārvarētu šo darba dalīšanu starp dzimumiem, kas vērojama ne tikai Kanta, bet arī daudzu citu filosofu tekstos, Lisa Irigaraja veido jēdzienu „jutekliskais transcendentālais” (*transcendental sensible*), kas paredzēts juteklības un transcendentālā pretstata integrēšanai un pārvērtēšanai, kā horizonts, uz ko tiekties. Juteklisko transcendentālo Lisa Irigaraja raksturo kā skaistuma materiālo struktūru, kas savienotu sevī juteklību ar formu, kā imanento ekstāzi³³ – kas ietver sevī mīlestību un valodu, gan arī saistību ar transcendentu un ķermenisko, vai kā dievišķo, kas būtu arī sievišķs, jo, kā raksta Lisas Irigarajas darbu pētniece Elizabete Groša (*Grosz*), Irigarajai „dievišķais ir pašizraudzītu ideālu un pie izraudzītās „pilnības” vadošu attīstības ceļu projekcija [...] Dievs simbolizē iespējamo lokalizāciju telpā un laikā, [...] iespējamās (ideālas) attiecības ar radikāli atšķirīgo citu.”³⁴

Jāņem vērā, ka jutekliskais transcendentālais paredz pārvērtēt gan transcendentālā, gan juteklības izpratni, nevis vēlīgi pavēstīt, ka racionalitāte mēdz būt raksturīga abiem dzimumiem. Mērķis, pēc kura tiecas Lisa Irigaraja, izvirzot jutekliskā transcendentālā jēdzienu, ir daudz plašāks, tas ietver sevī racionalitātes izpratnes maiņu, tās saistības atzīšanu ar imaginārajām formām. Irigaraja atzīst, ka „runa nav par kaut kā izmainīšanu kultūras horizonta iekšienē, bet gan par paša horizonta izmainīšanu,”³⁵ par izmaiņām

31 Irigaray, Luce. *Speculum. De l'autre femme*. P. 254.

32 Sievietes saistība ar ķermenisko Kanta filosofijas „imaginārajā” vēlēšanās norobežoties likusi Irigarajai arī viņa kategoriskajā imperatīvā saskaņāt šī nolieguma pēdas. Imperatīva formula, kas to izsaka, būtu „noli tangere matrem!” Nepieskaries mātei!

33 Irigaray, Luce. *Éthique de la différence sexuelle*. P. 94, 112, 121.

34 Grosz, Elizabeth. *Sexual Subversions. Three French Feminists*. Sydney : Allen & Unwin, 1989. P. 181.

35 Irigaray, Luce. *J'aime à toi. Esquisse d'une félicité dans l'histoire*. Paris : Grasset & Fasquelle, 1992. P. 40.

simboliskajā kārtībā. Tad jutekliskais vairs nebūtu sievietes ķermenis, kāds tas figurē vīrišķajā imaginārajā, bet izmainīts fantasma, kurā domāšanas ķermeniskā puse būtu arī vīrieša atzīta, tā atsvabinot sievieti no simboliskā nošķiruma un ļaujot tām veidot savu subjektivitāti. Attiecības ar citu, pēc Irigarajas domām, prasa juteklības kultūru – tas nozīmē izkopt ķermenisko aspektu, lai vēlme iekļautos transcendentālajā attiecībā ar citu dimensijā. Šajā gadījumā runāt patiesību nozīmētu nevis pacelties pār juteklību un runāt abstrakta vispārīgā vārdā, kā varētu saprast Kanta transcendentālisma izpratni, bet gan atzīt savu dzimumiskoto realitāti un pieņemt, ka vispārīgais ir dalāms starp diviem. Irigaraja atzīst, ka tas ir grūts uzdevums, jo transcendentālā, kas nepretendētu būt viens, mums nav. Un situācijā, kad tā nav, grūti iedomāties, kā gan tas varētu tikt atrasts. „Mums trūkst vārdu tādai domāšanai,”³⁶ tomēr dzimumu diferences ētika mudina tos meklēt. Tādā gadījumā iespējama būtu arī sievietes kā subjekta ēnas un cita lomas pārmaiņa, parādoties subjekta un cita savstarpēji nepiesavinošām attiecībām. Izvirzot mērķi izmainīt horizontu, Irigaraja apzinās risku nokļūt ārpus sarunas iespējamības lauka, taču viņas mērķis nav sastādīt nebijušu sakārtojumu (kas neizbēgami būtu saistīts ar iepriekšējo). Sakārtojums sev vienai izslēgtu sarunas iespēju, taču tā viņas dzimumu diferences ētikā ir ļoti svarīga. Viņa vēlas izmainīt sarunas iespējamības nosacījumus. Kāda būs filosofiskā saruna, kuras nosacījumos nebūs inteligiblā un juteklības pretstata? Kas Imanuelam Kantam tajā būtu bilstams? Lisa Irigaraja nesniedz šīs sarunas plānu, taču rosina veidot tās nosacījumus.

Pirmpublicējums: Kūle, Maija. (red.) *Filosofo starp tradīciju un pieredzi: Veltījums profesoram Pēterim Laizānam*. Rīga: Zinātne, 2004. 176.–186. lpp.

36 Irigaray, Luce. *Être deux*. P. 189.



Un programme pour la démocratie est-il possible ?

En parlant du politique, Jacques Derrida évoque la figure de l'ami. Il dit que cette figure, « la figure de l'ami semble spontanément appartenir à une configuration *familiale, fraternaliste* et donc *androcentrée* du politique ». Et la démocratie, qui est ici au centre de mon intérêt, elle, « s'est rarement représentée elle-même sans la possibilité au moins de ce qui ressemble toujours [...] à la possibilité d'une *fraternisation* ». La forme d'organisation que Derrida appelle « phratriarcie » peut comprendre, comme il le dit, les cousins et les sœurs mais, Derrida insiste, comprendre peut aussi vouloir dire neutraliser.

« Comprendre peut commander d'oublier par exemple, avec la « meilleure intention du monde », que la sœur ne fournira jamais un exemple docile pour le concept de fraternité. C'est pourquoi on veut rendre *docile* et c'est toute l'éducation politique. Que se passe-t-il quand, Jacques Derrida demande, pour faire cas de la sœur, on fait de la femme une sœur ? et de la sœur un cas du frère ? »¹

1 Derrida, Jacques. *Politiques de l'amitié*. Paris : Galilée, 1994. P. 13.

La neutralité supposée des amis, des citoyens fait de tous un cas de l'homme comme l'exemple paradigmatique de l'être humain. Comme l'indique à ce sujet Catherine Schroeder, l'obligation d'indifférencier les genres implante l'autre comme asexué, mais transforme de fait tu en Il absolu, Saint-Esprit de la République des Pères : « L'homme universel nous dicte comment nous autres femmes devons penser, vivre et exercer notre citoyenneté. La religion chrétienne dit que nous sommes tous fils de Dieu, la républicaine dit que nous sommes tous fils de l'homme universel. »²

Derrida demande aussi : « Pourquoi l'ami serait-il *comme* un frère ? » En refusant d'accepter sans questionner la fraternité comme modèle de l'amitié, il appelle à rêver d'une amitié qui se porte au delà de cette proximité du double congénère. Pourtant, il reconnaît qu'un certain type d'amitié, le canon grec ou chrétien de l'amitié est en même temps le canon d'une certaine politique et d'un certain type de démocratie.³ L'intention de le dépasser conduit Derrida à demander ce que serait alors la politique d'un tel « au-delà du principe de fraternité ». Méritera-t-elle encore le nom de « politique » ? Il ajoute que la même question vaut pour tous les « régimes politiques », mais elle est sans doute plus grave pour ce qu'on appelle la démocratie. Il est intéressant pour Derrida de se tourner vers les philosophes de l'avenir dont parle Nietzsche. Nietzsche dit ce qu'ils viennent⁴ – ils sont quelque chose de tout autre, à la fois la figure et la responsabilité. Ce qu'ils viennent ne veut pas ici dire qu'il s'agit du futur.

« Non du fait qu'ils viendront, s'ils viennent, dans l'avenir mais parce que ces philosophes de l'avenir sont déjà des philosophes capables de (penser) l'avenir, de porter et de supporter l'avenir, c'est-à-dire, pour le métaphysicien allergique au peut-être, d'endurer l'intolérable, l'indécidable et le terrifiant. »⁵

- 2 Schroeder, Catherine. *L'esprit d'égalité. Contribution à la pensée politique de Luce Irigaray*. Grenoble : ThoI, 2002. P. 140.
- 3 Derrida, Jacques. *Politiques de l'amitié*. P. 52.
- 4 Nietzsche, Friedrich. *Par-delà bien et mal* (§ 44 « L'esprit libre »).
- 5 Derrida, Jacques. *Politiques de l'amitié*. P. 55. Derrida évoque *L'Écriture du désastre* de Blanchot, le Messie dont on doit toujours retenir l'appel : « Viens, viens ». Sa présence n'est pas une garantie, sa venue ne correspond pas à une présence.

Avec les philosophes de l'avenir, les amis à venir, Jacques Derrida associe le concept de la démocratie à venir. Derrida introduit ce concept par les questions : « La démocratie à venir, sera-ce un dieu à venir ? Ou plus d'un ? Sera-ce le nom à venir d'un dieu ou de la démocratie ? Utopie ? Prière ? Vœu pieux ? Serment ? Ou autre chose encore ? »⁶ Ce concept n'est pas à définir ici, mais, comme dans le cas des philosophes de l'avenir, la démocratie-à-venir ne peut pas être expliquée comme une forme d'organisation politique dans laquelle nous allons vivre à l'avenir.

Jacques Derrida dit dans le livre *Voyous* qu'on peut dire aussi bien « démocratie à venir » que « concept à venir de la démocratie ». ⁷ Il rappelle qu'il y a de l'indécidable dans le concept même de la démocratie. La démocratie peut être caractérisée par la liberté d'agir exercée par l'ipsité, par le maître de soi, mais, selon Derrida, elle suppose « une liberté de jeu, une ouverture d'indétermination et d'indécidabilité dans le concept même de la démocratie, dans l'interprétation du démocratique ». ⁸ La liberté dans ce concept veut dire l'ouverture vide d'un avenir du concept de la démocratie.

Nous pouvons trouver dans les travaux de Jacques Derrida la comparaison entre la démocratie à venir et la *khôra*,⁹ le concept platonicien pour désigner le réceptacle, le lieu avant tout lieu. Il n'y a pas seulement du bon dans la *khôra*, car sans la possibilité du mal radical il n'y a aucune liberté. Sans parjure ni crime absolu – aucune responsabilité, aucune liberté, aucune décision.¹⁰ Derrida dit que la démocratie à venir serait comme la *khôra* du politique, comme un espace avant toute détermination. La *Khôra* donne lieu, sans en assurer le fondement, à la venue de l'événement. Et c'est ici que l'on peut chercher les traits de la démocratie à venir – elle n'exclut pas la rencontre avec l'autre, avec l'altérité qui ne ressemble pas à un frère, au semblable.

La liberté dans le concept même de la démocratie à venir a des effets sur les comparaisons entre Jacques Derrida et Platon et Emmanuel Kant. Derrida ne veut pas expliquer son concept de la démocratie à venir par

6 Derrida, Jacques. *Voyous*. Paris : Galilée, 2003. P. 113.

7 Ibid. P. 28.

8 Ibid. P. 47.

9 Ibid. P. 120.

10 Derrida, Jacques. *Politiques de l'amitié*. P. 247.

cette comparaison. La « démocratie à venir » ne relève ni du *constitutif* (du paradigmatique chez Platon) ni du *régulateur* (au sens où Kant parle d'Idée régulatrice). Derrida souligne que la liberté démocratique autorise tous les paradigmes et toutes les interprétations. Cela veut dire que, au sens platonicien, il n'y a « pas de paradigme absolu, constitutif ou constitutionnel, pas d'idée absolument intelligible, pas d'*eidōs*, aucune *idea* de la démocratie. Il n'y a pas non plus, en dernière analyse, d'idéal démocratique. »¹¹ La démocratie à venir est le retard essentiel, l'inadéquation à soi de toute démocratie. Comme cela est décrit dans le livre *L'Autre Cap*, c'est l'ajournement interminable du présent de la démocratie où la différance est révélée.¹² La démocratie, dit Derrida dans *Voyous*, révèle l'expérience de l'altérité de l'autre, de la dissymétrie et de l'hétéronomie.¹³

Derrida donne plusieurs raisons pour lesquelles il est réticent à l'égard de l'Idée régulatrice. Parmi elles figurent des objections contre l'usage de cette idée hors de son usage kantien, c'est-à-dire, contre l'usage de l'Idée régulatrice comme si elle appartenait à l'ordre du possible, même à l'ordre d'un possible idéal qui serait encore au pouvoir de quelqu'un.¹⁴ La démocratie à venir, comme un événement, une venue imprévisible de l'autre, s'associe à la responsabilité et à la décision de l'autre. Derrida insiste sur la dissociation entre la démocratie et l'auto-nomie et aussi entre le droit et la justice, qui est impossible mais pourtant nécessaire. La démocratie comme une venue de l'autre est décrite dans des termes qui, me semble-t-il, sont très proches de l'éthique de Lévinas.¹⁵ L'Événement surprend la liberté et la subjectivité même du sujet, l'affectant là où le sujet est exposé, sensible, réceptif, vulnérable et fondamentalement passif. Comme l'indique Lévinas, « la sensibilité est exposition à l'autre ». C'est un « avoir-été-offert-sans-retenu, comme si la sensibilité était précisément ce que toute protection et toute absence

11 Derrida, Jacques. *Voyous*. P. 62.

12 Derrida, Jacques. *L'Autre Cap*. Suivi de *La Démocratie ajournée*. Paris : Minuit, 1991. P. 103.

13 Derrida, Jacques. *Voyous*. P. 63.

14 Ibid. P. 122.

15 Les discussions sur la proximité et les distinctions entre Emmanuel Lévinas et Jacques Derrida sont trop vastes pour être évoquées dans cet article. Je trouve personnellement les philosophes en question très proches, surtout dans leurs dernières œuvres.

de protection supposent déjà : la vulnérabilité même ». ¹⁶ L'événement surprend la subjectivité ouverte à l'autre. L'événement n'est pas une idée régulatrice, mon idée ou une idée universelle, il vient de l'autre. Par contre, si on parle du sujet classique, du sujet libre, la subjectivité d'un tel sujet ne décide jamais de rien puisque son identité à soi et sa permanence calculable font de toute décision un accident qui laisse le sujet indifférent. Jacques Derrida souligne que rien n'arrive jamais à un tel sujet, rien qui mérite le nom d'événement. Mais la démocratie-à-venir est un événement. Dans le concept de la démocratie à venir il s'agit d'« une décision « passive », en quelque sorte, et sans liberté, « sans cette liberté-là » », dit-il. « Sans cette activité-là, et sans la passivité qui s'y accouple ? Mais non sans responsabilité pour autant ? » Hospitalité pour l'impossible même, pour une décision passive, une décision originairement affectée ? Derrida conclut qu'elle ne peut entrer qu'en remettant en mémoire une vieille invitation oubliée. La décision passive, condition de l'événement, c'est la décision de l'autre absolu en moi, elle fait exception de moi. Cette exception, dit Derrida, est la norme supposée de toute décision. ¹⁷ Une fois encore il dit que l'impossible est cela qui est demandé.

Un motif parmi plusieurs autres qui, me semble-t-il, montre la proximité de Derrida avec Lévinas, est celui de la responsabilité de l'autre devant l'autre. Derrida explique que cette hétéronomie ne contredit pas l'autonomie mais l'ouvre à elle-même. La décision est ici le don de l'autre. Cela libère la responsabilité du savoir.

« Voilà qui fait donc advenir la responsabilité à elle-même, s'il y en a jamais. [...] *Il faut savoir*, certes, *il faut le savoir*, dit Derrida, *il faut du savoir* pour prendre une responsabilité, mais le moment décisif ou décisoire de la responsabilité suppose un saut par lequel un acte *s'enlève*, cessant à l'instant de suivre la conséquence de *ce qui est*, c'est-à-dire de ce qui est déterminable par science ou conscience. [...] *Une décision est inconsciente en*

16 Lévinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris : Kluwer Academic, 1981. P. 120.

17 Derrida, Jacques. *Politiques de l'amitié*. P. 57.

somme, si insensé que cela paraisse, elle comporte l'inconscient et reste pourtant responsable. »¹⁸

Cette conception de la décision, si elle est au commencement de l'action, complique la compréhension du rapport entre l'appel de l'autre et l'action à entreprendre. Derrida discute la base éventuelle d'une décision et, bien qu'il ne nie pas la nécessité du savoir et des principes universaux, il nous dit que l'universel et l'universalité d'une certaine éthique qui permettrait de s'expliquer et de se justifier, sont, peut-être irresponsables. L'universalité de l'éthique, nous rend-elle irresponsables ? La question nous dirige vers l'aporie de la responsabilité, qui est aussi l'aporie de la décision : il y a toujours le risque de ne pas accéder au concept de la responsabilité dans le processus de l'accomplissement de sa responsabilité.¹⁹ La responsabilité, selon lui, comprend en même temps la responsabilité devant l'universel pour ses propres actes et, d'un autre côté, la réponse à l'autre, toujours unique, toujours singulier. Et la décision est toujours réponse unique à l'autre singulier. Or, dit Derrida, le devoir absolu et la responsabilité absolue présupposent que je transcende et refuse tout devoir et toute responsabilité, car je ne peux pas répondre à l'appel de l'autre sans sacrifier l'autre autre. Comme tout autre est tout autre, ma décision, ma responsabilité est toujours un sacrifice de l'autre.²⁰ Or, comme le dit Emmanuel Lévinas, dont la philosophie est très importante pour Jacques Derrida, « plus je suis juste, plus je suis coupable ».²¹

Responsabilité absolue et impossibilité de déduire la réponse à l'autre du savoir ou d'un principe rendent la pensée fragile et terriblement exigeante à la fois. Il est impossible de prendre la bonne décision ou d'agir d'une manière définitivement démocratique au sens d'une démocratie-à-venir. Derrida admet que

« de cette pensée on ne peut sans doute *déduire* aucune politique, aucune éthique et aucun droit. Bien sûr, on ne peut rien en *faire*. On n'a rien à en faire. Mais irait-on jusqu'à en

18 Derrida, Jacques. *Politiques de l'amitié*. P. 88.

19 Derrida, Jacques. *The Gift of Death*. Transl. by David Wills. Chicago/London : The University of Chicago Press. P. 67.

20 Derrida, Jacques. *The Gift of Death*. P. 68.

21 Lévinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. P. 178.

conclure que cette pensée ne laisse aucune trace sur ce qu'il y a à faire – par exemple dans la politique, l'éthique ou le droit à venir ? »

La réponse est plutôt de répondre à un autre qui est absolument autre, tout en se rendant compte que cela est déjà un sacrifice. L'impossibilité d'accomplir cela qui est exigé est aussi le trait caractéristique de la démocratie selon Derrida. La démocratie n'est ce qu'elle est que dans la *différance* par laquelle elle se diffère et diffère d'elle-même. La démocratie cherche son lieu sur la frontière instable et introuvable « entre le droit et la justice, c'est-à-dire aussi entre le politique et l'ultra-politique. » Pour cette raison Derrida ne traite pas le concept de la démocratie comme un concept purement politique.²² La démocratie est plus exigeante que cela, elle ne nous laisse pas tranquilles. La trace de la rencontre avec autrui demande une réponse.

La réponse à autrui, la décision de l'autre en moi ne peuvent se comprendre comme une déduction à partir des principes, même à partir des principes de la démocratie, s'il y en avait. De plus, comme la démocratie à venir est la réponse à l'autre, « la responsabilité de ce qui reste à décider ou à faire », elle ne peut pas consister à suivre, à appliquer, à réaliser une norme ou une règle. Si répondre voulait dire suivre une règle ou appliquer une norme, j'aurais su ce qu'il faut faire et dès lors l'action suit le savoir comme une conséquence calculable. Il n'y a pas de savoir rassurant, dans la démocratie à venir, tout opère dans le régime du peut-être, du « s'il y a ». Selon Derrida, sans la décision il n'y a plus de place pour aucune justice, aucune responsabilité (juridique, politique, éthique). C'est essentiel pour le concept de démocratie chez Derrida, car l'instant de la décision doit rester hétérogène à tout savoir en tant que tel. Sinon la décision est transformée en application irresponsable d'un programme. L'adresse à l'autre ne peut être fondée sur un programme, une assurance parce que cela détruirait toute possibilité de s'adresser à l'autre comme tel.²³ C'est une des raisons pour lesquelles Derrida ne croit pas en la déduction de l'éthique et du droit de l'appel de l'autre de la démocratie à venir. Celle-ci, contrairement à la *khôra*, ne se donne pas à la compréhension, car elle rappelle toujours son incomplétude.

22 Derrida, Jacques. *Voyous*. P. 63.

23 Derrida, Jacques. *Politiques de l'amitié*. P. 247.

L'incomplétude de la démocratie nous interpelle constamment. Quand Derrida parle de l'impossibilité de déduire la politique et le droit de la réponse à l'autre, il demande si l'appel de l'autre ne laisse aucune trace. La trace est lisible dans nos actions. Mais la trace de celui qui est à venir n'est pas laissée une fois pour toute, elle est une réinscription incessante. La trace, si elle vient de la *khôra*, peut-elle être considérée comme existante « avant » – avant le politique, avant l'action à entreprendre ? Certes, Derrida insiste sur l'interruption entre l'ordre de l'éthique et l'ordre du politique, car sans cette interruption, sans la décision éthique « nous n'aurions qu'à dérouler le savoir en programme d'action. Rien ne serait plus irresponsabilisant et plus totalitaire ». ²⁴ Mais il ne s'agit pas d'une situation « première » perdue. C'est une articulation entre deux ordres hétérogènes. Mais l'une laisse sa trace dans l'autre. Il s'agit plutôt de la demande de justice qui rappelle toujours le manque de justice. Derrida parle d'une hétérogénéité, d'une discontinuité entre ces deux ordres. Il ne s'agit pas peut-être de deux phases, de deux champs qui peuvent se trouver séparés. La démocratie à venir ne désigne pas une nouvelle forme de la démocratie à attendre. Non, je crois qu'elle désigne un rapport dans la même temporalité alors que chez Lévinas elle est l'éthique avant le politique. La *khôra* de la politique est toujours là, c'est un appel constant. Si je compare la *khôra* de la politique avec le sémiotique chez Julia Kristeva, ils ne sont pas « avant » dans le sens du temps synchrone. C'est une autre temporalité, s'il en y a une.

Le rapport entre Lévinas et Derrida et la position de Derrida vis-à-vis de la conception du rapport entre l'éthique et la politique chez Lévinas ont reçu plusieurs interprétations différentes. Michel Vanni propose une interprétation qui ne soutient pas la présence de la motivation éthique dans la politique chez Derrida. ²⁵ Il cite Derrida disant dans *Marges* que la Différance « n'a pas de sens » et ne « commande rien ». ²⁶ Néanmoins, à mon avis, il est possible que la Différance ne commande rien de précis, toute en commandant tout, même l'impossible. Je crois que dans l'œuvre

24 Derrida, Jacques. *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris : Galilée, 1997. P. 201.

25 Vanni, Michel. *L'impatience des réponses. L'éthique d'Emmanuel Lévinas au risque de son inscription pratique*. Paris : CNRS, 2004. P. 58.

26 Derrida, Jacques. « La Différance », *Marges. De la philosophie*. Paris : Minuit, 1972. P. 22. Citation en Vanni, Michel. *L'impatience des réponses*. P. 58.

de Jacques Derrida, surtout dans ses derniers ouvrages, nous pouvons voir que l'appel de l'autre commande le sujet. Il ne demande pas quelque chose de défini. Il ne s'agit pas d'une éthique particulière, avec des lois et des principes moraux. Mais dans les *Spectres de Marx*, dans les *Politiques de l'amitié*, *Voyous* et ses autres derniers livres Jacques Derrida parle des autres concrets qui sont en difficulté. Je suis d'accord avec Alex Thompson²⁷ qui souligne la réticence de Derrida à utiliser le mot « éthique » comme désignant des actions à entreprendre en réponse à l'autre et aussi l'usage différent que Derrida fait du mot « politique ». Mais il est réticent vis-à-vis de l'éthique dans un sens particulier. La démocratie-à-venir pour Derrida comprend en soi le mouvement de la réponse à l'autre elle n'est donc pas à opposer à l'éthique au sens de Lévinas, à l'éthique comme la réponse à l'autre. Et en plus, comme il a déjà été souligné dans cet article, Derrida dit que pour lui la démocratie-à-venir n'est pas un concept purement politique.²⁸ Il ne distingue pas l'éthique et la politique à la manière lévinasienne, même s'il peut maintenir cette distinction dans son commentaire du discours de Lévinas dans son livre *Adieu à Emmanuel Lévinas*, où il soutient lui-même la nécessité de penser au lien nécessaire entre l'éthique et la politique. Cela me permet de ne pas d'être d'accord avec Alex Thompson quand il décrit la position de Derrida comme étant plus du côté de la politique quand il questionne l'éthique de Lévinas.²⁹ Oui, quand Derrida parle de l'éthique comme de loi éthique, de norme générale, il dit que l'éthique peut nous rendre peut-être irresponsables.³⁰ Cependant, même en relation non-immédiate le moment de l'approche d'autrui demeure. Le plus important me semble-t-il, est de souligner qu'il y a le moment décisif de l'appel de l'autre. Derrida admet que la démocratie à venir est une urgence qui ne se laisse pas idéaliser car

27 Thomson, Alex. *Deconstruction and Democracy. Derrida's Politics of Friendship*. London/ New York : Continuum, 2005. P. 129.

28 Derrida, Jacques. *Voyous*. P. 63.

29 Thomson, Alex. *Deconstruction and Democracy*. P. 129.

30 Derrida, Jacques. *The Gift of Death*. P. 67. Ici Jacques Derrida parle de l'éthique comme elle est conçue chez Søren Kierkegaard, par exemple, dans son concept du stade éthique. Emmanuel Lévinas, en discutant Kierkegaard, distingue son concept de l'éthique de celui de Kierkegaard. (Lévinas, Emmanuel. *Noms propres*. Paris : Fata Morgana, 1987. P. 91.)

elle est venue du réel et du sensible.³¹ L'appel de l'autre comme l'appel du réel est vraiment à regarder en détail, car, même si nous ne pouvons introduire le réel dans nos systèmes de pensée politique et éthique comme une de ses composantes, il laisse une trace. Il n'entre pas dans notre programme, mais il nous demande. Et, enfin, l'impossibilité d'établir un programme pour la démocratie ne veut pas dire, peut-être, qu'un programme d'action constamment renouvelé ne soit pas nécessaire. Chez Derrida l'impossible n'est pas toujours l'innécessaire, car la réponse est, peut-être, l'hospitalité pour l'impossible même. Il est inévitable de calculer l'incalculable.³² Nous ne pouvons donc pas écrire un programme pour la démocratie, mais il faut penser aux moyens d'y arriver.

Summary

This article examines the question whether there can be a program for democracy. When thinking of democracy, we remember famous concepts of liberty, equality and fraternity. Jacques Derrida also draws on these concepts in his analysis of democracy. He sees the figure of the brother to be a key figure for the understanding of democracy, because he finds that every concept of democracy presupposes a possibility of fraternisation between the people. The fraternity is a way to enhance the social bound and ensure the motivation to act democratically. But it is also a problematic figure as it renders everybody into the comparable and countable individual and the uniqueness and particularity of a singular being can be lost. It is problematic also because it situates politics in the context of the family and the andocentric structure. The figure of the brother can be considered as a representative of the sister as well, but one of the key questions Derrida asks is whether to consider the sister as equal to brother does not mean to exclude her particularity. His interest is to work on the concept of democracy which takes

31 Derrida, Jacques. *Voyous*. P. 123.

32 Derrida, Jacques. *Force de loi*. Paris : Galilée, 1994. P. 56.

into account the singularity, i.e., the non-countable itself. Jacques Derrida is interested in democracy as in the continuous process of trying to take into account the unaccountable. He proposes a new concept – the concept of the democracy-to-come. The impossible accomplishment of the democracy which is always to come means to Derrida also a concept-to-come of democracy. He does not define the concept of democracy-to-come although he discusses it in detail. In this article I examine the relation of the concept of the democracy-to-come to the idea in Plato's philosophy and to the Immanuel Kant's regulative idea and the arguments of Jacques Derrida who emphasises the difference between his concept and these of Plato and Kant.

The impossibility to define the concept of the democracy-to-come can be explained by the comparison with the Plato's concept of *khora*, the receptacle which gives place to all things. The democracy-to-come does not exclude anything as it cannot be fixed in an idea or a program. The concept of the democracy-to-come is marked by Derrida's attention to the ethics of Emmanuel Levinas. This explains the impossibility of the program. Any program would mean a decision taken by the autonomous subject and the action exercised following one's free decision. Derrida questions the role of autonomy in ethics. He speaks of the passive decision, of the other's decision in me. Decision is a gift of the other and the conditions of its possibility, which are at the same time the conditions of its impossibility, are to be considered in the context of the *aporia* of the gift.

The decision as others decision in me explains also why there cannot be a program for the democracy-to-come. Program would be based on the knowledge and on the decision of the autonomous subject. Derrida considers it to be an irresponsible and totalitarian action which does not respond to the call of the other. The article explores also a temporality at stake in Jacques Derrida concept of the democracy-to-come. I argue that the temporality here can be compared to that of the relation between ethics and politics in Emmanuel Levinas and that of the relation of the semiotic (*khôra*) and symbolic in Julia Kristeva. The temporality of the democracy-to-come is not only that of constant deferring, as it is always not accomplished and does not coincide with itself. It is also of the constant urgency, because it is a response to the other, to the real and sensible other. It is out of powers of

the subject. There can be no program for democracy, but we have to work on it constantly. The answer can never be adequate but it cannot wait either.

Keywords: Politics, ethics, democracy, responsibility, difference, decision, justice.

Pirmpublicējums: *Logos*, Nr. 47, 2006. P. 100–108.

Ticība un metafiziskā vēlme – subjektivitātes attiecības ar patiesību Sērena Kirkegora un Emanuēla Levina filosofijā

„Kādēļ mēs nevaram atcerēties būt cilvēciskas būtnes?” Sērens Kirkegors (*Kierkegaard*) uzdod šo jautājumu, uzsverot, ka aizmāršība, filosofējot tā, it kā filozofs nebūtu atsevišķs eksistējošs indivīds, ir komiska nevēlēšanās būt tam, kas esi, tā vietā meklējot visaptverošu sistēmu,¹ totalitāti, kuras ietvaros izvērtēt atsevišķos momentus. Sērena Kirkegora filosofijā² kā protests pret sistēmu parādās subjektīvās patiesības jēdziens, kas tiek pieredzēta kā ticība. Subjektīvā patiesība nozīmē likt uzsvaru nevis uz domāšanas saturu, uz to, kas tiek atzīts par patiesu, bet gan uz eksistējošā indivīda iekšējo dzīvi, uz to, kādas ir viņa attiecības ar patiesību.³ Eksistējošā indivīda iekšējo vērstību

1 Kierkegaard, Søren. „Concluding Unscientific Postscript to the *Philosophical Fragments*”, *A Kierkegaard Anthology*. Ed. by R. Bretall. Princeton : Princeton University Press, 1959. P. 203.

2 Šajā rakstā nav analizēta Sērena Kirkegora pseidonīmu izmantošanas stratēģija un atšķirības darbos, kas parakstīti ar dažādiem pseidonīmiem.

3 Kierkegaard, Søren. „Concluding Unscientific Postscript”. P. 211.

uz patiesību Kirkegors sauc par kaislību uz bezgalīgo. Kaislība uz bezgalīgo ietver sevī gan atsacīšanos uzskatīt sevi par sistēmas daļu, gan arī atsacīšanos no pretenzijām uz zināšanām par eksistējošo, tā, it kā būtu spēts nonākt zināšanu pieauguma kustības galapunktā.

Kaislība uz bezgalīgo iezīmē subjektivitātes attiecības ar patiesību, kas nav sistematizējama kā zināšanu kopums. Kaislība, vēlme, kas vērsta uz bezgalīgo, raksturo vēl vienu filosofu, kurš totalitātē saskatījis apdraudējumu subjektivitātei. Tas ir franču filosofs Emanuēls Levins (*Lévinas*).⁴ Subjektivitātes attiecību ar patiesību izpratne ļauj salīdzināt abus filosofus. Sērena Kirkegora indivīda attiecības ar subjektīvo patiesību es salīdzinu ar Emanuēla Levina filosofijā atrodamo Es un Cita attiecību raksturojumu kā metafizisko vēlmi, kas tiecas pretī absolūti Citam, tikpat maz padarāmam par savas domāšanas saturu kā tad, ja domātu bezgalīgā ideju.⁵ Sērena Kirkegora eksistējošā indivīda attiecības ar patiesību ir kaislība uz neaizsniedzamo un līdz galam neaptveramo. Šo kaislību uz bezgalīgo Kirkegors sauc arī par ticību – ja ticīgais spētu aptvert bezgalīgo, viņam nebūtu Dievam jātic. Tā kā ticīgais tiecas uz bezgalīgo, nespēdams to ietvert sevī, tad viņa attiecības ar patiesību ir ticība. Subjektīvā patiesība, kuru meklē kaislībā un ticībā, ir vajātā patiesība, jo to nevar sasniegt līdz galam un tā nav universalizējama.⁶ Taču Levins uzsver, ka ticība šajā gadījumā nav nepilnīgs vai nepabeigts ceļš līdz patiesībai, bet gan „attiecības ar patiesību, kas cieš”, tiekšanās pēc patiesības, kas nav atklājama vispārīgos jēdzienos. Emanuēls Levins atzinis saistību starp ticību un patiesību par nozīmīgāko ideju, ar ko Sērens Kirkegors iesaistījies filosofijas diskusijās.⁷

Subjektivitāte ir patiesība, Kirkegors raksta. Šī patiesība var aizvest indivīdu prom no universālā. Pazīstamajos Sērena Kirkegora aprakstītajos trīs posmos dzīves ceļā – estētiskajā, ētiskajā un reliģiskajā – ētiskais saistīts ar

4 Emanuēla Levina galvenie darbi, kuros atrodams viņa filosofijas svarīgāko tēmu izklāsts, ir „Totalitāte un bezgalīgais” (*Totalité et Infini*, 1961) un „Citādāk nekā esamība jeb viņpus būtības” (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 1974).

5 Bezgalīgā ideju, atsaucoties uz Renē Dekartu (*Descartes*), Levins izmanto, lai atgādinātu, ka var domāt to, kas pārsniedz pašu domāšanu. Bezgalīgā ideja norāda uz kaislību pret nesasniedzamo.

6 Kierkegaard, Søren. „Concluding Unscientific Postscript”. P. 205.

7 Lévinas, Emmanuel. *Noms propres*. Paris : Fata Morgana, 1987. P. 91.

universālo, ar vispārinājuma sfēru.⁸ Kirkegora ētiskās stadijas izpratne ir saistīta ar Georga Vilhelma Frīdriha Hēgeļa (*Hegel*) ētiskās dzīves (*Sittlichkeit*) jēdzienu. Kirkegors to uzskata par tikumību, kas aizmirst savu ierobežotību un vienlaikus arī prasa no indivīda par maz, ļauj viņam apstāties patiesības meklējumos. Kirkegors gan atzīst, ka arī ētiskās stadijas prasību pildīšana ir grūts pienākums, jo prasa atteikties no savām iegribām par labu morāles likumiem – atsevišķā indivīda ētiskais uzdevums ir izpaust sevi vispārīgajā un atteikties no savas atsevišķības. Un tomēr cilvēks var visu mūžu nodzīvot kā cienījams pilsonis, taču ne brīdi nebūt personiskās attiecībās ar Dievu. Bet tikai tas Kirkegora acīs ir svarīgi. Šāds cilvēks nav pats, viņam nav sava „es” garīgā izpratnē, nav sava „es” Dievam.⁹ Ētiskajai stadijai raksturīgā vispārīgā jeb universālā patiesība, pēc Kirkegora domām, neatklāj to, kas indivīdam ir vissvarīgākais, to, no kā atkarīga viņa dvēseles glābšana. Žaks Deridā (*Derrida*) raksta, ka „Kirkegors ētikā kā jēdziena un likuma momentā saredz reliģijas subjektivitātes aizmiršanu anonimitātē. Tieši šādā nozīmē Kirkegors ētiku uzskata par pašu hēgelisko momentu.”¹⁰

Cilvēks, kurš sajaucis ētisko ar vēsturisko procesu, neņem vērā, ka ētikas prasības attiecas uz katru cilvēku tā, it kā viņš būtu viens pats. Eksistējošā indivīda dzīves ētiskumu neizsmel ētiskā dzīves posma hēgeliski saprastais ētiskā jēdziens. Tieši hēgeliski saprastais ētiskais, tas ir, spekulatīva ētiskā sajaukšana ar vēsturisko procesu, nespēj ietvert sevī indivīda iekšējo dzīvi. Tāpēc pasmiešanās par tiem, kas uzvedas kā bērni viesībās, kam māte piekodinājusi skatīties, kā citi labi bērni uzvedas, par tiem, kas dzīvo saskaņā ar dzimtās pilsētiņas paražām, neliedz Kirkegoram apliecināt ētikas nozīmi un pārmetst Hēgelim, ka tas nav izveidojis morāles mācību. Kad „Postskriptā” Kirkegors runā par attiecībām ar Dievu, viņš saka, ka Dievs savos darbos ir klātesošs tik noslēpumaini, ka cilvēks tā var arī neatklāt Dieva darbos Viņu pašu un ne reizi negūt iespaidu par ētiskā *bezgalību*.¹¹

8 Kierkegaard, Søren. *Either/Or. A Fragment of Life*. Part II. Ed. by V. Eremita. New York : Anchor Books, 1959. P. 268.

9 Kirkegors, Sērens. „Slimība uz nāvi”, *Kentaurs XXI*, Nr. 9, 1995. 71. lpp.

10 Derrida, Jacques. „Violence et métaphysique”, *L'écriture et la différence*. Paris : Seuil, 1967. P. 162–164.

11 Kierkegaard, Søren. „Concluding Unscientific Postscript”. P. 223.

Tādā ētiskajā, kas nav sajaukts ar vēsturisko procesu, var būt bezgalība. Taču tad, ja arī ētikas prasības nozīmē atsevišķā pakļaušanu vispārīgajam, dzīvot ētiski Kirkegora izpratnē nebūt nenozīmē darīt tā, kā dara visi. Ētiskās prasības Kirkegors sasaista ar eksistējošā indivīda subjektivitāti. Kirkegora ētikas izpratne lielā mērā ir ietekmējusies no Imanuela Kanta (*Kant*) ētikas, kura uzsver racionālā un universālā nozīmi.¹² Tomēr ētiskā bezgalība, kuru atklāj reliģiskās stadijas prasība izvēlēties Dievu par savas dzīves atskaites punktu, pēc Sērena Kirkegora domām, nav ietilpināma kantiski saprastā ētikā. Kirkegors uzsver, ka prasība pašam pildīt pienākumu, saprast, ka esi viens pats likuma priekšā, nāk kopā ar uzsvērtu neiespējamību izskaidrot un pamatot savu rīcību, kā arī neiespējamību saprast citu. Protams, arī Imanuela Kanta ētikā netiek runāts par pārbaudi un pierādījumiem par cita cilvēka rīcības motīviem, taču es domāju, ka indivīda ētiskās realitātes nekomunicējamības problēma ir saistīta ar Sērena Kirkegora valodas un komunikācijas izpratni, kuru viņš pārņēmis no Hēgeļa. S. Kirkegora I. Kantam un G. V. F. Hēgelim izsacītās iebildes, manuprāt, ir izteiktas no samērā hēgeliskām pozīcijām. S. Kirkegors gan apstrīd Hēgeli, taču pieņem viņa atsevišķā un vispārīgā nošķirumu, un līdz ar to viņam jāatzīst, ka ir problemātiski izteikt to, kas saistīts ar subjektivitātes neatkārtojamību. Kirkegors raksta, ka nav iespējams arī ētiski izvērtēt citu cilvēku, jo saprast citu var tikai tā, kā saprot savas domāšanas objektu. Saprast otru kā subjektivitāti būtu iespējams tad, ja varētu kļūt par otru, padarīt otra realitāti par savu. Bet tas nav iespējams.¹³ S. Kirkegors nonācis pie secinājuma, ka teorētiskās attiecībās nav iespējama saskarsme ar otru.

Saskarsmi padara iespējamu ticība, taču cits, ar kuru subjektivitāte var komunicēt, tad vairs nav cits cilvēks. Kirkegors atzīst līdzību starp ticību un ētiku, kurā meklē bezgalīgo. Līdzība starp tām abām ir bezgalīgajā ieinteresētībā, kas iesaistīta abos šajos gadījumos. Savukārt atšķirība ir tā, ka ticībā cilvēks ir bezgalīgi ieinteresēts realitātē, kas nav viņa paša realitāte, bet ētikā – ieinteresēts sevis paša realitātē,¹⁴ tāpēc komunikācija ar otru cilvēku nav mērķis ne ticības, ne ētikas attiecībās. Un vissvarīgāko cilvēkā

12 Schrader, George. „Kant and Kierkegaard on Duty and Inclination”, *Kierkegaard: A Collection of Critical Essays*. New York : Anchor Books, 1972. P. 324.

13 Kierkegaard, Søren. „Concluding Unscientific Postscript”. P. 227.

14 Turpat. P. 228.

nav iespējams izteikt. Sērens Kirkegors indivīda vissvarīgākās attiecības, attiecības ar absolūto apraksta, atsaucoties uz Vecās Derības stāstu par Abraāmu, to, kā Dievs viņu pārbaudīja, sacīdams: „Nem savu vienīgo dēlu, kuru tu mīli, Īzāku, un ej uz Morijas zemi un upurē to tur par dedzināmo upuri uz kāda no kalniem, kuru es tev norādīšu.”¹⁵ Kirkegors uzsver, ka ticīgie var apbrīnot Abraāmu, kurš paklausīja, taču neviens nespēj Abraāmu saprast. Viņš rīkojās, ticībā tiecoties pēc patiesības, un tās singularitāti nevar raksturot vispārinājumos. Tādēļ, stāstot stāstu par Abraāmu, Kirkegors saka, ka to, ko viņš grasījās darīt, nebija iespējams pastarpināti izteikt. Kirkegors piebilst, ka to tikpat labi varētu raksturot, arī sakot, ka Abraāms nespēja runāt, jo, tiklīdz cilvēks runā, viņš izsaka universālo, un, ja viņš to nedara, neviens nespēj viņu saprast.¹⁶ Abraāma pārbaudījumu skaidrojumi var būt dažādi, bet Kirkegors ir izvēlējis uzsvērt, ka Vecās Derības tekstā nav norāžu uz Abraāma iebildumiem vai savas rīcības izskaidrojumu citiem.¹⁷ Abraāma intensīvie patiesības meklējumi ir saistīti ar viņa individuālajām attiecībām ar savas ticības objektu, tāpēc viņam jāklusē.

Kirkegora izvēli likt Abraāmam klusēt izskaidro Hēgeļa arguments, ka par atsevišķo var pateikt tikai to, kas tajā ir vispārīgs. Hēgelis atzīst, ka „absolūti singulāras, pilnīgi personiskas, individuālas lietas” nespēj skart valoda, kas pieder apziņai, tas ir, tam, kas ir vispārīgs. Nosaucot kaut ko par atsevišķu lietu, es īstenībā pasaku, kas tā ir, spriežot vispārīgi, jo jebkas ir atsevišķa lieta un tāpat arī par jebko iespējams pateikt: „lūk, šī te lieta”.¹⁸ Kirkegora un Hēgeļa valodas izpratnes ir līdzīgas. Kirkegors uzskata, ka nav iespējams izteikt visdziļāko un vispersoniskāko cilvēka dzīvē, viņa subjektivitāti. Attiecības ar citu cilvēku – atšķirībā no ticīgā paradoksālajām attiecībām ar viņa ticības objektu – ir pastarpinātas valodā, netiešās attiecībās ar netiešu

15 Pirmā Mozus 22:2.

16 Kierkegaard, Søren. *Fear and Trembling and The Book on Adler*. Transl. by W. Lowrie. London : Everyman, 1994. P. 50.

17 S. Kirkegora izvēle uzsvērt klusēšanas lomu stāstā par Abraāmu nav vienīgais iespējamais lasījums. Sk., piemēram, jūdaisma tradīcijā un Emanuēla Levina filosofijā balstīto interpretāciju, kas uzsver uzrunas, ieklausīšanās un atbildes lomu šajā stāstā: Stolle, Jeffrey. „Levinas and the *Akedah*. An Alternative to Kierkegaard”, *Philosophy Today*, Vol. 45, No. 2, 2001. P. 132–143.

18 Hegel, G. W. F. *Phenomenology of Spirit*. Transl. by A.W. Miller. Oxford University Press, 1977. P. 66.

zīmju palīdzību.¹⁹ Attiecības starp viņiem, kas ir saprotamas un izsakāmas vārdos, ir attiecības, ko nosaka vispārīgais cilvēkā. Ja vispārīgs likums ļauj salīdzināt vienu Es ar jebkuru citu, tad valoda ir iespējama. Tas nozīmē pāreju no subjektivitātes pie filosofijas,²⁰ bet eksistējošais indivīds klusējot paliek pie savas iekšējās dzīves. Vispārīgo, ētiskajai stadijai raksturīgo pienākumu Kirkegors raksturo hēgeliski, sakot, ka katra tēva pienākums ir mīlēt savu bērnu, un tāpēc Abraāms, no ētiskās stadijas viedokļa skatoties, nedrīkstēja darīt savam bērnam pāri. Bet subjektīvā patiesība var likt atteikties no morāles principiem, kuri vada indivīda līdzpilsoņu dzīvi. Atteikšanās no vispārnozīmīgām morāles prasībām savu vēlēšanos dēļ nozīmētu estētisku ļaušanos kārdinājumam, taču ticības ceļš uz patiesību neved atpakaļ pie estētiskā. Kirkegors runā par ētiskā teleoloģisku atcelšanu un vissvarīgāko attiecību nodibināšanu reliģiskajā stadijā.²¹

Kirkegora atbilde valodas vispārinošajam raksturam ir Abraāma apklusināšana. Levins uzsver, ka Hēgeļa izpratnē par sarunas iespējamības robežām Kirkegors ir sapratis totalizējošās domas bīstamību, kas varētu novest pie runas neiespējamības. Kad valodas sākums vairs nav cilvēkā, tad apšaubāma ir iespēja pateikt kaut ko savu un galu galā var nonākt pie secinājuma, ka tas nav cilvēks, kas runā, un svarīgi ieklausīties ir tikai viedokli, kas atzīts par vispārīgo. Kirkegors totalizējošajā domā ir nojautis politisko totalitārismu, bet Levins jautā, vai arī Kirkegora noraidošajā nostājā pret totalizējošo domu nav saskatāms ceļš uz vardarbību. Nevērība pret ētiku Levina filosofijā tiek saprasta kā nelūkošanās cilvēka sejā, kad otrs ir aizmirsts un indivīds cīnās tikai par sevi. Levins Kirkegora filosofijā saskata sākumu nicīgai vienaldzībai pret esamības ētisko pamatu, kas tālāk attīstījusies par mūsdienu antihumānisma filosofijai raksturīgo noraidošo attieksmi pret morāli.²² Emanuēla Levina iebildumi pret vispārinājumu un sistēmu ir atšķirīgi. Viņš uzskata, ka tas ir Cits, nevis Es, kas liedz iekļauties sistēmā.²³ Nevis domāšanas process, bet sastapšanās ar citu cilvēku pārrauj vispārīgo. Otra seja sagrauj sistēmu.

19 Kierkegaard, Søren. „Concluding Unscientific Postscript”. P. 229.

20 Lévinas, Emmanuel. *Noms propres*. P. 79.

21 Kierkegaard, Søren. *Fear and Trembling*. P. 50.

22 Lévinas, Emmanuel. *Noms propres*. P. 84.

23 Lévinas, Emmanuel. *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. Paris : Kluwer Academic, 1990. P. 30.

Levins sastapšanos ar citu cilvēku neuzskata par otra kā manas domāšanas objekta saprašānu, viņa singularitātes izdzēšanu. Levins, gluži tāpat kā Kirkegors, iebilst pret subjektivitātes ietilpināšanu vispārīgajā, un šī iebilduma pamatā ir ētiskās atbildības vienreizības atzīšana.²⁴ Patība Levina izpratnē rodas kā atbilde otram un viņš to raksturo ar vārdiem „es esmu šeit” (*me voici*),²⁵ ar tiem pašiem vārdiem, ar kuriem atbildēja Abraāms, Dieva un arī sava dēla Īzāka uzrunāts. Attiecības ar otru un valoda Levinam ir cieši saistīti, attiecības viņš saprot kā atbildi un spēju atsaukties. Levina valodas jēdziens nav hēgelisks, Levina izpratnē valoda izsaka ne tikai apziņai – vispārīgajam – piederošo.²⁶ Levina atbilde valodas vispārinošajam raksturam ir atgādinājums, ka singulārais ir tas, kas runā, nevis vienīgi tas, par ko runā. Un otru uzrunā, nevis tikai runā par viņu. Emanuēlam Levinam ētiskas attiecības nozīmē atbildēt par citu un vienlaikus – atbildēt citam. Atbildība par otru ir Es tiekšanās pēc kaut kā, kas to neatved atpakaļ pie sevis. Attiecības ar otru, kas nepadara par vispārīgā daļām vai vēstures procesa momentiem ne pašu, ne otru, ir iespējamās kā saruna. Man vēršoties pie otra, sacīšana iedibina vispārīgo. Levinam, līdzīgi kā Kirkegoram, jēdziens nespēj ietvert sevī to, uz ko tiecas patība. Kirkegors raksta par ticību uz savas ticības objektu. Levinam šādas intensīvas attiecības ar otru, kurā patība ir bezgalīgi iesaistīta, ir metafiziskā vēlme, kas vērsta uz otru cilvēku. Metafizisko vēlmi var salīdzināt ar ticību Kirkegora filosofijā. Metafiziskā vēlme arī ir vērsta uz to, kas man nav pieejams kā skaidra un vispārināma patiesība. Metafiziskā vēlme ir vērsta uz otru cilvēku – absolūti citu, kas nav saprotams pēc analogijas ar patību, nav ietilpināms jēdzienā vai priekšstatā: „Bezgalīgais galīgajā, lielākais mazākajā, ko izsaka Bezgalīgā ideja, noris kā Vēlme.”²⁷ Metafiziskā vēlme nerimstas, iegūstot īpašumā vēlmes objektu, – tā nevar aptvert un īpašot, jo ir vērsta uz bezgalīgo.

24 Weston, Michael. *Kierkegaard and Modern Continental Philosophy: An Introduction*. New York/London : Routledge, 1994. P. 156.

25 Pirmā Mozus 22; sk. arī: Jesajas 6:8: „Un es dzirdēju Tā Kunga balsi sakām: „Ko lai Es sūtu? Kas būs mūsu vēstnesis?” Tad es atbildēju: „Redzi, es esmu še, sūti mani!””

26 Par valodu saistībā ar iespēju izteikt ne tikai vispārīgo E. Levins visplašāk rakstījis darbā „Citādāk nekā esamība jeb viņpus būtības”.

27 Lévinas, Emmanuel. *Totalité et Infini*. P. 42.

Absolūti cits nav ietverams jēdzienā, taču attiecības ar to nav klusējošas vai vien netiešiem mājieniem piepildītas.

„Atzīt otru nozīmē sadzirdēt viņu savu lietu pasaulē, bet vienlaikus arī dāvinot iedibināt kopīgo un universālo. Valoda ir universāla, jo tieši tajā ir pāreja no individuālā uz vispārīgo, un tā dāvā manas lietas otram. Runāt nozīmē padarīt pasauli kopīgu, veidot kopīgo. Valoda nevis balstās uz jēdzienu vispārīgumu, bet veido pamatu kopīgajam.”²⁸

Valoda, kurā runā subjekts, kas atbildīgs par citu, ir subjekta iekšējās pasaules un ārējās vērtības mezgls. Tāpēc, rakstot par Kirkegora apgalvojumu, ka ētika pieder vispārīgajam, Levins uzsver, ka ētika kā atbildība par otru neliek Es pazust vispārīgajā, bet, gluži otrādi, padara to singulāru, padara to par patību (*ipséité*).²⁹ Jēdzieni, kas gan var izteikt tikai vispārīgo, tiek iedibināti kopā ar otru, un ļoti svarīgs Levina valodas izpratnē ir valodas ētiskās motivācijas uzsverums – runa vispirms ir otram dota liecība par sevi, komunikācijas komunikācija, zīmes došanas zīme un nevis kaut kā paziņošana, tāpēc nepieciešamība paļauties uz zīmēm, saskaņā ar Levina izpratni par valodu, nepadara neiespējamu komunikāciju. Levins atzīst, ka filosofijā „tiek meklēts komunikācijas nodrošinājums pret jebkuru risku, nejautājot, vai iekšējais dialogs nav parādnieks solidaritātei, kura ir komunikācijas balsts”.³⁰ Taču viņam atbildība par citu, attiecības ar to apsteidz attiecības ar sevi pašu, tāpēc divu cilvēku attiecības neierobežo jēdziena vispārinājums.

Kirkegora eksistējošā indivīda kaislību uz patiesību Emanuēls Levins uzskata par iekšēju drāmu. Indivīds cīnās pats par savu glābšanu. Šos patiesības un dvēseles glābiņa meklējumus attiecībās ar Dievu Levins salīdzina ar G. V. F. Hēgeļa aprakstīto apziņas cīņu par atzišanu, saredzot tajā Rietumu filosofijai raksturīgās egoistiski ievirzītās subjektivitātes attiecības ar pasauli – tā rūpēs par sevis saglabāšanu arvien atgriežas pati pie sevis.³¹ Patiešām,

28 Turpat. P. 74.

29 Lévinas, Emmanuel. *Noms propres*. P. 90.

30 Lévinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris : Kluwer Academic, 1981. P. 188.

31 Levins it īpaši atsauca uz *conatus essendi* – būtnes tieksmes saglabāties esamībā – formulētāju Benediktu Spinozu (*Spinoza*) (sk.: Spinoza, Benedikts. *Ētika*. Rīga : Zvaigzne ABC, 1998. 169. lpp.), kā arī G.V.F. Hēgeli u.c.

„Bailēs un trīsās” ir uzdots jautājums: „Kāpēc Abraāms to darija?”. Atbilde skan: „Dieva dēļ un (gluži identiski) sevī pašā dēļ.”³² Tātad tā ir bezgalīga ieinteresētība savā realitātē un vienlaikus dievišķā cita realitātē. Patiesībā ne vien nevar dalīties ar citu cilvēku, patiesība nenāk no cita cilvēka. Kaut gan var mēģināt būt netiešā komunikācijā ar citiem par patiesību, runa tomēr var būt tikai par atsevišķiem komunikācijas brīžiem vienuļajā ceļā.

Emanuēla Levina ētika kā pirmā filosofija – filosofijas un domāšanas vispār ētiskā motīva atzīšana – varētu būt salīdzināma ar Sērena Kirkegora reliģisko stadiju, kurā indivīds tiecas būt komunikācijā ar citu un jau ir kopā ar citu, kaut gan neietver to sevī. Levina ētikai un Kirkegora reliģiskās stadijas izpratnei kopīga ir patības vienreizība un tās kaislīgā vērība uz cita realitāti. Savukārt Kirkegora ētisko stadiju mēdz salīdzināt ar to, ko Levins sauc par taisnīgumu, juridisko sfēru, kas ļauj risināt strīdus sabiedrības dzīvē.³³ Levina filosofijā gan nav atrodams dzīves posmu apraksts, kas vestu no taisnīguma sfēras pie atbildības par konkrēto citu cilvēku. Viņam atbilde otram ir vispirms. Sastapšanās ar otru ir tas brīdis, pie kura var nonākt sava veida redukcijā, meklējot nosacījumus pārējām situācijām.³⁴ Emanuēls Levins attiecības ar citu cilvēku, sastapšanos ar cita seju sauc arī par reliģiozitāti, saprotot ar to nevis kādu konfesjonālu reliģiju, bet gan absolūtā, bezgalības nozīmi es un cita attiecībās. Atšķirībā no Kirkegora, Levins otrā cilvēkā, pilnīgi citā, saskata absolūto. Levina filosofijā cita seja saredzams Dievs, tāpēc Levina ētiku var nosaukt par reliģiozu, kaut gan tā nav teoloģija vai reliģijas filosofija.

Ētika Levina izpratnē nav atkarīga no vispārīgiem principiem un likumiem, tā sākas attiecībās ar citu cilvēku. Šajā ziņā Levina ētikas izpratne cieši sasaucas ar Kirkegora reliģiskā dzīves ceļa posma izpratni – ētika prasa atstāt savu dzimto pilsētu, aiziet prom no tikumības, no morāles normām, un sākt no atbildes otram. Levinam un Kirkegoram abiem kopīga ir atziņa, ka atbilde – Dievam vai otram cilvēkam – sākas ar aiziešanu no izpratnes par tikumību, no morāles principiem. Attiecības ar absolūti citu viņi nebalsta

32 Kierkegaard, Søren. *Fear and Trembling*. P. 51.

33 Wyschogrod, Edith. „The Art in Ethics”, Peperzak, A.T. (ed.) *Ethics as First Philosophy. The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature and Religion*. New York: Routledge, 1995. P. 139.

34 Lévinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. P. 77.

morāles likumos, priekšstatos par pareizu rīcību, tā nav arī sekošana savām jūtām. Subjektivitāte patiesību meklē citā, kas nepakļaujas priekšstatiem. Žaks Deridā Kirkegora aprakstītajā Abraāma ceļojumā uz Morijas kalnu saskata līdzību ar jebkuru atbildības situāciju, ja to saprot kā atbildi absolūti citam. Emanuēls Levins runā par absolūtu, neierobežotu atbildību par citu. Viņš gan uzsver, ka vienmēr ir vēl kāds cits – trešais cilvēks raugās pretī no otra sejas.³⁵ Taču Ž. Deridā uzsver spriedzi starp absolūto pienākumu pret otru un pienākumu pret vēl citu citu: „Es esmu atbildīgs par katru (tas ir, par katru citu) tikai bezatbildībā pret visiem citiem, pret ētisko vai politisko vispārību.”³⁶ Kāda atbildīga rīcība nozīmē, ka šajā brīdī es neveicu kaut ko citu, ko prasa mana bezgalīgā atbildība pret citu citu, tādējādi ziedojot citu citu. Deridā uzsver izvēles singularitāti un neiespējamību to pamatot, gluži kā Abraāmam nebija izskaidrojuma, kāpēc viņš rīkojas tieši tā.

Arī Levins vēršas pie stāsta par Abraāmu. Levinam šie Vecās Derības teksti ir ļoti svarīgi viņa dziļās iesaistītības dēļ jūdaisma tradīcijā. Ētiskajā situācijā pavēl otra seja un nevis vispārīgais likums, tādēļ ne tikai tēva vispārīgs pienākums pret dēlu varēja atturēt Abraāmu no Īzāka upurēšanas. Atšķirība starp Kirkegoru un Levinu meklējama absolūtā sasaistījumā ar Dievu, kā tas ir Kirkegoram, vai arī ar citu cilvēku, kā attiecības ar absolūto saprot Emanuēls Levins. Tāpēc atbilde absolūtajam ir arī atbilde Īzākam, kad viņš saka: „Mans tēvs?”. Un Abraāms atbild viņam tāpat kā Dievam: „Te es esmu.” Ž. Deridā to atzīst par vienīgo iespējamo atbildības uzņemšanās izteiksmi – es saku, ka es te esmu un esmu gatavībā atbildēt.³⁷ Viena no iespējamām interpretācijām, kas, iedvesmojusies no Emanuēla Levina filosofijas, sadzird Īzākā balsi, kurai Abraāms atsaucās.³⁸ Eņģelis, kas atnesa Abraāmam vēlējumu nenodarīt pāri savam dēlam, varēja būt Īzāka seja, it īpaši tādēļ, ka Īzāks bija jau sasaistīts un bezspēcīgs. Otra cilvēka ētiskā pavēle nav balstīta viņa spēkā. Seja runā, Levins saka, tā pavēl nenogalināt.³⁹ Tādēļ morāles principiem pamats meklējams atbildīgās pirmsteorētiskās

35 Turpat. P. 247.

36 Derrida, Jacques. *The Gift of Death*. Transl. by D. Wills. Chicago : The University of Chicago Press, 1995. P. 70.

37 Turpat.

38 Stolle, Jeffrey. „Levinas and the *Akedab*. An Alternative to Kierkegaard”. P. 132–143.

39 Lévinas, Emmanuel. *Noms propres*. P. 86.

attiecībās ar otru. Ja ētika ir pirmā filosofija, kā tas ir Levinam, tad subjektivitāte neizzūd vispārīgajos principos. Jēdzieni, principi un pati teorētiskā doma veidojas valodā, kas vienmēr ir atbilde otram, tādēļ cilvēks, kura rīcība vispārīgās domas izpratnes robežās nenozīmē sevis zaudēšanu, bet pievēršanos taisnīguma problemātikai, kas zināmā mērā salīdzināma ar Kirkegora ētisko stadiju, kaut gan Levina filosofijā tā nāk pēc attiecībām ar absolūto un kaut gan formulē likumus un principus, un balstās bezgalīgā atbildībā par otru, tas ir, taisnīguma jēgu izskaidro attiecības vaigu vaigā ar otru. Sastatot Levina un Kirkegora ētikas izpratni, Abraāma drāma sākas ar aiziešanu no vispārīgā, taču viņu aptur nevis likums, bet seja. Levins saka, ka Abraāma drāmas kulminācija ir tas brīdis, kad viņš paklausa balsij, kas aicina viņu atpakaļ pie ētikas.⁴⁰ Levins stāstā par Abraāmu atrod stāstu par ētisku aizliegumu nogalināt – viņa metafiziskā vēlme vērsta uz citu cilvēku, un attiecībās ar to viņš iedibina savu subjektīvo patiesību.

Šķiet, ka te atrodama atbilde uz jautājumu, kuru Levins uzdod gan Kirkegoram, gan Hēgelim: vai attiecības ar citu cilvēku nozīmē ieešanu vispārīguma sfērā?⁴¹ Saprotot valodu kā nozīmju un vērtību iedibināšanu kopā ar otru, kā atbildi otram, var runāt par ētiku, kas neizdzēš, bet, gluži otrādi, rada singularitāti. Ja bezgalīgā kaislība ir kaislība uz otru, tad patība rodas kā atbilde otram. Tā valodas izpratne, kas atrodama Kirkegora teiktajā par ētisko posmu dzīves ceļā, liek secināt, ka ticība un patiesība ir pašā indivīda iekšējā dzīvē, kurā nevar dalīties ar citu, un attiecības ar otru cilvēku nevar atbrīvoties no jēdziena vispārības. Taču Sērens Kirkegors neklusēja, bet rakstīja, lai viņu lasītu. Kaut gan viņš atzinis, ka „tajā, kas attiecas uz būtisko patiesību, tiešas attiecības starp divām garīgām būtnēm nav iedomājamas”,⁴² viņa darbi ir mēģinājums netiešā, aplinkus ceļā komunicēt par nepasakāmo.

40 Turpat.

41 Turpat. P. 85.

42 Kierkegaard, Søren. „Concluding Unscientific Postscript”. P. 225.

Summary

Faith and the Metaphysical Desire – Relation of Subjectivity to Truth in the Philosophy of Søren Kierkegaard and Emmanuel Levinas

As a protest against the system there appears a concept of subjective truth in Søren Kierkegaard's philosophy. The relation of Kierkegaardian individual to the truth I compare to the relation of the I to the Other in Emmanuel Levinas' philosophy which is described as a metaphysical desire striving towards the Other without the mediation of the concept. Ethics is a realm of generalisation for Kierkegaard, but for Levinas it is pre-theoretical relationship with the other: it is because of the other and not because of the I that the subjectivity renounces to the system. Levinas can stand against the Hegelian system as well as against the Kierkegaardian subjective protest because he connects theoretical thinking to the pre-theoretical responsible relationship with the other person. Concepts, principles and the theoretical thinking itself is formed in language which is always a response to the other.

Pirmpublicējums: Vēvere, Velga. (red.) *Eksistence un komunikācija: Sērena Kirkegora filosofija*. Rīga : FSI, 2006. 252.–263. lpp.

Relationship with the Other as Grounds for Value System

The concept of value has a pertinent place in the moral philosophy already since the contemplations of the Good by ancient philosophers. There are many different definitions of the concept of value, which is a prescriptive concept rather than a descriptive one. However, I will try to locate the place of values (and norms that also belong to prescriptive concepts) in ethics and morality. For me a guideline for the distinction between ethics and morality will be a distinction given by Paul Ricoeur.¹ He proposes to reserve the concept of morality for the designation of the region of norms or the principles of what is permitted and what is prohibited, on the one side, and the sentiment of the obligation to follow these norms (and to act on these values), on the other side. The concept of ethics is also divided into two parts by Paul Ricoeur – into anterior ethics and posterior ethics. Anterior ethics would be a reflection about connections between morals and life and desire, posterior ethics contains in itself the practical wisdom, or concretisation of morality. The question that I will pose in this article is

1 Canto-Sperber, M. (dir.) *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. 4^e éd. Paris : Quadrige/PUF, 1996.

whether I can find place for values in what could be considered the anterior ethics – in Emmanuel Levinas' ethics.

Emmanuel Levinas' ethics is not often discussed in the context of value theory; however, his contribution to the developments of the conception of the status and function of value is to be considered crucial. I will leave outside this article detailed analyses of the similarities and differences between Levinas and most important figures of axiology: my attention will be focused on the function of value in Levinas' „ethics as first philosophy”. The concept of value appears in the context of what is the very heart of Emmanuel Levinas' ethics: in the context of the question of the relationship to the Other. Levinas describes this relationship as a relationship to the face. Face is one of the most important concepts in Levinas' philosophy: face in this sense is not what we can see – „a nose, eyes, a forehead, a chin” – but rather „signification without context”.² It is without context because in Levinas' ethics the relationship to the Other is infinite responsibility for the Other and there is no „why” regarding this responsibility. To be without context means also to be outside the Totality: outside the Being in a sense of the sum of all the particularities or the Thought as the highest instance of synthesis, where all knowledge is to be integrated. According to Levinas, the relationship to the Other is not that of intentionality, because in intentionality „thought remains an adequation with the object”, but, when the relationship with the Other is concerned, there is no adequation between the subjectivity and the Other.³ The basis of the moral response to the other is not in the transcendental consciousness. This means that the beginning of ethics is outside knowledge. There is no principle, norm or higher value that would assign me to my responsibility: Levinas speaks of „responsibility as the essential, primary and fundamental structure of subjectivity”.⁴ Therefore Levinas thinks that access to the face is straightaway ethical. The face itself is a value and it commands: „thou shall not kill”. According to Levinas, „The face in its nudity is the weakness of a unique being exposed to death, but at the same time an enunciation of an imperative

2 Levinas, Emmanuel. *Ethics and Infinity. Conversations with Philippe Nemo*. Pittsburgh : Duquesne University Press, 1995. P. 86.

3 Levinas, Emmanuel. *Totality and Infinity. An Essay on Exteriority*. Transl. by A. Lingis. Pittsburgh : Duquesne University Press, 1994. P. 27.

4 Levinas, Emmanuel. *Ethics and Infinity*. P. 86.

which obliges me not to let it alone”.⁵ Ethical attitude towards the Other results from this enunciation pronounced by the face of the other. Levinas says: „The I suspends its persistence in being, its *conatus essendi*, in its subjugation to the Other, as if the I were „guilty” with respect to the neighbour. This is new style of accusative: guilt without fault, „indebtedness” without loan”.⁶

However, responsibility is not the only possibility of relation to the world: everyday existence is not purely ethical relationship to the other. Subject is oriented towards the world by knowing and enjoying it. According to Levinas, enjoyment is an important form of intentionality and it is always there: even in the most unhappy existence there is a place for enjoyment. And there is a laborious work in the everyday existence: to be, Levinas writes, is an effort taken against non-Being, which in a sort is older than Being. Therefore to be is to be for itself, in one’s own self-interest and egoism. „The fundamental trait of being”, according to Levinas, „is the pre-occupation that each particular being has with its Being. Plants, animals, all living things strive to exist. For each one it is the struggle for life.”⁷ Levinas does not deny the existence of the war of everybody against everybody described by Hobbes and other political philosophers. What he does not accept is the idea that mutual aggression and self-interest is the only or the primary form of relationship to the Other. Amidst the preoccupations with ourselves there is an appeal of the other human being. To one of his major books Levinas has given a title: „Otherwise than Being or Beyond Essence”. This title contains in itself the idea that the ethical relationship with the Other takes place otherwise than being. He writes:

„Ethics, care for the-other-than-self, non-indifference to the death of the other, and the possibility of sanctity is a moment of the relaxation of this ontological contraction into itself which is expressed by the verb to be, the dis-interestedness which interrupts the obstination to be and is the beginning for the order of humanity, grace and sacrifice.”⁸

5 Levinas, Emmanuel. „On the Usefulness of Insomnia”, Robbins, J. (ed.) *Is It Righteous to Be? Interviews with Emmanuel Levinas*. Stanford : Stanford University Press, 2001. P. 235.

6 Ibid. P. 236.

7 Ibid.

8 Lévinas, Emmanuel. *Entre nous. Essais sur le penser-à-l’autre*. Paris : Grasset, 1991. P. 221.

The exceptional trait of humanity is the possibility of the appearance of ethics. Levinas says: „Our humanity consists in being able to recognize this priority of the other.”⁹

How does it happen? If all the obstacles are taken into account it is not at all obvious. In the ethical relation to the other, that is, in the responsibility for the other there is involved passivity. This means that the ethical relationship to the other is not assumed, it does not result from the free will. Levinas speaks of the relationship to the alterity that does not come back to the self-possession. The source of the responsibility is in the other, not in the subject itself and therefore the „responsibility for others could never mean altruistic will, instinct of „natural benevolence”, or love”.¹⁰ In the relationship to the other it is the other and not the self that is the active source. Ethics, although not opposed to the enjoyment, is not part of it either. Ethical attitude for Levinas means doubt about subject’s right to enjoy and to struggle. The moment when the righteousness of the self is doubted is when the I, „the force which goes”, meets the other human being.¹¹ According to Levinas, subject cannot prepare itself for the ethical attitude to the Other. One is never ready to assume one’s responsibilities but rather is always and already exposed to the other. However, in his book *Totality and Infinity* Emmanuel Levinas, when describing the interiority of the subjectivity, evokes the structure in the subject’s existence that is needed in order for the ethical relation to take place. The necessary precondition for the possibility of the ethical relation is a kind of pre-ethical relation to the other. In *Totality and Infinity* there is described a special pre-ethical relationship to the Other that we could see as an educative one, but not as a teaching. This would be a kind of moral education; a process of the strengthening of the self so that it can answer to the call of the Other. This relationship is the habitation. The habitation is a specific kind of relationship of the subjectivity to the world. According to Emmanuel Levinas, the habitation, that is, the relationship of the familiarity in the dwelling is necessary for the relationship to the Other to take place. In *Totality and Infinity* the relationship to the other is possible thanks to

9 Ibid. P. 236.

10 Levinas, Emmanuel. *Otherwise than Being or Beyond Essence*. Pittsburgh : Duquesne University Press, 1998. P. 112.

11 Lévinas, Emmanuel. *Entre nous*. P. 240.

the interiority of the subject and the habitation is the accomplishment of the interiority of the subject.

In the book *Totality and Infinity* and in the article „The Judaism and the Feminine” published in the book *Difficult Freedom* Levinas describes the world without dwelling in it. This world is inhabitable for the spirit. The spirit, living outside, living without a dwelling, is „out of place, solitary and wandering, and already thereby alienated by the products that it created, and which stand before it dauntless and hostile to it”.¹² Thematics of the sexual difference comes into play here. The spirit, Levinas says, is masculine in its essence.¹³ As French philosopher Catherine Chalier says, „The spirit in its masculine essence appears on the order of an absolutely alienating category of Being, as the source of an errancy or wandering that forbids manifestation of the orientation towards the other, because subjectivity [here] gets lost in its creations.”¹⁴ Habitation provides the condition for the subject to relate to the outside world in a different manner. There is a feminine element in the home, Levinas says, although he explains that what’s at stake here is not the empirical presence of a woman in every house. The feminine is welcoming the subject and, as Levinas’ analyses show, the welcoming Other makes it possible for the subject to participate in the ethical.¹⁵

Therefore the welcome in the dwelling is an important element in Levinas ethics. The struggle, the blind force of the perseverance in the Being could not be altered without the home. The relationship to the welcoming Other, the relationship in the dimension of the intimate makes the subject capable of an ethical attitude. Chalier remarks that „the silent voice of the one who receives and the dimension of the intimate that she opens are thus not sociological, or psychological evidence, but a moral paradigm and a

12 Emmanuel Levinas. *Difficult Freedom: Essays on Judaism*. Baltimore : John Hopkins University Press, 1990. P. 32.

13 Ibid. P. 55.

14 Chalier, Catherine. „The Exteriority of the Feminine”, Chanter, Tina. (ed.) *Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas*. Pennsylvania : Pennsylvania State University Press, 2001. P. 172.

15 Katz, C.E. „Reinhabiting the House of Ruth: Exceeding the Limits of the Feminine in Levinas”, Chanter, Tina. (ed.) *Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas*. P. 148.

category of ontology".¹⁶ The ontological function of the feminine consists in dealing with the alienation of the virility of the universal logos. Its function consists in recollection and creation of the dwelling which is necessary for the ethical life. Thereby we can conclude that in a sense subject's relationship to the Other starts on the basis of Being, because the relationship with the feminine – the feminine welcome – is a part of the subject's Being: it is the accomplishment of the separation.

It seems to me that this, namely, the anchoring of the relationship to the other in the ontological categories, stands in contrast with the concept of the ethical relation to the Other as described in other sections of Levinas' work, where he describes the relationship to the Other as a relationship with the exteriority which does not belong to the totality of Being. Therefore we can agree with Jacques Derrida, who says that the relationship between the feminine alterity which does not possess the highness of the face, on the one hand, and ethics, on the other hand, is problematic, because it seems that there is a possibility for a welcome *par excellence* which takes place before the ethics, even if Levinas considers welcome to be the ethical attitude *par excellence*.¹⁷ The discrete and silent feminine inhabits the dwelling and welcomes at home. This relationship is before the ethics: Levinas says that

„the habitation is not yet the transcendence of language. The Other who welcomes in the intimacy is not the *you* [*vous*] of the face, that reveals itself in a dimension of height, but precisely the *thou* [*tu*] of familiarity: a language without teaching, a silent language, an understanding without words, an expression in secret.”¹⁸

The welcoming feminine is not the other approaching in a dimension of height; it does not have the height of the face in teaching. However I think that the feminine welcome is not completely excluded from the ethics, because Levinas says that there are included in the discretion of the feminine

16 Chalier, Catherine. „The Exteriority of the Feminine”. P. 174; Chalier, Catherine. *Figures du féminin. Lecture d'Emmanuel Lévinas*. Paris : La Nuit surveillée, 1982. P. 92.

17 Derrida, Jacques. *Adieu to Emmanuel Levinas*. Stanford : Stanford University Press, 1999. P. 38.

18 Levinas, Emmanuel. *Totality and Infinity*. P. 155.

welcome all the possibilities of the transcendental relation to the other. Although Levinas insists that the „woman opens the dimension of intimacy, not the dimension of height”.¹⁹ Habitation and the feminine other welcoming the subject in the dwelling can only be a condition of the ethical. But still it is a welcome of the Other that takes place in the dwelling. Jacques Derrida admits that the situation of the chapter „The Dwelling” and of all the section to which it belongs („Interiority and Economy”) would pose serious architectonic problems, that is, I quote Derrida: „were architectonics not an art of the system (Kant)” and were *Totality and Infinity* not to begin by calling into question systemic totality as the supreme form of philosophical exposition.²⁰

Therefore there is no deduction of the order of being-for-the-other from any preparatory structure in the Being: describing his ethics, Levinas speaks about the interruption and the rupture of the efforts to ensure one’s being.²¹ This interruption of the preoccupation with oneself starts a new order: that of the being-for-the-other. This is at the heart of Levinas’ interest: in *Adieu* Jacques Derrida remembers Emmanuel Levinas saying: „One often speaks of ethics to describe what I do, but what really interests me in the end is not ethics, not ethics alone, but the holy, the holiness of the holy.”²² Holiness is a key concept in Levinas’ ethics – according to Levinas, holiness or the order of being-for-the-other is a value and itself a source of every value.²³ Recognition of this value is that what defines human being: man (and Emmanuel Levinas says: man in a European sense, originating from the Greeks and the Bible) is that who understands holiness as the ultimate value, the non-attackable value.²⁴ Levinas does not use this concept in a religious

19 Lévinas, Emmanuel. *Difficile liberté*. P. 61.

20 Derrida, Jacques. *Adieu to Emmanuel Levinas*. P. 39.

21 We can speak of a kind of rhythm, as Simon Critchley says – a rhythm of the trauma and the reparation. (Critchley, Simon. „Das Ding: Lacan and Levinas”, *Research in Phenomenology*, Vol. XXVIII, 1998. P. 72–84; Critchley, Simon. „Le traumatisme originel – Lévinas avec la psychanalyse”, *Rue Descartes*, No. 19, 1998. P. 165–174.)

22 Derrida, Jacques. *Adieu to Emmanuel Levinas*. P. 4.

23 Levinas, Emmanuel. *Of God Who Comes to Mind*. Stanford: Stanford University Press, 1998. P. IX.

24 Lévinas, Emmanuel. *Entre nous*. P. 222. There are some similarities between Emmanuel Levinas and Max Scheler. One is the primary place of the holiness in both ethics.

sense – holiness (*sainteté*) should not be confused with the sacred (*sacré*) in a religious sense. Emmanuel Levinas does not hold a theological discourse: the ultimate value is revealed in the Other's face which commands and a human person is more holy than a land.

We saw before that Levinas' ethics is not based on principles. The same is true in the case of the ultimate value – the value of holiness. When commenting on Edmund Husserl's phenomenology, Levinas says: „The character of value does not attach to beings consequent to the modification by knowledge, but comes from a specific attitude of consciousness, of a non-theoretical intentionality, straightoff irreducible to knowledge.”²⁵ In his own philosophy as well Levinas considers access to the value as non-mediated by a concept. The value informs my reasoning and my everyday existence without recourse to any totalising system. Levinas himself has not tried to demonstrate a deduction of norms, virtues or maxims for action that could be deduced from this value – holiness – that has such an outstanding place in his philosophy. Levinas' philosophy is not an effort to construct ethics as a set of rules, there is a search for the *meaning* of ethics. But there is an influence of the holiness on all the spheres of existence. The wisdom of love, as Emmanuel Levinas calls thinking inspired by the Other – the theoretical thought which in its entirety, according to Levinas, is inspired by the other and which has as its aim to answer the question of justice and just action vis-à-vis the other.²⁶

Pirmpublicējums: Kūle, M. and Balodis, A. (eds.) *Dilemmas of Values and Contemporary Life-World*. Rīga : FSI, 2007. P. 51–58.

Another – according to Scheler, we have access to the values by means of emotion; Levinas does not speak of emotions but there is a discourse of sensibility and affectivity in his ethics. One more similarity: according to Scheler, having found values by the means of emotion, we are immediately pushed into action. Levinas also thinks that response to another human being is brought about without the mediation by the concept. Difference between two thinkers – Max Scheler develops a hierarchy of values, but there cannot be any hierarchy of values in Emmanuel Levinas' philosophy.

25 Levinas, Emmanuel. *Ethics and Infinity*. P. 32.

26 Levinas, Emmanuel. *Otherwise than Being or Beyond Essence*. P. 160.

Paula Jureviča intuitīvisma filosofija

Pēc filosofijas studijām Igaunijā, Tērbatas Universitātē, un Francijas ziemeļu pilsētā Lillē Paula Jureviča filosofiskos uzskatus ir ietekmējusi Anrī Bergsona filosofija. Lillē Jurevičs pēta Bergsona darbus, vēlāk viņš aizstāv disertāciju, kuras nosaukums ir *Le problème de la connaissance dans la philosophie de Bergson*, tātad – „Atziņas problēma Bergsona filosofijā”. Franciski uzrakstītā disertācija, tāpat kā Jureviča franciski sarakstītais darbs „Divi apziņas filosofi – Teihmillers un Bergsons” ir viņa nozīmīgākie darbi, taču tie joprojām nav pieejami latviski. Tādēļ ir svarīgi, lai pēc iespējas plašākam lasītāju lokam būtu iespēja iepazīties ar Paula Jureviča teorētiskajiem sacerējumiem. Strādājot pie viņa disertācijas daļu tulkojuma latviešu valodā, viens no jautājumiem, ar ko nākas saskarties, ir terminoloģijas problēma: tulkojot Paula Jureviča darbus no franču valodas latviski, nonākam savdabīgā situācijā, kad no svešvalodas jātulko autors, kas pats ir latvietis un ir rakstījis darbus arī latviski. Tādēļ rodas jautājums – vai tulkot viņa darbus, izmantojot mūsdienīgu terminoloģiju vai arī censties saglabāt viņa paša terminoloģiju, kāda tā bijusi viņa latviski sarakstītajos darbos? Viens no piemēriem būtu jēdziens *durée*, ko pats Jurevičs tulkojis kā „ilgšana”, bet šodien to visbiežāk tulko kā „ilgstamība”. Tāpat ir ar otru slavenāko Bergsona jēdzienu *élan vital* – mūsdienu latviešu filosofu tekstos tas tiek atveidots gan kā „dzīves tieksme”

gan kā „dzīves dziņa”, taču pats Pauls Jurevičs to atveido kā „dzīves plūsmu”. Līdz ar to iezīmējas vēl viens *letonikas* pētījumu lauks – ne tikai pētīt un apzināt mūsu intelektuālo vēsturi, bet arī turpināt izstrādāt filosofisko terminoloģiju latviešu valodā, tādējādi veicinot latviskās filosofiskās domas attīstību.

Rakstot par atziņas problēmas risinājumu, Pauls Jurevičs īpašu uzmanību pievērš intuīcijas jēdzienam, un, ņemot vērā tā nozīmi Anrī Bergsona filosofijas mūsdienu interpretācijās, es pievērsīšos Jureviča apcerēm par intuīcijas jēdziena vērtējumu. Intuīcija ir ne tikai jēdziens, kam filosofija pievērš pastiprinātu uzmanību. Jurevičs vadās pēc Bergsona teiktā, ka filosofija ir iedziļināšanās pasaulē, tiecoties izzināt „ne to, kas lietas ir mums, bet kas tās ir pašas sev”. Filosofijas priekšmets ir gara pasaule, bet intuīcija savukārt ir filosofijas metode. Jurevičs runā par atziņas ideālu – integrālo intuīciju, kas tiktu realizēta, ja „tāpat kā ar acīm mēs redzam kādas lietas virsmu, tā mēs spētu redzēt to arī pilnīgi „cauri”, tas ir, visā tās esamībā, tā, ka lai pilnīgi nekas no tās nepaliktu apslēpts”.¹ Intuīcija ir viens no klasiskajiem filosofijas jēdzieniem, un Bergsona filosofijā saglabātas tās klasiskās iezīmes – intuīcija kā nepastarpināts kontakts ar objektu, kam nenāk līdzī nekas, kas nebūtu pieejams pieredzē. Intuīcija iespējama tiešajā jutekliskajā pieredzē.

Pauls Jurevičs parāda šī jēdziena attīstību Anrī Bergsona filosofijā. Jurevičs piemin, ka Bergsonu neapmierina iepriekšējās mācības un, rakstot par intuīciju, šajā jēdzienā viņš ieliek atšķirīgu saturu. Darbā „Filosofiskā intuīcija”² Anrī Bergsons atzīst, ka katrai filosofiskai doktrīnai ir jāpauž atieksme pret jēdzieniem, kas jau tās rašanās brīdī ir apsūbējuši, un arī pret sava laika aktuālajām problēmām, kas ir izstrādes posmā. Tāpēc kādas filosofiskās koncepcijas izveidē neiztikt bez iepriekšējo koncepciju izvērtējuma: „Katra filosofijas pirmais solis tātad nepieciešami būs ieņemt nostāju attiecībā pret risinājumiem, kādi jau piedāvāti tās aplūkojamajām problēmām.”³ Tāpēc

1 Jurevičs, Pauls. „Intuitīvā metode”, *Idejas un īstenība*. Eslingena : Grāmatu draugs, 1947. 290. lpp.

2 Bergson, Henri. „L'Intuition philosophique”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, Vol. XIX, 1911. P. 812.

3 Jurevičs, Pauls. *Le problème de la connaissance dans la philosophie de Bergson*. Rīga : Valters un Rapa, 1929.

Jurevičs konstatē, ka Bergsona darbos kritikas daļa materiāla ziņā aizņem gandrīz tikpat daudz un pat vēl vairāk vietas nekā pozitīvais mācības izklāsts.

Paula Jureviča izpratnē „intuīcija” ir „mēģinājums aizmirst sevi kā indivīdu ar savām personīgām vajadzībām, lai tādējādi iedziļinātos priekšmetā ar vienu nolūku – simpātiju – un tādējādi tuvotos tam ideālam, kas būtu pilnīga saplūšana ar aplūkoto priekšmetu”.⁴ Filosofijas metode līdz ar to būtu iedziļināties ilgstamībā.⁵ Filosofi, pēc Bergsona domām, bieži veidojuši savu mācību kā mēģinājumu izvērsti izskaidrot kādu intuīciju, kas ir kaut kas grūti tverams un gaistošs. Jurevičs saskata divus galvenos intuīcijas uzdevumus, un tie ir: pirmkārt, atgādināt mūsu intelektuālās atziņas nepilnību un, otrkārt, dot mums nojautu par to, kas jāliek nepilnīgo sapratnes jeb inteliģences spēju vietā.

Kā Pauls Jurevičs vērtē Anrī Bergsona intuīcijas jēdzienu? Vispirms viņš pievēršas Bergsona izteiktajai iebildei, ka tas, ko Bergsons uzskata par atziņas ideālu, proti, intuīcija, nemaz nav atziņa, bet ir tikai atziņas materiāls. Jurevičs šo pārmetumu nepieņem, jo Bergsons pats nošķir intuitīvo atziņu no diskursīvās atziņas, tādējādi diskursīvā atziņa mēģina izvērst skaidrojumu par to, kas ir tverts intuitīvajā atziņā.

Jurevičs nosauc divus galvenos iebildumus pret Bergsona atziņas jēdzienu: pirmkārt, pārmetumu, ka Bergsona atziņas jēdziens iznīcina atšķirību starp atziņas objektu un subjektu, bez kuras nevar būt atziņas. Šo pārmetumu Jurevičs arī noraida, norādot, ka otras būtnes integrēšana sevī neprasa subjekta un objekta izzušanu. Šāds noraidījums man šķiet nedaudz vienkāršots, jo tas neņem vērā visas grūtības, kas rodas, kad subjekts saskaras ar atziņas materiālu, nebūdamas apgādāts ar tādiem rīkiem kā sapratnes kategorijas. Jurevičs to skaidro kā aktu, ar kuru kāda reāla būtne ietver sevī, t. i., realizē sevī kādu otru būtni. Taču, ja ņem vērā, ka intuīcija ir vērstā uz ilgstamību, tad nevar būt runas par kādas vienas lietas ietveršanu sevī. Runa ir par kaut ko daudz bīstamāku – par ilgstamību, kas norisinās pašā subjektā.

Visumā Jurevičs atspēko pret Bergsona filosofiju vērstos iebildumus. Piemēram, Anrī Bergsons atzīst, ka intuīcija ir īstā atziņa, bet intelektuālā atziņa – nēstā, kura viegli var nonākt pretrunās. Bergsons atzinis, ka meklējis jaunu ceļu filosofijā, redzot, kā filosofija maldās nesamierināmās pretrunās.

4 Turpat. P. 288.

5 Jurevičs, Pauls. „Intuitīvā metode”. 291. lpp.

Bergsons raksta: „Kāds gan mums būtu iemesls apšaubīt atziņu (šeit – *connaissance*), mums tas nekad pat neienāktu prātā, ja refleksija nenorādītu uz grūtībām un pretrunām, ja filosofija nepostulētu kādu problēmu?”⁶ Bergsons cenšas atklāt filosofiju savalgojušo paradoksu cēloņus un parādīt kļūdas, kas ved pie nepieņemamām pretrunām. Bergsona intuīcijas jēdziena piedāvājums ietver sevī mēģinājumus atjaunināt senās filosofiskās problēmas, varbūt pat atnest dažas no tām un citām dot risinājumu, kas neietvertu sevī pretrunu un varētu sniegt augstāko gandarījumu spekulatīvajam prātam. Kā tipisku piemēru tām pretrunām, pie kurām nonāk zināma veida filosofija (intelektuālā, neīstā atziņa), Anrī Bergsons nosauc Zēnona Elejieša paradoksus. Viņš atgriežas pie tiem visos savos galvenajos darbos.⁷

Lai gan šie paradoksi šķietami attiecas uz ļoti specifiskiem gadījumiem, Bergsons tos uzskata par tipiskām kļūdām, ko pieļauj prāts, sekojot dabiskajām nosliecēm. Zēnons prāto vienīgi par īpašībām, bet viņa pārdomas tikpat labi var attiecināt uz kvantitatīvo tapšanu un uz evolūcijas tapšanu.⁸ Ahillejs, visātrākais no visiem grieķu varoņiem, saka Zēnons, nekad neapsteigs bruņrupuci – dzīvnieku, kas slavens sava lēnīguma dēļ, ja sākumā viņš kaut nedaudz palaiž bruņrupuci pa priekšu. Viņa domu gājiens ir pavisam vienkāršs – lai apsteigtu bruņrupuci, vajag, lai Ahillejs vispirms ieņemtu to vietu, ko iepriekš ieņēmis bruņrupucis. Taču, tā kā telpa ir bezgalīgi dalāma, un, lai šķērsotu kādu telpas gabalu, lai cik arī mazu, vienmēr jāpatērē kāds minimāls laika nogabals, ko vienmēr var izteikt matemātiski, tad brīdis, kad Ahillejs panāks bruņrupuci, nepienāks nekad.⁹ Rodas iespaids, ka secinājums, kas ir kliezdošā pretrunā ar viselementārāko, visparastāko pieredzi, tomēr ir atvedināts no spriedumiem, kas ir īpaši precīzi un stingri. Šī sofisma analīzē un kritikā Pauls Jurevičs saskata Anrī Bergsona filosofijas visdziļāko tendenci izpausmi.¹⁰ Viņš uzskata, ka šīm pretrunām ir rosinoša loma Bergsona

6 Bergson, Henri. *Matière et mémoire*. XXII^e éd. Paris, 1921. P. 207.

7 Bergson, Henri. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. XX^e éd. Paris, 1921. P. 85 et suiv.; Bergson, Henri. *Matière et mémoire*. P. 211 et suiv.; Bergson, Henri. *L'Évolution créatrice*. XXIV^e éd. Paris, 1921. P. 333 et suiv.

8 Bergson, Henri. *L'Évolution créatrice*. P. 337.

9 Bergson, Henri. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. P. 85–86; Bergson, Henri. *L'Évolution créatrice*. P. 336.

10 Jurevičs, Pauls. *Le problème de la connaissance dans la philosophie de Bergson*. P. 426.

filosofijā – tās sniedz visspēcīgākos argumentus par labu parasto prāta darbības procesu kritikai, pieņemot, ka Zēnons paradoksi ir tai tipiski.¹¹

Iebildumu, ka Anrī Bergsona argumentācija par labu intuīcijai būtu tīri ģenētiska, tas ir, balstīta vērojumos par cilvēka prāta veidošanos, Pauls Jurevičs nepieņem, norādot, ka prāta ģenēzes apraksti ir tikai ilustratīvi un arguments par intelektuālo argumentāciju ir tīri loģisks, tas ir, – tā ir norāde uz pretrunām intelektuālajā atziņā. Bergsons apgalvo, ka intuīciju nevar pamatot ar prāta līdzekļiem, jo pats prāts nekad nepierādīs, ka var izzināt citādi nekā ar prātu. Jurevičs, izvērtējot Bergsona metodes intuīcijas raksturošanai, atzīst, ka tās nespēj dot pilnīgu drošību, taču, pēc Jureviča domām, tas nav iemesls, lai noraidītu Bergsona pieeju, jo šī nedrošība metodē slēpjas pašas šīs metodes priekšmetā – tā vērsas pie realitātes, kas ir radoša plūsma, tādēļ, Jureviča vērtējumā, to arī nevar izteikt un aptvert.¹²

Vērtējot Bergsona mācību par intuīciju, Paulam Jurevičam jāizšķiras starp divu sev nozīmīgu domātāju pozīcijām – vai nu sekot Kantam, kas uzskata, ka intuīcija tomēr ir saistīta ar mūsu vērojuma formām – telpu un laiku, vai arī sekot Bergsonam, kurš intuīciju uzskata par ilgstamības formu, kas piederīga pašām lietām. Jurevičs, šķiet, izšķiras par labu Bergsonam. Viņš uzsver, ka Bergsonu nevar uzskatīt par nekritisku domātāju.¹³ Bergsons, līdzīgi Dekartam, par sākumpunktu pieņem mūsu subjektīvo eksistenci, kas mums ir dota tieši. Arī intuīciju Bergsons ierindo starp apziņas tiešajiem dotumiem, tādēļ viņš nenonāk atpakaļ pie pirmskritiskās domāšanas, jo nelieto prāta konstrukcijas – sapratnes jēdzienus – kā kaut ko realitātei piederošu. Tātad Bergsons apgalvo, ka intuīcijas objekts – ilgšana – ir tiešais dotums, taču vienlaikus ir arī savdabīgi organizēta realitāte. Realitātes satvars, kā saka Bergsons, tātad ir ilgšana,¹⁴ realitāte, kas ir pašpietiekama.¹⁵ Taču kādu saturu Jurevičs piešķir šim jēdzienam? Tā psiholoģiskā izcelsme, rūpīgi aprādīta, būs atslēga, kas ļaus to saprast. „Tīrā ilgšana ir forma, kas piemīt apziņas

11 Bergson, Henri. *Matière et mémoire*. P. 243, 259, 263; Bergson, Henri. *L'Évolution créatrice*. P. 304; Bergson, Henri. „Introduction à la métaphysique”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, Vol. XI, 1903. P. 19, 26; Bergson, Henri. *Durée et simultanéité*. 11^e éd. Paris, 1923. P. 240.

12 Jurevičs, Pauls. *Le problème de la connaissance dans la philosophie de Bergson*. P. 263.

13 Turpat. P. 288.

14 Bergson, Henri. *L'Évolution créatrice*. P. 295, 390.

15 Turpat. P. 323.

stāvokļiem, kad mūsu es ļauj sev dzīvot, kad tas atturas iedibināt nošķirumu starp tagadnes stāvokli un iepriekšējiem stāvokļiem...”¹⁶ Ir jāpiesargās, lai nesajauktu šo ilgšanu ar laika jēdzienu, ko radījis veselais saprāts un līdz lielai precizitātei izstrādājusi zinātne. Zinātnes *laika* būtība ir būt mērāmam, spēt izteikt sevi telpā. Patiesībā to veido tikai sakritības laikā, kas ir ārējas attiecībā pret to un ir nošķirtas cita no citas, bet vienotas vienīgi mūsu apziņā, tāpēc ka tā patiešām ilgst.¹⁷ Pavisam kaut kas cits ir reālā ilgšana, ko var saukt arī par fundamentālo laiku.¹⁸ Jurevičs atzīst, ka kaut kas tāds kā organizēts fakts, kuru nebūtu organizējis prāts, šķiet neiespējams tikai tad, ja pieņem Kanta uzskatu, ka tīru intuīciju dati paši par sevi ir pilnīgi amorfi un pasīvi un ka katra forma ir mūsu prāta forma. Jurevičs paskaidro, ka realitātes sadalīšana tīrajā prātā un tīrajos jutekliskajos datos ir iespējama tikai loģiskā plānā, bet ne psiholoģiskā, savukārt Bergsons pievēršas psiholoģiskajai analīzei.¹⁹

Jurevičs konstatē, ka Bergsona filosofijā par ideālu atziņu jāuzskata tāda, kurā prāts būtu nevis konstruktīvs, bet savā ziņā pasīvs. Jurevičs šo tēmu tālāk neizvērs, taču šķiet, ka viņš jau pievērs uzmanību tam, pie kā turpmākajā divdesmitā gadsimta gaitā strādās daudzi filosofi, – subjekta pasivitātei.

Protams, Paula Jureviča teorētisko interešu objekts nebija tikai Anrī Bergsons, intuitīvisma filosofija. Jurevičs intuitīvismu pieņēmis par savu filosofijas metodi un par dažādiem jautājumiem, kam viņš pievērsās, izteicies no intuitīvisma viedokļa. Rakstot pārskatu par latviešu filosofiem, Jurevičs pats sevi raksturo kā filosofu, kas cenšas atrast visu apgalvojumu pēdējo pamatojumu.²⁰ Viņaprāt, šis pēdējais pamatojums vienmēr ir kāda intuīcija. Tomēr Jurevičs domā, ka tikai vienkāršākajos gadījumos intuīcijas ir absolūti drošas. Viņš uzskata, ka īstais visas realitātes pamats ir psihisks. Psihiskajai realitātei vienmēr piemīt zināmas brīvības un jaunradišanas spējas, tāpēc atziņa nevar būt pilnīgi droša.

Par vienu no Jureviča intuīcijām jāuzskata viņa doma, ka cilvēkam ir nesaraujama, liktenīga saistība ar savu tautu. Saistība ar apkārtējo dzīvi

16 Bergson, Henri. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. P. 76; sk. arī: „Introduction à la métaphysique”. P. 22. un *L'Évolution créatrice*. P. 4.

17 Bergson, Henri. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. P. 175-176.

18 Bergson, Henri. *Durée et simultanéité*. P. 55.

19 Jurevičs, Pauls. *Le problème de la connaissance dans la philosophie de Bergson*. P. 428.

20 Jurevičs, Pauls. *Pārskats par latviešu filozofisko domu*. Rīga, 1937. 24. lpp.

raksturīga arī Anrī Bergsonam. Viņš raksta: „Viss notiek tā, it kā kāda svārstīga un nenoteikta būtne, ko var saukt kā labpatīk – par cilvēku vai pārcilvēku, būtu mēģinājusi sevi realizēt un nebūtu varējusi to izdarīt citādi, kā vien savā ceļā atsakoties no kādas sevis daļas.”²¹ Jurevičs gan norāda, ka jāņem vērā, ka mūsu apziņā vitālā plūsma nav sastopama visā savā bagātībā, jo šī apziņa jau ir sākotnējās virsapziņas sašaurinājums.²² Turklāt jāsaka, ka pat šī sašaurinātā ilgšana ar visām tās sākotnējām īpašībām atrodama tikai vispilnīgākajā apziņā un tikai noteiktos tās brīžos: kad tā sakoncentrējas sevī, kā redzam izteiksmīgajā piemērā, ko mēs jau citējām, – kā nostiepta gumija, kas tiecas koncentrēties matemātiskajā punktā. Apziņām piemīt dažādu pakāpju spraugums, gan katra indivīda dzīves dažādos brīžos, gan arī katrā dzīvo būtņu sugā, organiskā vai pat neorganiskā. Ar šī ilgšanas sprauguma jēdziena palīdzību Bergsons nonāk no tīrās ilgšanas līdz materiālās pasaules būtņu daudzveidībai un pat pamato pašu materiālo pasauli. Pilnīgi citādāks ir gadījums, kas attiecas uz Visuma ilgšanu. Te mēs esam absolūtajā. Visa mūsu pasaule un visi citi, ko mēs redzam, ir tikai vraki, kas dreifē neizmērojamajā vitālajā plūsmā. Kas bija neiespējams mūsu ilgšanai, pilnai ar sārņiem, ko vitālais process tajā sakrājis, kļūst iespējams šajā pilnīgajā un tīrajā īstenībā. Var teikt, un pat ir jāsaka, ka šī „pilnīgi cita veida īstenība, kas kontrastē ar atomu kā dzejnieka doma ar alfabēta burtiem, pieaug ar pēkšņiem papildinājumiem un katra papildinājuma otrā puse varētu būt kāda pasaule, ko mēs priekšstatām, turklāt simboliski, kā atomu sakopojumu”.²³ Tāpēc arī saprotams, ka Pauls Jurevičs neskata dzīvi kā no citiem izolēta indivīda darbību. Pēc Jureviča domām, cilvēks ir saaudzis ar savu vidi, un savu dzīves jēgu tas var piepildīt tikai kopā ar savu tautu. Grāmatā „Dzīve un liktenis”, kas publicēta jau emigrācijā, Jurevičs raksta, ka cilvēks var radīt kultūras vērtības tad, ja ir kopā ar savu tautu, jo tieši no tautas – kā no dziļākas realitātes – nāk ierosmes un intuīcijas.²⁴ Jurevičs tautu savdabībai un

21 Bergson, Henri. *Durée et simultanéité*. P. 289.

22 Turpat. P. 283–290. Sk. arī: *Bulletin de la Société française de philosophie I*. P. 62.

23 Turpat. P. 261.

24 Jurevičs, Pauls. „Mūsu nacionālo centienu pamati”, *Dzīve un liktenis*. 2. izd. Toronto : Daugavas vanagu apgāds, 1969. 44. lpp.

raksturīgajam dzīvesveidam pievērs lielu uzmanību, tādēļ viņš pat skeptiski izsakās par Eiropas Savienības aizsākumiem.²⁵

Tomēr Jurevičam nevar pārņemt nekritisku nacionālistisko ideju pārņemšanu. Kaut gan Jurevičs pievērsies intuitīvismam – un intuīcija savā ziņā ir instinkts, turklāt tā apšaubā intelekta pretenzijas uz noteicošo lomu atziņā –, viņš jau trīsdesmitajos gados noraida iracionālo un totalitāro domāšanu. 1936. gadā publicētajā darbā „Nacionālās dzīves problēmas” Jurevičs runā par mēģinājumiem pārvarēt tā laika, tas ir, 20. gadsimta trīsdesmito gadu, krīzi, atsakoties ļaut prātam saglabāt vadošo lomu.²⁶ Šādus mēģinājumus Jurevičs saskata marksismā un iracionālismā, ar kuru saistīts arī nacionālsociālisms.

Pauls Jurevičs piekrīt, ka jāatsakās no vienpusības un jāatgriežas pie Platona aicinājuma domāt ar visu dvēseli un nevis tikai ar kādu tās daļu, un tam ierosmi devušas arī Anrī Bergsona domas par Absolūto. Bergsons uzskata, ka tieši ilgšana (*durée*) šķiet visreālākais mūsos. Taču, kad ilgšana atklāta kā mūs veidojošais pamats, tā tūlīt atklājas arī kā visa Visuma pamats. „Apziņa, kas mums ir par mūsu pašu personu tās nemitīgajā plūdu, pietuvina mūs kādai realitātei, pēc kuras parauga mēs varam gūt priekšstatu par citiem.”²⁷ Precīzāk runājot, varētu eksistēt arī citāda ilgšana nekā mūsējā, bet mēs sajūtam šīs citas ilgšanas tāpat kā apziņa sajūtu oranžu krāsu kā kaut ko pa vidu starp sarkanu un dzeltenu.²⁸ Mēs esam tikai lielā Kopuma maza daļiņa, „Absolūtajā mēs esam, mēs cirkulējam un dzīvojam”,²⁹ un, ja ilgšana ir reālāka nekā mēs paši, tai arī ir jābūt Absolūtā būtībai. Un Bergsons to pasaka tieši. „Absolūtais atklājas ļoti tuvu mums un zināmā mērā – mūsos. Tas dzīvo kopā ar mums. Tāpat kā mēs, bet arī, dažos aspektos bezgalīgi koncentrētāk un vairāk savācies sevī, tas ilgst.”³⁰ Taču Pauls Jurevičs noraida totalitāro iracionālismu. Izvērtējot prasību, lai atsevišķais cilvēks pilda savu uzdevumu un kalpo tautai, pilnībā upurējot tai sevi, Jurevičs noraida to kā pārspīlētu un vienpusīgu. Tāpat viņš noraida arī Špenglera domu, ka refleksija par ētikas

25 Turpat. 46. lpp.

26 Jurevičs, Pauls. „Modernais iracionālisms”, *Nacionālās dzīves problēmas*. Rīga: Valters un Rapa, 1936.

27 Bergson, Henri. *Durée et simultanéité*. P. 26.

28 Turpat. P. 24–26.

29 Bergson, Henri. *L'Évolution créatrice*. P. 217.

30 Turpat. P. 323. Sk. arī P. 10.

jautājumiem un demokrātijas ieviešana ir tautas dekadences pazīme. Varmācīgajiem, egoistiskajiem instinktiem Jurevičs liek pretī ētisko ideālismu, kas sakrīt ar saprāta balsi un ir balstīts cita veida instinktā. Interesanti, ka Jurevičs neatsaucas uz Anrī Bergsona mācību par slēgto un atvērto morāli. Tomēr viņš norāda, ka intuīcija ir gan instinkts, bet ir ar prātu apskaidrots instinkts. Tāpēc jāsecina, ka intuitivisma filosofija ved Paulu Jureviču pie intereses par tautas garīgo dzīvi, taču viņš nenonāk pie citu tautu nolieguma.

Summary

The Intuitionist Philosophy of Pauls Jurevičs

This article is devoted to the concept of intuition which plays an important role in the philosophy of Latvian philosopher Pauls Jurevičs (1891–1981). Intuition is one of the classical concepts of philosophy. In Jurevičs' philosophy it has maintained its classical role – intuition is an immediate contact with the object of knowledge. Plato is one of the main sources of inspiration for Jurevičs but the main source is Henri Bergson. Following Bergson, Jurevičs makes intuition his method. One of the intuitions Jurevičs develops is the idea of a deep connection of an individual person and a nation. In my article I argue that the above mentioned idea is a response to a duty that Jurevičs as an intellectual had towards his compatriots after the occupation of Latvia.

Pirmpublicējums: Kiope, M. un Plūme, I. (red.) *Filosofiskās idejas Latvijā, Eiropas vērtības un latviskā identitāte*. Rīga : FSI, 2008. 97.–106. lpp.



Džona Rolsa taisnīguma kā godprātības teorijas iespējamais pielietojums feministiskajā kritikā

Taisnīguma teorijas, kas pievēršas tam, vai, kā un kāpēc pret cilvēkiem būtu jāizturas atšķirīgi, jautā: kādas sākotnējas vai iegūtas īpašības vai stāvoklis sabiedrībā leģitimē nevienādu attieksmi pret cilvēkiem no sociālo institūciju, likumu un paradumu puses? Džona Rolsa taisnīguma teorija varētu noderēt kā līdzeklis feministiskai kritikai, kaut arī viņš pats šo aspektu savā teorijā nav akcentējis.

Rolsa taisnīguma kā godprātības teorijas pamatā ir divi taisnīguma principi:

„Pirmais: katram cilvēkam ir vienlīdzīgas tiesības uz visplašāko galveno brīvību sistēmu, kas ir savienojama ar līdzīgām brīvībām visiem cilvēkiem.

Otrais: sociālajai un ekonomiskajai nevienlīdzībai ir jāatbilst diviem nosacījumiem: (a) tai jābūt visiem izdevīgai un (b) tai jābūt saistītai ar amatiem, kas ir brīvi pieejami visiem.”¹

1 Rawls, John. *A Theory of Justice*. Oxford : Oxford University Press, 1998. P. 60.

Galveno brīvību realizācija un sociālo partneru vienošanās par iepriekš minētajiem taisnīguma principiem ir taisnīguma kā godprātības sākotnējais mērķis.² Vienlīdzīgās galvenās brīvības ir tādas kā „uzskatu brīvība un sirdsapziņas brīvība; politiskās brīvības un apvienību brīvība, kā arī brīvības, ko nosaka personas brīvība un integritāte; un beidzot, tās tiesības un brīvības, kuras nosaka likuma spēks”.³ Kā var nonākt pie šo galveno brīvību saraksta? To var sastādīt divos veidos; pirmkārt, izmantojot vēsturisko pieeju, apskatot demokrātisko valstu konstitūcijas, otrkārt, apsverot, kuras brīvības ir nepieciešami nosacījumi morālas personības spēju attīstībai un pilnīgai īstenošanai visas dzīves laikā.

Savā starpā vienojas personas, kam jāpiemīt divām spējām, divām īpašībām; tās spēj saprast, kas ir pareizi un taisnīgi (tām piemīt spēja ievērot godīgus sadarbības noteikumus un tātad būt godprātīgām) un spēj veidot izpratni par labo (spēja būt racionālam),⁴ t.i., spēja izstrādāt, mainīt un racionāli īstenot izpratni par to, kas tiek uzskatīts par vērtīgu cilvēka dzīvi, savus nodomus, mērķus, vēlmes. Šīs abas morālās īpašības ir nepieciešams un pietiekams nosacījums tam, lai indivīds tiktu iekļauts pilntiesīgo un vienlīdzīgo sabiedrības locekļu vidū, kuri var pieņemt lēmumus par politiskiem jautājumiem.⁵ Morāles īpašības, kas veido vienlīdzīgas pilsonības pamatu, tiek ieaudzinātas ģimenē. Ģimene Rolsa „Taisnīguma teorijā” parādās tikai trijos kontekstos: pirmkārt, kā saikne starp paaudzēm, kas nepieciešama uzkrājumu principam, otrkārt, kā varbūtējs šķērslis godprātīgai izdevību vienlīdzībai sakarā ar nevienlīdzības izpausmēm ģimenes iekšienē, treškārt, kā pirmā morālās attīstības skola. Trešajā kontekstā Rolss ģimeni piemin kā taisnīgu institūciju,⁶ pieņemot, ka ģimene ir taisnīga institūcija, bet neapspriežot to.

Taisnīguma principi un galvenās brīvības tiek realizēti sociālās sadarbības rezultātā caur taisnīguma teorijas subjektu – sociālajām institūcijām.

2 Rolss, Džons. „Politiskais liberālisms”, Kiss, Jānošs. (sast.) *Mūsdienu politiskā filosofija. Hrestomātija*. Rīga : Zvaigzne ABC, 1998. 152. lpp.

3 Turpat. 151. lpp.

4 Turpat. 158. lpp.

5 Turpat. 159. lpp.

6 Okina, S.M. „Taisnīgums un dzimums”, Kiss, Jānošs. (sast.) *Mūsdienu politiskā filosofija. Hrestomātija*. 363. lpp.

Vienošanās par sociālajām institūcijām un citiem ar taisnīguma principiem saistītiem nosacījumiem panāk sociālie partneri t.s. sākotnējā stāvoklī. Tas ir konstruēts stāvoklis, kurā visi atrodas t.s. neziņas plīvura aizsegā, t.i., vienošanās partneriem nav zināms sevis pārstāvēto indivīdu sociālais stāvoklis, rases piederība, ģimene, kādā tie piedzimis, ar kādiem iedzimtiem talantiem, vai, tieši pretēji, iedzimtiem trūkumiem, būs apveltīti, kāda būs to izglītība, profesija u.c. Šāds stāvoklis ir hipotētisks, taču, izmantojot to par modeli, ir iespējams tiekties uz pēc iespējas godīgāku principu likšanu sabiedrības organizācijas pamatā.

Šo personu starpā pastāv savstarpējā neieinteresētība, un savā rīcībā tās vadās no savu interešu apmierināšanas viedokļa. Savstarpējas jūtas, rūpes, atbildība vienam par otru paliek ģimenes ietvaros, kurās apvienojušies indivīdi jūt ieinteresētību atbalstīt viens otru un rūpēties viens par otru. Sākotnējā stāvoklī vienošanās partneri pārstāv ģimenes, un viņi uzskata par pienākumu panākt tādas vienošanās, kas pēc iespējas labāk atbilstu viņu pašu un arī viņu pārstāvēto indivīdu interesēm, jo šāda nostāja atbilst prasībai, lai visiem pilntiesīgiem sabiedrības locekļiem piemistu divas īpašības – spēja saprast pareizo un taisnīgo, just atbildību par sevis pārstāvētajiem indivīdiem un spēja saprast labo, iedomāties, kas nepieciešams dzīves plānu un vēlmju realizācijai. Tā kā katrs ir ieinteresēts savā labumā, tad vienoties par principiem, kas būtu iespējami izdevīgākie visiem kopumā, būtu grūti, ja nebūtu neziņas aizsega, jo, ņemot vairāk vērā savu izdevīgumu nekā citu, ir iespējams sev iegūt izdevīgāku pozīciju.

S. M. Okina rakstā „Džons Rolss: Taisnīgums kā godprātība – kam?” atzīmē, ka Dž. Rolss nemin vienu būtisku hipotētiskā stāvokļa „neziņas plīvura aizsegā” nosacījumu, proti, to, ka šajā stāvoklī indivīdi nezina, kādam dzimumam viņi piederēs.⁷ Rolss sabiedriskā taisnīguma sfēru attiecina tikai uz indivīdu darbību ārpus ģimenes, ģimeni skatot kā sfēru, kurā indivīdu attiecības balstās uz savstarpējo pieķeršanos un rūpēm. Līdz ar to ģimenes iekārta netiek apspriesta hipotētiskajā stāvoklī „neziņas plīvura” aizsegā. Okina arī attiecības ģimenē saista ar politiskā sfēru, un viņa norāda arī uz to, ka personas, kas hipotētiskajā stāvoklī vienojas, ir ģimeņu galvas. Ja pieņem,

7 Okin, S.M. „John Rawls: Justice as Fairness – For Whom?”, Shanley, M.L. and Pateman, C. (eds.) *Feminist Interpretations and Political Theory*. Cambridge: Polity Press, 1994. P. 183.

ka jāizvairās no savas iespējamās pozīcijas zināšanas, lai visu interese tiktu ņemtas vērā vienlīdzīgi, tad hipotētiskajā stāvoklī noslēgtās vienošanās vairāk ņemtu vērā ģimeņu galvu intereses.

Sadarbības partneru sākotnējā stāvoklī „vispārīgais mērķis, protams, ir izpildīt uzdevumu, par kuru viņi ir atbildīgi, un darīt visu iespējamo, lai veicinātu pārstāvēto indivīdu konkrētā labuma sasniegšanu”⁸. Taču kā lai sadarbības partneri zina, kas ir viņu pārstāvēto indivīdu labums? Lai atrisinātu šo problēmu, Dž. Rolss ievieš primāro resursu jēdzienu. Tie ir nosacījumi, kas nepieciešami sociālo apstākļu un universālo resursu jomā, lai indivīdi varētu realizēt savu morālu dzīves plānu. „Taisnīguma teorijā” ir minēti pieci primāro resursu veidi:

- a) galvenās brīvības [..];
- b) pārvietošanās un profesijas izvēles brīvība dažādu izdevību kontekstā: šīs izdevības dod iespēju tiekties pēc dažādiem mērķiem un liek stāties spēkā lēmumam par to pārskatīšanu un maiņu saskaņā ar mūsu vēlmēm;
- c) amatu un atbildīgo posteņu kompetence un privilēģijas: tās ļauj attīstīties dažādām indivīda pašnoteikšanās un sociālajām spējām;
- d) ienākumi un bagātība [..], lai tieši vai netieši sasniegtu visdažādāko mērķu spektru;
- e) indivīda pašcieņas sociālie balsti: tie pamatinstitūciju aspekti, kuri parasti ir būtiski, lai pilsoņiem izveidotos skaidra apziņa par sevis kā indivīdu vērtību, lai viņi spētu attīstīt un lietot savas morālās īpašības un pašapzinīgi paust savus nodomus un mērķus.”⁹

Primāro resursu pieejamība sabiedrībā, kuras organizācijā liela nozīme ir dzimumu atšķirībām, ir atkarīga no tā, kuram dzimumam indivīds pieder. Kritiskai pārbaudei tad jāpakļauj pieeja galvenajām brīvībām, profesijas izvēles brīvībai, amatiem un atbildīgiem posteņiem un arī tam, ko Rolss sauc par indivīda pašcieņas sociālajiem balstiem, pamatinstitūciju aspektiem, kas ir būtiski sevis kā indivīda vērtības apziņas veidošanās, morālo īpašību

8 Rolss, Džons. „Politiskais liberālisms”. 162. lpp.

9 Turpat. 163. lpp.

lietošanas un savu nodomu un mērķu paušanas procesā. Pie minētajām pamatinstitūcijām pieder arī ģimene. S. M. Okina atzīmē, ka ģimene ir tas, kas indivīdam dod vismazāk izvēles iespēju, jo, ja vēl var izvēlēties, kādās politiskās un profesionālās apvienībās iesaistīties, tad daudz mazāka izvēle ir attiecībā uz ģimenes modeli, ja runā par izvēli, kādā laulībā stāties, vai nekāda, ja runā par to, kādā ģimenē piedzimt.¹⁰ Viņa atzīst, ka piederība vienam no diviem dzimumiem ir indivīda dzīvi būtiski ietekmējošs apstāklis, tādēļ arī vienlīdzība starp dzimumiem būtu jāizdiskutē „neziņas plīvura” aizsegā. Taču gadījumā, ja neziņas plīvura aizsegā apspriežas ģimeņu galvas, tad viņi nav tiesīgi lemt par taisnīgumu ģimenes iekšienē. Ja taisnīgums ģimenes iekšienē netiek izdiskutēts, tad no taisnīguma teorijas lauka tiek izslēgta plaša cilvēku dzīves joma. Diskusijā par bagātības sadali Rolss aplūko vienīgi attiecības starp algotiem darba tirgus strādniekiem, sadalījuma daļas apspriežot ģimenes ienākumu izteiksmē. Okina raksta, ka Rolss nerēķinās ar faktu, ka sabiedrībā, ko raksturo dzimumu lomu sistēma, sievietes biežāk nekā vīrieši veic darbu, kas netiek apmaksāts vai pat netiek uzskatīts par darbu. Tas ietekmē varas attiecības ģimenes ietvaros un arī atpūtas, prestiža un politisku amatu iespējas tās pieaugušajiem locekļiem.¹¹

Attiecību starp dzimumiem iekļaušana politikas jomā ir feminismam raksturīga pieeja, un tā ir cieši saistīta ar politikas un varas jēdzienu izpratni, jo, kā raksta Keita Mileta savā darbā „Seksuālā politika”, atbilde uz jautājumu, vai attiecības starp dzimumiem var raksturot kā politiskas, ir atkarīga no atbildes uz jautājumu, kas ir politiskais.¹² Aplūkojot no feministiskās kritikas skatu punkta tādas parādības kā vēsture, socioloģija, priekšstati par dzimumu psiholoģiju, tiesību sistēmas u.c., var iezīmēt to saistību ar varas attiecībām starp dzimumiem, nonākot pie secinājuma, ka „dzimuma kategorija atspoguļo un iedibina cilvēka statusu un tai ir politisks zemteksts”.¹³ Rakstot, ka vara uzliek savu nospiedumu cilvēku personiskajām attiecībām tāpat kā attiecībām starp rasēm, kastām, šķirām un dzimumiem, Miletas varas koncepcija pietuvojas Mišela Fuko varas izpratnei, kas varu interpretē

10 Okin, S.M. „John Rawls: Justice as Fairness – For Whom?”. P. 187.

11 Okina, S.M. „Taisnīgums un dzimums”. 364. lpp.

12 Миллетт, Кейт. „Теория сексуальной политики”, *Вопросы философии*, № 9, 1994. С. 148.

13 Turpat.

nevis kā apspiešanu un ierobežošanu, bet kā aptverošu tīklu, kas ietekmē attiecības, vērtības un zināšanas, tādējādi arī priekšstati par dzimumu psiholoģiskajām atšķirībām, sociālajām lomām, attiecībām un iespēju veikt kontroli un panākt savu nodomu izpildi, kā arī šo nodomu un mērķu formēšanās ir varas attiecību noteikta. Tādējādi politikas filosofijas pieņēmumi, kas netiek apspriesti, arī tie, kas attiecas uz ģimeni, nav nejauši attiecībā pret dzimumu savstarpējām varas attiecībām, un arī Dž. Rolsa taisnīguma teorijā var saskatīt patriarhāli organizētas sabiedrības loģiku.

Rolss savā pētījumā balstās uz vairākām neanalizētām dihotomijām, piemēram, ģimene/sabiedrība, savstarpējas rūpes/neieinteresēts taisnīgums u.c. Pretstatot ģimeni un sabiedrību un rūpju ētiku un taisnīguma ētiku, ģimenes attiecības tiek izslēgtas no taisnīguma sfēras, bez tālākas analīzes pieņemot ģimenes vienotību un mērķu kopību, neattiecinot uz ģimeni tādu taisnīguma principus kā fundamentālās brīvības princips un mērķu dažādības princips. Šādas dihotomijas, kas sievišķo saista ar dabisko, neorganizēto, sentimentālo, sakārtojamo un vīrišķo savukārt ar kultūru, racionalitāti, kārtību, vedina ģimenes attiecības aplūkot paternālisma jēdzienos, kad tēvs, ģimenes galva, ir arī sievas aizbildnis. Feminisma teorijā nereti tiek uzsvērta abu dzimumu atšķirīgā morāles izpratne, taisnīguma ētiku papildinot ar femīno rūpju ētiku, kā to dara, piemēram, Karola Gilligena savā darbā „Citādā balsī”.¹⁴ K. Gilligena vīrišķo izpratni par morāles un politikas problēmu risināšanu raksturo kā orientāciju uz noteikumiem un abstraktiem principiem, bet sievišķo – kā orientāciju uz cilvēkiem un situāciju. Viņa abus problēmu risināšanas ceļus uzskata par līdzvērtīgiem, pretstatā teorijām, kas orientāciju uz situāciju uzskata par nepietiekamas morālās attīstības pazīmi.

Savukārt Sjūzena M. Okina iestājas par taisnīguma ētikas universalitāti, vīriešiem un sievietēm raksturīgo atšķirīgo pieeju morāles un politikas problēmu risināšanai saistot ar vēsturisko attīstību, kas nosaka atšķirības abu dzimumu socializācijā. Viņas piedāvātais variants paredz gan sieviešu, gan vīriešu vienādu iesaistīšanos bērnu socializācijas procesā, tādējādi panākot maksimālu vīriešu un sieviešu pieredzes tuvināšanos, lai attīstītu taisnīguma principu īstenošanai nepieciešamo empātijas spēju, spēju iejusties un iedomāties sevi viens otra vietā. Pieredzes satuvināšanās ļautu izvairīties

14 Gilligan, Carroll. *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1982.

no Rolsa teorijai piemītošā trūkuma: tā ir vīriešu pieredzes vispārinājums. Empātijas spēja, pēc Rolsa, ir nepieciešama, lai cilvēki socializācijas procesā varētu iegūt taisnīgu un vienlīdzīgu attiecību pieredzi. Rolsa taisnīguma teorijā ģimenei ir svarīga loma, jo viņš atzīst, ka izpratni par taisnīgumu iegūst tieši ģimenē, piemēram, ģimenē tās ideālajā formā tiek realizēts brālības princips, kas nozīmē atteikšanos no utilitārisma pieņemtās izdevīguma summas maksimizācijas, jo ģimenes locekļi nevēlas sev lielāku izdevību, ja vien tas nenēs labumu arī pārējiem.¹⁵ Tomēr netiek apspriests, kā taisnīgums ģimenē tiek iedibināts.

Okina, analizējot Rolsa taisnīguma teorijas iespējamo pielietojumu feministiskajā kritikā, sadala to divās daļās:

- a. pielietojums, pieņemot, ka dzimuma piederība ir nejaušs un mazsvarīgs fakts,
- b. pielietojums, pieņemot, ka dzimuma piederība ir būtiska.

Ja pieņem, ka dzimumu piederība ir nejauša, kā to dara arī Rolss, un izmanto viņa teorijas pielietojuma pavērtās iespējas sabiedrības pamatstruktūru feministiskai kritikai, tad abu dzimumu atšķirīgais stāvoklis ir jāņem vērā, formulējot un pielietojot taisnīguma principus.¹⁶ Tādējādi, personu sākotnējā stāvoklī vispārīgās zināšanas par cilvēku sabiedrību ietvertu arī zināšanas par sievietes mazāk izdevīgo situāciju sabiedrībā, kas mudinātu viņas pievērsties arī tādās sabiedrības pamatinstitūcijas kā ģimenei kritikai, jo tieši ģimene ar tai raksturīgo nevienlīdzīgo pienākumu un tiesību sadali un bērnu socializāciju dzimumu lomās ir institūcija, kuras ietekme uz dzimumu nevienlīdzības turpināšanos ir izšķiroša.

Rolsa teorijas feministisks pielietojums balstās uz viņa otro taisnīguma principu: „sociālajai un ekonomiskajai nevienlīdzībai ir jāatbilst diviem nosacījumiem: (a) tai jābūt visiem izdevīgai un (b) tai jābūt saistītai ar amatiem, kas ir brīvi pieejami visiem”. Attiecinot šo principu uz ģimenes attiecībām, tas nozīmētu, ka lomas, analogas dzimumu lomām, tajā skaitā mātes un tēva, vīra un sievas lomas (ja tās izturētu samērošanu ar minētā principa pirmo argumentu), nevarētu tikt saistītas ar dzimuma piederību, t.i., ne ārpus ģimenes, ne ģimenē, indivīdu paredzamā uzvedība un sabiedrības ekspektācijas

15 Rawls, John. *A Theory of Justice*. P. 105.

16 Okin, S.M. „John Rawls: Justice as Fairness – For Whom?”. P. 191.

attiecībā pret viņiem nevarētu tikt saistītas ar viņu dzimuma piederību.¹⁷ Okina analizē trīs šāda pieņēmuma implikācijas attiecībā uz prasībām, kādas Rolss izvirza sabiedrībai, lai to varētu raksturot kā labi organizētu.

Pirmkārt, pēc politiskajām pamatbrīvībām, viena no svarīgākajām ir brīvība izvēlēties nodarbošanos. Šāda brīvība tiek būtiski ierobežota sabiedrībā, kas strukturēta pēc dzimumu atšķirības principa. Otrkārt, atteikšanās no dzimumu lomām šķiet vajadzīga, lai sasniegtu atbilstību Rolsa politiskā taisnīguma kritērijam: sākotnējā stāvoklī pusēm jāspriež ne tikai par politiskajām pamatbrīvībām, bet arī par nevienlīdzību šo brīvību nozīmībā katram individuam, piemēram, par to, kā tādi faktori kā nabadzība un nezināšana, kas ietekmē šīs politiskās brīvības, ir jāpakļauj pārbaudei saskaņā ar atšķirību principu. Lai konstitucionālais process pēc iespējas tuvotos sākotnējā stāvokļa nosacījumiem, politisko lēmumu pieņemšanas procesā jābūt vienlīdzīgi pārstāvētiem abiem dzimumiem. Treškārt, saskaņā ar Rolsa teoriju, personas sākotnējā stāvoklī lielu vēribu piešķirtu tādai vērtībai kā cilvēka pašcieņa un vairītos no sabiedrības organizācijas, kas apdraudētu tās locekļu pašcieņu.

No minētajiem piemēriem redzams, ka Rolsa taisnīguma kā godprātības teorija varētu tikt izmantota sabiedrības pamatinstitūciju feministiskai kritikai, ja pieņem, ka dzimuma piederība ir nejaušs un nebūtisks fakts. Taču S. M. Okina, balstoties uz feministiskā kriticisma teorijas ietvaros veikto izpēti, šādu pieņēmumu uzskata par apšaubāmu, jo sievietes un vīrieši savā starpā atšķiras ne tikai pēc interesēm, uzskatiem, aizspriedumiem un viedokļiem, kurus var atlikt malā, formulējot taisnīguma principus, bet arī pēc psiholoģijas, sevis izpratnes un morālās attīstības pieredzes.¹⁸ Minētā izpēte rāda, ka pēc dzimumu atšķirības principa strukturētā sabiedrībā pastāv specifisks sievietes redzespunkts, kuru vīrieši filosofi nevar adekvāti ņemt vērā, iedomājoties sevi sieviešu vietā. Šis sieviešu redzespunkta jēdziens paredz, ka morāles un politikas teorija var tikt attīstīta, tikai vienlīdz piedaloties abiem dzimumiem. Vēl vairāk, morāles un politikas teorijas attīstībai ir nepieciešams ne tikai izvairīties no viena dzimuma pretenzijām, bet arī jācenšas panākt dzimumu izžušana, pēc iespējas vienādojot pieredzi, lai panāktu cilvēku pamatpsiholoģijas un morālās attīstības pieredzes vienādošanos. Pilnīga cilvēciska personība varētu tikt attīstīta tad, ja vīrieši piedalītos bērnu

17 Okin, S.M. „John Rawls: Justice as Fairness – For Whom?”. P. 191.

18 Turpat. P. 194.

audzināšanā un rūpēs par ģimenes locekļiem, bet sievietes – ražošanā, valsts pārvaldē u.c. tradicionālās vīriešu darbības sfērās.

Sjūzena Mollera Okina, atzīstot pretrunu starp dzimti (*gender*) kā sabiedrības strukturāciju un iespēju attīstīt pilnīgu cilvēcisku taisnīguma teoriju, secina, ka dzimtes (*gender*) izzušana ir šādas teorijas iespējamības nosacījums,¹⁹ viņa izvirza argumentus par labu taisnīguma ētikas universalitātei un dzimtes struktūru nojaukšanai. Savukārt Lisa Irigaraja, arī atzīstot pretrunu starp būtisku atšķirību starp dzimumiem atzišanu un iespēju panākt vienbalsīgi pieņemtu taisnīguma teoriju, izvēlas otru ceļu: viņa uzskata, ka jāformulē specifiskas tiesības katram dzimumam, atzīstot atšķirības principu par morāles un politikas teoriju pamatā liekamu izejas punktu. Viņa atšķirības starp sievišķo un vīrišķo uzskata par nereducējamām vienīgi uz atšķirībām socializācijas procesā, un kā risinājumu viņa piedāvā nevis tiesību un pieredzes vienādošanu, bet specifiskas sievišķās pieredzes atzišanu un ar šo pieredzi saistītu specifisku tiesību un likumu izstrādi, kas paredzētu vīrišķā un sievišķā atšķirības atzišanas iestrādi politiskajā un likumu sistēmā.²⁰

Pielietojot Džona Rolsa taisnīguma kā godprātības teoriju sabiedrības pamatinstitūciju feministiskai kritikai, ir iespējami dažādi risinājumi. Tie atkarīgi gan no tā, vai dzimuma piederību uzskata par nejašu un nebūtisku faktu, vai arī par nozīmīgu, gan no tā, kā izvēlas risināt pretrunu starp universālistisku taisnīguma teoriju un dzimumu atšķirības kā būtiskas atšķirības savstarpējo nesaderību. Iespējami dažādi risinājumi, piemēram, izvirzīt mērķi nojaukt dzimtes (*gender*) struktūru, vai arī atteikties no vienas, universālas ētikas un politisko tiesību sistēmas. Tādējādi Dž. Rolsa taisnīguma teorija ir noderīga gan pastāvošo sabiedrības institūciju kritiskai pārbaudei, gan arī pēc dzimumu atšķirības principa organizētas sabiedrības pamatpieņēmumu uzrādīšanai.

19 Turpat. P. 193.

20 Irigaray, Luce. „How To Define Sexuate Rights?“, *The Irigaray Reader*. Ed. by M. Whitford. Cambridge, Mass. : Blackwell, 1991. P. 211.



Sabiedrība par spīti vēsturei? Emanuēla Levina sociālā filosofija

Emanuēla Levina dzīves laiks (1906–1995) un dzīves telpa – Eiropa – nosaka to, ka viņš refleksijā par vēstures traģiskajiem brīžiem galvenokārt ir kavējies pie Otrā pasaules kara notikumiem. Emanuēla Levina pārdomas nevarētu nosaukt par optimistiskām: viņš uzskata, ka pēc Aušvices vairs nav iespējama nekāda teodiceja, jo masu iznīcināšanas nometnēs Nīčes vārdi par Dieva nāvi ir ieguvuši gandrīz vai empīrisku nozīmi. Taču E. Levina secinājums nav tāds, ka ētika būtu neiespējama. Viņš gan skaidri apzinās, ka ir ļoti svarīgi atbildēt uz jautājumu, vai morāles prasībās netiekam izmulļoti. Tādēļ Levins veic fenomenoloģisku pētījumu par to, kā Otrs uzrunā subjektu, kā apziņu aficē cita cilvēka parādīšanās. Pārsteidzošā kārtā Emanuēls Levins nonāk pie secinājuma, ka sabiedrības pamatā ir miers ar Citu, nevis, kā tas nereti tiek traktēts sociālajā filosofijā, karš un tā iegrožošanas nepieciešamība.

Šī Emanuēla Levina doma varētu tikt uzskatīta par naivitāti, un viņš pats apzinās šādu iespējamību. Grāmatas „Totalitāte un bezgalīgais” iesākumā Levins pievēršas filosofiskās gudrības problemātikai. Pēc viņa domām, gara nonākšana pie patiesības tradicionāli nozīmē nemitīgu kara iespējamības apzināšanos, kādēļ politika kā māksla paredzēt karu un gūt tajā uzvaru kļūst

par prāta galveno uzdevumu. Var secināt, ka, tāpat kā filosofija ir naivitātes pretstats, tā politika – morāles.¹ Tādējādi Emanuēla Levina sociālās filosofijas problemātiku varam aplūkot nemitīgās kara iespējamības kontekstā, jo domāšana par sabiedrību bieži ir tikusi saprasta kā domāšana par koeksistenci grupā nemitīgā kara stāvoklī. Individū un tautu nepārejošo konfliktu bieži uzlūko kā iemeslu, kāpēc tie apvienojas valstī. Tur šī savienība, kas izveidota pašu interesēs vai nu paliek virspusēja, vai arī absorbē tajā iederīgos kā organisma daļas, kā to skaidro Tomass Hobss sabiedrības koncepcijā. Ja ar to nav pietiekami, tad individuus var apvienot tāda valsts ideja, kas ietver sevī individu eksistences jēgu un attaisnojumu, tomēr atstājot tos nemitīga konflikta stāvoklī, kā tas ir G. V. F. Hēgeļa filosofijas gadījumā. Te sabiedrība tiek saprasta kā savstarpēji aizvietojamu individu grupu, kuru attiecības pastarpina sabiedriskais līgums vai arī sabiedrības, valsts vai esamības ideja. Ja sabiedrībā dzīvojošo cilvēku attiecības pastarpina kāda ideja – augstākā jēga –, varam piekrist Hēgelim, kad viņš raksta, ka tautu dzīvi nosaka tās galamērķis.² Vēsture šajā gadījumā ir absolūtā gara izpausme.

Levins iebilst Hēgeļa vēstures un valsts idejai un Heidegera ontoloģijai. Levina pieceja sociālās filosofijas jautājumiem ir iezīmīga ar to, ka viņa pārdomu sākumpunkts ir attiecības ar Otru, „sabiedrība ar Otru”. Pēc Levina domām, esamības aptveršana ontoloģijā ir neiespējama nevis tāpēc, ka esamības definēšana jau paredzētu esamības saprašanu, bet gan tāpēc, ka sapratne par esamību nevar dominēt pār attiecībām ar Otru.

Levina filosofijā sabiedrības jēdzienam ir savdabīga nozīme. Atšķirībā no uzskata par sabiedrību kā savstarpēji salīdzināmu un ekvivalentu individu grupu, Levina izpratnē sabiedrības jēdziens nav atraujams no Es un Cita attiecību asimetrijas. Un šīs attiecības nevar tikt saprastas kā esamība kopā ar citu jeb *Mitsein* Heidegera filosofijā, jo, kā Levins raksta, „es nevaru atraisīties no sabiedrības ar Otru pat tad, kad es domāju par tā esošā, kas viņš ir, esamību”.³ Levins saka: „Mūsu mērķis īstenībā ir anonīmajā kopienā saglabāt Es un Otra sabiedrību – valodu un labestību.”⁴ **Šajā rakstā vēlos**

1 Lévinas, Emmanuel. *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. Paris : Kluwer Academic, 1990. P. 5.

2 Hegel, G.W.F. *La raison dans l'Histoire*. Paris : Plon, 1965. P. 70.

3 Lévinas, Emmanuel. *Totalité et Infini*. P. 39.

4 Turpat. P. 38.

parādīt, ka attiecības starp Es un Otru, un sociālās attiecības, kurās ņemta vērā sabiedrības locekļu daudzskaitlība, Levina filosofijā ir saprastas kā runas attiecības ar Otru, kas vienīgās paver miera iespēju.

Šajā gadījumā ir svarīgi, ka runa ir pirms apziņas jēgu dodošās darbības (*Sinngebung*). Levina izteikumā: „Absolūti cits (*autre*) ir otrs (*autrui*)”⁵ atklājas nozīmīgs aspekts Es un Cita attiecību izpratnē, var teikt, konkrētības uzstādījums. Nav vispārīgas Es un Cita vai Es un bezgalīgā attiecību struktūras, ko empīriski piepildītu divu cilvēku attiecību gadījumi. Nav citādības idejas, kuras atsevišķs gadījums būtu otrs cilvēks. Konkrētais cits cilvēks, kas uzrunā, ir absolūti cits. Vienīgais cilvēks, kā Levins mēdz rakstīt. Taču, runājot par attiecībām ar otru cilvēku vaigu vaigā (*face-à-face*), Levins neapraksta empīriskus nejaušus notikumus vai psiholoģisku pārdzīvojumu. Viņš meklē empīrisko situāciju nosacījumus, konkretizējot tās un savā manierē „atgriežoties” – pie jēgas sākotnējās situācijas. Intencionalitāte, kurā domāšana saglabā atbilstību objektam, neraksturo apziņu tās pamatlīmenī. Deduktīvajā fenomenoloģiskajā stilā aprakstītās Es un cita attiecības ļauj savā konkrētībā atrast to nozīmi, kas tālāk ved pie idejas – bezgalīgā idejas un pie jēgas veidošanās. Atsaucoties uz Huserla domu, ka fenomenoloģiskā redukcija jēdzienu parāda tā atkarībā no horizonta, ko naivās attieksmes ietvaros domāšana nav apzinājusies, Levins, izmantojot savveida fenomenoloģiskās redukcijas palīdzību, atgriežas pie aizmirstās konkrētības. Dedukcija vedina secināt, ka jebkuras zināšanas – kā intencionalitāte – jau paredz bezgalīgā ideju, neatbilstību visaugstākajā mērā.⁶

Runa ir attiecības ar citu, kurās iesaistoties, netiek iznīcināta abu nošķirtība. Sabiedrība ar Otru ir uzruna Otram pirms jebkurām zināšanu vai varas attiecībām, jo esamības saprašana tiek veikta kādam esošajam. Teikšana Otram, attiecības ar Otru kā sarunas biedru, ir pirms jebkuras ontoloģijas. Tās ir pirmās un galējās attiecības esamībā,⁷ jo visas citas attiecības, mēģinot tās izprast, vada atpakaļ pie sākotnējās situācijas, kad es sastopu otru. Grāmatā „Totalitāte un bezgalīgais” Emanuēls Levins uzsver, ka nošķirtā Es pieredze, kas piedzīvota, sastopoties ar Citu, ir jēgas avots visu totalitāšu

5 „L'absolument Autre, c'est Autrui.” (Lévinas, Emmanuel. *Totalité et Infini*. P. 28.)

6 Lévinas, Emmanuel. *Totalité et Infini*. P. 14.

7 Turpat. P. 39.

saprašānai.⁸ Šo pieeju Levins saglabā arī darbā „Citādāk nekā esamība jeb viņpus būtības”, kur viņš saka, „manas attiecības ar otru kā ar tuvāko dod jēgu visām manām attiecībām ar visiem citiem”. Levina ieskatā visas cilvēku attiecības rodas no neieinteresētības – taisnīgums, sabiedrība, valsts un visas tās institūcijas, maiņas attiecības un darbs. Tas nozīmē, ka nekas nav ārpus atbildības citam pār citu kontroles,⁹ un, no otras puses, „visas sociālās attiecības ir atvedināmas no Cita parādīšanās Tāpatīgajam, bez jebkāda tēla vai zīmes pastarpinājuma, tikai kā sejas ekspresija.”¹⁰

Aprakstot veidu, kā Tāpatīgajam tuvojas transcendentais cits, Levins izmanto sejas jēdzienu. Raksturojot seju, Levins saka, tā ir kaila un pretojas tikt uzverta kā saturs. Tā uzrunā, nevis parādās aplūkojama, tāpēc seja izsaka jēgu vēl pirms jēgu dodošā apziņas akta. Ja šis akts nozīmē brīvību, tad attiecības ar citu ir pirms brīvības.¹¹ Valodiski izprastās attiecības ļauj runāt par attiecībām ar citu, kurās cits nav sekundārs transcendentālajam Es tā jēgveidojošajā darbībā. Levins uzsver, ka seja nav uzskatāma par fenomenu – fenomena jēga ir rodama tikai attiecību sistēmā, kurā tas ir, nevis izejot no tā paša. Cits nav raksturojams ar Es piederīgai noēzei atbilstošas noēmas palīdzību, attiecības ar cito ir attiecības ar bezgalīgo, kam nevar būt atbilstīgs noemātisks saturs.¹² Viņējība (*illéité*) nav tverama apziņas aktā, tā nozīmē attiecības neiesaistoties, kustību pretī citam, kas nav aktīva atbildības uzņemšanās, bet, kā Levins saka, „pasivitāte, kas ir pasīvāka par jebkuru pacietību”.¹³ Šo attiecību raksturošanai nav piemērots ne identifikācijas, ne prezentācijas, ne intersubjektīvās simetrijas jēdziens. Attiecības starp Es un Citu ir asimetriskas. Fenomens parādās horizonta ietvaros, kontekstā vai arī kā *tas*, vai no esošā, kas saprotams tā attiecībās ar esamību, bet cits cilvēks, savukārt, nav tverams saprašānā.¹⁴ Seju un fenomenu vairāk atšķir

8 Lévinas, Emmanuel. *Totalité et Infini*. P. 51.

9 Lévinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris : Kluwer Academic, 1981. P. 348.

10 Lévinas, Emmanuel. *Totalité et Infini*. P. 235.

11 Lévinas, Emmanuel. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. 3^e éd. Paris : Vrin, 1974. P. 39.

12 Lévinas, Emmanuel. „Transcendance et hauteur”, *Liberté et commandement*. Paris : Fata Morgana, 1996. P. 77.

13 Lévinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. P. 31.

14 „Comme”, „en tant que”. Sk. „Esamības un laika” 32. §.

nevis to dažādās īpašības aprakstā, bet gan to atšķirīgās attiecības ar Es.¹⁵ Attiecību asimetriskuma dēļ vērotājs no malas neredz tās attiecības, kas galu galā piešķir jēgu un izskaidro visas citas attiecības sabiedrībā. Vērotājs pats, lai saprastu sabiedrību, atgriežas pie savām asimetriskajām un no ārpuses neizprotamajām attiecībām ar otru.

Šajās attiecībās notiek valodas sākotnējais notikums – runa kā atbilde.¹⁶ „Runa ir sākotnējās attiecības,” Levins raksta.¹⁷ Attiecības ar citu cilvēku kā Citu ir pirmā metafora, kas pārveido tuvumu, attiecības vaigu vaigā, par valodu un nozīmē kaut ko vēl bez kontakta.¹⁸ Vēlākajos darbos, kā piemēram, „Citādāk nekā esamība jeb viņpus būtības” attiecības ar otru, kas piešķir jēgu jebkurām sociālajām attiecībām, ir raksturotas detalizētāk, saistot tās ar ķermeniskumu, jo cilvēka ķermenis ir tas, kas dod afektīvu atbildi otram un atveras citādībai. Emanuēls Levins saka, ka miesa māca norīkotību citam, kas, savukārt, ir sociālo saišu motivācijas pamatā. „Patības (*ipséité*) atgriešanās – iemiestošanās – nebūt nesabiezina un neuztūcina dvēseli, bet gan apspiež un sažņaudz to, liekot subjektam izstādīt savu izstādītību, kas varētu to pat apsegt, un liekot tam atklāt Patību (*Soi*) Sacīšanās (*Dire*).”¹⁹ „Es” kļūst vienreizīgs kā izredzēts atbildībai par citu, un tādējādi ontoloģiskās kategorijas Levina filosofijā tiek no jauna determinētas ētiskajās kategorijās.

Ir svarīgi ievērot, ka Es vienreizība ir atbildības par citu izraisīta.

Tādēļ Emanuēla Levina pārdomās par „sabiedrību” ar citu runa ir par to, *kas ar subjektu notiek par spīti viņam pašam, nevis pateicoties viņa racionālajam lēmumam, labvēlības jūtām vai bailēm par sevi*. E. Levins neapšaubā, ka ikviens cenšas pasargāt sevi. Tāpēc, aprakstot sabiedrības pamatā esošo neierobežoto atbildību par citu, Levins vērs uzmanību uz to, ka dzīvās būtnes

15 Feron, Étienne. *De l'idée de transcendance à la question du langage. Itinéraire philosophique de Lévinas*. Grenoble : Millon, 1992. P. 38.

Franču filosofis, Emanuēla Levina darbu pētnieks Etjēns Ferons atzīmē, ka Levins raksturo seju, izmantojot līdzīgus jēdzienus kā Edmunds Huserls, raksturojot fenomenu, taču vienlaikus skaidri pretstatot seju un fenomenu. Ferons atzīmē, ka atšķirība starp seju un fenomenu nav sevis parādīšanas pakāpē, bet gan veidā, kā tie parādās.

16 Lévinas, Emmanuel. „Transcendance et hauteur”. P. 51.

17 Lévinas, Emmanuel. „L'ontologie est-elle fondamentale?”. *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris : Grasset. 1991. P. 17.

18 Lévinas, Emmanuel. *Humanisme de l'autre homme*. Paris : Fata Morgana, 1973. P. 56.

19 Lévinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. P. 173.

tiesme saglabāties esamībā sastopas ar citu, un šī sastapšanās liek tai apšaubīt savus centienus.²⁰ Sastapšanās ar otru, cita cilvēka seja „pārtrauc jeb pārrauj dzīvo būtņu centienus saglabāties esamībā, to *conatus essendi*”.²¹ Manuprāt, ļoti interesanti ir tas, ka Levins runā tieši par pārtraukšanu (*interruption*) un pārrāvumu (*rupture*). Ētiskās attiecības ar otru aizvien nomaina paša intereses. Tē var runāt par savveida ritmu, kā S. Kričlijs saka – par traumas un izlīdzinājuma ritmu.²² Būt, Levins raksta, nozīmē turēties pretī iznīcībai, kas savā ziņā ir it kā vecāka par esamību. Tādēļ būt ir būt priekš sevis, ieinteresētībā un egoismā. Svētums no ontoloģiskā viedokļa ir absurds, jo tas nozīmē rūpes par otru stādīt augstāk par rūpēm par sevi pašu, turklāt necerot uz atlīdzinājumu jebkādā nozīmē.

Vienam no saviem svarīgākajiem darbiem Emanuēls Levins devis nosaukumu „Citādāk nekā esamība jeb viņpus būtības”. Šajā nosaukumā viņš uzsver domu, ka ētiskās attiecības ar otru notiek citādāk nekā esamība.

„Ētika, rūpes par cita-nekā-es-pats esamību, nevienaldzība pret otra nāvi un, secīgi, iespējamība mirt otra labā, svētuma iespēja būtu tās ontoloģiskās ierašanās sevī, ko izsaka vārds „būt”, atslābums; tā būtu neieinteresētība, kas pārtrauc neatlaidību būt un ir cilvēcības, žēlastības un ziedošanās kārtības aizsākums.”²³

Levins svētumu raksturo kā „atbildību, ko nepamato nekāda iepriekšēja saistību uzņemšanās”.²⁴ Tā ir kā kaislība, kas sagrābj bez jebkāda apriori. Atbildība par otru ir pret manu gribu, taču, kā Levins raksta, arī noliedzot to, es zinu par savu atbildību. **Svarīgi, ka atbildība nav kaut kas, ko es pieņemu, izvēlos, uzņemos. Tā sagrābj, tā ir atbilde otram. Tāpēc, aprakstot atbildību par otru, Emanuēls Levins apraksta to, kā ir, nevis to, kā jābūt.** Jābūtība parādās tad, kad attiecībās ar otru, kas vienmēr ir vienīgais, man jāņem vērā citu cilvēku daudzskaitlība, kad es nonāku pie tā sauktā trešā cilvēka jēdziena.

20 Lévinas, Emmanuel. *Entre nous*. P. 240.

21 Turpat. P. 218.

22 Critchley, Simon. „Das Ding: Lacan and Levinas”, *Research in Phenomenology*, Vol. xxviii, 1998. P. 72–84; Critchley, Simon. „Le traumatisme originel – Lévinas avec la psychanalyse”, *Rue Descartes*, No. 19, 1998. P. 165–174.

23 Lévinas, Emmanuel. *Entre nous*. P. 221.

24 Lévinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. P. 162.

Rožē Pols Druā jautā,²⁵ vai Levina neapstrīdami lieliskā doma netiecas savienot nesaderīgas lietas – svītrot pārrāvumu starp to, kā ir, un to, kā jābūt. Es domāju, ka atbildē otram vaigu vaigā atbildība nav jābūtība. Atbildība notiek pret paša gribu. Atceroties Imanuela Kanta teikto, ka cilvēka griba nav svēta,²⁶ jāsecina, ka Levins neuzstāj uz tādu cilvēka svēto gribu. Svētums viņa izpratnē ir spēja uz rīcību, kas man var arī nešķīst patīkama. Raugi, kādu domu Levins uzsver: „Es nesaku, ka cilvēks ir svētais, es saku, ka viņš ir tas, kas saprot, ka svētums ir neapstrīdams.”²⁷

Var jautāt, vai ir iespējams sapludināt realitāti un normu? Lai mēģinātu rast atbildi uz šo jautājumu, būtu lietderīgi nedaudz salīdzināt Kanta un Levina izpratni par morālu rīcību. Kanta ētikā morāla rīcība ir neatkarīga no juteklības. Levins ētikā apraksta juteklību sāpju un baudas jēdzienos. Ja dzīves baudīšanu atzīst par vērtību, tā nav ar savu lēmumu jāierobežo, noraidot dziņas un tieksmes.²⁸ Rūpes par saglabāšanos esamībā un dzīves baudīšanu tiek pārtrauktas, sastopoties ar otru vaigu vaigā. Atbilde otram ir sāpju izraisīta nepastarpināta atbilde ārpus sava lēmuma. Un tomēr tā ir jāatšķir no piespiedu rīcības, kuras cēlonis būtu bailes par sevi, pakļaušanās otra tirānijai vai apstākļu varai. Levina ētika ir heteronomijas ētika, jo es nelemju par atbildību par citu, es esmu ķīlnieka situācijā, taču tajā saglabājoties brīvībai. Atbildība ir jānošķir no paklausības, jo, kā Emanuēls Levins uzsver, es atbildu citam un es atbildu par citu. Atbildē otram runa nav par morālajām jūtām vai kādām īpašām simpātijām. Sāpes par otru izsauc atbildi jeb, citēju: „Juteklības dēļ subjekts ir priekš cita.”²⁹ Tādi Levina darbu pētnieki kā Gijs Fēlikss Diportēls,³⁰ Monika Šneidere³¹ un Saimons Kričlijs attiecības vaigu vaigā ar otru salīdzina ar traumu, ko atstāj lieta Zigmunda Freida izpratnē; sadursme ar Reālo, par ko runā Žaks Lakāns. Šis traumatiskais brīdis liek rīkoties, bet bez likuma pastarpinājuma. Atbildība Emanuēla Levina izpratnē

25 Droit, R.-P. „L'autre avant tout”, *Le Monde des Livres*, Vendredi 6 janvier 2006.

26 Kants, Imanuels. *Prolegomeni. Praktiskā prāta kritika*. Tulk. R. Kūlis. Rīga : Zinātne, 2006. 145. lpp.

27 Lévinas, Emmanuel. *Entre nous*. P. 119.

28 Turpat. 99. lpp.

29 Lévinas, Emmanuel. *Humanisme de l'autre homme*. P. 105.

30 Duportail, G.-F. *Intentionnalité et trauma. Lévinas et Lacan*. Paris : L'Harmattan, 2005.

31 Schneider, Monique. „La proximité chez Lévinas et le *Nebermensch* freudien”, Chalier, C. et Abensour, M. (dir.) *L'Herne. Emmanuel Lévinas*. Paris : L'Herne, 1991. P. 431–443.

nav lēmums, jo lēmums nāk vēlāk, kad jāsaprot, kā tieši rīkoties. Tādēļ Levins ētikā sniedz fenomenoloģisku aprakstu tam, kas neizbēgami notiek ar subjektu. Gan baudas, gan sāpju attiecības noteiktā ritmā norisinās ar subjektu. Jābūtība sākas brīdī, kad jālemj par rīcību, paturot prātā, pēc Levina domām, filosofijas vissvarīgāko jautājumu: „Kas ir taisnīgi?”

Lai paskaidrotu, kādēļ Emanuēls Levins jautājumu par taisnīgumu uzskata par pašu svarīgāko filosofijas jautājumu, jāņem vērā, ka viņš nenoliedz mums labi redzamo – pat tad, ja nepastarpinātās attiecības starp Es un citu ir sabiedrības pamats, tās nebūt nav viss, kas sabiedrībā ir. Vēl jo vairāk, Levins atzīst, ka jau attiecības ar vienīgo citu visā to nepastarpinātībā nav saplūsme. Attiecības starp diviem asimetriskiem attiecību dalībniekiem nav saplūsme tādēļ, ka tās ir valoda, un valodā attiecības norisinās tādējādi, ka Cits, par spīti tam, ka ir iesaistīts attiecībās ar Tāpatīgo, paliek Tāpatīgajam transcendent. Tāpatīgā un Cita attiecības jeb metafizika sākotnēji norisinās kā runa, kurā Tāpatīgais, kas ir ieslēdzies „Es” patībā (*ipséité*), iznāk ārā no sevis.³²

Valoda ir būtisks elements Levina sabiedrības izpratnē, jo tā ļauj savienot divus Es aspektus – pasaules elementu un savas dzīves izbaudīšanu un, no otras puses, atbildību par otru. Šādu raksturojumu sniedz arī Etjēns Ferons, kurš valodā saskata divu fenomenoloģijā aprakstīto subjektivitātes vērstības veidu – „priekš sevis” un „priekš cita” – savienojuma punktu.³³ Runājošais subjekts nav noslēgts Es, kas satiktu citu tikai vēlāk un runātu ar citu pēc tam, kad jau būtu kļuvis par savu patību sasniegušu būtņi. Runa, pēc Ferona teiktā, ir kustība, kas vienlaikus vērstas pie sevis paša un pie otra.

Tā kā manis un otra cilvēka attiecības piešķir jēgu visām citām attiecībām, arī sociālās saites ir savienojuma punkts starp Es dzīvi savās mājās un tā atbildību par otru. Tuvības attiecībās ar otru ir ietverts sociālo saišu un cilvēku daudzskaitlības aspekts. „Valoda”, Levins saka, „neaicina uz savvēnieciskumu ar būtņi, kam dodam priekšroku, uz „es – tu”, kas būtu pašpietiekams un aizmirstu par visumu. Sejas epifānija atver cilvēcei.”³⁴ Ko Emanuēls Levins saka par cilvēci? Kā viņš raksturo sabiedrību kopumā?

32 Lévinas, Emmanuel. *Totalité et Infini*. P. 28.

33 Feron, Étienne. *De l'idée de transcendance à la question du langage*. P. 70.

34 Lévinas, Emmanuel. *Totalité et Infini*. P. 234.

Levinam sabiedrība nav līdzīgu un savstarpēji aizvietojamu personu grupa. Viņš nepieņem skatījumu, kas ļautu abstrahēties no atšķirīgā un pievērst uzmanību tikai kādai, visiem kopīgai iezīmei, tādējādi atrisinot sabiedrības analīzes grūtības. Pēc Levina domām,

„sabiedrības būtība mums paliek nesaprotama, ja mēs to uzskatām par sugu, kas apvieno līdzīgus individuus. Protams, eksistē cilvēku dzimums tādā nozīmē kā bioloģiska suga, un kopīgais uzdevums, ko cilvēki spēj veikt pasaules totalitātes ietvaros, ļauj uz tiem attiecināt kopīgu jēdzienu. Taču cilvēku kopiena, kas iedibinās ar valodas palīdzību, kurā sarunu biedri paliek absolūti nošķirti, neveidojas no cilvēku dzimuma kopības. Tā saprotama kā cilvēku radniecība.”³⁵

Kopienai iedibina valoda, kurā savu nošķirtību patur būtnes, kas radītas kā vienreizējas būtnes. Pēc Levina domām, cilvēki ir brāļi nevis līdzības dēļ un ne tāpēc, ka tiem būtu kāds kopīgs pirmsākums, kā, piemēram, kopīga radišana, kas tos piesaistītu radītājam, tādējādi nosakot viņu kopību. Levina filosofijā cilvēks nav viens, jo viņš vienmēr ir otram, „pats cilvēka statuss paredz brālību un cilvēku dzimuma ideju”. Taču cilvēku dzimuma ideju Levins pretstata tādai līdzības apvienotai cilvēces jēdzienam, kas ietvertu sevī priekšstatu par līdzīgām dzimtām, kas savstarpējā egoismu sadursmē nonāk pie politiskas savienības. Tē redzams, ka cilvēku brālība vienlaikus paredz arī individualitāti, kuras loģiskais statuss nav atvedināms no atšķirībām vienas sugas ietvaros.

Sabiedrības daudzskaitlīgums ir domāšanas, filosofijas parādīšanās cēlonis. Nepastarpinātās attiecībās problēmu nav „nevienu, pat ne šī vārda pašā vispārīgākajā nozīmē”.³⁶ Bet, līdzīgi kā valoda cilvēku atver cilvēcei, tā nepastarpinātās attiecībās ar otru jau ir ietvertas attiecības ar daudzskaitlīgu sabiedrību. Levins saka, ka otra acis mani uzlūko trešais.

Trešais ir viens no svarīgākajiem jēdzieniem sabiedrības sapratnē. Trešais nav nekāda trešā persona, kas empīriski, nejauši iejaucas Es un Otra attiecību nepastarpinātībā. Trešais jau kopš paša sākuma ir šīs situācijas sastāvdaļa. Līdz ar to trešais tāpat iederas struktūrā, kas piešķir jēgu visām citām

35 Turpat. P. 235.

36 Lévinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. P. 245.

situācijām. Rakstot par trešo, Levins saka: „Trešais ir cits nekā mans tuvākais, taču arī cits tuvākais, Cita tuvākais un nevis vienkārši viņa līdzinieks.”³⁷ Ienākot manu attiecību ar otru nepastarpinātībā un vienlaikus esot attiecībās ar otru, trešais attālina Es no Otra. Ar trešo sākas filosofija, kuras pirmais jautājums ir par taisnīgumu. Pēc Emanuēla Levina domām, ētika ir pirmā filosofija, un tā sākas nevis ar izbrīnu par esošo, bet gan ar jautājumu par taisnīgumu.³⁸

Tagad, atgriežoties pie jautājuma par Emanuēla Levina teikto, ka jādūtibā un doma par taisnīgumu ir nākamais posms pēc neierobežotās atbildības par citu, ar ko man ir nepastarpinātas attiecības vaigu vaigā, var teikt, ka tas, kas ir „vispirms” un kas ir „pēc tam”, nav jāsaprot burtiskā nozīmē. Bet tas ir nošķirums starp to, kas ir pirmais jēgas piešķiršanas darbības nosacījums, un to, kas nevarētu pastāvēt bez pirmā, tomēr – kā to atzīst daudzi Levina darbu pētnieki – nav atvedināts no „pirmā” tādējādi, ka to varētu demonstrēt un pierādīt.

Šajā ziņā Levina ētikā ir vērojama neatrisināta spriedze starp neierobežoto atbildību un vēsturisko īstenību, kurā citi cilvēki vienmēr ir daudzskaitlīgi. Tomēr trešā cilvēka jēdziens nenožīmē aizbildināšanās iespēju, lai Es varētu attaisnoties ar apstākļu varu, kas neļauj pildīt pienākumu: „Taisnīgums nekādā ziņā nav apsēstības degradācija, priekš-cita deģenerācija, anarhiskās atbildības mazināšanās, ierobežošana, Bezgalīgā godības „neitralizācija.”³⁹ Neierobežotās atbildības un citu daudzskaitlības sastatījums liek secināt, ka Es nevar atbildēt visām prasībām, tāpēc Levins izsaka šķietami paradoksālu domu: „Jo taisnīgāks es esmu, jo vainīgāks.”⁴⁰ Rīcība notiek, mēģinot atbildēt cita cilvēka aicinājumam, taču tā notiek kādā vēsturiskā situācijā. Visu vēl vairāk sarežģī jau iepriekšteiktais par normas un esošā sapludinājumu Levina ētikā, jo tad jāsecina, ka, piemēram, tāds sociālo attiecību sakārtošanas instruments kā cilvēktiesības, kas vēsturiski vienmēr bijušas vairāk jādūtibā nekā esošu tiesību apraksts, Levina filosofijā ir cita cilvēka tiesību apraksts. Bet no Es iekšējās dzīves viedokļa tās ir nevis neiespējamība, bet gan ne-vienaldzības

37 Lévinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. P. 245.

38 Lévinas, Emmanuel. *Éthique comme philosophie première*. Paris : Rivages, 1989. P. 108.

39 Lévinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. P. 248.

40 Turpat. P. 178.

un sākotnējās sabiedrības-labestības piesaukšana.⁴¹ Tādējādi Levins uzskata par neiespējamu sabiedrības jēdzienā atteikties no ētikas un politikas saiknes meklējuma, jo viņam ir būtiski rīkoties otra labā, nevis tikai apcerēt vēstures plūdumu. Var teikt, Levins uzstāj uz šo saikni: „Politikai, kas atstāta savā vaļā, ir pašai savs determinisms. Mīlestībai vienmēr jāuzrauga taisnīgums.”⁴² Žaks Deridā, kaut atzīstot šīs saiknes izvērsuma trūkumu Levina mācībā, tomēr atzīst tās nepieciešamību: „Šīm attiecībām ir jābūt. Tām ir jābūt, ir jāatvedina politika un tiesības no ētikas.”⁴³ Tādējādi mēs varam redzēt, kā nepastarpinātās attiecības ar otru piešķir jēgu sabiedrības jēdzienam, kas tomēr vienmēr paliek utopisks un tādēļ prasa vairāk uzmanības nekā jebkura sociālā programma.

Iekļautība vēsturiski noteiktā sabiedrībā nav gala vārds par indivīdu. Levins saka: „Domājoša būtne sākumā šķiet sevi piedāvājam to uzlūkojošajam skatienam, it kā tā iekļautos kopībā. Taču īstenībā tā iekļaujas tikai tad, kad ir mirusi.”⁴⁴ Ja mēs sabiedrību saprastu kā savstarpēji samijamu, sapratnei „caurredzamu” indivīdu kopību, kas ir ietverti kopīgā laika plūduumā, tad iekšējai pasaulei vairs nebūtu vietas.⁴⁵ Taču Levins runā par sabiedrības plurālismu, kas ir iespējams, pateicoties cilvēka iekšējai pasaulei. Pēc viņa domām, reālo jāsaprot ne tikai saskaņā ar vēsturisko objektivitāti, bet arī saskaņā ar noslēpumu, kas pārrauj vēsturiskā laika nepārtrauktību, saskaņā ar iekšējiem nodomiem, kuru dēļ Es un Cita laiks nesaplūst vienā.⁴⁶

Levins vēsturi netēlo kā teleoloģisku, bet viņa filosofijā vēsture ir eshatoloģiska. Tas nozīmē, ka „brīva būtne spriež tiesu pār vēsturi, nevis ļauj tai spriest tiesu pār sevi.”⁴⁷ Vienlaikus Levins noraida pieņēmumu, ka cilvēciska rīcība varētu notikt ārpus vēstures. Tā notiek cilvēciski, ķermeniski saprastā kontekstā. Tādēļ svarīgi atcerēties, ka Levina filosofijā izpratne par to, ko nozīmē būt brīvai būtnei, iegūst īpatnēju nozīmi. Te jānoskaidro, kādēļ viņš

41 Lévinas, Emmanuel. *Hors sujet*. Paris : Fata Morgana, 1987. P. 168.

42 Lévinas, Emmanuel. „Philosophie, Justice et Amour”, *Entre nous*. P. 118.

43 Derrida, Jacques. *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris : Galilée, 1997. P. 198.

44 Lévinas, Emmanuel. *Totalité et Infini*. P. 47.

45 Turpat. P. 51.

46 Turpat. P. 50.

47 Lévinas, Emmanuel. „Le sens de l'histoire”, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. Paris : Albin Michel, 1976. P. 293.

nepiekrīt Žana Pola Sartra skandālu izraisījušajai atziņai, ka „mēs nekad nebijām tik brīvi kā [vācu] okupācijas laikā”.⁴⁸

Levinam brīvība nozīmē brīvību cita dēļ, iespēju dot otram, tādēļ bīstami apstākļi, kas ļauj pārbaudīt sevi un noskaidrot pašam savu gatavību riskēt ar dzīvību, nav tas, kas ir vislabākais otram. Levins piebilst, ka Hēgelim ir taisnība, kad tas noraida domu par brīvās gribas iluzoro raksturu. Tādēļ Levins atzīst valsts nepieciešamību, lai tā nodrošinātu brīvības iespēju. *Kaut arī man nāktos mazāk riskēt, tomēr liberāla valsts un sakārtotas institūcijas man ļautu vairāk dot otram, un tas ir svarīgāk par varonības pārbaudi.*

Turklāt Emanuēls Levins principā brīvību saprot kā sagraujamu. Cilvēks var nonākt ne tikai nāves priekšā, kas, to pieņemot, atbrīvo, bet tiklab cilvēks var nonākt zem bada, aukstuma un fiziskas disciplīnas spiediena, kas salauž viņa brīvību. Šajā gadījumā atkal samanāma subjekta radikālās pasivitātes dimensija, jo atbildība par otru ir pirms jebkuras saistību uzņemšanās, bet tādas ir arī ciešanas. Turklāt Levins norāda – vienmēr veltīgas ciešanas – notiek ārpus manas iniciatīvas un pārsniedz manas spējas tās brīvi pieņemt.

Emanuēls Levins uzsver, ka vēsture nav mēraukla visam, bet, gluži otrādi, vēsturi var vērtēt, izejot no tā, ka subjektivitātes noslēpums veido pārrāvumu vēstures laika plūdamā un ļauj cerēt uz jaunu sākumu.

Šis noslēpums ir subjektivitātes aficētība attiecībās ar citu. Levins nepieņem Hēgeļa ideju par vēsturi kā tribunālu. Levins uzsver, ka šajā gadījumā taisnība vienmēr būs uzvarētājam. Te skaidri parādās prāta saistība ar politiku raksta sākumā minētajā nozīmē – kā ar mākslu uzvarēt karā. Levina izpratnē vēsture nav cits citam loģiski sekojošu momentu virkne, bet gan „atsevišķo dialogs”.⁴⁹ Tāpat Levins nepieņem hēgelisko brīvības jēdzienu, kas prasītu teikt „jā” visām nelaimēm, jo tās savā ziņā, kaut arī negatīvi, tomēr izsaka vēsturiskā procesa lieliskumu. Alans Finkelkrauts uzsver, ka šajā pieejā ir rodams Levina filosofijas „vai nu... vai arī”. Vai nu mēs XX gadsimta vēsturi ņemam par pilnu, vai arī ticam Vēsturei ar lielo burtu. Vai nu kāds notikums var būt singulārs, vai arī vēsturē valda racionālais princips.

Atbildības par citu cilvēku neierobežotība, kas ir viena no Levina būtiskākajām domām, liek saprast, ka pilnībā izpildīt pienākumu pret otru

48 Sartre, J.-P. „La République du silence”, *Situations, III*. Paris : Gallimard, 2003. P. 11.

49 Petitdemange, Guy. „La Notion paradoxale d'histoire”, Frogneux, N. et Mies, F. (dir.) *Emmanuel Lévinas et l'histoire*. Paris : Cerf, 1998. P. 23.

nav iespējams. Tas arī liek Emanuēlam Levinam atzīt par neiespējamu jebkuru programmu vai sabiedrības modeli, kas paredzētu reizi par visām reizēm sniegt atbildes uz visiem sociālās filosofijas jautājumiem un iedibināt sabiedrisko kārtību, kas nodrošinātu pilnīgu taisnīgumu. Rīcība, ko prasa Otrs, ir patības mēģinājums atbildēt uz Cita ienākšanu pasaulē, un tā vienmēr ir nepietiekami taisnīga. Tādēļ arī, kā uzsver Alans Finkelkrauts, Emanuēls Levins, atšķirībā no daudziem citiem Eiropas intelektuāļiem, nav ļāvis komunistisko ideoloģiju valdzinājumam, un viņa filosofijā var atrast jebkura totalitārisma noraidījumu.⁵⁰ Šā iemesla dēļ Emanuēla Levina fenomenoloģiskā filosofija var būt ļoti interesanta Baltijas reģiona sociālo norišu pārdomāšanai.

Summary

Society in Spite of History? Emmanuel Levinas' Social Philosophy

In Emmanuel Levinas' philosophy we find reflection on recent history. He recognises the impossibility of any theodicy when Nietzsche's words on the death of God have received almost an empirical significance. But Emmanuel Levinas does not consider ethics impossible. He does recognise, however, the importance of the question whether we are not duped by morals. Therefore he proceeds in the phenomenological investigations on the way the Other speaks to the subject, on the way in which the subject is affected by the Other.

Paradoxically, Levinas concludes that society is based on peace with the other, not on war and necessity to put it under control, as social philosophy often sees it. Levinas emphasises that history is not the measure of everything but, on the contrary, we can judge history, because there is the secret of subjectivity, and this secret interrupts the flow of time in history and allows hope for a new beginning. This secret consists of the affection of the self by the other. Therefore, the starting point for the Levinas' reflections

50 Finkelkraut, Alain. „Une philosophie affectée par l'histoire du XX^e siècle”, Frogneux, N. et Mies, F. (dir.) *Emmanuel Lévinas et l'histoire*. P. 83.

on social philosophy is in the society of the self with the other. The unlimited nature of the responsibility for the other translates itself into the impossibility of fulfilling one's duty towards the other. This is why Levinas renounces as impossible any program or social model pretending to answer all the questions social philosophy poses and to found a social order providing full justice. The action required by the other is an attempt on the subject's part to answer to the entrance of the other into the world and therefore always not enough just. This is the reason why Levinas, unlike many European intellectuals, has not fallen into the lures of the communist ideology. He renounces any totalitarianism. But he does recognise the principal corruptibility of the will which is always embodied. Being opposed to the Hegelian idea of history as a development of the absolute Spirit, where every event is reasonable, Levinas pays tribute to Hegel admitting with him that unconditional freedom, good will is not a true freedom as it lacks the possibility to realise itself. So he opposes himself to Jean-Paul Sartre, who considers Man to be at his most free under constraints. Levinas sees in the dangers of oppression not only confrontation with one's death which, if accepted, could render one free. Levinas does not forget also suffering and starving which he considers to be stronger than death. His social philosophy can contribute to reflections on the history of the Baltic region.

Keywords: Levinas, ethics, „other”, responsibility, social philosophy.

Pirmpublicējums: Rubene, Māra. (sast.) *Vērotājs un sabiedrība: Fenomenoloģiski risinājumi*. Rīga : LU Akadēmiskais apgāds, 2008. 192.–202. lpp.

Feministiskā ētika

Feministiskā ētika ir ļoti plašs ētikas lauks, kurā pastāv dažādas savstarpēji atšķirīgas ētikas teorijas, taču kopumā feministisko ētiku var uzskatīt par jomu, kurā morāles filozofijas uzmanības lokā nonāk fakts, ka pastāv ne tikai cilvēks vispār, bet arī dzimumiskots subjekts. Feministiskā filozofija uzskata, ka sievietes joprojām tiek apspiestas un apspiešana nav attaisnojama (*Nagl-Docekal*, 2004).¹ Feministisko ētiku definē ne tikai tās intereses objekts – piemēram, dzimums un dzimuma loma ētiskajā pieredzē, ģimenē, valstī, ētiskie spriedumi par sievieti utt. Feministiskā ētika ir noteikta pieceja jebkurai jomai un jebkuram ētikas jautājumam, tādēļ savā ziņā to var uzskatīt par vienu no ētikas paradigmām. Kopumā feministiskā ētika ir vērsta uz to, lai pierādītu, ka nevienlīdzību nevar morāli attaisnot (*Grenholm*, 2003). Feminisma un rietumu filozofijas tradīcijas attiecību amplitūda ir plaša – no pilnīga tradīcijas nolieguma līdz centieniem ieņemt tajā leģitīmu vietu vai arī mainīt pašu tradīciju, taču feministiskajai ētikai kopumā raksturīga kritiska filozofijas vēstures izvērtēšana.

1 Šajā rakstā izņēmuma kārtā pielietota atšķirīga atsauču sistēma, kas vairāk atbilst tā nolūkam – sniegt vispārīgu pārskatu par feministisko ētiku un tās pamattekstiem. [*Sast. piez.*]

RIETUMU MORĀLES FILOZOFIJAS FEMINISTISKĀ KRITIKA

Feministiskā ētika vērsas pret sieviešu apspiešanu, un jo īpaši sākumposmā parādās daudzi kritiski pētījumi par filozofu izteikumiem par sievieti. Domas dalās par jautājumu, vai vērts analizēt dažādos gadsimtos dzīvojošo filozofu izteikumus par sievietēm, jo varbūt tie ir parāda kaut ko nenožīmīgu, varbūt tie radušies viņu dzīves laikā valdošo uzskatu ietekmē un nebūt neraksturo viņu filozofisko koncepciju vērtību? Tomēr feministiskajā ētikā nostiprinās uzskats, ka izteikumi par sievieti nav nebūtiska filozofu dzīves laikā valdošo uzskatu liecība, bet gan uzrāda viņu uzskatu izpratnei būtiskus androcentriskus pieņēmumus (*Gatens*, 1988). Tādā gadījumā nepietiek uzlabot šo filozofu tēlu, atmetot dažas detaļas kā liekas, bet gan jāpārskata šķietami marginālo piezīmju saistība ar pamatpieņēmumiem. Aktualizējot šo jautājumu, ētika un visas citas filozofijas jomas ir ļoti interesants feministisko interpretāciju priekšmets.

Mūsdienu feministiskās ētikas galvenie pārmetumi rietumu morāles filozofijai ir atklāta sieviešu noniecināšana tajā, zems vērtējums attiecībā uz sievišķo, vienaldzība pret sieviešu interesēm, vienaldzība pret to pieredzes sfēru, kas tradicionāli uzskatīta par sievišķu, un vīriešu pieredzes pieņemšana par normu (*Jaggar*, 2001). Atklāta sieviešu noniecināšana ir filozofijā visbiežāk novērojamais sieviešu diskriminācijas veids. Tā atrodama daudzu nozīmīgu filozofu, kā Aristotelis, Akvīnas Toms, Žans Žaks Ruso, Imanuels Kants, G. V. F. Hēgelis un Žans Pols Sartrs, darbos (*Collin*, 2000). Pamatojoties uz pieņēmumu par sievietes vājākajām prāta spējām, tiek secināts, ka sieviete nav spējīga uz morālo autonomiju, bet gan vienīgi uz tā sauktajām sievišķīgajām vērtībām, kā paklausība un uzticība. Tādēļ, pēc minēto autoru domām, sieviete jāizslēdz no publiskās sfēras, tajā skaitā no filozofijas, un privātajā sfērā tai jābūt paklausīgai vīrietim. Tas, savukārt, veicina tālāku sievietes izslēgšanu no morāles filozofijas pārspriedumiem, jo sievišķo, laikā no Aristoteļa līdz Emanuelam Levinam (un neaizmirstot Hēgeli) uzskatīja par mājai, mātišķībai un pasivitātei piederīgu, bet morāles prasības savukārt tika formulētas tā, ka tām atbilda pilsoniskais, par sabiedrības kopīgajām lietām norūpējies vīrietis.

Rietumu morāles filozofijā vērojama arī vienaldzība pret sieviešu interesēm. Feminisma teorētiķes savos pētījumos pierādījušas, ka pielietojamās ētikas diskusijās sievietes parādās tikai kā vīriešu vai institūciju, kurās dominē

vīrieši, interešu īstenošanas līdzekļi (*Okin, 1979*). Pamanāma arī vienaldzība pret to pieredzes sfēru, kas tradicionāli uzskatīta par sievišķu. Tā, piemēram, ģimene, mājas dzīve, seksualitāte tradicionāli tiek uzskatīta par privāto sfēru, kas ir ārpus taisnīguma sfēras (*Rawls, 1973*). Savukārt sievietes tiek uzskatītas par privātai sfērai piederīgām. Ir filozofi, kā, piemēram, Aristotelis, Hēgelis, Markss, kas atzīst, ka ģimenei ir zināma ētiska vērtība, taču, arī viņuprāt, ģimenē neizpaužas cilvēka augstākās morālās īpašības: tās izpaužas plašākā cilvēku kopībā.

Sievišķais morāles filozofijā bieži tiek vērtēts zemāk nekā vīrišķais. Pastāv uzskats, ka sievišķais zemāk vērtēts tiek ne tikai tādēļ, ka tradicionāli pieder sfērai, kas atzīta par mazāk svarīgu, bet arī tādēļ, ka nepieciešams kaut ko vērtēt zemāk, lai nostiprinātu pārliecību, par savas teorijas pareizību. Feministiskā ētika ne tikai norāda uz sievietes noniecinošo pieņēmumu nepamatotību, bet arī uz to nepieciešamību šajā filozofijas tradīcijā: lai noliegtu neracionālo sevī, tas tiek lokalizēts citā – sievietē (*Irigaray, 1984*). Turklāt, identificējot sieviešu dzimumu ar dzimumu kā tādu, filozofi, piemēram, I. Kants (*Kant, 2006*) var izvairīties no sava paša dzimuma padarīšanas par izpētes objektu (*Fraisse, 2001, David-Ménard, 2000*). Poststrukturālismā un feminisma filozofijā ļoti izplatītas analīzes, kas atklāj, ka rietumu filozofija pasauli apraksta, izmantojot pretstatu pārus, kā daba/kultūra, transcendence/ imanence, gars/ķermenis, prāts/emocijas, publiskais/privātais (*Cixous, 1975, Kamerona, 2001*). Attiecinot uz vīrišķo augstāk vērtēto un uz sievišķo zemāk vērtēto pretstatu pāra pusi, šī tradīcijas kultūrai raksturīgo naidīgumu pret sievietēm tiecas ierakstīt pašā lietu dabā, uzdot to par dabisku. Tas, ka pasaule tiek saprasta kādam dzimumam piedēvētos jēdzienos, veicina uzskatu, ka sieviete var nonākt līdz morālās attīstības augstākajam līmenim tikai tad, ja viņa atsakās no īpašībām, kuras kādā kultūrā tiek uzskatītas par sievišķām, un pieņem īpašības, kas tiek uzskatītas par vīrišķām (*Le Dœuff, 1989*). Tāpēc pat tie filozofi, kas iestājās pret sieviešu apspiešanu, uzskatīja, ka par sieviešu morālo vērtību liecina viņu līdzība vīriešiem.

AGRĪNAIS FEMINISMS

Feminisma vēsture ir svarīga feministiskās teorijas sastāvdaļa, jo vēsturiska izpēte ļauj atrast un ierakstīt vēsturē tās sievietes, kas nodarbojušās ar filozofiju,

bet dažādu apstākļu dēļ nav palikušas patriarhālās tradīcijas kanonā. Sieviešu vēsture izpēte ir ētiskas dabas uzdevums, kas palīdz mūsdienu sievietēm un nostiprina viņu pašapziņu (*Le Dœuff*, 1998). Vienlaikus sieviešu vēsture, ģimenes struktūru, izglītības un darba apstākļu pētīšana ļauj pamatoti noraidīt apgalvojumus, ka sievietes nenodarbojās ar filozofiju tādēļ, ka viņu daba nav tam piemērota (*Nohlina*, 2001). Feministiskajā pētniecībā liela uzmanība pievērsta antīkā laikmeta un viduslaiku sieviešu darbu studijām, piemēram, sieviešu mistiķu darbu analīzei (*Muraro*, 2003). Darbus, kas rakstīti pirms apgaismības laikmeta, uzskata par feministiskiem tad, ja tie iestājas pret patriarhālo sistēmu, ar patriarhālismu saprotot spēka attiecības, kurās sieviešu intereses ir pakļautas vīriešu interesēm, turklāt spēka attiecībām var būt dažādas formas, sākot no darba dalījuma starp dzimumiem un atražošanas nosacījumiem sabiedrībā, līdz internalizētām sievišķības normām (*Weedon*, 1987). Agrīnā feminisma nozīme ir arī sieviešu pašu balss ieskanēšanās, jo ilgi tikai vīrieši sprieda par sievietēm. Tādēļ nozīmīgi ir pētījumi par Aleksandrijas Hipātiju (370–450), „Dāmu pilsētas” (1405) autori Kristīnu Pizānu (1364–1430) u.c.

Vēsturiski feminisms mūsdienu izpratnē sākās apgaismības laikmetā kā iestāšanās par sieviešu līdztiesību un sievietes apspiestības uzrādīšana un nosodīšana, tāpēc sākotnēji feministiskā ētika attīstījās kā vienlīdzības ētika vai liberālā feminisma ētika. Drīz pēc tam kā tika pieņemta „Vispārējā cilvēka un pilsoņa tiesību deklarācija”, Olimpija de Guža (1748–1793) sarakstīja „Sievietes un pilsones tiesību deklarāciju” (*De Gouges*, 1791). Nepieciešamība sarakstīt šo deklarāciju labi parāda, cik ļoti sieviete bija izslēgta no morālās un politiskās domas interešu sfēras. Nemulsdami tā laika valstsvīri runāja par vispārējo deklarāciju un vispārējām vēlēšanu tiesībām, lai gan uz sievietēm tās netika attiecinātas.

Viena no ievērojamākajām agrīnajām feministēm, kas iestājās par sieviešu vienlīdzību, bija Mērija Vulstonkrāfta (1759–1797). Darbā „Sieviešu tiesību aizstāvība” (*Wollstonecraft*, 1792) Vulstonkrāfta apgalvo, ka sieviešu un vīriešu morālās spējas ir vienādas: Vulstonkrāfta ir apgaismības laikmeta domātāja, kas iestājās par apgaismības vērtību – brīvības, vienlīdzības un brālības – sniegšanu arī sievietēm, neapšaubot šīs vērtības un neformulējot māsām (vai mātēm) atsevišķas tiesības. Sākotnēji feministiskā doma vispār neapšaubīja rietumu morāles filozofiju, bet vienīgi prasīja šo morāli pilnā

mērā attiecināt arī uz sievieti. Vulstonkrāfta uzskatīja, ka viņas laika sievietēm piedevētās īpašības, kā atkarība, vājums un emocionalitāte tiešām ir morālā ziņā zemāk vērtējamas, taču šīs īpašības ir ieaudzinātas, nevis iedzimtas. Vulstonkrāftas priekšstats par ētiku ir racionālistisks, tādēļ, viņasprāt, sievietēm jāsniedz tāda pat audzināšana un izglītība kā vīriešiem, tad viņu morālais potenciāls varēs īstenoties, un, sasniedzot līdztiesību, sievietes būs morālā ziņā augsti vērtējami indivīdi (*Wollstonecraft, 1792*). Vulstonkrāftu atzīst par liberālā feminisma priekštecī, kas, vēl nelietojot dzimuma un dzimtes nošķirumu, savā ziņā jau izmanto līdzīgu argumentāciju, lai pierādītu, ka sieviete jāatbrīvo no pieņēmumu, paražu un tiesību ierobežojumu važām, lai viņa varētu kļūt vienlīdzīga vīrietim un brīvi piedalīties sabiedrības dzīvē (*Grenholm, 2003*).

Deviņpadsmitajā gadsimtā sentimentālisma filozofija savukārt uzsvēra, ka abu dzimumu morālā vērtība nav vienāda. Tā kā sievietes tika atzītas par jūtīgākām, tad viņas uzskatīja par morālā ziņā pārākām (*Canto-Sperber, 2004*). Tomēr tas nemazināja sieviešu apspiestību, jo publiskā dzīve tika atzīta par racionālu apsvērumu, nevis morāles sfēru, tādēļ uzskatīja, ka vīrieši ir tai piemērotāki, tādējādi liedzot sievietēm gan publiski iestāties par savām tiesībām, gan brīvi īstenot tās visās dzīves sfērās. Taču Džons Stjuarts Mills noraidīja sentimentālisma idejas. Viņš domāja, ka morālei nav dzimuma un dzimumiem piemītošās atšķirīgās īpašības ir sieviešu apspiešanas rezultāts. Mills uzskatīja, ka īpašās sieviešu morālās vērtības cildināšana nostiprina uzskatu, ka sievietei ne tikai ir pienākums attīstīt sevī noteiktas īpašības, bet arī ka citāda rīcība būtu pretdabiska, tādēļ šāds it kā cildinošs vērtējums tikai pastiprina viņas apspiestību (*Mill, 1980*). Virdžīnija Vulfa darbā „Sava istaba” uzsvēra, ka sievietei vajadzīga patstāvība un iespējas izglītoties un strādāt, tad par viņas īpašībām varēs spriest pēc paveiktā (*Vulfa, 2002*).

Mūsdienu feministiskajā ētikā pastāv daudz dažādu virzienu. Stenfordas enciklopēdija piedāvā tos iedalīt sievišķīgajā jeb rūpju ētikā, mātišķajā ētikā, feministiskajā ētikā šī vārda šaurākā nozīmē (to savukārt iedalot liberālajā, marksistiskajā, radikālajā, sociālistiskajā, eksistenciālistiskajā, psihoanalītiskajā, postmodernajā, multikulturālajā un globālajā feministiskajā ētikā, ekofeminisma ētikā) un lesbiskajā ētikā (*Tong and Williams*). Turpmākajās sadaļās varēs gūt ieskatu par vairākiem mūsdienu feministiskās ētikas virzieniem, kā arī par dažām aktuālajām diskusijām mūsdienu feministiskajā ētikā.

VIENLĪDZĪBAS ĒTIKA FEMINISMĀ

Viens no pirmajiem filozofiskajiem darbiem feminisma jomā 20. gs. ir franču filozofes un rakstnieces Simonas de Bovuāras sarakstītais „Otrais dzimums” (1949), kas iedvesmojis dažādām feminisma skolām piederīgas filozofes, tajā skaitā arī feministes, kas pievērsās liberālajai vienlīdzības ētikai. „Otrajā dzimumā” atrodama vispusīga sievietes situācijas izpēte, sākot no mitoloģiskajiem priekšstatiem par sievieti līdz vēstures, bioloģijas un socioloģijas atzinumiem. Visās šajās jomās S. Bovuāra saskata, kā sieviete ir padarīta par Citu, par nebūtisko un otršķirīgo. S. Bovuāra atzīst, ka sieviete konstruēta kā Cits nevis tāpēc, ka tāda būtu viņas daba, bet gan tādēļ, ka subjektam nepieciešams Cits, attiecībā pret kuru konstruēt pašam sevi (*Bovuāra*, 1994). Vīrietis ir guvis virsroku pār sievieti, tādēļ viņš sevi redz kā būtisko, bet sievieti – kā nebūtisko. Bovuāra iestājās par pilnīgu dzimumu vienlīdzību, uzskatot, ka „vienlīdzība atšķirībās” ir veids, kā no jauna nonākt apspiestībā (*De Beauvoir*, 1976).

20. gs. sešdesmito un septiņdesmito gadu jeb tā sauktā feminisma otrā viļņa feministiskajā ētikā bija gan prasības pēc vienlīdzības, gan arī prasības izdarīt radikālas izmaiņas. Tās feministes, kas gribēja panākt vienlīdzību, prasīja paplašināt tiesību subjektu sfēru, ietverot tajā arī sievietes, bet neapšaubīja pašu liberālisma ētiku. Liberālās feministes vēlējās izmantot filozofiju kā līdzekli, ar kura palīdzību mazināt netaisnību pret sievietēm. Viņas apstrīdēja sieviešu apspiestības pamatojumu morāles filozofijā un ētikas diskusiju dienaskārtībā ierakstīja tādus jautājumus kā vienlīdzīgas iespējas, sieviešu pašnoteikšanās reproduktīvajā jomā un darba dalīšana ģimenē. Liberālajam feminismam īpaši nozīmīgs ir dzimuma/dzimtes (*sex/gender*) nošķirums. Šī nošķiruma izcelsme tiek saistīta ar S. de Bovuāras pazīstamāko atzinumu, kas vēstī, ka „par sievieti nepiedzimst, bet kļūst”, lai gan S. Bovuāra pati nelietoja dzimtes jēdzienu. Liberālais feminisms parāda, ka sieviešu apspiestība ir ētiski nepamatojama: sociālo lomu sadalījumu pa dzimumiem aizstāv tie, kas uzskata, ka šo kārtību nosaka daba. Saskaņā ar šo uzskatu, hierarhiskās attiecības starp dzimumiem ir dabas dota kārtība, un daba to prasa. Patriarhālās struktūras tiek leģitimētas, atsaucoties uz dabu un ķermeni (*Nagl-Docekal*, 2004). Taču vēstures izpēte rāda, ka nav kāda viena nemainīga modeļa, kas būtu eksistējis visos

vēstures posmos. Tādējādi, pēc liberālo feministu domām, atklājas, ka tieši sociāli konstruētā dzimte ir nevienlīdzības pamats, bet dzimte kā sociāls veidojums nevar kalpot par pietiekamu pamatu „dabiskas” apspiestības attaisnošanai. Mūsdienu feministiskajā ētikā jautājums par dzimuma un dzimtes nošķirumu un esenciālisma/konstruktīvisma debates joprojām ir aktuālas, īpaši tad, kad tajās iesaistās arī citu feminisma virzienu pārstāves. Daudzas feministes, īpaši tās, kas raksta kādā citā, nevis angļu valodā, izsaka šaubas, vai dzimtes jēdziens ir nepieciešams (*Fraisse, 2001, Widerberg, 2001*). Īoti ietekmīga kļuvusi Džuditās Batleres performativitātes teorija, kas apšaubā, vai dzimums (*sex*) atrodas ārpus sociālās konstruēšanas un lomu izpildīšanas sfēras (*Butler, 1999*).

Viens no jautājumiem, par ko notiek debates, ir taisnīgums. Tā, piemēram, viena no liberālās feministiskās ētikas pārstāvēm Sjūzena Mollere Okina kritiski analizē Džona Rolsa taisnīguma teoriju un vērtē tās pielietojamību ģimenes attiecību sfērai. Amerikāņu filozofe Arisa Mariona Janga piedāvā savu taisnīguma ētiku. Liberālajā politiskajā filozofijā runā galvenokārt par sadales taisnīgumu, taču Janga taisnīgumu uzskata par brīvību no apspiestības. Viņsprāt, pašnoteikšanās un brīva attīstība ir divas pamatvērtības, un kādas sabiedrība ir taisnīga, ja tā neliek institucionālus šķēršļus šo vērtību īstenošanai (*Young, 1990*).

RADIKĀLĀ FEMINISTISKĀ ĒTIKA

Atšķirībā no liberālā feminisma, radikālais feminisms pašu divu dzimšu sistēmu atzīst par patriarhālās sistēmas rezultātu. Dzimumu sociālās un kultūras atšķirības radikālais feminisms uzskata par vīriešu kundzības un sieviešu apspiestības sekām, tāpēc netic iespējai šo sistēmu reformēt, bet gan vēlas to pilnībā iznīcināt. Keita Mileta paplašināja patriarhālisma nojēgumu, piedāvājot ar šo vārdu apzīmēt ne vairs vecākā vīrieša varu pār savu saimi, bet vīriešu varu pār sievietēm vispār. Mileta uzsver, ka patriarhāts ir politiska institūcija, dzimums – politiskā statusa pazīme, savukārt sieviešu apspiešana – primārā jebkuras apspiešanas forma, kas jāpārvar, ja vēlamies pārvarēt arī citas apspiešanas formas (*Millett, 1970*). Attiecības ar patriarhālo sistēmu nevar būt citādas, kā vien kara pieteikšana apspiedējiem (*Atkinson, 1974*).

Atrisinājums būtu iznīcināt dzimšu sistēmu gan tiesiskajā un politiskajā, gan arī sociālajā un kultūras līmenī, radot androgīnu kultūru (*Millett, 1970*). Par vienu no svarīgākajiem jautājumiem tiek atzīta ģimenes modeļa maiņa, ieviešot vienlīdzīgu līdzdalību bērnu audzināšanā un izmantojot medicīnas sasniegumus, lai atbrīvotos no agrāk eksistējušiem ierobežojumiem bērnu radīšanā. Šulamīte Fairstouna uzskata, ka tikai saceloties un pārņemot kontroli pār reprodukciju, apspiestā grupa – sievietes – varēs panākt dzimumu lomu maiņu sabiedrībā kopumā (*Firestone, 1972*).

LESBISKĀ ĒTIKA

Radikālu patriarhāta kritiku piedāvā arī lesbiskais feminisms, kas gan nerunā visu lesbiski orientēto sieviešu vārdā. Lesbiskās ētikas iezīme ir atteikšanās no heteroseksualitātes normām un no patriarhālās sistēmas vērtībām (*Daly, 1978*). Galvenā lesbiskās ētikas vērtība ir atbrīvošanās no patriarhāta normām. Pēc lesbiskās ētikas pārstāvju domām, tas iespējams tikai lesbietēm, jo heteroseksualitātē sievietes neizbēgami ir apspiesta. Daudzas lesbiskā feminisma pārstāves uzskata, ka feministiskā ētika, kas nenostājas pret heteroseksuālo attiecību modeli, nedara pietiekami daudz sieviešu atbrīvošanās labā, savukārt citu feminisma skolu pārstāves lesbisko feminismu mēdz uzskatīt par sieviešu vairuma interesēm neatbilstošu. Lesbiešu atšķirības novērtēšana un izvēles brīvība ir viens no lesbiskās ētikas mērķiem (*Hoagland, 1989*). Normatīvā heteroseksualitāte, ko gan vīriešiem, gan sievietēm uzspiež patriarhālā sistēma, ir tas faktors, kas nosaka dzimšu atšķirības, un dzimuma šķietamo dabiskumu var apšaubīt (*Butler, 1999*). Izskan arī šaubas, vai vārds „sieviete” ir piemērots tad, kad runa ir par lesbieti. Monika Vitiga uzskata, ka mīts par sievieti ir jādekonstruē: viņasprāt, vārds „sieviete” ir apzīmējums, kas lietojams, runājot par attiecību ar vīrieti kopumu, tātad tas ir ideoloģisks jēdziens. Sieviete un vīrietis nav pārļaičīgas kategorijas: dzimums nozīmē apspiedošo dzimumu un apspiesto dzimumu, un līdz ar apspiešanas sistēmas beigām mainītos arī nojēgums par dzimumiem. Lesbiete toties ir jēdziens, kas ir viņpus tradicionālajām dzimuma kategorijām, jo lesbiskais subjekts ir brīvs no patriarhāta važām (*Wittig, 1992*). Tādēļ feministiskās ētikas uzdevums, pēc lesbisko feministu domām, ir izbeigt morāli nepieņemamo patriarhālo dzimumu hierarhiju.

SIEVIŠĶĪGĀ UN MĀTIŠĶĀ ĒTIKA

Viena no feministiskās ētikas reakcijām uz sievišķā noniecināšanu ir centieni sievišķajam piešķirt jaunu vērtību. Tādēļ daudzas feministiskās ētikas teorijas par savu mērķi izvirza nevis vienlīdzību, bet gan sieviešu atšķirības atzīšanu un tiecas veidot ētikas principus, kas novērstu sieviešu diskrimināciju, neizmantojot argumentus, kas vērsti uz „vienādības” – vienādas morālās vērtības, vienādu racionālo (ne vājāku) spēju, vienādas (ne stiprākas) emocionalitātes – pierādīšanu, bet gan apliecinot, ka atšķirība nebūt nenozīmē nevērtīgumu.

Lai aprakstītu dažādos feministiskās ētikas virzienus, kas uzsver dzimumu atšķirību, vispirms jānoskaidro, kas tiek domāts, sakot, ka jāpiešķir lielāka vērtība sievišķajam. Dažreiz tiek uzskatīts, ka feministiskā ētika tiecas piešķirt lielāku vērtību tam, kas mūsu kultūrā asociējas ar sievišķo, lielāku vērtību piešķirot atsevišķajam, un ne tikai vispārīgajam, ķermenim, ne tikai garam, privātajam, un ne tikai publiskajam, jūtām, ne tikai prātam. Taču, ja mēs saprotam feministisko ētiku kā augstas vērtības piešķiršanu sievišķajam, tas rada vairākas problēmas (*Jaggard*, 2001). Jēdzieniem „sievišķais” un „vīrišķais” ir vairākas nozīmes: ar tiem var apzīmēt gan sievietēm un vīriešiem piemītošas empīriskas īpašības, gan sievišķības un vīrišķības ideālus, kas raksturīgi kādai sabiedrībai, gan arī vērtības, ko kāda noteikta kultūra uzskata par sievišķīgām vai vīrišķīgām. Tā, piemēram, šķīstība ir sievišķības ideālam raksturīga vērtība, kas var nebūt saistīta ar empīriski novērojamām sieviešu īpašībām. Neskaidrība netiek novērsta arī tad, ja, lietojot sievišķā un vīrišķā jēdzienus, tiek paskaidrots, kura nozīmē tos lieto, jo dažādās kultūrās, kā arī vienas kultūras ietvaros dažādās sabiedrības grupās atšķiras sievišķības un vīrišķības ideāli, kā arī sievišķīgās un vīrišķīgās vērtības. Feministiskā ētika noteikti ietver sevī kultūras priekšstatu par sievišķību pārvērtēšanu, taču to nevar saprast tikai kā lielākas vērtības piešķiršanu sievišķajam kā tādām. Tā kā tas neizbēgami nozīmē izvēlēties kādu priekšstatu par sievišķo, daudzas feministes uzskata, ka visi mēģinājumi runāt par sievišķo nozīmētu privilīģēt kādas sieviešu grupas vērtības. Ir arī feministes, kas uzskata, ka jāatsakās no dzimumiskotām metaforām un normām, jo tie ir kultūras nosacīti aizspriedumi, kas ierobežo individualitāti (*Wittig*, 1992, *Okon*, 1979).

1) RŪPJU ĒTIKA

Tā kā rietumu morāles filozofijā bieži vien vīriešu pieredze tiek uzskatīta par normu, viens no būtiskajiem šīs filozofijas trūkumiem, pēc feministu domām, ir sieviešu pieredzes nepietiekamā pārstāvība tajās, tādēļ daudzas feministiskās ētikas koncepcijas ir virzītas uz to, lai veidotu ētiku no sieviešu redzespunkta. Tādas amerikāņu teorētiķes kā Kerola Gilligena (*Gilligan*), Nensija Čodorova (*Chodorov*), Diāna Meijersa (*Meyers*) u.c. sieviešu atšķirīgo morālo pieredzi padarīja par vērtību, nevis trūkumu. Minētās amerikāņu feministes savos pētījumos parādīja, ka sieviešu skatījums uz morāli bieži vien atšķiras no vīriešu skatījuma. Notika debates par to, kā vērtēt šādu parādību, un uzskati bija visdažādākie, sākot no prasībām veidot sievišķo ētiku, līdz prasībām pārskatīt viedokļus par to, ko nozīmē sievišķais, kādas vērtības uzskatāmas par sievišķām un vai vispār var runāt par dzimumiskotām vērtībām, tas ir, vai tradicionāli vienam vai otram dzimumam piedēvētās vērtības nav tikai dzimtes sociālās konstruēšanas iznākums.

Visplašāk pazīstams ir tāds feministisks tikumu ētikas virziens kā rūpju ētika (*ethics of care*), kurā formulēta sieviešu pieredzē balstīta ētikas perspektīva. Šīs ētikas virziens interesējās par to, kā sabiedrībā izplatītās morāles un politikas normas saskaņojamas ar specifiski sievišķo, kā arī centās definēt sievietei piemērotas morāles izpratni. Pēc rūpju ētikas pārstāvju domām, sieviešu morālā pieredze ir saistīta ar rūpēm par konkrētiem cilvēkiem (*Gilligan, 1982, Noddings, 1984*). Taisnīguma ētika (Kants, Rolss, Kolbergs) tiek atzīta par nepilnīgu, jo tā neņem vērā ģimenes struktūru (*Sterba, 2001*). Feministes, kas pārstāv rūpju ētiku, uzskata, ka sieviešu citādā morālā pieredze, kas gūta, rūpējoties par tuvākajiem un pildot mātes pienākumus, veido citādas vērtības nekā taisnīguma ētikai raksturīgās, kā arī veicina atšķirīgus priekšstatus par savu patību un rosina morālās izvēles situācijas uztvert empātiski, nevis izvērtēt saistībā ar vispārīgiem principiem. Taču šādi apgalvojumi rada metodoloģiskas problēmas, jo „morālās pieredzes” jēdziens ir tik plašs, ka to grūti analizēt, turklāt sievietes ir tik dažādas, tādēļ, pēc citu feministu domām, maz ticams, ka ir kāda visām sievietēm kopīga morālā pieredze, kas atšķirtos no visu vīriešu morālās pieredzes. Turklāt empīriskie pētījumi rāda, ka ir grūti pierādīt saistību starp dzimumu un rūpēm un ka sievietēm nebūt netrūkst spējas būt taisnīgām.

Taču pastāv arī viedoklis, ka rūpju ētika ir sievišķīga tādēļ, ka tā saistīta ar pieredzi, kas varbūt ne empīriski, taču katrā ziņā simboliski ir sievišķīga, jo saistīta ar tādām īpašībām kā empātija, altruisms un jūtīgums, ko sabiedrība gaida tieši no sievietēm. Mēģinājums formulēt morāli, balstoties uz pieredzi, atbilst naturālisma perspektīvai. Naturālisms morālē rada divas raksturīgas problēmas – konvencionālismu un relatīvismu. Saskaņā ar konvencionālismu, vērtības un normas nepamato nekas ārpus vienošanās par tām, t.i., nevar runāt par kādu kritēriju, pēc kura tās vērtēt. Relatīvisms ir līdzīgs uzskats, un saskaņā ar to katra sabiedrība kaut ko uzskata par morāli labu un pieļaujamu, un to nevar pakļaut kādam ārējam vērtējumam. Gan konvencionālisms, gan relatīvisms ir koncepcijas, kas feminisma kontekstā jāatzīst par problemātiskām, jo tas nonāk pretrunā ar feminisma ētisko pozīciju: cīnīties pret jebkura veida sieviešu diskrimināciju (*Jaggar, 2001*).

Ar rūpju ētiku saistīta vēl kāda problēma. Pat tad, ja pieņemam, ka rūpju ētika ir sievišķīga ētika, tā var arī nebūt feministiska ētika. Kā atšķiras sievišķīga ētika no feministiskas ētikas? Par sievišķīgu varam saukt tādu ētiku, kas balstīta sieviešu vairumam raksturīgā spriedumu izdarīšanas veidā un pieņem sievietēm raksturīgas vērtības. Tā kā šodienas sabiedrībā joprojām pastāv aizspriedumi un netaisnība, iespējams, ka sievišķīgā ētika tos atražo. Feministiskā ētika nenoniecina sieviešu spriedumus, taču mudina tos analizēt, lai izvērtētu pastāvošo netaisnību (*Tong, 1993*). Par feministiskās ētikas pazīmēm tiek pieņemts arī uzskats, ka patība pastāv attiecībās, nevis pilnībā individuālistiskā nošķirtībā (turklāt feministiskā ētika neaizmirst, ka dzimšana un bērnības stāvoklis ir katras patības veidošanās daļa, tāpēc par nepilnīgu uzskata sabiedrības modeli, kas neņem vērā cilvēciskās saites, kas mūs saista ar citiem), uzskats, ka privātajam ir būtiska nozīme arī publiskajā sfērā un ka cilvēku atšķirība ir vērtīga, kā arī uzskats, ka jācenšas panākt pārmaiņas pasaulē un ka šajā ziņā noderīga ir iztēle. Kaut arī šīs iezīmes, atsevišķi ņemtas, raksturīgas arī citām ētikas teorijām, feministiskajai ētikai, pēc vairāku pētnieču domām, raksturīgs šo iezīmju kopums un īpaša uzmanība pret sieviešu morālo pieredzi (*Koehn, 1998*). Taču pastāv arī pretējs viedoklis, kas mēģinājumu definēt sievieti un feministisku vai sievišķīgu ētiku vērtē kā esenciālistisku domāšanas veidu, kas meklē būtības un ko var izmantot kā apspiešanas instrumentu (*Fuss, 1990*).

Viens no feministiskas ētikas uzdevumiem ir nodrošināt konceptuālus instrumentus cīņai pret sieviešu apspiešanu kā privātajā tā publiskajā dzīvē, taču daudzas feministes šaubās, vai rūpju ētika var pildīt šādu uzdevumu. Viņas uzskata, ka rūpju ētika ir vergu morāle (*Card*, 1990), uzsverot, ka rūpēties par saviem apspiedējiem ir morāla patoloģija, nevis tikums. Turklāt rūpju ētika nenosprauž robežas starp morāli attaisnojamām rūpēm un sevis upurēšanu, ko daudzas feministes uzskata par sieviešu trūkumu, nevis tikumu. Neskaidra paliek arī robeža starp morāli attaisnojamām rūpēm un otra cilvēka pakļaušanu, atkarības veicināšanu un varmācību, ko cenšas attaisnot kā rūpes. Tādēļ daudzas feministes (*Card*, 1990, *Jaggard*, 2001) uzskata, ka rūpju ētikai piemīt daudzi metodoloģiski un praktiski trūkumi un tās lielā popularitāte feminisma filozofijā izskaidrojama ar noteiktu dogmatisku pieņēmumu lomu, kā arī ar sieviešu pieredzes sfēras ilgstošo izslēgtību no morāles filozofijas uzmanības, kas savukārt nav veicinājis kritisku pieeju šai par sievišķīgu uzskatītajai ētikai.

2) MĀTIŠĶĪBAS ĒTIKA

Mātišķības ētika atzīst un augsti vērtē īpašības un tikumus, ko sabiedrībā uzskata par sievišķīgiem. Nozīmīgākās mātišķības ētikas pārstāves ir Sāra Rudika (*Ruddick*), Virdžīnija Helda (*Held*) un Karolīna Vitbeka (*Whitbeck*). Viņas uzsver, ka vairums cilvēcisko attiecību veidojas starp personām, kas nav vienlīdzīgas spēkā, zināšanās un iespējās. Ētika, viņuprāt, jāveido pēc šādu attiecību parauga, jo tādējādi tā būtu atbilstošāka cilvēku dzīvei. Tāpēc nevis vienošanās starp indivīdiem, bet gan vecāku un it sevišķi mātes rūpes, ir pamats ētikas teorijām. Rudika atzīst, ka mātes lomas pildīšana ir patstāvīga cilvēciskās darbības sfēra, kam ir atbilstošs domāšanas veids un skatījums uz ētikas problēmām. Mātišķās domāšanas mērķi ir aizsardzība, izaugsme un pieņemšana (*Ruddick*, 1989). Bērna dzīvības aizsardzība ir mātišķības pamatdarbība, jo bērns ir viegli ievainojams un var izdzīvot tikai tad, ja par viņu rūpējas. Savukārt izaugsme iespējama tad, ja bērnam neuzspiež kādu gatavu paraugu, kam sekot. Vēl viena būtiska mātišķības iezīme ir bērna sagatavošana dzīvei kopā ar citiem cilvēkiem. Rudika uzskata, ka cilvēki, sievietes un vīrieši, kas uzņemas mātišķas rūpes, gan privātajā, gan publiskajā sfērā domās mātišķi (*Ruddick*, 1989). Savukārt Vitbeka vairāk uzsver mātišķības bioloģisko pusi: viņasprāt, mātes instinkts ļauj sievietei sasniegt augstāku empātijas spēju (*Whitbeck*, 1984).

DZIMUMU DIFERENCES ĒTIKA

Radikālās dzimumu atšķirības feminisms attīstījies 20. gs. sešdesmitajos un septiņdesmitajos gados. Lai atklātu un mainītu hierarhizētās dihotomijas, kas ir morāles spriedumu pamatā, dzimumu diferences ētikai Francijā pievērsās Annija Leklerka (*Leclerc*, 1974), Helēna Siksū (*Cixous*, 1975), Lisa Irigaraja (*Irigaray*, 1974) un Jūlija Kristeva (*Kristeva*, 1979). Šajā manierē strādājošās feministes uzskata, ka nevis sieviešu atšķirības tiek sociāli konstruētas, lai pamatotu sieviešu apspiešanu, bet gan, gluži otrādi, dzimumu radikālā atšķirība tiek apslēpta, izmantojot viendzimuma cilvēka modeli, vīrieti padarot par cilvēka vispār paraugu un sievieti definējot kā nepilnīgu vīrieti (*Irigaray*, 1974). Radikālās dzimumu atšķirības feminisma pārstāves uzskata, ka visas priekšstatīšanas sistēmas, valoda, kultūras priekšstati, ir definēti, par pamatu ņemot viendzimuma cilvēka modeli, tāpēc valodā, tādā, kādā tā mums ir tagad, nav iespējams atbilstoši izteikties par radikālo dzimumu atšķirību (*Irigaray*, 1977). Dzimumu radikālo atšķirību uzskata par nedefinējamu, bet arī par nereducējamu uz kultūras konstruktiem.

L. Irigaraja parāda, kā filozofija apslēpj citu. Irigaraja aicina veidot dzimumu atšķirības ētiku un definēt vērtības un tiesības katram dzimumam (*Irigaray*, 1987). Dzimumu atšķirības ētikā, pie kuras strādā Lisa Irigaraja, svarīgi, lai sieviete un vīrietis kopā veidotu pāri, kas būtu ne tikai vecāki – māte un tēvs –, bet arī jaunas ētiskas vērtības radošs pāris (*Irigaraja*, 2003). Tam traucē patriarhālais un fallokrātiskais sabiedrības modelis. Atšķirībā no, piemēram, Heldas un Rudikas, Lisa Irigaraja atzīst, ka tieši patriarhālā sabiedrība veicinājusi pārmērīgu mātes institūta attīstību sievietēs un tādējādi kavē ētiskas attiecības starp cilvēkiem, kas būtu veidotas nevis izmantojot vecāku un bērnu attiecību modeli vai arī nošķirtu, neitrālu indivīdu modeli, bet gan izmantojot pieaugušu, taču savstarpēji saistītu un dzimumiskotu cilvēku modeli (*Irigaray*, 2000). Irigaraja uzskata, ka sieviešu apspiešanas pamatā ir dzimumu atšķirība un dzimumu atšķirībai jābūt arī apspiešanas beigu pamatam. (*Irigaray*, 1990). Tādēļ, viņasprāt, feminisma virzieni, kas cenšas neitralizēt dzimumu atšķirību (viņu pašu vārdiem sakot, atcelt divu dzimšu sistēmu (*Millett*, 1970)), var novest sievietes vēl smagākā apspiestībā. Savukārt Džudita Batlere uzskata, ka tā sauktais franču feminisms jeb dzimumu diferences feminisms, tajā skaitā Lisas Irigarajas, ietver sevī

pieņemumu par heteroseksualitātes normatīvismu, kas pats ir apspiešanas līdzeklis (*Butler*, 1999). Dzimumu diferences ētikā tomēr netiek pieņemts, ka heteroseksualitātes normatīvisms būtu dzimumu atšķirības iedzīvināšanas līdzeklis: radikālā atšķirība nav atkarīga no seksuālās orientācijas.

Itālijā feministes apvienojušās grupās DIOTIMA un *Milānas sievietes grāmatveikals*. Pazīstamākā autore ir Luīze Muraro (*Muraro*), taču itāļu feministes uzsver sieviešu sadarbības ētisko vērtību un visbiežāk savus darbus publicē kopīgos krājumos, parakstot tos ar visas grupas vārdu. Itāļu feministes uzskata, ka dzimumu atšķirība ir cilvēka pamatraksturojums (*Parati*, 2002). Atšķirības jēdziens nav izmantojams salīdzināšanai, jo nav neitrāla atskaites punkta, kas ļautu vērtēt abus dzimumus. Sievietes citādība rietumu androcentiskajā filozofijā tikusi apslēpta, jo viena subjekta modelis ir vērsts uz vienību un identitāti. Viņas par savas ētikas uzdevumu uzskata androcentriskās, ap tēva vārdu organizētās (*Lacan*, 1985) simboliskās kārtības nojaukšanu. Androcentriskajā domā sieviete ir cits, taču runa ir par sekundāru citādību. Savukārt itāļietes (līdzīgi kā Lisa Irigaraja) izmanto citas citādības vai radikālās atšķirības jēdzienu, kas nozīmē, ka sieviete nav ne pakļauta, ne salīdzināma ar vīrieti (*Milan Women's Bookstore Collective*, 1990). Lai veicinātu sievietes brīvību, Luīze Muraro piedāvā veidot citu, ap mātes vārdu organizētu simbolisko kārtību (*Muraro*, 2003).

Pētot feminisma kontekstā svarīgo konceptuālo sakarību saistību ar filozofijas androcentrismu, uz dzimumu atšķirību orientētais feminisms ņem vērā savu zināšanu un izteiksmes iespēju situatīvismu, kas ir filozofiskā diskursa un plašākā nozīmē visas „kultūras gramatikas” jeb simboliskās kārtības ierobežota (*Irigaray*, 1977). Domstarpības gan ar uz vienlīdzības ētiku orientētajām, gan radikālajam feminismam piederošajām teorijām rodas jautājumā par dzimumu atšķirības ētikas pielietojamību feministiskajā aktīvismā. Psihoanalīzi izmantojošais, ar poststrukturālismu saistītais feminisms, kas izplatīts galvenokārt Francijā un Itālijā (tas gan nebūt nav vienīgais feminisma virziens šajās valstīs; sk.: *Craus*, 2005), kā arī vāciski runājošajās zemēs (*Stoller*, 2005) dažkārt tiek atzīts par grūti izmantojamu sieviešu kustības mērķu sasniegšanai. Savukārt mērķi, kas definēti sieviešu politisko un sociālo tiesību sasniegšanai, nemainot izpratni par cilvēku, no poststrukturālismam tuvā feminisma viedokļa ir pārāk šauri un ietver sevī risku reproducēt esošās spēka attiecības. Radikālās dzimumu atšķirības

feminisms dzimuma/dzimtes nošķirumu uzskata par vienkāršotu un uzsver, ka mums nav pieejams dzimums, kas jau nebūtu interpretēts, un mēs nevaram uzskatīt dzimumu atšķirības kulturālos, simboliskos, tekstuālos vai sociālos aspektus par kādu reģionālu konstruētu atšķirību lauku, ko varētu mainīt, neizmainot visu „kultūras gramatiku” (*Fraisse*, 1992).

DAŽAS FEMINISTISKĀS ĒTIKAS AKTUĀLĀKĀS DISKUSIJAS

Mūsdienu feminisms, definējot jaunu pieeju ētikai, atsaucas uz dažādiem filozofijas vēstures posmiem. Sākotnēji feministiskā ētika balstījās uz apgaismības izpratni par ētiku, taču jaunākā attīstība liecina, ka apgaismības ētika kļūst par kritikas objektu un daudz vairāk tiek izmantotas tādas teorijas kā Aristoteļa tikumu ētika, psihoanalīze, pragmatisms, komunitārisms un postmodernisms. Mūsdienu feministiskā ētika par saviem galvenajiem uzdevumiem uzskata subjektivitātes jēdziena pārskatīšanu, morāles izpratnes padziļināšanu un morāles filozofijas sfēras paplašināšanu, izpratnes par sievišķo mainīšanu un sieviešu redzespunktu vērā ņemošas ētikas veidošanu (*Jaggar*, 2001). Aktuāls ir arī jautājums, vai vienlīdzības vērtība nav pretrunā ar atšķirības vērtību (*Grenholm*, 2003).

1) DEBATES PAR VIENLĪDZĪBAS UN ATŠĶIRĪBAS JĒDZIENU LOMU FEMINISTISKAJĀ ĒTIKĀ

Piešķirot ētisku vērtību dzimumu atšķirībai, feministes diskutē par to, kā vērtēt vienlīdzību, kas kopš Lielās Franču revolūcijas laikiem ir bijusi viena no politiskās filozofijas pamatvērtībām. Lai gan Jauno laiku vienlīdzības ideāli rosināja arī sievietes tiekties pēc vienlīdzības, tieši vienlīdzība likuma priekšā un pilsoņa kā tāda neitrālais raksturojums (*Collin*, 1999) arī dažos gadījumos varēja būt šķērslis vienlīdzīgu tiesību panākšanai. Ja dzimumu atšķirība nonāk uzmanības centrā, tad, kad runa ir par vienošanos par kopīgu rīcību un mērķiem, kļūst grūti uzturēt spēkā mītu par tautas vienotību, kas spilgtākajos aprakstos salīdzināta ar dzīvu organismu (*Hobbes*, 1991), kuru novājinātu vai pat nogalinātu dažādu organisma daļu nevienprātība. 18. gs. kā argumentu pret vēlēšanu tiesību piešķiršanu sievietēm izmantoja ģimenes vienotību – precētas sievas politikā piedalās ar sava vīra starpniecību, jo vīrs balso arī savas sievas vietā un piešķirt vairākas balsis vienai ģimenei nozīmētu

to sagraut. Tāpat arī nostalgija pēc vienotības, pēc viena, ir šķērslis, kas liek noliegt dažādību, ko nevar izteikt viena balss (*Agacinski*, 2001). Postmodernā doma atzīst vairāku balsu līdzāspastāvēšanu un sacensību neatrisināmās domstarpībās (*Lyotard*, 1983). Par dzimumu domstarpībām runā arī feminisms – dažādu balsu strīds neļauj noklusēt to, ka cilvēku vienādība ir mīts (*Collin*, 1999). Feministiskajā ētikā, īpaši starp franču un itāļu feministēm, aktuālas kļuvušas debātes par attiecībām starp vienlīdzību un atšķirību (*Fraisse*, 2001, *Milan Women's Bookstore Collective*, 1990). Politiskajā filozofijā, tajā skaitā feministiskajā politiskajā filozofijā (sk. Elizabetes Andersones (*Anderson*) un Angelikas Krebsas (*Krebs*) darbus), parādās arī šaubas par vienlīdzības jēdziena lietderību un vienlīdzības un taisnīguma jēdzienu neapšaubāmu saistību, jo, prasot vienlīdzību, apspiestā grupa vērtē savus sasniegumus pēc dominējošās grupas standartiem, tāpēc riskē nonākt atsvešinātībā un nebrīvē (*Wagener*, 2003). Debātēs par vienlīdzības vērtību nevienprātība pastāv starp liberālo feminismu un uz dzimumu atšķirību orientēto feminismu. Atšķirības ētikas noskaņu feminismā izsaka Lisas Irigarajas uzdotais jautājums – kam sievietes grib būt vienlīdzīgas? (*Irigaray*, 1990). Irigaraja uzskata, ka centieni panākt tikai un vienīgi vienlīdzību būtu kļūda. Viņa atzīst, ka nevienlīdzības kritika, vēršanās pret apspiešanu ir nepieciešama sieviešu kustības vēstures daļa, taču ar vienlīdzību vien nevar panākt sieviešu atbrīvošanos. Vienlīdzība savā ziņā ir vienādība, kas paredz, ka salīdzināmos lielumus, šajā gadījumā – abus dzimumus – attiecina uz kādu trešo terminu.

Ženevjēva Frēsa atzīst, ka vienlīdzības ideja ir ļoti svarīga feminismam, jo feminisms iestājas pret sieviešu apspiešanu, ko var uzskatīt arī par nevienlīdzību. Frēsa piedāvā nošķirt feminisma ontoloģisko līmeni no politiskā, tādējādi izvairoties no pretrīnības starp vienlīdzību un atšķirību. Viņa, līdzīgi kā vairākas citas franču feministes, atzīst, ka vienlīdzībai pretējs jēdziens ir nevienlīdzība, savukārt atšķirībai pretējs jēdziens ir identitāte (*Fraisse*, 2001, *Agacinski*, 2001). Frēsa uzskata, ka atšķirības un vienlīdzības pretnostatījums nāk no politiskās sfēras, jo akcents uz sieviešu atšķirību ticis izmantots kā arguments par labu tiesību nevienlīdzībai. Tādēļ daudzas feministes uzskata, ka dzimumu atšķirības (ārpus tūri bioloģiskās sfēras) atzīšana neizbēgami noved pie sieviešu apspiestības (*De Beauvoir*, 1976, *Okín*, 1979), tas ir, viņas uzskata, ka atšķirība var tikt konceptualizēta tikai kā hierarhija. Frēsa savukārt apgalvo, ka atšķirība un vienlīdzība ir savienojami jēdzieni, jo tad, kad atšķirība vairs

netiks izmantota kā vērtējošs apzīmējums, atšķirību nevarēs izmantot kā argumentu par labu nevienlīdzībai. Viņaspār, vienlīdzības jēdziens izmantojams politikā, cīņā par emancipāciju, tas ir – vienādām tiesībām, bet atšķirības jēdziens – epistemoloģijā un cīņā par politisko brīvību. Frēsa uzskata, ka sieviešu atbrīvošanās kustības mērķis ir ne tikai vienlīdzība, bet arī brīvība. Lai sieviete būtu brīva, nepietiek ar vienādām tiesībām, vajadzīgas arī savas īpašas tiesības. Vissvarīgākais sasniegums cīņā par brīvību ir sieviešu pašnoteikšanās tiesības attiecībā uz savu ķermeni un reprodūktīvajām spējām. Sieviešu atšķirība vēl tagad daudzviet pasaulē tiek izmantota kā arguments pret brīvību, tāpēc viņa secina, ka rietumvalstīs izplatītā orientācija uz dzimumu mierīgu līdzāspastāvēšanu un demokrātijas visspēcību aplēpj brīvības sasniegumu trauslumu un cīņu, kādā tā tikusi panākta.

Salīdzinot Ž. Frēsas un L. Irigarajas uzskatus par vienlīdzību un atšķirību, jāsecina, ka Irigarajas izpratne par atšķirību ir radikālāka. Irigaraja vienlīdzības jēdzienu neizmanto un uzskata, ka tiesības jādefinē diviem atšķirīgiem subjektiem (*Irigaray*, 1987). Līdzīgi domā arī daudzas itāļu feministes, kas apvienojušās grupās *Milānas sieviešu grāmatveikals* un DIOTIMA. Gan Irigaraja, gan itāļu feministu grupas uzskata, ka dzimumu atšķirība ir cilvēka pamatraksturojums. Divu subjektu ekonomijā vienlīdzības jēdziens nav derīgs, jo tas saistīts ar viendzimuma cilvēka izpratni androcentiskajā domāšanas veidā, kas pretendē runāt par cilvēku vispār, taču padara vīrieti par normu un sievieti par speciālu gadījumu, kas atšķiras no cilvēka (*Milan Women's Bookstore Collective*, 1990) Šajā gadījumā uz sievieti tiek attiecināts sekundārās citādības jēdziens. S. de Bovuāras atbilde bija mēģinājums izkļūt no sekundārās citādības vietas un nonākt pie identitātes ar vienu subjektu (*Beauvoir*, 1976), taču feministes, kas izmanto radikālās citādības jēdzienu, vēlas pārdefinēt tāpatīgā un cita attiecības un apliecināt sievietes nereducējamo atšķirību. Iesaistīšanās sieviešu simboliskajā kārtībā, kurā mātes un meitas attiecības ir mīlošas, nevis naidīgas, kā tās attēlo patriarhālā kultūra, un savas atšķirības apliecinoša iemiesošana ļauj īstenoties sievišķajai vēlmei (*Parati*, 2002).

2) SUBJEKTIVITĀTES JĒDZIENA IZMAIŅAS FEMINISTISKAJĀ ĒTIKĀ

Feminisma ētikas sākotnējā atbilde uz sieviešu noniecināšanu bija pierādīt, ka arī sievietes ir spējīgas uz racionalitāti un morālo autonomiju. Taču drīz vien feminisms kritiskai izpētei pakļāva arī pašus morāles filozofijas

pamatjēdzienus – autonomija, racionalitāte, subjektivitāte. Tā, attiecībā uz morālo autonomiju, tika izdarīti pētījumi par to, kā sievietes pakļaujas vīriešiem, kā notiek dzimumiskotas personības sociāla konstruēšana, tā parādot, kādā veidā sabiedrība manipulē ar indivīda izvēli un veicina šķietamu patstāvīgu piekrišanu tās prasībām (*MacKinnon, 1987, Meyers, 1989*). Feministiskā ētika uzsver, ka autonomija jāuzskata nevis par spēju, bet gan par attīstības rezultātu, kā sasniegšanai vajadzīgi noteikti materiāli un sociāli apstākļi. Morāles teorijas, kas par svarīgāko vērtību uzskata autonomiju, pauž apgaismības laikmeta idejas, jo to pamatā ir kartēziskā izpratne par subjektu. Saskaņā ar šo pieeju, subjekts ir bezķermenisks, nošķirts no citiem, iekšēji vienots, racionāls un būtiskā ziņā vienāds ar citiem subjektiem. Daudzi mūsdienų feminisma virzieni, līdzīgi kā psihoanalīze, komunitārisms, marksisms un postmodernisms, apstrīd šādu subjekta koncepciju.

Kad filozofija pārdomām par cilvēka dabu par sākumpunktu pieņem ķermeni, parādās no kartēziānisma atšķirīgi aspekti – lokalizācija laikā un telpā, pieaugšana un novecošana, savpatība, nevis vispārējais, socialitāte, nevis izolēts indivīds. Zīmīgi, ka šāda akcentu maiņa notiek ne tikai feministiskajā filozofijā. Tā, piemēram, arī Emanuēla Levina ētikā cilvēka ķermeniskums ir būtisks, attiecības ar otru Levins apraksta kā ķermenisku atbildi otram, un arī viņš runā par attiecībām, kas ir pirms nošķirtības, bērnu, mīlestību un novecošanu kā neatņemamu subjekta raksturojumu (*Lévinas, 1981*). Šāda cilvēka izpratne nosaka arī atšķirīgu morāles izpratni – ja cilvēks tiek skatīts situācijas konkrētībā, kurā viņa identitāti daļēji nosaka arī vecums, dzimums, ģimenes attiecības, tad morālie apsvērumi saistīti arī ar privātām attiecībām, nevis vienīgi ar vispārēju pienākumu. Tādējādi morāles filozofija vairāk uzmanības pievērš rūpēm, nevis cieņai, atbildībai, nevis tiesībām. Tā rezultātā rodas secinājums, ka cilvēku dzīvi būtiskā veidā raksturo tādas īpašības kā nevienlīdzība, atkarība vai savstarpēja atkarība, sociālā lokalizētība un piederība kādai kopībai un ka morāles problēmas, kas šādā situācijā rodas, nevar tikt atrisinātas apmierinoši, ja izmantojam teorijas, kas balstās vienīgi uz vienlīdzības, autonomijas, vispārības, atsevišķa indivīda, ideālās cilvēku kopības un vispārējās cilvēciskās situācijas jēdzieniem (*Benhabib, 1986, Ruddick, 1989*).

Ir feminisma teorētiķes, kas uzskata, ka sieviešu pirmsfilozofiskie priekšstati par subjektivitāti un morāli atšķiras no tradicionālās morāles filozofijas

pieņemtajiem priekšstatiem. Visplašāk pētītas šo atšķirību ietekmes uz morāles psiholoģiju. Karola Giligena savos pētījumos parādījusi, ka sievietes tiecas uzskatīt sevi par saistītām ar citiem cilvēkiem un baidās no vientulības, bet vīrieši uzskata sevi par nošķirtiemi no citiem un baidās savās jūtās būt saistīti ar citiem. Sievietes subjektivitāti saprot attiecību kontekstā, tāpēc morāles dilemmas viņas saprot kā konfliktu atbildības jomā, nevis konfliktu starp dažādām tiesībām. Risinot morāles dilemmas, sievietes tiecas atjaunot un stiprināt attiecība ar citiem, rūpēties par otru, nevis rīkoties saskaņā ar cieņpilnas neiejaukšanās principu. Sievietes, saskaņā ar Giligenas pētījuma rezultātiem, dod priekšroku ar personām saistītam vērtībām, kā rūpes, uzticība, uzmanība pret otru un mīlestība pret tuvākajiem, nevis bezpersoniskajām vērtībām, kā vienlīdzība, cieņa, tiesības un taisnīgums. Giligena secina, ka sievietes noraida taisnīguma ētiku par labu rūpju ētikai (*Gilligan, 1981*).

Daudzas feministiskās filozofes ir pārņēmušas Giligenas piedāvāto sievietes subjektivitātes jēdzienu un uzskata, ka tas ne tikai adekvātāk nekā „atomistiskais” subjektivitātes jēdziens apraksta empīriski novērojamos faktus, bet arī dod iespēju izveidot pieņemamāku ētikas teoriju (*Whitbeck, 1984, Benhabib, 1986*). Savukārt feministes, kas vairāk ietekmējušās no postmodernisma un racionālā, iekšēji vienotā subjekta dekonstrukcijas, uzskata, ka ētiskā subjektivitāte ir fragmentēta, sašķelta un konstruēta diskursīvi. Citas pētnieces gan domā, ka šāds skatījums uz subjektivitāti apdraud iespēju jebkādā veidā runāt par ētiku, kas būtu kas vairāk nekā kādas kultūras iekšienē panākta vienošanās, kam piemīt nejaušības raksturs. Līdz ar to būtu problemātiski pamatot protestu pret vīriešu kundzību, jo sieviešu apspiešanu varētu attaisnot kā kādas kultūras panākta vienošanos, tajā valdošo diskursu. Rietumu feminisms ir radies līdz ar apgaismības domāšanu un jautājums, cik tālu feministiskā ētika vispār var attālināties no morālās un politiskās rīcības racionālās koncepcijas, paliek atklāts (*Jaggar, 2001*).

3) MORĀLES IZPRATNES PADZIĻINĀŠANA UN MORĀLES FILOZOFIJAS SFĒRAS PAPLAŠINĀŠANA

Lai labotu rietumu filozofijas nevērību pret sieviešu interešu sfēru, feministiskajā ētikā liela uzmanība tiek pievērsta tieši šiem jautājumiem. Piemēram, feministiskā ētika paplašina skatījumu uz tādu ētikas problēmu kā aborts. Bioētikas diskusijās par tādu ētikas problēmu kā abortu atļaušana

vai aizliegšana gandrīz visa uzmanība veltīta augļa ētiskajam statusam, taču feministiskā ētika atgādina, ka jāņem vērā arī sievietē, kā arī sabiedrībā, kurā dzīvojoša sievietē izšķiras par abortu. Sākotnēji feministiskā ētika izmantoja vispārīnātu sievietes jēdzienu, taču arvien vairāk nostiprinās uzskats, ka šāds vispārīgums nav attaisnojams. Feministiskā ētika tagad runā par noteiktas vecuma grupas, tautības un rases, sociālā slāņa, seksuālās orientācijas sievietēm. Tiek kritizētas arī tās feministiskās ētikas teorijas, kas nepievērš uzmanību šiem jautājumiem – līdzīgi, kā filozofijas vēsturē saskatot implicitu vīrieša morālās pieredzes normativitāti, šajā gadījumā tiek norādīts uz dažu feministu darbos atrodamo baltās heteroseksuālās sievietes pieņemšanu par normu. Kopumā tas kalpo arī visas morāles filozofijas apslēpto pieņēmumu uzrādīšanai. Atsaucoties uz 20. gs. 60. gados populāro lozungu „privātais ir politiskais”, feministes apstrīd privātās dzīves izslēgšanu no morāles filozofijas interešu sfēras. Feministes norāda, ka privātās dzīves nozīmīguma noliegšana atbilst vīriešu interesēm, palīdzot attaisnot sieviešu apspiešanu (MacKinnon, 1978, Nussbaum, 2000). Feministiskajā ētikā lielāku nozīmi piešķir arī problēmām, kas saistītas ar seksualitāti, heteroseksualitātes normatīvo statusu, seksuālo vardarbību pret sievietēm, sieviešu reprezentāciju plašsaziņas līdzekļos, pornogrāfiju, sieviešu ķermeņu attēlojumu, modi, valodas lomu sieviešu apspiešanā.

Literatūra

- Agacinski, Sylviane. *Politique des sexes. Précédé de Mise au point sur la mixité*. Paris, 2001.
- Atkinson, T.-G. *Amazon Odyssey*. New York, 1974.
- Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième sexe*. Paris, 1976 [1949].
- Becker, L.C. and Becker, C.B. (eds.) *Encyclopedia of Ethics*. 2nd ed. Vol. 3. New York/London, 2001.
- Benhabib, Seyla. „The Generalized Other and the Concrete Other: The Kohlberg–Gilligan Controversy and Feminist Theory”, *Praxis International*, 5/4, 1986. P. 402–424.

- Butler, Judith. *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York/London, 1999.
- Brennan, Samantha. (ed.) *Feminist Moral Philosophy*. Calgary, 2002.
- Bovuāra, Simona de. „Otrais dzimums” (fragm.). Tulk. I. Auziņa, *Karogs*, Nr. 12, 1994. 151.–163. lpp.
- Bovuāra, Simona de. „Otrais dzimums” (fragm.) Tulk. I. Auziņa, *Kentaurs XXI*, Nr. 40, 2006. 116.–143. lpp.
- Canto-Sperber, Monique. (dir.) *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. 4^e éd. Paris, 2004.
- Card, Claudia. „Gender and Moral Luck”, Flanagan, O. and Oksenberg, R. (eds.) *Identity, Character and Morality*. Cambridge, 1990.
- Card, Claudia. (ed.) *Feminist Ethics*. Kansas, 1991.
- Chodorow, Nancy. *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley, 1978.
- Cixous, Hélène. „Le rire de la Méduse”, *L'Arc*, 1975. P. 39–54.
- Cixous, H. et Clement, C. *La jeune née*. Paris, 1975.
- Cimdiņa, Ausma. (sast.) *Feminisms un literatūra*. Rīga, 1997.
- Cimdiņa, Ausma. (sast.) *Feministica Lettica*, Nr. 1. Rīga, 1999.
- Cimdiņa, Ausma. (sast.) *Feministica Lettica*, Nr. 2. Rīga, 2001.
- Cimdiņa, Ausma. (sast.) *Feministica Lettica*, Nr. 3. Rīga, 2003.
- Collin, Françoise. *Le différend des sexes*. Paris, 1999.
- Collin, F., Pisier, E. and Varikas, E. *Les femmes de Platon à Derrida*. Paris, 2000.
- Daly, Mary. *Gyn/ecology: The Metaethics of Radical Feminism*. Boston, 1978.
- David-Ménard, Monique. „Kant's „An Essay on the Maladies of the Mind” and „Observations on the Feeling of the Beautiful and the Sublime”, *Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy*, Vol. 15, No. 4, 2000.
- De Gouges, Olympe. *Déclaration des droits de la Femme et de la Citoyenne*, 1791. <http://www.histoire-en-ligne.com/spip.php?article154> (Skatīts 2007. g. jūlijā.)
- Firestone, Shulamith. *The Dialectic of Sex*. New York, 2006.

- Fraisse, Geneviève. *Raison des femmes*. Paris, 1992.
- Fraisse, Geneviève. *La controverse des sexes*. Paris, 2001.
- Fuss, Diana. *Essentially Speaking: Feminism, Nature & Difference*. New York/London, 1990.
- Gatens, Moira. „Feminism, Philosophy and Riddles without Answers”, Pateman, C. and Gross, E. (eds.) *Feminist Challenges: Social and Political Theory*. Sydney/London, 1988.
- Gilligan, Carol. *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, 1982.
- Grenholm, C.-H. and Kamergrauzis, N. (eds.) *Feminist Ethics. Perspectives, Problems and Possibilities*. Stockholm, 2003.
- Held, Virginia. *Feminist Morality: Transforming Culture, Society and Politics*. Chicago, 1993.
- Held, Virginia. *Justice and Care*. Boulder/Oxford 1995.
- Hoagland, S.L. *Lesbian Ethics: Toward New Value*. Palo Alto, 1988.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Cambridge, 1991.
- Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy*, Vol. 15, No. 4, 2000.
- Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy*, Vol. 20, No 2, 2005.
- Irigaraja, Lūsa. „Kad mūsu lūpas sarunājas”, Novikova, I. un Pičukāne, E. (red.) *Mūsdienu feministiskās teorijas*. Rīga, 2001. 349.–361. lpp.
- Irigaraja, Lisa. „Milestība starp mums”, *Kentaurs XXI*, Nr. 31, 2003. 104.–116. lpp.
- Irigaray, Luce. *Ce sexe qui n'en est pas un*. Paris, 1977.
- Irigaray, Luce. *Éthique de la différence sexuelle*. Paris, 1984.
- Irigaray, Luce. *Democracy Begins between Two*. London, 2000.
- Irigaray, Luce. *Je, tu, nous : Pour une culture de la différence*. Paris, 1990.
- Irigaray, Luce. *Sexes et parentés*. Paris, 1987.
- Irigaray, Luce. *Speculum. De l'autre femme*. Paris, 1974.
- Jaggar, A.M. „Feminist Ethics”, Becker, L.C. and Becker, C.B. (eds.) *Encyclopedia of Ethics*. 2nd ed. Vol. 3. New York/London, 2001.

- Kamera, Debora. „Kļūdainas dihotomijas: gramatika un dzimumu popularitāte”, Novikova, I. un Pičukāne, E. (red.) *Mūsdienu feministiskās teorijas*. Rīga, 2001. 231.–253. lpp.
- Kant, Immanuel. *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Cambridge, 2006.
- Kiss, Jānošs. (sast.) *Mūsdienu politiskā filosofija. Hrestomātija*. Rīga, 1998.
- Kristeva, Julia. „Le temps des femmes”, *Les nouvelles maladies de l'âme*. Paris, 1993.
- Kristeva, Julia. *Seule, une femme*. Paris, 2007.
- Koehn, Daryl. *Rethinking Feminist Ethics. Care, Trust and Empathy*. London and New York, 1998.
- Koivunena, A. un Liljestrema, M. *Atslēgvārdi. Desmit soli feministiskajā pētniecībā*. Rīga, 2002.
- Kraus, Cynthia. „Anglo-American Feminism Made in France: Crise et critiques de la représentation”, *Cahiers du Genre*, No. 38, 2005. P. 161–189.
- Lacan, Jacques. *Le Séminaire. Livre III : Les Psychoses*. Paris, 1985.
- Lasmane, Skaidrīte. *20. gadsimta ētikas pavērsieni*. Rīga, 2004.
- Leclerc, Annie. *Parole de femme*. Paris, 1974.
- Le Dœuff, Michelle. *L'Étude et le Rouet*. Paris, 1989.
- Le Dœuff, Michelle. *Le sexe du savoir*. Paris, 1998.
- Lévinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris, 1981.
- Liotard, J.-F. *Le Différend*. Paris, 1983.
- MacKinnon, C. A. *Feminism Unmodified: Discourse on Life and Law*. Cambridge, 1987.
- Meyers, D. T. *Self, Society and Personal Choice*. New York, 1989.
- Milan Women's Bookstore Collective. *Sexual Difference: A Theory of Social-Symbolic Practice*. Chicago, 1990.
- Mill, J. S. *The Subjection of Women*. Arlington Heights, 1980 [1869].
- Millett, Kate. *Sexual Politics*. London, 1970.
- Muraro, Luisa. *L'ordre symbolique de la mère*. Paris, 2003.

- Nagl-Docekal, Herta. *Feminist Philosophy*. Oxford, 2004.
- Novikova, I. un Pičukāne, E. (red.) *Mūsdienu feministiskās teorijas*. Rīga, 2001.
- Noddings, Nel. *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. 2nd ed. Berkeley, 2003.
- Nohlina, Linda. „Kāpēc nav bijis izcilu mākslinieču?“, Novikova, I. un Pičukāne, E. (red.) *Mūsdienu feministiskās teorijas*. Rīga, 2001. 261.–287. lpp.
- Nussbaum, M.C. *Sex and Social Justice*. Oxford, 2000.
- Okin, S.M. *Women in Western political Thought*. Princenton, 1979.
- Okina, S.M. „Taisnīgums un dzimums“, Kiss, Jānošs. (sast.) *Mūsdienu politiskā filosofija. Hrestomātija*. Rīga, 1998.
- Parati, G. and Rebecca, J.W. (eds.) *Italian Feminist Theory and Practice: Equality and Sexual Difference*. New Jersey, 2002.
- Pateman, C. and Gross, E. (eds.) *Feminist Challenges: Social and Political Theory*. Sydney/London, 1988.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Oxford, 1973.
- Ruddick, Sara. *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*. Boston, 1989.
- Sterba, J.P. (ed.) *Ethics: Classical Western Texts in Feminist and Multicultural Perspectives*. New York, 2000.
- Sterba, J.P. *Three Challenges to Ethics: Environmentalism, Feminism and Multiculturalism*. New York/Oxford, 2001.
- Stoller, Silvia. „Asymmetrical Genders: Phenomenological Reflections on Sexual Difference“, *Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy*, Vol. 20, No. 2, 2005.
- Tong, Rosemarie. *Feminine and Feminist Ethics*. Belmont, 1993.
- Tong, R. and Williams, N. „Feminist Ethics“, Zalta, E.N. (ed.) *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/entries/feminism-ethics> (Skatīts 2007. g. jūlijā.)
- Trebilcot, Joyce. (ed.) *Mothering: Essays in Feminist Theory*. Totova, 1984.
- Vulfa, Virdžīnija. *Sava istaba*. Rīga, 2002.

- Wagener, Ulrike. „The Critique of Egalitarianism in Feminist Thought”, Grenholm, C.-H. and Kamergrauzis, N. (eds.) *Feminist Ethics. Perspectives, Problems and Possibilities*. Stockholm, 2003.
- Weedon, Chris. *Feminist Practice and Poststructuralist Theory*. Blackwell, 1986.
- Whitbeck, Caroline. „The Maternal Instinct”, Trebilcot, Joyce. (ed.) *Mothering: Essays in Feminist Theory*. Totova, 1984. P. 185–198.
- Widerberg, Karin. „Tulkojot gender”, Cimdiņa, Ausma. (sast.) *Feministica Lettica*, Nr. 2, 2001. 162.–173. lpp.
- Wittig, Monique. *The Straight Mind*. Boston, 1992.
- Wolf, S.M. *Feminism and Bioethics*. Oxford, 1996.
- Wollstonecraft, Mary. *A Vindication of the Rights of Women*. London, 1965 [1792].
- Young, I.M. *Justice and the Politics of Difference*. Princenton, 1990.
- Zalta, E.N. (ed.) *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
<http://plato.stanford.edu>

Raksts saīsinātā versijā publicēts: *Kultūras Forums*, 2008. g. 11.–18. janvāris. 4.–5. lpp.



Populārzinātniskie raksti un recenzijas



Atvērts pasaules problēmām

21. pasaules filosofu kongresa vadmotīvs – „Filosofija pievēršas pasaules problēmām” – liecina, ka filosofi ir domājuši par iespēju dot savu ieguldījumu. Uz to norādīja referātu tēmas – cilvēktiesības, sociālais taisnīgums, globalizācija, demokrātija un filosofijas loma, atbildība, vides problēmas un terorisms. Šo jautājumu aktualitāte neizraisa šaubas, tomēr tas, ka apaļo galdu „Samierināšanās un piedošana” un „Bads pasaulē un morāles teorija” uzstāšanās mijās ar ikdienas ziņām par vardarbību un bēgļu problēmām, skaidri parāda, ka filosofija tāpat kā citas disciplīnas šodien nevar pretendēt uz visas problēmas atrisinoša ideālās valsts vai globālās sabiedrības modeļa izveidošanu. Taču tas nenozīmē, ka būtu jānolaiž rokas. Gluži otrādi – saskaņā ar 21. pasaules filosofu kongresa prezidentes, turku filosofes Joannas Kučuradi (*Kuçuradi*) kongresa atklāšanā uzsvērtu domu, problēmas iespējams apzināt un risināt vienīgi tad, kad tās ir nosauktas, turklāt pretēju viedokļu nevardarbīga sadursme un kopīga risinājuma meklējumi paredz nepieciešamību vienoties par pašiem sadarbības pamatiem. Ētikas un sociālās filosofijas jautājumi bija daudzu filosofu uzmanības centrā. Arī Jirgens Hābermāss (*Habermas*) – filsofs, kura uzstāšanās izpelnījās vislielāko uzmanību, – runāja par sociālās dzīves organizācijas principiem, kā nākotnes modeli nosaucot demokrātiju savienību, kurā lēmumus pieņemtu

vienprātības jeb konsensusa ceļā. Tas paredz filosofijas lomas nostiprināšanos, jo līdzvērtīga un brīva diskusija starp savstarpēji atšķirīgiem sarunu biedriem nav iespējama bez refleksijas par diskusijas principiem un iespēju saprasties kā tādu. Arī itāļu filosofs Džanni Vattimo (*Vattimo*) paredzēja filosofijas un politikas lomas pieaugumu demokrātiskā sabiedrībā laikā, kad iespējama atvērtība vēstures izpratnes formulēšanā. Evandro Agaci (*Agazzi*, Itālija) savā priekšlasījumā „Filosofija un saprašanās starp cilvēkiem” uzsvēra, ka filosofija vienmēr bijusi sacensības lauks un mūsdienu filosofijā ir tādas pašas problēmas kā citās jomās – filosofu skolas ir ļoti dažādas un bieži vien tās savā starpā gandrīz nesarunājas. Tāpēc arī paši filosofi savās kopāsānākšanas reizēs varētu iet Agaci ieteikto ceļu uz saprašanos – sākt ar simpātijām un cieņpilnu attieksmi arī pret nepieņemamām idejām, vispirms noskaidrojot nepieņemšanas iemeslus un meklējot vispārīgās, dažādām filosofijām un atšķirīgām kultūrām raksturīgās idejas. Kā ar to veicās filosofiem un filosofēm no dažādām zemēm? Cilvēku dažādība un atšķirības viņu uzskatos, kas kongresa dienās bija tiešām uzskatāmas, lika novērtēt sava skatījuma neizbēgamo piesaisti vietai, kur dzīvoju, bet tas, vai sastapšanās ar atšķirīgo gāja tālāk par ziņkāri un eksotikas tveršanu, droši vien bija atkarīgs no spējas pieņemt, ka pasaules centrs var būt arī prom no manis.

Filosofu diskusijās liela uzmanība tika pievērsta kultūru atšķirībām un to ietekmei uz saprašanās iespējām ne tikai vispārīgā starpkultūru dialoga principu veidošanā, bet arī vērtējot atšķirību ietekmi uz spēju vienoties par cilvēktiesību principiem un demokrātijas attīstību. Patiešām, dažreiz izskan doma, ka liberālisms un cilvēktiesības ir rietumnieciskas idejas, kas nav uzspiežamas atšķirīgās tradīcijās dzīvojošām sabiedrībām, un mēģinājumi pamatot cilvēktiesību universālismu var nonākt strupceļā, saskaroties ar nepieciešamību respektēt atšķirīgu kultūru. Šajā kontekstā interesantas bija kongresā izskanējušās debātes par pieļaujamu kultūras relatīvisma līmeni, kas ļautu izvairīties gan no kultūrimperiālisma, gan arī no kultūras solipsisma – uzsverot eksotisko atšķirīgajās tradīcijās, saskarsme paliek tikpat ierobežota, kā mēģinot pievērst tās savām vērtībām. Manuprāt, auglīga pieeja iezīmējās Šenera Aktūrka (*Aktürk*, ASV) priekšlikumā tā saukto Austrumāzijas izaicinājumu cilvēktiesību izpratnei skatīt liberālisma un komunitārisma diskusijas ietvaros, tādējādi pārejot no cilvēktiesību situācijas pamatojuma kultūras specifiskā pie konceptuālām debatēm par kopienas interesēm, kopīgo

labumu un individuālajām brīvībām.¹ Galu galā moderno apdraudējumu apstākļos arī ārpus Austrumāzijas indivīda brīvību un sabiedrības drošības samērojums mēdz nosvērties par labu drošībai, tāpēc arī šeit tāda veida debates būtu aktuālas un saprotamas.

Arī diskusija „Bads pasaulē un morāles teorija” bija saistīta ar cilvēka tiesību un brīvību taisnīga sadalījuma apspriešanu. Diskusijas pamatā bija pazīstamā politikas filosofa Džona Rolsa (*Rawls*) taisnīguma teorijas principi, saskaņā ar kuriem indivīdi hipotētiskā situācijā vienotos par sociālā taisnīguma principiem, godīgu brīvību un sabiedrisko labumu sadali, neziņas plīvuram sedzot viņu vietu sabiedrībā pēc vienošanās panākšanas.² Kāpēc šie indivīdi rīkotos taisnīgi? Ne tikai tāpēc, ka tiem piemīt tādas īpašības kā spēja godprātīgi sadarboties un veidot izpratni par labo, bet arī tāpēc, ka hipotētiski tiek pieņemta varbūtība katram un katrai nonākt arī pašās neizdevīgākajās pozīcijās. Manuprāt, var secināt, ka viens no morālas rīcības motīviem šajā gadījumā būtu rūpes par savām vai „tādu cilvēku kā es” tiesībām – lai arī reāla iespēja kļūt par pavisam citas zemes iedzīvotāju nepastāv, es būtu gatava vienoties par izmaiņām resursu pieejamības kārtībā, ja, spriežot par cilvēkiem pēc analogijas ar sevi pašu, saprastu pastāvošās netaisnības smagumu.

Pienākuma un atbildības avoti bija jautājums, kuru apsprieda kongresa ētikas sekcijā. Ļoti daudzi pievērsās pienākuma izpratnei saistībā ar Imanuela Kanta ētiku, uzsverot cilvēka autonomijas un atbildības saistību. Kanta filosofijā izteiktā doma, ka katram cilvēkam piemīt universāli cilvēcīgais, kas arī ir cieņas un morālā pienākuma objekts, tika pieminēta, iezīmējot pašnoteikšanās robežas: brīva rīcības izvēle, saskaņā ar Kanta formulēto kategorisko imperatīvu, citu cilvēku nekad neskata vienīgi kā līdzekļi, bet vienmēr arī kā mērķi. Manuprāt, ļoti interesantu akcentu šajās diskusijās ienesa japāņu filosofs Toširo Terada, uzsverot, ka, viņaprāt, Kanta ētikas izpratnē daudz lielāka vērtība jāpievērš jēdzienam „cilvēcība” un cieņai pret visiem kopīgo cilvēcisko katrā cilvēkā, nevis tikai autonomijai un pašnoteikšanās tiesībām. Pienākums pret cilvēcību saskaņā ar Teradas secinājumiem nozīmē arī pienākumu pret sevi, tādējādi pašdestruktīva rīcība, kas nozīmētu

1 Sk.: Kiss, Jānošs. (sast.) *Mūsdienu politiskā filosofija. Hrestomātija*. Rīga: Zvaigzne ABC, 1998, u.c.

2 Džona Rolsa darbi *A Theory of Justice* un *The Law of Peoples*.

necieņu pret cilvēcisko sevī, nevar tikt atzīta par morālu. Jāatzīst, ka arī daudzi filosofi, kas pievērsās to jautājumu risināšanai, kurus uzdod arvien pieaugošās iespējas medicīnas tehnoloģiju jomā, uzsvēra cieņu pret cilvēka personu un nepieciešamību sasniegumus zinātnē nepretstatīt izpratnei par cilvēciskajām vērtībām.

Tika diskutēts arī par to, vai pienākumam pret citu lielāks svars ir tāpēc, ka tas ir mans līdzcilvēks, būtiskā nozīmē tāds pats kā es, vai arī pienākums pret sevi un arī paša tiesības ir atvasināti no pienākuma pret citu. Šā jautājuma risinājumi bija ļoti dažādi. Jusufs Hass (*Hass*, ASV), atsaucoties uz Čārlza Teilora (*Taylor*) formulēto atbildības pret sevi izpratni, izvirzīja domu, ka atbildība par citu vienmēr ir saistīta ar atbildību par sevi pašu, tas ir, atbildība vienmēr ir kāda noteikta pašatbildības forma. Šajā gadījumā skaidri parādās morāles teorijas centrējums ap cilvēka *es*. Taču kongresā plaši bija pārstāvēta arī cita tendence, kas spēcīgi izpaužas mūsdienu filosofijā – akcentu no paša pārvietot uz citu. Viens no ievērojamākajiem filosofiem, kura vārds saistīts ar izmaiņām subjekta un cita attiecību izpratnē, ir Lietuvā dzimušais franču filosofs Emanuēls Levins (*Lévinas*).³ Viņa idejas par atbildības, ētiskā jūtīguma un domāšanas vispār sāksanos, sastopot citu cilvēku un apjaušot savu nepiepildāmo pienākumu pret svešo un atšķirīgo, bija piesaistījušas daudzu filosofu uzmanību [arī šī raksta autore, kas kongresā referēja par Levina filozofiju – *Red. piez.*], jo attiecības ar citu ir cieši saistītas ar tādām parādībām kā neiecietība, vardarbība, arī vides piesārņojums, koncentrējot uzmanību tikai uz savām šodienas vajadzībām. Dialogam ar atšķirīgo un priekšstata par sevi kā normatīvo piemēru sašūpošanai rosināja visa kongresa gaita, taču šī tendence tika arī īpaši atbalstīta, vienu no trim uz kongresu aicināto studentu sekciju veltot tēmai „Ksenofobija un jautājums par „Pašu un Citu””. Šajā diskusijā uzmanība tika pievērsta galvenokārt G.V.F. Hēgeļa (*Hegel*), Pola Rikēra (*Ricœur*), Edmunda Husserla (*Husserl*), Martīna Heidegera (*Heidegger*), Emanuēla Levina un Žana Pola Sartra (*Sartre*) teiktajam par attiecībām ar citu cilvēku, sekcijas darba gaitā iezīmējot ksenofobijas saistību ar identitātes veidošanos, *es* uzsverot savu atšķirību no cita un definējot sevi pretstatā citam, kuru pēc tam nīst, būties vai neievērot. Tāpēc šķiet, ka, apzinoties pasaules problēmu saistību

3 Levinass, Emanuēls. „Atbildība par otru” (Tulk. I. Auziņa), *Kentaurs XXI*, Nr. 21, 2000. 82.–85. lpp.; arī *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, u.c.

ar mūsu pašizpratni un veidu, kā risinām savas attiecības ar citu, filosofijai ir sava loma arī tad, kad domājam, kā šīs problēmas risināt.

Pirmpublicējums: *Forums*, 2003. g. 19.–26. septembris. 2. lpp.



Precīzāk par Freidu

Recenzija par Igora Šuvajeva grāmatām „Freida lieta. Psihoanalītiskā kultūra, valoda un teksti” un „Freids”

Igoris Šuvajevs ir viens no ražīgākajiem latviski rakstošajiem filosofiem, kurš publicējis daudzus apcerējumus par psihoanalīzi, latviskojis Zigmunda Freida un citu psihoanalītiķu darbus. Viņš šajā jomā Latvijā ir izdarījis visvairāk, veicinot tekstu pieejamību un interesi par tiem. 2003. gadā iznākušas vēl divas Igora Šuvajeva grāmatas – „Freids” un „Freida lieta”. „Freids” – koncentrēts apraksts, ietilpināts neliela apjoma izdevumā, var kalpot par rosinātāju tālākām psihoanalītiskās teorijas studijām. „Freida lieta” – plašāks darbs, kas ietver sevī apcerējumu par Z. Freida darbu sapratnes dažādajām iespējām un Z. Freida darba „Galīgā un bezgalīgā analīze” tulkojumu. Grāmatā raksturoti arī Freida paša darbu izdevumi, pētījumi par viņu, biogrāfijas.

„Freida lietas” sākumā I. Šuvajevs raksta, ka „Latvijā psihoanalīzes neiestrādātība ļauj Freida lietu izskatīt bez aizspriedumiem jeb priekšspriedumiem”.¹

1 Šuvajevs, Igoris. *Freida lieta. Psihoanalītiskā kultūra, valoda un teksti*. Rīga : Intelekts, 2003. 7. lpp.

Tam vajadzīga Freida teiktā un arī neteiktā pārzināšana, kā arī viņa tekstu atveide latviski. Vai autors sarunājas ar lasītājiem kā ar cilvēkiem, kuru domas par psihoanalīzi neapgrūtina aizspriedumi? Šķiet, ka nē, drīzāk gan viņš mēģina šos aizspriedumus novērst, un jāatzīst, ka nav mazums aptuvenu priekšstatu, kas jau paguvuši nostiprināties. Jādomā, ka aizspriedumi ietekmē psihoanalītiskās teorijas uztveri Latvijā tikpat stipri kā citviet, tāpēc, rakstot par Z. Freidu, I. Šuvajevam jācenšas attīrīt viņa portretu no neatbilstošiem uzslāņojumiem.

Igors Šuvajevs rūpējas par Freida uztveres precizitāti, arī precizējot pašu Freidu. Jautrus brīžus lasītājiem sagādās tās lappuses „Freidā” un „Freida lietā”, kurās „Šuvajevs analizē Freidu”. I. Šuvajevs ne tikai izlabo neprecizitātes Freida teiktajā par paša dzīves notikumiem (atcerēsimies, ka atmiņas kļūdām ir kāds iemesls). Brīžiem viņš izdara arī secinājumus par Freida teiktā apslēpto nozīmi: „gluži nevilšus Freids pasaka, ka...”² Jādomā, ka uz to autoru mudinājis ne tikai apgūtās literatūras patiesi cienijamais apjoms, bet arī tās raksturs, – ja Freids „maina visumā naivos un optimistiskos priekšstatus par apziņu kā dzīves centru un parāda, ka cilvēks ne vienmēr apzinās, ko un kāpēc dara”³, tad laikam jau, rakstot par Freidu, jāmeklē arī viņa neprecizitātes un atzīšanās.

Grāmatā iekļauts arī Freida psihoanalīzes vokabulārijs. 1994. gadā izdotā Z. Freida darba „Psihoanalīzes nozīme un vēsture” pielikumā bija nodaļa ar līdzīgu nosaukumu – „Psihoanalīzes svarīgākie jēdzieni”, un jāpiekrīt „Freida lietas” recenzentam psihoanalītiķim Jānim Gailim, kas vokabulārija un vēl vairāku jaunvārdu lietošanu atzina par nepamatotu.⁴ Taču tas nemazina terminoloģijas pārskata nodarīgumu – tajā iekļautie psihoanalīzes jēdzieni ir sniegti vācu, angļu, franču un krievu valodā un latviskoti, pamatojoties, kā autors pats saka, uz pieredzi, kas gūta, tulkojot Z. Freida darbus latviski, – un šī pieredze tiešām ir liela. I. Šuvajevs ieguldījis lielu darbu, veicinot psihoanalīzes pārzināšanu, un situācijā, kad psihoanalīzes terminoloģija latviešu valodā ne vienmēr tiek lietota, domājot gan par izvēlētā vārda precizitāti, gan arī par tā latvisko labskanību, pārstrādātā un papildinātā vokabulārija nozīme vērtējama augstu.

2 Šuvajevs, Igors. *Freids*. Rīga : Zvaigzne ABC, 2003. 12. lpp. (Sk. arī 14., 16., 23. u.c. lpp.)

3 Turpat. 5. lpp.

4 Gailis, Jānis. „Par kustību”, *Forums*, 2004. g. 16. janvārī. 9. lpp.

Literatūras apraksts sniedz labu ieskatu Freida psihoanalīzes pētījumos. Dažās sadaļās šķiet, ka pietrūkst norāžu uz vairākiem ietekmīgiem pētījumiem, taču šo trūkumu novērš citās I. Šuvajeva grāmatās, piemēram, „Dziļu psiholoģija”, atrodamā bibliogrāfija. Grāmata sniedz arī sistemātisku informāciju par Z. Freida un viņa līdzgaitnieku „slavenākajiem” pacientiem, kuru analīzes pārinterpretācijas ir mūsdienu autoru iemīļota tēma. „Freida lieta” palīdz orientēties psihoanalītiskajā literatūrā, tā dod ieskatu arī psihoanalīzes organizācijās un periodikā, lai gan dažviet plašais materiāls nav pietiekami sakārtots, un tas var maldināt lasītāju. Tā, piemēram, runājot par pēc Z. Freida domām ārstēšanai vajadzīgo pacientu piesaistīšanu ārstam, I. Šuvajevs piebilst, ka Freids nav īstenojis šādu piesaistīšanu ar mazo Hansu, Šrēberu un Annu O. (51. lpp.), un tikai citā nodaļā var izlasīt, ka Freids pats nav ārstējis ne Danielu Paulu Šrēberu (167. lpp.), ne Annu O. (163. lpp.).

„Freida lieta” gan vieš ne tikai skaidrību, bet vērš arī uzmanību uz to, ka nebūt ne viss ir skaidrs, tādējādi veicinot vēlēšanos iesaistīties Freida lietas noskaidrošanā. Grāmata parāda ne tikai Zigmunda Freida ideju rašanās kontekstu un viņa attieksmi pret dažādiem filosofijas virzieniem, bet arī atklāj draugu, kolēģu, paziņu ietekmju neizmērojamo apjomu, liekot atteikties no priekšstata, ka zini kaut ko par Freida biogrāfiju. Igoram Šuvajevam ir izdevies nepadarīt Zigmundu Freidu ne par figūru, kuras nozīme ir tikai vēsturiska, ne arī par kanonizētu gudro, kas sniedzis visas atbildes. I. Šuvajevs izsaka arī secinājumu, ka terapija un varbūt arī teorija, – kas taču šķiet cieši saistītas ar priekšstatu par Zigmundu Freidu, – bija Freida nodarbošanās, bet ne viņa lieta. Grāmatas jautājums ir par Freida lietu, tā runā par to, kā var saprast Freida darbu, apspēlējot dažādus kultūras koda piedāvātos variantus. Vai Freida lieta ir viņa pašizziņa? I. Šuvajeva grāmatā „Freida lieta” ļoti veiksmīgi ir uzsvērts, ka psihoanalīze nebūtu saistāma vienīgi ar indivīda dvēseles dzīvi un tās īpatnībām, bet arī ar kritisku skatījumu uz sabiedrību (67. lpp.), kas laikam prasītu arī sevis izvērtējumu.

Psihoanalītiski orientēta terapija, sociālā teorija un literatūras teorija ir ārkārtīgi populāra, „mūsdienās nepastāv gandrīz neviena cilvēkzinātņu disciplīna, kas nebūtu izmainījusies, pateicoties Freida idejām”.⁵ Vai mēs par tām interesējamies, lai uzzinātu kaut ko par sevi? Varbūt tomēr ceram

5 Šuvajevs, Igors. *Freida lieta*. 100. lpp.

ieskatīties citu noslēpumos, – lasot par kādu slavenu „gadījumu”, meklējot psihoanalītiskus motīvus sociālo procesu vai mākslas skaidrojumā. Atceros radio dzirdētu kāda Brazīlijas psihoanalītiķa skumjo un nogurušo balsi sakām, ka visi iet pie psihoanalītiķiem un nevis tādēļ, ka to vēlētos. Viņi to dara, jo domā, ka tā vajag, citādi viņi būtu izņēmums, vēl neanalizētie. Ja interese par psihoanalīzi nozīmētu vēlēšanos izzināt un izkopt sevi, izveidot savu dzīves mākslu, tad jau daudzu cilvēku pievēršanās tai liecinātu par sava veida apgaismību, atbildības uzņemšanos par savu dzīvi. Vai atbildība par sevi būtu kļuvusi par modes lietu? Igors Šuvajevs raksta, ka Zigmunda Freida dzīves „laika zīme ir dažāda veida komunālisms: miljoniem cilvēku cer gūt pestīšanu dažādās masveida kustībās, ļaujoties gan komunistiskām, gan nacionālistiskām ilūzijām. Freidam iluzorā dzīve nav pieņemama.”⁶ Kā vērtēt psihoanalīzes popularitāti? Vai ironiskā veidā tā nav kļuvusi par vēl vienu ilūziju? Viennozīmīga atbilde laikam gan nebūtu iespējama, tāpat kā nav vēl atbildes uz to, kas ir Freida lieta. I. Šuvajevs šo atbildi sliecas meklēt nevis psihoanalītiskās teorijas un terapijas plašumos, bet gan patiesības iepazīšanas un savas dzīves veidošanas mākslas jomā. Viņa aicinājums ir atpakaļ pie Freida, un atsaukties tam nozīmētu lasīt Zigmunda Freida tekstus un sarunā censties noskaidrot, kas ir Freida lieta. Diskusiju rosinājums ir – vēl divas grāmatas.

Pirmpublicējums: Kūle, M. un Vēvere, V. (red.) *Filosofija 4*. Rīga : FSI, 2004. 204.–206. lpp.

Parīzē notiek filosofija

Nav vienkārši pateikt, kura ir Parīzes galvenā iela – varbūt tie ir Elizejas lauki ar ļaužu pārpildītajām kafejnīcām, ar prezidenta rezidenci, vēstniecībām un lepnajiem veikaliem tuvējās ieliņās, bet varbūt – Senžermēnas bulvāris ar grāmatnīcām, vēsturiskajām universitāšu ēkām, Francijas institūtu un Starptautisko Filosofijas koledžu netālajā Dekarta ielā. Pilsētas kartē kā nekļūdīgs orientieris iezīmēta Sēna, taču tās daudzie likumi un tilti sniedz lielas izvēles iespējas – jūs paši varat izlemt, kur jums ir Parīzes centrs. Līdzīgi ir arī ar universitātēm – nav tikai viena Sorbonna, universitāšu ir daudz, Parīzē tās sanumurētas līdz pat skaitlim trīspadsmit. (Turklāt filosofijas lekcijas notiek arī Normālskolā Ulmes ielā, Filosofijas koledžā un Francijas institūtā.) Un katra no tām ir pietiekami pašapzinīga, lai nelūkotos uz citām ne ar bijību, ne skaudību. Visas šīs universitātes kopā padara Parīzi par filosofisku galvaspilsētu, kura ir pārliccināta, ka filosofija notiek šeit, kur mēs esam, un tā nav jāmeklē citos laikos un citās zemēs.

Protams, domu apmaiņa ar citām filosofiskām skolām pastāv, it īpaši jūtama ir vācu filosofijas ietekme. Visbiežāk tiek pieminēts Martīna Heidegera vārds, tiek minēts arī Imanuels Kants un Georgs Vilhelms Frīdrihs Hēgelis. Taču sevišķā cieņā ir pašu zemes filosofi, kuru darbu studijas ir pašsaprotamas un studentiem viegli pieejamas, jo bibliotēku plauktos viņu grāmatas rindojas daudzos jo daudzos eksemplāros. Arī vāciski un angļiski sarakstītās grāmatas

bibliotēkās meklējamas franču tulkojumos. Biju ļoti pārsteigta, kad atklāju, ka grāmatas svešvalodās atrodamas gandrīz vai tikai pētniekiem domātajās lielo bibliotēku lasītavās, kas pirmo kursu studentiem nemaz nav pieejamas. Arī grāmatnīcas piedāvā grāmatas franču valodā, protams, jūs varat atrast ļoti daudz no tā, ko meklējat, bet pārējais, arī grāmatas citās valodās, jāpasūta internetā.

Īpašs lepnums universitāšu bibliotēkās ir savu profesoru, esošo un bijušo, sarakstītās grāmatas. Nantērē, Parīzes 10. universitātē, kur es studēju 2004./2005. mācību gadā, ir profesori Emanuēls Levins (*Lévinas*), Pols Rikērs (*Ricœur*), Katrīna Šaljē (*Chalier*), Etjēns Balibārs (*Balibar*), Katrīna Malabū (*Malabou*) un Fransuā Lariēls (*Laruelle*) – mana diplomdarba vadītājs. Viņš publicējis gandrīz divdesmit grāmatu, pamazām no filosofijas pārejot pie nefilosofijas, – pašas jaunākās ir „Nākotnes Kristus. Ķecerības stunda” un „Cīņa un utopija filosofisko laiku beigās”. Arī Lariēls daudz runā par Kantu un citiem vācu filosofiem, tomēr ļoti svarīga viņam ir Žaka Deridā (*Derrida*), Žila Delēza (*Deleuze*), Mišela Anrī (*Henry*) filosofija. Iespējams arī apmeklēt lekciju kursus, kas paredzēti Nantēres profesoru filosofijas (vai ne-filosofijas, kā tas ir Fransuā Lariēla gadījumā) dziļākai apguvei. Studenti te ieradušies no daudzām valstīm, brīžiem šķiet, ka ārzemnieku ir tikpat daudz kā francūžu. Jaunākās publikācijas un uzstāšanās konferencēs kolēģiem vienmēr šķiet uzmanības vērtas, nav ne miņas no nevērības pret tiem, kas domā līdzās. Tas viss kopā un arī nemitīgā filosofiskās dzīves rosība Francijā ļauj just lepnumu gan par savu filosofisko mantojumu, gan par vēsturi.

Neilgi pēc ierašanās Parīzē uzzinu skumju vēsti – miris Žaks Deridā. Parādās piemiņas publikācijas laikrakstos, raidījumi televīzijā un radio, un jau pēc dažām nedēļām Starptautiskajā Filosofijas koledžā, kuras dibinātāju vidū bija Žaks Deridā, sapulcējas Francijas un citu valstu filosofi, lai kopīgi atcerētos viņu. Viņu vienīgais tituls šajā dienā – Žaka Deridā draugi. Viņu vidū ir Žans Liks Nansī (*Nancy*), Filips Lakū-Labarts (*Lacou-Labarthe*), Helēna Siksū (*Cixous*), Bruno Klemāns (*Clement*)... Filosofiskās pārdomas šajā dienā bieži atgriežas pie pašam Žakam Deridā tik svarīgās tēmas – draudzības. Filosofijas koledža jau drīz izdod viņam veltītu žurnāla „Rue Descartes” numuru, kurā apkopoti 2004. gada 21. oktobra piemiņas konferences priekšlasījumi, kā arī vairāki no tālienes saņemtie sveicieni.

Arī UNESCO Filosofijas dienās 2004. gada 18.–20. novembrī tiek godināta Žaka Deridā piemiņa. Un pēc Žaka Deridā paša izteiktās vēlēšanās

īpašs gods tiek parādīts arī viņa draugam Migelam Abensūram (*Abensour*), Parīzes 7. universitātes profesoram, bijušajam Starptautiskās Filosofijas koledžas vadītājam, daudzu publikāciju autoram. Migels Abensūrs noklausās kolēģu priekšlasījumus, kuros izvērstā diskusija ar viņu un par viņam būtiskām tēmām. Filosofijas dienu vienojošā tēma ir „Politikas kritika”, lielākās plenārsēdes veltītas tādiem jautājumiem kā demokrātija (arī Migela Abensūra piedāvātajam jēdzienam „savvaļas demokrātija”), pretošanās kustības, utopijas.

Šajā dienā filosofijai atvēlētas daudzas zāles UNESCO lielajā namā Sifrēna ielā, Parīzes 7. rajonā. Pie apaļajiem galdiem spriež par daudzām tēmām, kā „Cilvēciskās esamības nākotne”, „Cilvēktiesības un starptautiskās tiesības: vispārīgie pamati”, „Filosofija un jaunie prāti”, „Filosofija un sieviešu atbrīvošanās”. Pēdējā tēma piesaistīja daudzus cilvēkus, kas piepildīja zāli un stāvēja arī gaitenī. Šī diskusija, ko organizēja UNESCO kopā ar Kānas tautas universitāti un kurā piedalījās Severīna Ofrē (*Auffret*), Elza Dorlēna (*Dorlin*) un Annija Leklerka (*Leclerc*), parādīja, ka arī Francijā un arī 30 gadus pēc feministiskās kustības sākuma cilvēki vēl aizvien diskutē par dažām pamatlietām – vai iespējams pateikt, ko nozīmē būt sievietei un vīrietim, vai atbilde uz šo jautājumu nav ierobežojoša, vai vispār ir jācenšas atbildēt uz to.

Laikam jūtot daudzu cilvēku vēlēšanos vēlreiz un vēlreiz atgriezties pie šiem jautājumiem, feminisma tematikai veltītas plašai publikai pieejamas konferences rīko dažādas organizācijas. Viena no lielākajām notika Žorža Pompidū modernās mākslas muzejā 2004. gada 12. un 13. novembrī un 2005. gada 1. un 2. aprīlī. Tajā piedalījās tādas franču feminisma teorētiķes kā Ženevjēva Frēsa (*Fraisse*), Fransuāza Kolēna (*Colin*) u.c. Tā sauktais „franču feminisms”, par kura pārstāvēm mēdz uzskatīt Lisu Irigaraju (*Irigaray*), Helēnu Siksū un Jūliju Kristevu (*Kristeva*), Francijā visbiežāk tiek uzvertts kā pārpratums. Ne tikai franču feministes, kas pašas sevi tā pozicionē, neuzskata Irigaraju, Siksū un Kristevu par feminismam piederīgām, bet arī šīs trīs minētās autorens neatsaucas uz feminismu un, vēl jo vairāk, neatzīst sevi par grupu. Tomēr biju laimīga, kad man izdevās apmeklēt visu triju seminārus – vispirms Helēnas Siksū semināru Starptautiskajā Filosofijas koledžā un Jūlijas Kristevas semināru Parīzes 7. universitātē. Abi semināri veltīti literāro tekstu analīzei, visiem kopā lasot un atklājot tekstu sīkākās niansas. Jūlijas Kristevas semināros var vērot, ka viņai izveidojusies sava skola, proti, studenti, kas uzstājas ar priekšlasījumiem, tekstu analīzei izmantojot Kristevas izstrādātās metodes. Visbeidzot devos prom no

Francijas, uz Notingemas universitāti Lielbritānijā, lai iepazītos ar Lisu Irigaraju. Šai „visslavenākajai franču feministei” ļoti daudz cienītāju ir Lielbritānijā, Īrijā, ASV, Austrālijā. Lielbritānijā, kurp viņa var doties ar vilcienu (jau labu laiku viņa vairs nelido ar lidmašīnu), bieži notiek semināri un konferences ar Lisas Irigarajas piedalīšanos. Pieredzēju franču imunitāti pret provinciālismu arī šādā veidā – Lisas Irigarajas slava ārpus Francijas nenodrošina viņai papildu atzinību pašas mājās. Atgriežoties Parīzē, man ir ielūgums tikties viņas mājās. Saticamies viņas dzīvoklī (15. rajonā) ar skaistu skatu tālu pāri Parīzei. Vēlāk mūsu saruna turpinās ļoti skaļā franču krodziņā. Viņa ir tik tieša un autentiska, ka iesākumā tas ir pat pārsteidzoši, taču mēs, kas piedalījāmies viņas seminārā, atzīstam to par ļoti svarīgu pieredzi viņas filosofijas saprašanai. Vienojamies, ka viņa ne tikai saka kaut ko jaunu, bet arī dara to tiešām jaunā veidā, neabstrahējoties no sava un sarunu biedres ķermeniskuma, nevis tikai aicinot uz to. Tikšanās ar viņu ir ļoti iedvesmojošas, un jautājums, ko Lisa Irigaraja uzdod visbiežāk, ir: „Vai Jūs esat laimīga?”

Par laimi un mīlestību daudz runā un ļoti izjusti ķermenisks savās izpausmēs ir arī filosofs Antonio Negri (*Negri*), kas, būdams konfliktā ar varas iestādēm Itālijā, savu patvērumu ir atradis Francijā. Starptautiskajā Filosofijas koledžā apmeklēju viņa semināru, kurā viņš uzdod jautājumu par radikālas demokrātijas iespējamību, kad katrs tieši, nevis tikai ar pārstāvju palīdzību, piedalītos lēmumu pieņemšanā un lemt varētu arī par pašu lēmumu pieņemšanas procesu. Francija ir viesmīlīga pret viņu, arī pret itāli Džordžo Agambēnu (*Agamben*) un amerikānieti Džuditu Batleri (*Butler*), un daudziem citiem, taču tikai ar vienu noteikumu – viņu grāmatas tulko franciski un viņi runā franciski. Tas arī ir tas pamats, kas vieno dažādās skolas, studentus un pētniekus no visas pasaules. Grāmatu studēšanas iespējas ir lielas, taču Parīzē ir arī daudz vilinājumu. Lai kam ne jau velti bibliotēkas nestrādā ilgāk par septiņiem vai astoņiem vakarā (mazpilsētas Notingemas universitātes sagādātais pārsteigums ir bibliotēka, kas strādā 24 stundas diennaktī). Katru dienu Parīzē notiek neskaitāmi semināri, vieslekcijas, grāmatu apspriešanas. Gada sākumā man pats grūtākais ir samierināties ar to, ka nevaru pagūt būt visur vienlaikus! Vēlāk jau pieņemšu šo izvēles brīvību – šovakar nav vienas galvenās lekcijas!

Immanuelam Kantam – 280

Vēsture un šodiena

Imanuels Kants (1724–1804) šodien ir interesants. 22. un 23. aprīlī Rīgā notika starptautiska konference „Immanuelam Kantam 280”, tika nolasīti divdesmit seši referāti, un piektdienas vakarā pulksten septiņos auditorija vēl aizvien bija pārpildīta. Kants ir aktuāls gan estētikā, gan sociālajā filosofijā un ētikā, gan arī reliģijas filosofijā un loģikā. Par Kantu runāt vēlējās analītiskās filosofijas pārstāvji, klasiskā racionālisma aizstāvji un arī tā dekonstruētāji. Konferencē piedalījās gan Latvijas Universitātes Vēstures un filozofijas fakultātes mācībspēki un studenti, gan LU Filozofijas un socioloģijas institūta pētnieki, gan arī viesi – no Lietuvas profesors T. Sodeika un no Lielbritānijas profesors P. Gorners.

Konferences atklāšanas plenārsēdē klātesošos uzrunāja LU zinātņu prorektors profesors Indriķis Muižnieks, kultūras ministre Helēna Demakova, Vācijas vēstnieks Latvijā Ekarts Herolds un Izglītības un zinātnes ministrijas valsts sekretāra vietnieks zinātnes jautājumos Valdis Egle. Uzrunās tika uzsvērti Imanuela Kanta aktualitāte Eiropas Savienības kontekstā – savstarpējā sadarbība nav iespējama bez kopējām vērtībām, un Eiropas vērtībām ir vieta arī topošajā ES konstitūcijā. Universitātes lomu šajā procesā

īpaši izcēla profesors I. Muižnieks, uzsverot tās uzdevumu veicināt cieņu pret morālo likumu gan pašā Universitātē, gan arī sabiedrībā kopumā.

Interesei par Imanuelu Kantu Latvijā ir noturīgas tradīcijas. Asociētā profesore Aija Priedīte iepazīstināja klausītājus ar Kanta pētniecības vēsturi Latvijā un pastāstīja, ka daudzi vācbaltieši klausījušies I. Kanta lekcijas laikā, kad viņš Kēnigsbergā strādājis par privātdocentu. Latviešu viņu vidū vēl nebija, bet kad 19. gs. beigās latvieši piedzīvo savu apgaismību, viņu prāti pievēršas arī apgaismības domātājam Imanuelam Kantam. Viens no pirmajiem viņu vidū bija latviešu neokantietis Pēteris Zālīte (1864–1939), kurš aizstāvējis doktora disertāciju par Imanuela Kanta mācību par brīvību. Kanta un Latvijas filosofijas attiecību stiprināšanā nozīmīgu ieguldījumu devis arī Atis Rolavs – pagājušā gadsimta pirmajā pusē viņš latviskojis „Tīrā prāta kritiku” un citus I. Kanta darbus. Kants bijis uzmanības lokā arī turpmāk – atzīmējot I. Kanta trīs kritiku – „Tīrā prāta kritika” (1781), „Praktiskā prāta kritika” (1788) un „Spriestspējas kritika” (1790) – divsimtgades, Latvijā rīkotas konferences. Arī šogad aizsāktā tradīcija tika turpināta.

Imanuela Kanta filosofijas pētnieks un vairāku viņa darbu tulkotājs profesors Rihards Kūlis referātā „Kants un Rietumu racionālisms” raksturoja vācu filosofa devumu Rietumu domas tradīcijai. Imanuelam Kantam svarīgākais ir jautājums, kas ir cilvēks, un atbildi uz šo jautājumu Kants sniedz racionālisma tradīcijas ietvaros, tātad – orientējoties uz vispārīgo un nemainīgo. Vispārīgais, kas ir katrā cilvēkā, padara iespējamu cilvēcisko saprašanos. Profesors R. Kūlis uzsvēra, ka Kanta racionālismā atrodami arī vēsturiskuma ideju aizsākumi, kas ļauj runāt par katram laikmetam raksturīgajām vispārības formām, saglabājot saprašanās iespēju cilvēciskās daudzveidības situācijā. Profesoress Skaidrītes Lasmanes Kants pieļāva subjekta brīvlaišanu ārpus normatīvisma rāmjiem, savukārt vairāki citi referenti uzsvēra Kanta ētikas prasību normatīvismu. S. Lasmane uzsvēra, ka Imanuelu Kantu interesējusi cilvēka prāta spēju daudzveidība, kas ir pamatā cilvēces morālas pilnveidošanas projektam. Viņa atzina, ka šāds projekts iespējams tikai apgaismības laikā, kad ticība cilvēka prāta spējām nav sašķobījusies. Tomēr profesora I. Muižnieka teiktais par universitātes lomu sabiedrībā apliecina, ka universitātes arī šodien nav atmetušas apgaismības idejas – veicināt cilvēku garīgo autonomiju, viņu spēju rīkoties saskaņā ar pašu noteiktu likumu. Lai cilvēks to spētu, universitātēs ļoti nozīmīgas ir

humanitārās un sociālās zinātnes, kas dod mums intelektuālos instrumentus vērtību apzināšanai, nosaukšanai un savas rīcības izvērtēšanai. Pašizziņa ir viens no priekšnoteikumiem, lai cilvēki spētu dzīvot kopā, kaut gan viņu vēlmēs un priekšstatos ir daudz atšķirīgā. Pati atšķirība nekādā ziņā nav nepārvarams šķērslis – S. Lasmane minēja I. Kanta izteikto domu, ka nesaskaņas starp cilvēkiem ir derīgas, jo tās sekmē cilvēces pilnveidošanos. Kamēr tās protam risināt.

Vai iespējams stāvoklis, kurā nesaskaņas būtu atrisinātas? Inga Leitāne risināja šo jautājumu savā referātā „Kants un utopija”. Rakstot par mūžīgo mieru, Kants domāja par cilvēku pienākumu veicināt tādu stāvokli, kurā cilvēki paši sevi neiznīcinātu neprasmīgi risinātās pretrunās. Ja arī nevaram panākt pilnīgu saskaņu, mums tomēr ir svarīgi tiekties uz pretrunu veiksmīgāku risinājumu. Par šā jautājuma aktualitāti Latvijas kontekstā runāja Aigars Dāboliņš. Viņa referāts „Domas par sociālo integrāciju I. Kanta morālfilozofijā” bija veltīts Latvijā tik aktuālajam integrācijas jautājumam un uzsvēra I. Kanta ideju noderīgumu, risinot pretrunas starp grupām. A. Dāboliņš salīdzināja I. Kanta priekšlikumus ar angļu filosofa Tomasa Hobsa (1588–1679) pesimistisko viedokli par cilvēku sākotnēji naidīgajām attiecībām ar angļu filosofa Džona Loka (1632–1704) un franču filosofa Žana Žaka Ruso (1712–1778) jūsmīgi optimistisko viedokli, ka cilvēki labi saprot savu ieinteresētību sadarboties. Immanuel Kants šajā ziņā ir piesardzīgs optimists un uzsver nepieciešamību attīstīt sadarbības kultūru, kas ļautu saprast sevi un pieņemt otru.

Taču Kanta filosofijas interpretācijas bija gana dažādas. Vairāki referenti Immanuela Kanta filosofijā bija saskatījuši arī bargākus vaibstus, kas liecina par sliecību tiesāt un piespiest. Rinalds Zembahs runāja par Kanta filosofijas juridiskumu, un, atsaucoties uz franču filosofa Žana Lika Nansī darbu „Kategoriskais imperatīvs”, apspēlēja līdzību starp prāta dažādo spēju tiesībām un ķildīgiem bērniem, kuru pārkāpumi jāizbeidz likumdevējai varai. Ansis Zunde, pētot filosofijas subjekta jeb konceptora (jaunu jēdzienu radītāja) aprises Kanta darbos, atklāja tajās nežēlīgu prasīgumu pret sevi, vēlēšanos mocīt savu dabu.

Prasības pret pašu I. Kanta filosofijā ir augstas, tās, kā atzina S. Lasmane, prasa būt tik stipram, lai autonomija būtu pa spēkam. Konferences noslēgumā asociētais profesors Igors Šuvajevs runāja Par „citu Kantu”. Izvērtējot

pievēršanos dažādiem Kanta mūsdienu interpretatoriem salīdzinājumā ar atgriešanos pie Kanta paša, viņš uzsvēra, ka Kants par būtiskāko ir atzinis tagadnes saprašanu. Imanuela Kanta filosofijas pamatjautājums ir par to, kas ir cilvēks, tādēļ viņam svarīga sapratnes un prāta izziņa jeb „pašiešana, paštāvēšana, pašdomāšana”. Tas arī varētu būt tas, ko paņemt līdzi no šīs filosofu kopāsanākšanas – domājot par Imanuelu Kantu, nonākt pie tagadnes izprašanas un pašdomāšanas.

Pirmpublicējums: *Forums*, 2004. g. 7.–14. maijs. 13. lpp.

Simonas de Bovuāras simtgade Parīzē un Rīgā

Simona de Bovuāra (1908–1986) cilvēkus neatstāj vienaldzīgus, un krasas emocijas ir gan tiem, kas viņu apbrīno, gan arī noliedzējiem. Savā dzīvē pārkāpusi daudzus aizliegumus, Bovuāra bija dumpiniece, kas cīnījās par brīvību un mainīja arī to sieviešu dzīvi, kam viņas uzskati nav pieņemami. Kopš Bovuāras atteikšanās saistīties ar laulības saitēm un savas izvēles filosofiska pamatojuma, laulība un ģimenes dzīve var būt sievietes izvēle, ne tikai viņas nenovēršamais liktenis, un pāris vairs nav viens veselums, bet gan divi cilvēki, kam katram ir savi mērķi dzīvē. 1949. gadā publicētajā grāmatā „Otrais dzimums” Simona de Bovuāra ne tikai analizē sievietes apspiestību, bet arī norāda uz sievietes pašas atbildību par savu brīvību.

Šī gada 9. janvāris ir franču filosofes Simonas de Bovuāras simtā dzimšanas diena. Francijā par godu simtgades svinībām iznāca daudzas grāmatas, filmas un publikācijas presē, kā arī 9., 10. un 11. janvārī notika plaši apmeklēta starptautiska konference, ko Parīzes 7. universitātē organizēja pazīstamā bulgāru izcelsmes kultūrkritiķe un filosofe Jūlija Kristeva.

Konferencē piedalījās gan cilvēki, kas pazīnuši Simonu de Bovuāru, gan arī viņas darbu pētnieces un pētnieki no vienpadsmit valstīm un četriem kontinentiem. Tika analizēti Bovuāras literārie un filosofiskie darbi, laikabiedri

stāstīja atmiņas par to, cik nozīmīga loma Simonai de Bovuārai bijusi viņu dzīvē, feminisma kustības aktīvistes stāstīja par iedvesmu, ko smēlušās no „Otrā dzimuma”, un par atbalstu, ko saņēmušas no viņas. Dalībnieku vidū bija Nensija Bauere (*Bauer*), Sonja Kruksa (*Kruks*) un citas amerikāņu pētnieces, kā ar franču rakstnieks Filips Sollers un Simonas de Bovuāras adoptētā meita Silvija Lebona de Bovuāra (*Le Bon de Beauvoir*). Žurnāliste un bijusī UNESCO Mākslas un kultūras dzīves nodaļas vadītāja Madlena Gobeija-Noela (*Gobeil-Noël*) stāstīja, ka izlasījusi „Otro dzimumu”, būdama vēl maza kanādiešu meitene, kuru nomāc konservatīvās sabiedrības normas. Kad viņa izlasījusi „Otro dzimumu”, jutusi, ka nekad vairs nebūs viena, jo ir atradusi draudzeni, kas stiprina viņas gribu dzīvot un būt brīvai. Simonas de Bovuāras dzīvesprieks (talants būt laimīgai, kā viņa teica) un dumpīga tieksme būt brīvai iedvesmoja daudzas sievietes. Latviski lasāmi tikai atsevišķi „Otrā dzimuma” fragmenti Irēnas Auziņas tulkojuma, taču jācer, ka šī grāmata tiks iztulkota pilnībā. „Otrais dzimums” ir viens no feminisma teorijas pamattekstiem, kas daudzām sievietēm „atvēris acis” un ļāvis saprast, ka viņas var izvēlēties, kā dzīvot.

Tomēr daudzas feministes – piemēram, Antuanete Fuka (*Fouque*) un citas t.s. diferences feministes Simonai de Bovuārai pārmet liberālismu, sieviešu asimilācijas tendenci un neprasmī novērtēt mātišķību. Konferences darbs bija vērstis ne tikai uz pagātnes izpēti, bet arī uz nākotni. Tika iedibināta ikgadējā Simonas de Bovuāras balva, ko piešķir sievietēm, kas cīnās par brīvību. Šogad to piešķīra Etiopijā dzimušajai rakstniecei un politiskajai darbiniecei Ajanai Hisri Ali un Bangladešā dzimušajai rakstniecei Taslimai Nasrinai (*Nasreen*). Abas balvas ieguvējas ir publicējušas daudz grāmatu, kas parāda sievietes beztiesisko stāvokli, tādēļ abas ir spiestas dzīvot emigrācijā policijas apsardzībā un nevarēja pašas ierasties pēc balvas. Tas vēl skaidrāk atgādināja, ka šķietami pašsaprotamās sieviešu tiesības attīstītājās valstīs nav saņemtas kā dāvana un ir jāveicina un jāaizstāv. Balva tika piešķirta, lai apliecinātu solidaritāti sieviešu kustībai visās valstīs.

Bovuāras simtgadi atcerēsies arī Rīgā, 11. un 12. aprīlī notiks starptautiska zinātniska konference „Simonai de Bovuārai 100. Sieviete un gadsimts”. Konferenci atbalsta Franču kultūras centrs Rīgā un organizē LU Filozofijas un socioloģijas institūts, LU pētījumu centrs „Feministica Lettica”, LU Vēstures un filosofijas fakultāte un zinātniskā komiteja – Ausma Cimdiņa,

Maija Kūle, Ella Buceniece, Ieva Lapinska (zinātniskā koordinatore). Latvijas referenti – Ella Buceniece, Ausma Cimdiņa, Elga Freiberga, Maija Kūle, Ieva Lapinska, Sandra Meškova, Irina Novikova, Māra Rubene, Artis Svece, Rinalds Zembahs un citi runās par Bovuāras daudzveidīgā mantojuma aspektiem. No Lietuvas viesosies Audrone Žukauskaite un Solveiga Daugirdaite. Konferencēs īpašās viešņas ir divas feministiskās ētikas aktuālo diskusiju dalībnieces franču filosofes Mišela Ledofa (*Le Dœuff*) un Ženevjēva Frēsa (*Fraisse*).

Pirmpublicējums: *Kultūras Forums*, 2008. g. 18.–25. janvāris. 4. lpp.



Saistoši par Bartu

Latviski iznākusi grāmata par ievērojamu figūru Francijas kultūrā – literatūras teorētiķi, semiotiķi, rakstnieku Rolānu Bartu. Grāmatas nosaukums „Ļoti saistošs ievads” nemaldina – tā ir tiešām aizraujoša. Autors – amerikāņu literatūrzinātnieks Džonatans Kalers – ir atzīts Rolāna Barta speciālists, kas turklāt lieliski prot rakstīt.

Ši ir jau otrā Dž. Kalera grāmata „saistošo ievadu” sērijā, ko klajā laidusi izdevniecība $\frac{1}{4}$ *Satori*. Sēriju veidojusi Oksfordas universitātes izdevniecība – lielākā universitāšu izdevniecība pasaulē. Dž. Kalers bijis viens no pirmajiem, kas ASV sāka rakstīt par strukturālismu. Viņš vadījis universitāšu studiju kursus par XIX gs. franču literatūru, literatūras teoriju, Deridā un literatūru utt. Kalers sarakstījis tādas grāmatas kā *Flaubert, Structuralist Poetics, Saussure, The Pursuit of Signs, On Deconstruction* u.c. (tās tulkotas daudzās valodās).

Kalers pētāmo materiālu organizējis tematiski: Barts kritiķis, mitologs, semiologs, strukturālists, hēdonists, rakstnieks, tādējādi aptverot ļoti dažādās Rolāna Barta darbības jomas. Sākotnēji Barts veido teorijas, darbojas sistemātiski un stingri pēc metodes, taču, kad kāda no viņa teorijām nostiprinās, Barts iet tālāk. Vairākas nodaļas veltītas vēlīnajam periodam, labi parādot ievērojamās pārmaiņas Barta terminoloģijā un pieejā pētāmajam materiālam, kad viņš gribēja strādāt bez metodes un bez koncepcijām.

Barts par savu agrīnā posma „eiforisko zinātniskuma sapni” vēlāk izsakās visai ironiski, bet Kalers apgalvo, ka Barta ģenialitāte izpaužas tieši „visu iespējamo zinātņu izmēģināšanā agrīnajos tekstos”. Kalers kritiski vērtē vairākus jēdzienus, kas vēlīnajā posmā ienāk Barta diskursā. Tāds ir, piemēram, ķermeņa jēdziens, kura sakarībā Kalers Bartam pārmet atkāpšanos no zinātniskās pieejas un jaunas mitoloģijas radīšanu. Ķermeņa jēdziens, pēc Kalera domām, paver iespēju nekritiski atsaukties uz dabu. Daļa pētnieku (*L. Hill, E. Hoft-March* u.c.) Kaleram nepiekrīt, taču viņa domas tiek atzītas par vēra ņemamām un apstrīdēšanas vērtām.

Vēlīnā posma tekstos terminoloģija ir vaļīgāka un dažkārt arī grūtāk tulkojama. Hēdonists Barts raksta par patikšanu uz tekstiem un nošķir divu veidu sajūtas – *plaisir* un *jouissance* un arī divu veidu tekstus, kas šīs sajūtas izraisa. Tekstu tipoloģija pieņemta Jūlijas Kristevas ietekmē (sk. viņas genotekstu un fenotekstu), savukārt *plaisir/jouissance* nošķīrums saistīts arī ar Žaka Lakāna vārdu. Turklāt *plaisir* (*Lust*) ir jēdziens, kam svarīga vieta arī Zigmunda Freida terminoloģijā. Vēl grūtāk kā ar *plaisir* ir ar *jouissance* tulkošanu. Kalera izvēle ir *ecstasy* – ekstāze. Šī vārda gan netrūkst arī franču valodā, un franču autori, ja būtu gribējuši, būtu to arī lietojuši. Gluži pamatoti Kalera izvēle pieņemta arī latviešu tulkojumā – tulkota taču Kalera, ne Barta vai Lakāna grāmata. Tomēr diskusijas par terminoloģiju jāturpina. Nav īsta pamata, vārdnīcu rokā turot, izšķirties par to vai citu vārdu. Jāgaida kāds hēdonistisks pētījums par latviešu literatūru vai arī jāieklausās, kas sakāms pašiem rakstniekiem. Rakstniece Nora Ikstena (*Kultūras Forums*, 2008. g. 25. janvārī), piemēram, runā par dievišķīgu sajūtu un prieka asarām rakstot.

Grāmatu no angļu valodas tulkojusi Anda Baklāne, bet Rolāna Barta darbu fragmentus no franču valodas – Agnese Gaile. Darba dalīšana novedusi pie dažām neveiksmēm ar atsevišķu frāžu un īpašvārdu atveidošanu. Jociģi, ka tulkotājai ķibeles gadījušās tieši ar Ē. Martī (*Marty*), kas pagājušā gada aprīlī bija Rīgā un nolasīja lekciju par Bartu, un ar citiem labi zināmiem vārdiem, kā Ž. Ženetu (*Genette*) un L. Altisēru (*Althusser*).

Tulkojumam piemīt arī nopietnāki trūkumi, kas saistīti ar Barta semiologa un strukturālista terminoloģiju. Rolāna Barta semioloģija ietekmējusies no Ferdinanda Sosīra (*Saussure*), un tajā nozīmīgi tādi jēdzieni kā zīme (franciski *signe*, angļiski *sign*) un apzīmētājs (*signifiant/signifier*) un apzīmējamais (*signifié/signified*) – divi elementi, no kā zīme sastāv. No franču valodas

tulkotajos Barta citātos šī terminoloģija ir ievērota, bet no angļu valodas tulkotajā tekstā – nē. 42. lpp. Baklāne *signifier* tulkojusi kā „apzīmētājs”, bet tālākajā tekstā viņa pie šīs izvēles neatgriežas ne reizi. Visbiežāk *signifier* tulkots kā „zīme” vai arī pazūd pavisam (84. lpp.). *Signifié/signified* visbiežāk tulkots kā nozīme, bet dažviet – kā zīme. Runa nav par maziem nieka vārdiņiem, bet par pamatjēdzieniem, uz kuru nošķirumu un precīzu lietojumu lielā mērā balstītas Barta analīzes. Īpaši skumji kļūst, nonākot līdz 90. lappusei. Grāmatā *Essais critiques* Barts stāsta, ka tādu vārdu kā *fonctions, formes, signes* un *significations* lietojums ir tik plašs un brīvs, ka tie nav derīgi stingrai analīzei, tāpēc strukturālisti lieto tādus vārdus kā *signifiant, signifié, synchronie, diachronie*. Un še tev, Bart, latviski: „Barts apgalvoja, ka strukturālisma pazīme esot „nopietna pievēršanās zīmjrades terminoloģijai”, un interesentiem ieteica pavērot, kurš izmanto tādus jēdzienus kā *zīme* un *nozīme, sinhronija* un *diahronija*.” Citas neprecizitātes pat neminēšu. Principiālus iebildumus izraisa arī lēmums neizmantot nevienu no latviski tulkotajiem Rolāna Barta tekstiem, nenorādot tos arī literatūras sarakstā. Manuprāt, tas pazemina šīs grāmatas lietošanas vērtību.

Šo ļoti saistošo ievadu ar zināmu piesardzību var izmantot kā palīgu darbā, tas parāda katras tēmas attīstību un kontekstu Barta radošajā biogrāfijā, palīdz saprast, nevis visu padara vēl sarežģītāku. Tomēr ne jau tikai darbam lasīšana domāta. Lasīšana taču ir bauda! Neliedziet sev to prieku, lasiet par Bartu! Džonatana Kalera grāmata ir sakārtota un skaidra, tāpēc ekstāzē varbūt gluži nenonāksiet, bet patīkami būs!

Pirmpublicējums: *Kultūras Diena*, 2008. g. 23. maijs. 10. lpp.



Konferenču referāti



Cilvēktiesību tradīcija un 21. gadsimta humanitāro zinātņu aktualitātes Eiropā

Cilvēktiesību tradīcija parasti tiek saistīta ar Eiropas domas veidotu izpratni par vērtībām un tiesībām, lai gan uzreiz jāpiebilst, ka tiesību idejas, kas saistītas ar individuālisma vērtībām, nav vienmēr bijušas vienādi ietekmīgas – Jaunajos laikos Žans Žaks Ruso, vēlāk Kārlis Markss aizstāvēja kolektīvisma vērtības, kas daudzviet kļuva ietekmīgas. Arī šodien Eiropas kopīgo pašizpratni veido cilvēka tiesību idejas, taču to pamatojums saistīts ar nepieciešamību risināt jautājumus, kas kļuvuši aktuāli tieši 20. gadsimta beigās un kuru aktualitāte, domājams, gaidāma arī tuvākajā nākotnē.

Šīs aktualitātes saistītas ar mainījušos priekšstatu par to cilvēku loku, kam piemīt tiesības, kā arī ar tiesību diskursa arvien izteiktāko starptautisko raksturu. Cilvēktiesību tradīcija veidojusies kā līdzīgo tiesības un kopš Apgaismības laikiem balstās uz priekšstatu, ka cilvēce ir vienota, neraugoties uz indivīdu un grupu savstarpējo atšķirību, kā arī uz priekšstatu par vispārcilvēciskām vērtībām, neraugoties uz kultūru daudzveidību.¹ Vairāki pētnieki gan atzīst, ka jau 19. gadsimtā galvenā vērtība tika pievērsta ne vairs vispārcilvēciskajām, bet gan nacionālisma vērtībām, un tā vietā, lai abstrakti

1 Abou, Sélim. *Cultures et droits de l'homme*. Paris : Hachette, 1992.

raksturotu indivīdu kā racionālu un brīvu, tā raksturojumā dominēja vēsturiskā un kultūras piederības nosacītība, un cilvēktiesības tika interpretētas kā nacionālas valsts nodrošināta aizsardzība savējiem.² Un tomēr kā ideāls saglabājās Jauno laiku orientācija uz vispārcilvēcisko, taču, salīdzinot Jauno laiku idejas ar mūsdienās dominējošām, redzams, ka modernā jeb Jauno laiku cilvēka tiesību paradigma, lai gan *meklē* vispārīgi cilvēciskās iezīmes, tomēr raksturojama kā *izslēgšanas* loģika pretstatā mūsdienās dominējošajai *iekļaušanas* loģikai, kas saistīta ar tiesību uz *atšķirību* atzīšanu.³ Jauno laiku tiesību izpratne saistīta ar jautājumu, *kam* pienākas tiesības pilnā mērā, un tas ir atkarīgs no filosofiski antropoloģiskajiem priekšstatiem par cilvēku. Vispārīgās cilvēku raksturojošās īpašības reāli bija piemērojamas tikai noteiktai cilvēku daļai, un pārējo izslēgšanas pamatā bija neatbilstība racionālas un brīvas būtnes raksturojumam.

Šodien aktuālo tiesību uz atšķirību un vispārcilvēcisko vērtību attiecības ir ne tikai Eiropas valstu un citu valstu attiecību jautājums, bet arī jautājums, kas aktualizējas humanitāro zinātņu diskusijās. Dažādība un daudzveidība identitātē vienlaikus ir gan problēma, jo Apgaismības laikmeta ideāli par vienlīdzību, brīvību un brālību balstās uz ideju, ka visos cilvēkos ir kaut kas vienojošs, gan arī ieguvums, jo tā pievēršam uzmanību citādajiem, kas universālās cilvēka idejas ēnā palika nepamanīti. Filosofijā notikusi cilvēka idejas dekonstruēšana – vairs nav runa par cilvēka vispār identitāti, bet gan par noteikta dzimuma, rases, reliģiskās pārliecības cilvēka identitāti.

Humanitārajās zinātnēs stabilu vietu ieņēmusi feministiskā metodoloģija, un tas ietekmē arī cilvēktiesību jomu. Gluži kā feminisma attīstībā tiek izšķirtas vairākas pieejas, ko īsi varētu raksturot kā prasību pēc vienlīdzības un prasību pēc tiesībām uz nediskriminētu atšķirību, arī cilvēktiesību jomā sākotnēji pieprasot vienlīdzību, tagad nāk klāt jaunas prasības, – prasības pēc dzimumiskotām tiesībām. Tā, piemēram, franču filosofe, lingviste un psihoanalītiķe Lisa Irigaraja (*Irigaray*) uzsver dzimumiskotu (*sexué*) tiesību

2 Sk., piem.: Ārente, Hanna. *Totalitārisma izcelsme*. Rīga : Elpa, 2000. 334.–371. lpp.

3 Baxi, Upendra. „Voices of Suffering, Fragmented Universality and the Future of Human Rights”, Weston, B.H. and Marks, S.P. (eds.) *The Future of Human Rights*. Ardsley : Transnational Publishers, 1999. P. 108.

Par tiesību uz atšķirību plašāku analīzi sk.: Abou, Sélim. *Cultures et droits de l'homme*. Paris : Hachette, 1992.

nepieciešamību. Viņa uzskata, ka daudzas tiesību normas, kuru vienlīdzīga attiecināšana uz visiem un visām sākotnēji ir feminisma prasība, ir definētas atbilstoši vīrietim, jo cilvēka vispār identitātē Irigaraja saskata slēptu vīrišķās identitātes dominanci.⁴ Tāpēc nepieciešams spert soli tālāk un izvērtēt, vai tiesības nav atbilstošas tikai kādai noteiktai cilvēku grupai, šajā gadījumā, vīriešiem. Analizējot cilvēku tiesības attiecībā pret valsti, uzsvērts, ka priekšstats par pilsoņiem ir orientēts uz vīrieti. Somu feminisma teorētiķe Anu Koivunena (*Koivunen*) jautā: „kā iespējams domāt par „vienlīdzīgām” pilsoņu tiesībām kā par līdztiesības atslēgu, ja pilsonības jēdziens savā būtībā ir ar dzimumu īpašībām apveltītas hierarhijas caurausts?”⁵

Ar līdzīgiem pētījumiem nodarbojas daudzas feminisma teorētiķes, kā, piemēram, Katerīna Makinona (*MacKinnon*), Kerola Petmena (*Pateman*), Fransīna Dimišela (*Demichel*), Antuanete Fuka (*Fouque*) un citas. Šīs autoras uzsver, ka tiesību kopums „labi pazīst identitāti, sistēmu, vienotību. Bet to, kas ir vidū, starp diviem, kustība, sajaukšanās, to, kas attīstās un mainās, lietu sarežģītību, to tiesību sistēma neprot aptvert”.⁶ Ja tiesību subjekts ir vispārīgs, abstrakts cilvēks, tad visas un visi, kas atšķiras no vispārīgajā cilvēka konceptā ietvertā vīrišķā subjekta tēla, paliek ārpus tiesību sfēras, ja vien tam nepielīdzinās, tā atsakoties no savas atšķirības.

Franču filosofes Lisas Irigarajas darbos daudz apspriesta dzimumiskotu tiesību nepieciešamība, un viņa savu darbības sfēru paplašinājusi ārpus akadēmisku diskusiju loka, vērsoties pie Eiropas Savienības institūcijām, lai šajā pārnacionālajā līmenī veicinātu sieviešu sadarbību un rosinātu diskusiju par dzimumiskotas identitātes un tiesību jautājumiem ES kontekstā. Viņa konstatē, ka vērojama piesardzība atšķirīgu tiesību normu ieviešanā, tādu normu, kurās formulēto tiesību subjekts nebūtu abstrakts cilvēks, jo atšķirība no cilvēka vispār vēsturiski ir bijusi tiesību liegšanas pamats, nevis sievietei kā dzimumiskotai cilvēciskai būtnei atbilstošu tiesību avots. Tādēļ L. Irigaraja uzsver, ka darbs pie universālā jeb slēpti vīrišķā subjekta dekonstruēšanas un

4 Irigaray, Luce. „Pourquoi définir des droits sexuels?”, *Je, tu, nous : Pour une culture de la différence*. Paris : Grasset, 1990. P. 103.

5 Koivunena, A. un Liljestrema, M. (red.) *Atslēgvārdi. Desmit soļi feministiskajā pētniecībā*. (Tulk. I. Peldekse). Rīga : Latvijas Universitātes Dzimtes studiju centrs, 2002. 73. lpp.

6 Demichel, F. „Concepts juridiques et différence sexuelle”, *Lectures de la différence sexuelle*. Paris : Des femmes, 1994. P. 166.

dzimumiskotu subjekta pozīciju veidošanas ir uzdevums, kura nozīmīgums pārsniedz tīri teorētisko sfēru.⁷

Kā redzams no iepriekš teiktā, Eiropas filosofijā aktuāls kļuvis jautājums par identitāti un atšķirību, par subjekta un cita attiecībām. Tā paša un cita attiecību filosofiski antropoloģisku analīzi veikuši daudzi filosofi, kuru vidū noteikti gribu pieminēt Emanuēlu Levinu (*Lévinas*), Žaku Deridā (*Derrida*) un jau minēto Lisu Irigaraju. Viņu pētījumi par universālās subjektivitātes koncepta saistību ar eurocentrismu, androcentrismu un citiem „ismiem”, rosina pārdomas arī par cilvēka koncepta un cilvēktiesību izpratnes saistību ar mūsu specifisko skatupunktu. Ja atzīstam eurocentrismu par vienu no mēģinājumiem, kā citādo iekļaut sevis pašas identitātē, tālāk seko jautājums, vai pieaugošais jūtīgums pret šo atziņu palīdz cilvēktiesību arvien plašākai un iekļaujošākai piemērošanai vai, gluži otrādi, zūd pamats prasībai par to vispārīgumu?

Cilvēktiesību idejas ir nozīmīgas ne tikai atsevišķā cilvēka un valsts attiecībās, bet arī cilvēku grupu attiecībās valstīs pašās. Par Eiropas identitātes sastāvdaļu jau kļuvusi arī imigrantu tiesību un vietējo iedzīvotāju tiesību un interešu sadursme. Šis jautājums ir problemātisks vairākās Eiropas Savienības valstīs un varētu tāds būt arī Latvijā. Es domāju, ka te ļoti skaidri parādās tas, ko var dot humanitārās zinātnes – argumentētu diskusiju, kas gan bailes, gan nepatiku, gan arī tiesību principus ļautu konceptualizēt un izvērtēt. Cilvēktiesību idejām un diskusijām par to pamatojumu liela uzmanība veltīta arī sadarbībā ar citām valstīm ārpus Eiropas, un šo valstu attieksme pret cilvēktiesībām ietekmē starpvalstu attiecības. Taču attiecībās ar citām valstīm vērojams, ka cilvēktiesību universalitātes ideju mēdz apstrīdēt, atsaucoties uz kultūru relatīvismu un cilvēktiesību ideju vēsturisko izcelsmi Eiropas kultūras vērtību kontekstā.

Uzdodot jautājumu, vai cilvēktiesību idejas vēsturiskā izcelsme Eiropas domas ietvaros padara neiespējamu prasību piešķirt tai vispārīgu nozīmību, parādās cilvēktiesību problemātikas saistība gan ar kultūru relatīvismu, gan arī ar vēstures filosofiju. Kā raudzīties uz cilvēku un vēsturi? Vai vērtēt vēsturi kā notikumu attīstības gaitu, kas nosaka cilvēku rīcību un uzskatus, vai arī saglabāt skatījumu uz cilvēku kā kaut ko vairāk par viņa vietu vēsturiskajā situācijā. Ja uzskatām vēsturi par attīstības procesu, kurā katra brīža vērtējumu

7 Irigaray, Luce. *Democracy Begins between Two*. London : Athlone Press, 2000.

varēs sniegt tikai no kopuma perspektīvas, kā tas ir, piemēram, G.V.F. Hēgeļa vēstures filosofijā, tad grūti prasīt kādas tiesību idejas universālu atzīšanu.

Atzīstot dažādo filosofiski antropoloģisko priekšstatu par cilvēku noteicošo lomu tiesību ideju izveidē, jājautā, kāds būtu pamats, kas ļautu prasīt cilvēktiesību ievērošanu no līdzcilvēka? Dažkārt tiek atzīts, ka nav iespējams atrast principus, kas būtu saistoši visiem, un prasības ievērot noteiktas tiesību normas vērtējamas kā savu vērtību uzspiešana citiem, tātad kā eirocentrisku, vai plašāk, rietumniecisku vērtību uzspiešana atšķirīgām kultūrām. Tomēr ir arī citi viedokļi, kas uzsver, ka tiesību idejas veidojas dialoga ceļā un pati postkoloniālisma situācija veicinājusi humanitāro zinātņu pievēršanos kultūru atšķirību un vērtību universalitātes attiecībām.⁸

Kā atbildēt uz jautājumu, vai ir kaut kas, kā nozīmība būtu pamatojama arī pēc identitāšu dažādības atzīšanas? Humanitāro zinātņu attieksmē pret šo jautājumu var izšķirt dažādas pieejas, kas saistītas ar to subjektivitātes koncepciju atšķirībām. Kā vienu no interesantākajiem piedāvājumiem, kurā savienota gan citādā atzīšana, gan arī humānisma vērtību saglabāšana, var uzskatīt Lietuvā dzimušā franču filosofa Emanuēla Levina koncepciju par atbildības sākotnējo raksturu. Viņš uzsver, ka dažādās kultūras vērtības (tajā skaitā Eiropas kultūras vērtības) nevar pretendēt uz universalismu.⁹ Taču atbildība par citu cilvēku nav kāda no kultūras vērtībām, bet gan pats tās sākums, kas vēl nav tās sastāvdaļa. E. Levins uzskata, ka pati *domāšana* sākas tikai attiecībās ar citu cilvēku, kā *atbilde* otram, un tajā primārie ir *ētiskie* jautājumi. Cilvēka esamību viņš raksturo kā atvērtību, kā *esamību citam*, kas nenotiek bez sastapšanās ar citu cilvēku, līdz ar to teorētiskās domas uzdevums ir spriest par konkrētām tiesībām, taču pati atbildība ir pirmsteorētiska.

Protams, var domāt, vai arī Emanuēla Levina piedāvātajā risinājumā neslēpjas kādi specifiski eiropieiski pieņēmumi, taču tas ir interesants kā viens no humanitāro zinātņu aktuālo jautājumu risinājumu veidiem.

Pirmpublicējums: Karnīte, Raita. (red.) *Latvijas integrācija ES: Jaunās Eiropas aprīses, tautsaimniecības pielāgošana*. Rīga : LZA Ekonomikas institūts, 2003. 35.–38. lpp.

8 Baxi, Upendra. „Voices of Suffering, Fragmented Universality and the Future of Human Rights”. P. 135.

9 Lévinas, Emmanuel. *Humanisme de l'autre homme*. Paris : Fata Morgana, 1972. P. 60.



Socialitāte un individualitāte: jautājums par identitāti Mišela Fuko darbos

Mišela Fuko darbos „Klinikas dzimšana”, „Neprāta vēsture klasiskajā laikmetā”, „Uzraudzīt un sodīt” un „Seksualitātes vēsture” ir aprakstīts, kā dažādu varas attiecību tīklojumu ietekmē rodas individualitāte un kā var tikt aplūkots jautājums par individualitātes un socialitātes attiecībām. Pētot, kā veidojusies slimnīca, psihiatriskā dziednīca, modernā sodīšanas sistēma vai seksualitātes diskurss, viņš apraksta, kā veidojas individualitāte, un te individualitātes un socialitātes attiecības nav pretstats, individualitāte ir socialitātē esošo varas attiecību radīta. Individualitāte nav cilvēka dabas izpausme, kas izteiktu vispārcilvēcisko vai atšķirīgo, tā veidojas dažādu varas attiecību, diskursu un prakšu krustpunktos; dvēsele ir ķermeņa dubultošanas paņēmieni, papildu iespēja pakļaut ķermeni varas ietekmei, tā ir varas pār ķermeni korelatīvs, tomēr dvēsele nav „ilūzija vai ideoloģisks efekts”, bet tai ir realitāte; dvēsele pastāvīgi tiek radīta ķermenī, realizējot varu pār sodāmajiem, apmācāmajiem, izglītojamajiem un ārstējamajiem. Te individualitāte tiek radīta ar soda, pārraudzības un piespiešanas metožu palīdzību.¹

1 Foucault, Michel. „The Body of the Condemned”, *The Foucault Reader*. Ed. by P. Rabinow. New York : Pantheon Books. P. 177.

Subjekts, reālā, neķermeniskā dvēsele ir „zinātgribas mikrofizikas” sekas, tas nozīmē, ka cilvēka ķermenis ir ievietots piespiešanas sistēmā, kas liek cilvēkam novērot sevi, padarīt sevi par zināšanu un pašdisciplīnas objektu. Ķermenis ir tas, uz kuru var iedarboties ar dažādu tehniku palīdzību, veidojot attiecības pret citiem un sevi. Fuko apraksta sodu sistēmu un cietumus, parādot tos kā vietu, kurā notiek ķermeņu uzraudzīšana un pārveidošana. Francijā projektētā cietuma modelis, Panoptikums ir arhitektūras paradigma zinātgribas funkcionēšanai, kādā tā konstituē subjektu. Cietums ir varas ģeogrāfiskās organizācijas modelis, tajā cilvēks jūtas novērots, un, tā kā novērotājs ir neredzams, viņš sāk novērot pats sevi. Neredzamais novērotājs, par kura klātbūtni atgādina telpas iekārtojums, padara individu redzamu, iesaista šajās varas attiecībās, rada viņu kā individualitāti, un neredzamais novērotājs tiek padarīts par iekšējo novērotāju; tādējādi cilvēks pats disciplinē sevi un rūpējas par savu atbilstību normai. Varas attiecības „izstrādā procedūras individu nošķiršanai; fiksējot tos telpā; klasificējot tos; izvelkot no tiem maksimāli iespējamo laika un spēka ziņā; kodificējot ciņu uzvedību; veidojot ap viņiem novērošanas, reģistrācijas un pierakstīšanas aparātu, veidojot par viņiem zināšanas, kas tiek uzkrātas un centralizētas”. Panoptikuma shēma darbojas ne tikai indivīda un institūciju attiecībās, bet arī indivīdu personiskajās attiecībās, kad uzraugošais skatiens nāk nevis no kāda centra, bet no daudzām pusēm, nostādot ķermeni vērtējošu un normalizējošu skatienu pakļautībā. Tas ne tikai pakļauj, ierobežo, bet arī rada individualitāti, jo norāda uz vērtībām un noteikumiem, ar kuriem saskaņot savu rīcību un ar kuru palīdzību novērtēt un pārveidot savas vēlēšanās.

Fuko individualitātes un varas izpratne saistās ar lingvistiku un strukturālismu. Individualitāte nav substanciāla, kas pastāv sākotnēji un tiek ierobežota, bet tā parādās no atšķirībām un dažādām varas attiecībām, gluži kā nozīmes valodā tiek atšķirtas pēc atšķirībām skaņās. Indivīds novēro sevi no dažādu sfēru zināšanu viedokļa un iesaistās dažādās praksēs, tādēļ šķiet, ka ir kaut kas, kas paliek pāri, kāds kodols, taču Fuko individualitātes koncepcija neparedz šāda kodola vai pamata esamību. Indivīda attiecība pret sevi neparedz sākotnēju patību, pret kuru tiktu pavērsti skatiens disciplinārās taktikas rezultātā. Subjekts parādās kā atšķirīgu ietekmju attiecība pret sevi atšķirīgu varas attiecību laukā, kas pārklājas un iedarbojas cita uz citu, neatrodoties līdzsvara stāvoklī. Nevieni no poliem, novērotājs vai novērotais,

nav pirms otra un nav pozitivitāte, tie ir disciplinārās taktikas ierobežojumu radīti.² Tā arī nepastāv pretstats starp socialitāti un individualitāti, jo socialitāte ne tikai ierobežo, uzrauga un aizliedz, bet arī dod zināšanas, kas veido individualitātes attiecības ar sevi un sevi kā savu zināšanu objekta tēlu. Atšķirības un attiecības parādās vienlaikus ar to, kas atšķiras un ir attiecībās, jo ne atsevišķu individualitāti, ne attiecības nevar izolēt un aplūkot pašas par sevi. Uz dvēseli tiek attiecināti šādi jēdzieni: psihe, subjektivitāte, personība, apziņa, un par šiem jēdzieniem ir izveidots zinātnisks diskurss, kas padara par esošu to cilvēku, kurš ir zināšanu, filosofiskās refleksijas priekšmets.³

Individualitāte tiek radīta ar nošķiršanas, zinātniskās klasifikācijas un subjektifikācijas tehniku palīdzību. Nošķiršanas tehnika paredz indivīdu sadalīšanu grupās pēc noteiktām pazīmēm, piemēram, slimnieku sadalīšana pa slimnīcas nodaļām pēc diagnozēm, slimību grupēšana pēc līdzīgām pazīmēm un dažādu saslimšanas formu nodalīšana.⁴ Medicīna ne tikai pēta, kā ārstēt to vai citu slimību, bet veido klasifikāciju, apraksta līdzīgo un atšķirīgo. Fuko apraksta, kā ārsti pierod skatīties uz ķermeni ne tikai kā uz slimu cilvēku, bet kā uz miesu, kurā iemājojusi slimība, un uz dažādām ciešanām kā slimības izpausmi, kā zīmēm, kuras noteiktā diskursā var tikt lasītas un pēc kurām var vadīties ārstēšanas darbā. Dažādās slimības izpausmes, simptomi ir zīmes, kas tiek interpretētas, strādājot ar slimību. Ķermenis tiek pētīts, meklējot ierakstus, ko tajā atstājusi slimība, klasificējot pazīmes, un mirušā ķermenī zīmes ir ierakstījusi ne tikai slimība, bet arī nāve, un šos ierakstus savstarpēji nevar nošķirt. Slimnīcas praksē ārsti, zinātnieki novēro slimos un klaidoņus, psihiatriskajās dziednīcās psihiski slimos indivīdus sagrupē pēc pazīmēm, novēro un pievērš viņu pašu uzmanību viņu psihiskajam stāvoklim un iedomu pasaulei,⁵ garīgi slimā indivīda statuss ir atkarīgs no tā novietotības zināšanu sistēmā: garīgi slimais var tikt uzskatīts par neprātīgo, apsēsto, sociālu neveiksminieku vai deģenerātu. Arī cietumos no vienmērīgās masas tiek nodalīti dažāda veida noziedznieki, ļaunprātīgie un klaidoņi. Sociālās

2 Turpat. P. 174.

3 Turpat. P. 177.

4 Фуко, Мишель. *Рождение клиники*. Москва : Смысл, 1998. С. 156.

5 Foucault, Michel. „The Birth of the Asylum”, *The Foucault Reader*. P. 146.

tehnoloģijas, kas ļāva efektīvi un lēti, bez spēka pielietošanas, piespiest cilvēkus pakļauties, ļāva attīstīt mūsdienīgas politiskās sistēmas.⁶

Indivīdu nošķiršana zinātniskajā klasifikācijā parādās ekonomikā, kas aplūko indivīdus kā ekonomikas aģentus, kuru rīcību var aprakstīt un prognozēt, politikas zinātnē, kas pēta indivīdu darbību politiskajā sistēmā, u.c. Pieņemot, ka indivīdi ir vai, pretēji, nav racionālas būtnes, parādās iespēja skaidrot un paredzēt viņu izturēšanos, ērtības labad izmantojot modeli, kas pretstata indivīdu un apkārtējo vidi, tā veidojot aktīvu un autonomu individualitāti.

Subjektifikācijas tehnika ir saistīta ar indivīda skatiena pievēršanu sev pašam, padarot sevi par izpētes objektu un izpētes rezultātā pārveidojot sevi. Šī tehnika saistās ar grēksūdzi vai nepieciešamību atzīties tās reliģiskajā vai sekulārajā (piemēram, psihoanalīzē) formā. Grēksūdze ne tikai ierobežo, pakļauj aizliegumiem, bet arī liek pētīt sevi un saskatīt sevi dažādas īpašības. Diskurss par grēkiem tos ne tikai cenšas iznīdēt, bet arī padara tos par pārdomu priekšmetu, rada jaunu priekšstatu par sevi, subjektivitāte saskata sevī vēlmes – grēksūdzes vajadzībām katoļu baznīca klasificē ne tikai grēcīgas darbības, bet arī grēcīgas vēlmes. Indivīds pēta sevi, un tā rezultātā parādās kā vēlmes subjekts. Grēksūdze un psihoanalīze liek indivīdam verbalizēt sevi priekš otra, un, ieskatoties sevī, padarīt sevi par objektu, ko aplūko no malas. Individualitāte paredz savu vēlmju iepazīšanu un novērtēšanu saskaņā ar normalitātes kritēriju un to ierobežošanu, lai panāktu paškontroli.⁷ Taču tā nav sākotnējās individualitātes ar nemainīgām vēlmēm iepazīšana, bet ir vēlmju veidošanās to nosaukšanas procesā. Atzīšanās process paredz divpusējas attiecības: bez tā, kurš atzīstas, ir vajadzīgs arī tas, kurš klausās, un individualitātes te parādās diskursīvajās attiecībās starp to, kurš runā, un to, kurš klausās. Katram no diviem indivīdiem ir sava vieta diskursīvajā laukā, un individualitāti te veido šī vieta. Psihoanalītiķa autoritāte nav neatkarīga no terapeitiskās situācijas, tāpat kā analizējamā objekta statuss veidojas, tam iesaistoties terapeitiskajās attiecībās, un šo attiecību raksturu ietekmē analizējamā objekta attiecības ar citiem indivīdiem. Iesaistoties noteikta veida attiecībās, individualitāte tiek konstituēta saskaņā ar zināmiem noteikumiem, kā rezultātā parādās individualitāte, kas ir pakļauta

6 Foucault, Michel. „Panopticism”, *The Foucault Reader*. P. 210.

7 Foucault, Michel. *The History of Sexuality*. Vol. 1. New York : Vintage Books, 1990. P. 60.

specifiskiem diskursīvajiem noteikumiem. Šīs ir varas attiecības, kurās individualitāte tiek vērtēta un izmainīta, balstoties uz autoritāti, un arī izveidota sevis analizēšanas gaitā. Grēksūdzes stratēģiju realizētā vara nav centralizēta, indivīds atzīstas, saka par sevi taisnību garīdzniekam, ārstam, vecākiem u.c., un individualitāte parādās kā attiecības starp sevi un zināšanām par sevi. Taču zināšanu par sevi radīšanā līdzdalīgs ir pats indivīds, tas tiek ne tikai veidots, bet arī pats veido sevi. Identitāte kā tāpatība sev dažādās attiecībās rada izjūtu, ka iespējama autonomija no diskursa vai prakses sfēras, taču tā ir dažādu ietekmju maiņa.



Sieviešu tiesību deklarācijas – vispārējās vai atsevišķās vērtības?

Cilvēktiesību jēdziena aizsākums meklējams jau vēlīnajos viduslaikos, tas parādās Dunska Skota un Okamas Viljama filozofijā, taču visplašākā izplatība sākas Jaunajos laikos, kad mainījās tiesību izpratne. Tiesības vairs nav kaut kas, ko varētu atklāt un kas būtu kā tādas jāatzīst katrai racionālai būtnei, jaunā izpratne nozīmē, ka tiesības vairs nav izziņas objekts, tās neeksistē ārpus cilvēka apziņas un netiek izziņātas, vērojot cilvēku attiecības kopienā. Cilvēktiesību izpratne veidojas no refleksijas par cilvēka dabu, un tiesības tiek formulētas, kā starpnieku izmantojot ētiku. Pārņemot Dunska Skota domu, ka eksistē vispārēja cilvēka būtība, Jauno laiku filozofi – Tomass Hobss, Džons Loks un Žans Žaks Ruso – politiskajā filozofijā izveidoja cilvēktiesību idejas filozofiskos pamatus. Cilvēktiesības tika meklētas cilvēka prāta principos. 1651. gadā Hobss „Leviatānā” raksta, ka katram cilvēkam piemīt dabiskas tiesības rīkoties tā, lai saglabātu savu dzīvību. Pamatojums tam ir cilvēka daba – Hobss uzskata, ka dabiskajā stāvoklī cilvēki ir brīvi un vienlīdzīgi.

Atsakoties no tiesību pamatojuma ārpus paša cilvēka, mainās izpratne arī par varas leģitimitātes avotiem. Leģitimitātes avots ir sabiedriskais līgums jeb cilvēku piekrišana tam, ka pār viņiem valda. Tiesību filozofs Mišels Vilē (*Villey*) šo pievēršanos cilvēkam, viņa vērtības slavināšanu salīdzina ar

jaunu reliģiju, kurā Dieva vietā stāties cilvēks un jaunā svētā trīsvienība ir brīvība, vienlīdzība, brālība.¹ Šajā laikā cilvēktiesību idejas tiek liktas valstu dibināšanas pamatos. 1689. gadā Anglijā pieņemtajā „Tiesību bilā”, 1776. gada 4. jūlijā pieņemtajā „Amerikas Savienoto Valstu Neatkarības deklarācijā”, 1789. gadā Francijā pieņemtajā „Cilvēka un pilsoņa tiesību deklarācijā” pasludināts, ka cilvēki ir dzimuši brīvi un vienlīdzīgi tiesībās. Tāpat arī teikts, ka politisko veidojumu mērķis ir cilvēka dabisko un neatņemamo tiesību aizsardzība. Cilvēktiesību ideja attīstās kopā ar priekšstatiem par to, ka vara pieder tautai, tā attīstās kopā ar priekšstatiem par demokrātiju. Šī ciešā saistība rosinājusi itāļu filozofu Džordžo Agambēnu secināt, ka cilvēktiesību deklarāciju vēsturiskā loma bija nodrošināt pāreju no tādas suverēnās varas formas, kuras leģitimitātes pamati bija reliģiski, pie nācijas suverenitātes, kuras leģitimitāte balstīta kailajā cilvēka dzīvības faktā. Diskutējot par „Cilvēka un pilsoņa tiesību deklarācijas” dubulto nosaukumu – cilvēka un pilsoņa tiesību deklarācija – Agambēns secina, ka cilvēka loma ir tikai viena – tā ir kailā dzīvība, kas kalpo vienīgi par pilsoņa tiesību pamatu. Līdzīga izpratne ir arī Hannai Ārentei, kura, rakstot par bēgļu problēmu, norāda, ka bēgļu tiesības ir cilvēktiesības tīrā veidā – bēglis nav ne ģimenes loceklis, ne draugs, ne pilsonis, un vienīgais pamats prasīt tiesības ir tas, ka bēglis ir cilvēks, taču tieši te sākas grūtības.

Vispārzināms fakts, ka sākotnēji cilvēktiesības, kas, kā atzina deklarāciju pieņēmēji, piemīt visiem cilvēkiem, tomēr praktiski netika attiecinātas uz visiem – pastāvēja valstiskās piederības, rases, mantiskā stāvokļa, dzimuma noteikti ierobežojumi. Šie ierobežojumi, pēc daudzu politisko filozofu domām, saistīti tieši ar pilsoņa un cilvēka jēdzienu dualitāti. „ANO Vispārējā cilvēktiesību deklarācija” atsakās no šādas dualitātes, līdz ar to samazinot arī tiešu politiskās ietekmēšanas iespēju.

Tomēr cilvēka, cilvēka kailās dzīvības, un pilsoņa jēdzienu atšķirība netiek uzskatīta tikai par cilvēktiesību jēdziena neskaidrības pazīmi. Franču filozofs Žaks Ransjērs tieši šajā atšķirībā saskata iespēju īstenot cilvēktiesības. Viņš norāda uz taisnīguma saistību ar savu tiesību pieprasīšanu – cilvēktiesības, kas atvedinātas no idejas par cilvēku, par cilvēka dabu, ir īstenojamas demokrātijā. Demokrātiju Ransjērs uzskata nevis par politiskās iekārtas

1 Villey, Michel. *Le droit et les droits de l'homme*. Paris : PUF, 2008. P. 132.

veidu, bet gan drīzāk par domāšanas un cilvēku savstarpējās mijiedarbības režīmu, kurā nemitīgi tiek apstrīdēts publiskā un privātā, vispārējā un atsevišķā nošķīrums un uzstādītas savstarpēji nesamērojamas prasības, kas netiek ne pilnīgi un reizi par visām reizēm izpildītas, ne arī pilnīgi noraidītas. Šajā daudzkrāsainajā publiskajā telpā ienāk arī privātajā, atsevišķajā sfērā atstātie, kas pieprasa paplašināt vispārējo cilvēka ideju. Ransjērs par šādu politikas subjektu, kas darbojas intervālā, ko veido atšķirība starp cilvēka kailo dzīvību un pilsoņa tiesībām, uzskata sievieti. Patiešām, līdz ar pirmajiem apcerējumiem par cilvēka tiesībām parādās arī apcerējumi par sieviešu vienlīdzību. Tiek rakstītas arī sieviešu tiesību deklarācijas.

Jau 1792. gadā Mērija Vulstonkrāfta publicēja darbu „Sieviešu tiesību aizstāvībai”² kurā viņa pauda domu, ka cilvēka tiesības uz brīvību ietver arī sieviešu un vīriešu vienlīdzību. 1791. gadā, divus gadus pēc „Cilvēka un pilsoņa tiesību deklarācijas” pieņemšanas Francijā, rakstniece un sabiedriskā darbiniece Olimpija de Guža publicē „Sievietes un pilsones tiesību deklarāciju”. Tā veidota pēc „Cilvēka un pilsoņa tiesību deklarācijas” parauga, katru pantu pārveidojot tā, lai tas implicīti runātu arī par sievietes un pilsones tiesībām. Pirmajā pantā deklarēts, ka sieviete piedzimst brīva un vienlīdzīga tiesībās ar vīrieti, trešajā teikts, ka suverēnā vara pieder tautai, ko veido sievietes un vīrieša savienība. Slavens kļuvis šīs deklarācijas desmitais pants, kurā, aizstāvot sievietes tiesības uz vārda brīvību, Olimpija de Guža raksta – sievietei ir tiesības kāpt uz ešafota, tāpēc viņai pienākas arī tiesības kāpt tribīnē. Divus gadus vēlāk, 1793. gadā, Olimpija de Guža tiešām kāpj uz ešafota un par savu politisko darbību tiek sodīta ar nāvi. Laikraksti vēstī, ka viņa gribējusi kļūt par valstsvīru un aizmirsusi savam dzimumam pienācīgos tikumus. Taču ne jau par valstsvīru viņa gribēja kļūt – viņa vēlējās, lai „Sievietes un pilsones tiesību deklarācija” tiktu pieņemta tautas sapulcē, kurā piedalītos visi tautas pārstāvji, arī sievietes. Tas nozīmētu sievietes pāreju no privātās sfēras uz publisko. Olimpija de Guža savā ziņā vilcinās veikt šo pāreju kaut vai iztēlē. „Cilvēka un pilsoņa tiesību deklarācijas” preambulā teikts, ka deklarāciju pieņem tautas pārstāvji. Politiskajā filozofijā ir daudz diskutēts jautājums par to, ka pārstāvji pašā deklarēšanas procesā kļūst par to, par ko tie sevi pasludina – nācija izveidojas, sevi par tādu pasludinot.

2 Wollstonecraft, Mary. *A Vindication of the Rights of Woman*, 1792.

Olimpija de Guža kā nācijas pārstāves min mātes, meitas un māsas. Tātad viņa joprojām runā par sievietēm kā par ģimenēm piederīgām. Ģimene ir privātā sfēra, kuru ārpus taisnīguma sfēras atstāj gan Aristotelis, gan Hēgelis, gan Rolss. Tas arī paskaidro, kāpēc pilsoņa tiesības netika attiecinātas uz sievietēm – tās attiecas tikai uz publiskajai sfērai piederīgajiem. Sievietēm tiek atstāts privātais, atsevišķais, Hēgelis tās saista ar tikumu, nevis likumu sfēru. Jau minētais Žaks Ransjērs sievieti, kura prasa savas tiesības, raksturo kā politikas subjektu, kas parāda trešo iespēju kā izeju no Hannas Ārentes, Džordžo Agambēna un citu pētnieku norādītajām grūtībām panākt saistību starp pilsoņtiesībām un tiesībām, kas būtu katram cilvēkam līdz ar viņa kailo dzīvību. Ransjērs raksta, ka „sievietes un pilsones tiesības” pieder sievietēm, kam nav to tiesību, kuras viņam ir un kurām ir tiesības, kuru viņam nav. Tas notiek brīdī, kad Olimpija de Guža deklarē sievietes tiesības, sievietei patvaļīgi liegtas tiesības, ko Deklarācija piedēvē visiem franču nācijas un cilvēces pārstāvjiem bez izņēmuma. Taču, deklarējot savas tiesības, Olimpija de Guža ar to pašu īsteno pilsones tiesības, kas viņai atņemtas. Šī sieviete pierāda, ka viņai ir tiesības, ko viņai liedz. Līdz ar to viņa apstrīd publiskā un privātā, vispārējā un atsevišķā robežas. Pilsoņtiesības dod iespēju pieprasīt savas tiesības, lai cilvēktiesības nepaliktu tikai aptuvenu priekšstatu līmenī, tomēr cilvēktiesību ideja ir kā iespēja patreizējā brīža taisnīgumu, attiecības starp cilvēkiem, skatīt beznosacījuma cilvēktiesību horizonta ietvaros.

Jautājums, vai sievietes un pilsones tiesības aizstāvas, pamatojoties uz vispārējām vai atsevišķajām tiesībām, ir risināts dažādi. Olimpija de Guža prasa attiecināt uz sievieti vispārējās vērtības un vispārējās cilvēktiesības; 18. un 19. gadsimtā seko arī citas prasības. „ANO Vispārējā cilvēktiesību deklarācijā” 1948. gadā pasludināts, ka visi cilvēki piedzimst brīvi un vienlīdzīgi savā cieņā un tiesībās katram cilvēkam jābūt apveltītam ar visām tiesībām un visām brīvībām, kas pasludinātas šajā deklarācijā, neatkarīgi no rases, ādas krāsas, dzimuma, valodas, reliģijas, politiskās vai citas pārliecības, nacionālās vai citas izcelsmes, mantiskā stāvokļa, kārtas vai cita stāvokļa. „Vispārējā cilvēktiesību deklarācija”, lai aptvertu visus, tomēr nosauc vārdā tos, kas varētu tikt atstāti ārpusē tad, ja par cilvēku būtu runāts tikai vispārīgi. Tomēr arī ar šo deklarāciju nav pieticis, lai nodrošinātu sieviešu cilvēktiesības un pilsoņtiesības. 1967. gadā ANO Ģenerālā Asambleja pieņēmusi „Deklarāciju par sieviešu diskriminācijas izskaušanu”, kam sekojušas arī citas konvencijas.

Pastāv arī tādas pieejas cilvēktiesībām, kas balstītas uz atšķirīgu izpratni par cilvēku. Piemēram, franču filozofe Lisa Irigaraja piedāvā citu ontoloģiju, kurā cilvēka daba un vispārējais vairs nav viens, bet divi. Viņa uzskata, ka tieši tā iespējams atbrīvoties no sievietes piesaistīšanas atsevišķajam un privātajam. Atbildot uz jautājumu par cilvēka dabu atšķirīgi no Dunska Skota un Tomasa Hobsa, Lisa Irigaraja piedāvā definēt īpašas tiesības katram dzimumam.



Juteklības loma ētikā: I. Kants un E. Levins

Centīšos noskaidrot, vai ētika Imanuela Kanta un Emanuēla Levina izpratnē prasa iegrozot juteklību, vai arī ētika sakņojas juteklībā. Abu filosofu – Kanta un Levina – attieksme pret juteklības lomu ētikā nebūt nav vienāda, un vispirms es raksturošu svarīgākās atšķirības.

Imanuela Kanta ētikā uzsvērtā nepieciešamība pakļaut juteklību prātam, lai rīcība būtu ētiska, jo katras rīcības tikumiskās vērtības būtiski svarīgākais moments ir tas, ka morālais likums tieši noteic gribu. Prāts jāizmanto vērtīgi, tas ir, morālu mērķu sasniegšanai, nevis tikai rūpējoties par savu laimi, un tas prasa juteklības iegrožošanu, jo cilvēks kā jutekliskās pasaules būtne dod priekšroku laimei, nevis labajam.

Antropoloģiskajos apcerējumos Kants atzīst, ka jūtas var palīdzēt morālajā audzināšanā. Kaut gan jūtas, izņemot cieņu, ir patoloģiskas,¹ tas ir, jutekļu priekšmetu izraisītas, no tām nav jāatsakās, taču jāpakļauj jūtas gribai. Kaislības savukārt vienmēr ir kaitīgas,² jo nekad nepakļaujas gribai un tādējādi atņem cilvēkam brīvību. Taču pakļaušanās cilvēka kā jutekliskās pasaules būtnes nosacījumiem nekad pilnībā neiznīcina spēju būt brīvam. Kā uzsver franču filosofe Katrīna Šaljē, Apgaismības domātājs Kants nepieņem

1 Kants, Imanuels. *Praktiskā prāta kritika*. Tulk. R. Kūlis. Rīga : Zvaigzne, 1988. 106. lpp.

2 Kants, Imanuels. *Antropoloģija pragmatiskā nolūkā*.

iedzimtā grēka seku teoriju,³ tādēļ, pat atzīstot, ka kaislības traucē izmantot prātu saskaņā ar tā augstāko uzdevumu, viņš neuzskata, ka tās spētu prātu neatgriezeniski sabojāt. Tomēr ētika prasa pacelties augstāk par juteklisko un sekot savam likumam.

Lietuvā dzimušajam franču filosofam Emanuēlam Levinam juteklība savukārt ir neatņemams ētikas nosacījums. Amerikāņu filosofs Alfonso Lingis, kurš arī ir lietuviešu izcelsmes, uzsver, ka Levins apvērs Kanta pozīciju – Levinam ētika nekonfliktē ar juteklību.⁴ Ko Levins saprot ar juteklību? Tie nav sajūtu dati, kas tālāk organizējami sapratnē un dod zināšanas. Juteklisko intuīciju Levins uzskata jau par aiziešanu no juteklības tīrās pasivitātes. Jutekliskajā intuīcijā jau ir klāt aprioru zināšanu elements, tā jau pieder pie valodas simbolisma jomas. Juteklību Levins nošķir no zināšanām, un juteklības istā nozīme ir aprakstāma baudas un ievainojuma jēdzienos.⁵ Juteklības nepastarpinātība, tās ievainojamības raksturs zināšanas procesā ir anestezēts un apspiests. Levina ētikā attiecībām ar citu pamatojums meklējams jutīgumā, kas ir pirms zināšanām. Ievainojamība ir pirms mīlestības vai naida, tā nosaka morālo atbildi otram,⁶ tādēļ tā ir jutekliska atbilde, kuras pamatā nav meklējams kāds princips.

Vai bauda un ievainojamība ir pietiekams pamats ētikai? Imanuels Kants teiktu, ka neviena ar prātu apveltīta jutekliskās pasaules būtne nav spējīga uz svētumu, tas ir, gribas pilnīgu atbilstību morālajam likumam.⁷ Juteklība šajā gadījumā ir šķērslis pilnības sasniegšanā.

Emanuēla Levina ētikā savukārt juteklība nav pretnostatāma morālei, un iemiesotība ir cieši saistīta ar atbildību.⁸ Subjekta iemiesotības lielākais noslēpums ir pasivitāte un aficētība.⁹ Miesa, ievainojamais un mirstīgais

3 Chalier, Catherine. *Pour une morale au-delà du savoir. Kant et Lévinas*. Paris : Albin Michel, 1998. P. 124.

4 Plonowska Ziarek, Ewa. „The Ethical Passions of Emmanuel Levinas”, Chanter, Tina. (ed.) *Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas*. Pennsylvania : Pennsylvania State University Press, 2001. P. 89.

5 Lévinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris : Kluwer Academic, 1981. P. 102.

6 Chalier, Catherine. *Pour une morale au-delà du savoir*. P. 112.

7 Kants, Imanuels. *Praktiskā prāta kritika*. 145. lpp.

8 Plonowska Ziarek, Ewa. „The Ethical Passions of Emmanuel Levinas”. P. 85.

9 Lévinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. P. 141.

ķermenis nav važas, kas neļauj sasniegt pilnību. Miesa māca par ētisko norīkotību. Juteklisko tieksmju neesamība nevarētu būt pilnības nosacījums. Levins raksta, ka viņš nezina, ko eņģeļi varētu dot viens otram. Būt priekš cita var tikai cilvēks ar miesu un asinīm. Tikšanās ar otru aficē subjekta juteklību un miesu, atkailina, izstāda atvērtībai un vedina dot dāvanu, kas ir ko vērtā.¹⁰ Dāvanai ir jēga tad, ja tā ir atrauta sev kā maize, kas atrauta no lūpām. Tikai subjekts, kas ēd, var būt priekš cita.¹¹ Tādēļ tāds juteklības raksturojums kā bauda ir ētikā tikpat svarīgs kā ievainojamība, tikai tas, ko es varu baudīt pati, ir tā vērts, lai atdotu to otram.

Arī Kants neprasa atteikties no tiekšanās pēc laimes, taču laimes princips ir tas, kas var novirzīt no tikumības. Levinam savukārt baudīšana ir neatņemama ētikas daļa. Baudu vērtējums Kanta un Levina ētikā atšķiras, kā ir ar sāpēm?

Gan Kants, gan Levins ētiku saista ar tādu sajūtu kā sāpes. Kants, apraksot, kā likums noteic brīvo gribu, saka, ka tas notiek, noraidot visas dziņas un tieksmes, un tas rada sāpes.¹² Arī Levins runā par sāpēm. Sāp cita sāpes, un sāp, atdodot otram to, kas vajadzīgs pašam, taču ciešanu lomas uzsvērums nav jātulko kā Levina mazohisms, jo tas nozīmētu, ka ir patība pirms morālās dzīves, kas tiecas pēc ciešanām un savu juteklisko pasaulīgo baudu ierobežošanas. Levins apšaubā pašu iespēju, ka ir patība pirms atbildes otra sāpēm, tādēļ viņam nav kantiskās morāles, brīvības un autonomijas saistības problēmas. Ķermeniska atbilde otram neierobežo juteklisko subjektivitāti, bet transcendentālais subjekts nav brīvs, ja nedod likumu pats sev.

Turklāt baudu ierobežošanu pašas ierobežošanas dēļ, askētismu kā pašmērķi Levins uzskata par patmīlību. Jāuzsver, ka Levina vārdi „Juteklības dēļ subjekts ir priekš cita”¹³ nenozīmē kādu īpašu morālo jūtu lomas uzsvērums vai uzpurēšanās un varonības slavinājumu. Te saskatāma zināma līdzība Kanta un Levina domā. Kants prasa nevis morālu entuziasmu, bet praktisku sava tuvākā mīlestību, un morālās jūtas Kants saprot kā apmierinātību un iepriecinājumu sava tikuma apziņas dēļ.¹⁴ Šāda apmierinātība

10 Turpat. P. 139.

11 Turpat. P. 119.

12 Kants, Imanuels. *Praktiskā prāta kritika*. 99. lpp.

13 Lévinas, Emmanuel. *Humanisme de l'autre homme*. Paris : Fata Morgana, 1973. P. 105.

14 Kants, Imanuels. *Praktiskā prāta kritika*. 67. lpp.

vai, gluži otrādi, sirdēsti gan var rasties, ja cilvēks jau zina, kas ir pienākums. Kā uzpūtību Kants vērtē laba darīšanu cilvēkmīlestības un līdzcietīgas labvēlības dēļ, jo darīt labu cilvēkam citu cilvēku vidū tāpat ir pienākums.¹⁵ „Skubinot uz rīcību kā cildenu, cēlu un augstsirdīgu, mēs tikai noskaņojam prātus morālam fanātismam un lielai iedomībai.”¹⁶ Morālais fanātisms ir to robežu pārkāpšana, kuras cilvēcei izvirza praktiskais tīrais prāts, aizliedzot meklēt pienākumam atbilstošās rīcības noteicējamu kaut kur citur kā vienīgi pašā likumā.

Kaut gan Levins meklē pienākumam atbilstošās rīcības noteicējamu ārpus morālā likuma, es tomēr nesauktu viņa ētiku par morālu fanātismu. Levins, tāpat kā Kants, atšķir praktisko mīlestību no patoloģiskās mīlestības, viņš pretnostāda metafizisko vēlmi jeb mīlestību bez apetītes un erotisko mīlestību.

Abi filosofi erotisko mīlestību ētikas kontekstā vērtē savā ziņā līdzīgi. Levins gan uzskata, ka erotiskā mīlestība ir attiecības ar otru, kurā tuvība pastāv reizē ar distanci, kas šķir pašu no cita,¹⁷ un tas ir svarīgi, ja atceramies, ka cits Levinam ir absolūti cits, ar kuru nav nekā sākotnēji kopīga. Turklāt mātīšķību viņš uzskata par ētiskās pieredzes visspilgtāko izteicēju.

Tomēr Levins atkārtoti Kanta žestu attiecībā uz seksualitāti.¹⁸ Kants seksuālās attiecības uzskata par pieļaujamām tikai bērna radīšanai, un šajā gadījumā lietot citu cilvēku kā līdzekli ir pieļaujami, visos citos gadījumos viņš saskata cita ķermeņa dzīvniecisku lietošanu. Levina izpratnē erotiskās attiecības ētiskajā aspektā ir nenozīmīgas, jo tām trūkst neieinteresētības, tādēļ ka mīlēt nozīmē mīlēt arī mīlestību, ko sniedz otrs, mīlestībā mīlēt sevi.¹⁹ Levins neanalizē iespēju, ka praktiskā mīlestība var eksistēt arī erotiskajās attiecībās.

Svarīgāko atšķirību Levins saskata apstākli, ka ētiskās attiecības paredz socialitāti divvientulības vietā. Levins, tāpat kā Kants, arī runā nevis par

15 Turpat. 108. lpp.

16 Turpat. 110. lpp.

17 Chalier, Catherine. *Pour une morale au-delà du savoir*. P. 110; Lévinas, Emmanuel. *Le temps et l'autre*. Paris : Quadrige/PUF, 1998. P. 78.

18 Plonowska Ziarek, Ewa. „The Ethical Passions of Emmanuel Levinas”. P. 90.

19 Lévinas, Emmanuel. *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. Paris : Kluwer Academic, 1990. P. 298.

mīlestību pret kādu vienu cilvēku, bet par praktisko mīlestību, ko nevar skaidrot kā labvēlību, žēlumu, tā nav arī dabiska nosliece cilvēkā.²⁰ Taču šī mīlestība Levinam, atšķirībā no Kanta, nenozīmē juteklības pakļaušanu prātam. Praktiskā mīlestība arī rodas no juteklības, tā dzimst no subjekta atvērtības cita trauslumam, to rada svešinieks, kas ir nevis mīlams, bet apgrūtinošs. Apsēstība ar citu ietver sevī neprātu, taču socialitāte un taisnīgums neļauj subjektam kļūt par kāda kalpu. Atbildība atšķiras no pakļaušanās, taču robežu te nevelk saprātīga patmīlība kā Kantam. Paklausība nav atbilstoša atbildībai par citu, jo ietver sevī bailes, nevis rūpes, turklāt tā nav savienojama ar atbildību par daudziem.

Juteklības statuss Kantam un Levinam atšķiras paradoksālā veidā – Kants atzīst saprātīgas patmīlības vērtību, taču nepiešķir juteklībai morālu vērtību, savukārt Levins noraida patmīlības vērtību, jo ētiskais subjekts rodas no praktiskas mīlestības uz citu un neeksistē pirms tās, taču viņš uzskata juteklību un ievainojamību par neatņemamu morāles daļu.²¹

Patmīlības loma atšķiras arī laimes principa kontekstā. Kants uzskata, ka laimes princips ir saistīts ar patmīlību. Vai, uzsverot atbildību par citu, Levins runā par to, ka subjekts cenšas īstenot savu priekšstatu par cita laimi? Kanta ētikā cita cilvēka laime var būt ar prātu apveltītas būtnes gribas objekts, taču laimes princips nevar būt pamatā maksimāli, kas derīga par gribas likumu, jo priekšstats par laimi ir atkarīgs no pieredzes un atsevišķā cilvēka uzskatiem, tāpēc tas nav universāls.²²

Levins, līdzīgi kā Kants, pieņem šo ierobežojumu. Viņš atzīst, ka apsēstā subjekta rīcība nevarēs tikt pamatota kā pilnīgi taisnīga un laba. Levins šo situāciju raksturo kā taisnīguma netīro sirdsapziņu, un tikai šī rīcības nepilnības apziņa var nodrošināt atbildības un ikdienas rīcības saistību. Levina ētikas subjekts neprasa sev drošību, tas parādās reizē ar savu neizpildāmo uzdevumu. Prasību neaizbildināties ar apstākļiem, reālajām iespējām, kas nereti tiek piesauktas, Levins uzskata par Kanta ētikas iezīmi, kas viņam ļoti tuva. Kants cilvēcisko jēgu nemeklē, samērojot to ar esamību, nemeklē to kā atbildi uz jautājumu par to, kas ir, morālo likumu nemeklē kopā ar jautājumu par nemirstību un nāvi, kas ir ontoloģijas klupšanas akmens.

20 Lévinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. P. 157–158.

21 Chaliier, Catherine. *Pour une morale au-delà du savoir*. P. 116.

22 Kants, Imanuēls. *Praktiskā prāta kritika*. 65. lpp.

Levins raksta: „Nemirstība un teoloģija nenosaka kategorisko imperatīvu, lūk, tā ir kopernikāniskās revolūcijas novitātes nozīme. Jēga nav samērojama ar esamību vai neesamību, bet, gluži pretēji, jēga nosaka esamību.”²³

Juteklībā subjektivitāte ir priekš cita un tā ir jēga.

Līdz ar izmaiņām, kādas juteklības statusā izdara Emanuēls Levins, skaidrāk tiek uzsvērtā pienākuma neierobežotība un atbildīgas rīcības nedrošība. Juteklības lomas izmaiņas noteikti nozīmē izmaiņas subjektivitātes izpratnē – subjektivitāte ir jūtīgums, jutekliska atbilde, tā ir plašāka kā apziņa. Pienākumu pret citu Levins nepadara par normu, kam sekot, līdz ar to viņš atceļ atbildības robežas.

Pārliekot akcentu uz ķermeniskumu un miesas ētiskumu, Levins „novelk” subjektam tā imperiālismu, taču sāpju izvirzīšanās priekšplānā morālās dzīves aprakstā kā Kanta, tā Levina ētikā, liek pievērst lielāku uzmanību jautājumam, vai ir iespējams neimperiālistisks subjekts, kas nebūtu dzimumiskots.

23 Levins, Emanuēls. „Aizstāšana” (Tulk. I. Lapinska), *Kentaurs XXI*, Nr. 31, 2003. 72. lpp.





Tulkojumi



Anrī Bergsons

Matērija un atmiņa

Eseja par ķermeņa un gara attiecībām

Psihologi, kas pētījuši bērnību, zina, ka mūsu priekšstati sākumā ir bezpersoniski. Tikai mazpamazām, pateicoties indukcijai, tie par savu centru pieņem ķermeni un kļūst par *mūsu* priekšstatiem. Starp citu, šā procesa norise ir viegli saprotama. Atbilstīgi tam, kā mans ķermenis pārvietojas telpā, visi citi tēli mainās, bet šis viens – gluži pretēji – paliek nemainīgs. Tātad tas man jāizvēlas par centru attiecībās ar visiem citiem tēliem. Mana ticība ārpasaulei nav radusies un nevar būt radusies no neekstensīvo sajūtu projekcijas ārpus manis, jo kā gan šīs sajūtas būtu varējušas kļūt ekstensīvas un kā man varētu būt ārējības jēdziens? Bet, ja, sekojot pieredzes pamudinājumam, atzīstam, ka vispirms ir dots tēlu kopums, tad man ir skaidrs, kā mans ķermenis galu galā šajā kopumā nonāk privileģētā situācijā. Un man arī ir saprotams, kur ir aizsākums nojēgumam par iekšējo un ārējo, kas sākotnēji ir tikai nošķirums starp manu ķermeni un citiem ķermeņiem. Taču, ja par sākumpunktu pieņemam manu ķermeni, kā to parasti arī dara, tad jūs man nevarat izskaidrot, kā iespaidi, ko saņem mana ķermeņa virsma un kas attiecas tikai uz manu ķermeni, man var kļūt par neatkarīgiem objektiem un izveidot ārpasauli. Ja gluži otrādi sākam ar tēliem vispār, tad mans

ķermenis noteikti izcelsies starp tiem kā kaut kas atšķirīgs, jo tēli nemitīgi mainās, bet tas paliek nemainīgs. Iekšējā un ārējā nošķirums tādējādi tiek reducēts uz daļas un veselā nošķirumu. Vispirms ir tēlu kopums, šajā kopumā ir „darbības centri”, kuros, šķiet, atspoguļojas mūs interesējošie tēli. Tādējādi rodas uztvere un sākas darbības. *Mans ķermenis* ir tas, kas ir šīs uztveres centrā, *mana persona* ir būtne, uz kuru ir attiecināmas šīs darbības. Ja mēs sākam no priekšstatu perifērijas un virzāmies uz to centru, tāpat kā dara bērns un kā mūs mudina rīkoties nepastarpinātā pieredze un veselais saprāts, tad viss kļūst skaidrs, bet, ja līdz ar teorētiskiem virzāmies no centra uz perifēriju, tad viss kļūst neskaidrs, un problēmas tikai vairojas. Tad no kurienes gan šī ideja par ārpasauli, mākslīgi konstruētu gabaliņu pa gabaliņam no neekstensīvām sajūtām, par kurām arī nav saprotams ne tas, kā tās varētu veidot izplatītu virsmu, ne arī kā tās varētu projicēties ārpus mūsu ķermeņa? Kādēļ vajadzīgs, lai, neņemot vērā acīmredzamo, es virzītos no sava apzinātā Es (*moi*) pie sava ķermeņa un pēc tam – no sava ķermeņa pie citiem ķermeņiem, ja īstenībā es jau kopš paša sākuma esmu materiālajā pasaulē vispār un tikai pakāpeniski norobežoju to darbības centru, ko es saucu par savu ķermeni un ko atšķiru no visiem citiem? Ticībā mūsu ārējās pasaules uztveres sākotnēji neekstensīvajam raksturam ir tik daudz ilūziju, ideja, ka mēs projicējam ārpus sevis tīri iekšējus stāvokļus, ir saistīta ar tik daudziem pārpratumiem un tik daudzām neveiklām atbildēm uz slikti uzdotiem jautājumiem, ka mēs nevaram uzņemt visu izskaidrot uzreiz. Mēs ceram, ka tas notiks pakāpeniski, tādā mērā, kādā mēs izskaidrosim šo ilūziju pamatā esošo jucekli, jo tiek sajaukta – metafiziski – izplatība ar homogēnu telpu un psiholoģiski – „tīrā uztvere” ar atmiņu. Taču tā pamatā ir arī reāli fakti, uz kuriem mēs norādīsim, lai precīzāk tos izskaidrotu.

Pirmais no šiem faktiem ir tas, ka mūsu sajūtām ir vajadzīga audzināšana. Ne redze, ne tauste nespēj uzreiz lokalizēt savus iespaidus. Nepieciešama vesela tuvinājumu un indukciju sērija, lai mēs pamazām panāktu koordināciju starp iespaidiem. Šā iemesla dēļ tiek izdarīts pārlēciens pie idejas par sajūtām, kas būtu neekstensīvas pēc būtības un kuru savstarpējais sastatījums veidotu izplatību. Kurš gan neredz, ka hipotēzē, ko esam pieņēmuši, mūsu sajūtām arī ir vajadzīga audzināšana, protams, nevis tāpēc, lai tās saskaņotos ar lietām, bet gan tāpēc, lai tās saskaņotos savā starpā? Starp visiem tēliem izceļas viens, kuru es saucu par savu ķermeni un kura virtuālā darbība izpaužas kā šķietama

apkārtējo tēlu atspoguļošana. Cik manam ķermenim ir iespējama darbības veidu, tik citiem ķermeņiem ir iespējama atspoguļošanās sistēmu, un katra sistēma atbilst kādai manai sajūtai. Tātad mans ķermenis izturas kā tēls, kas analizē citus, analizējot tos saskaņā ar dažādām darbībām, ko veic ar tiem. Šīs audzināšanas mērķis ir savstarpēji harmonizēt manas sajūtas, atjaunot starp tām kontinuitāti, ko pārrāvusi mana ķermeņa vajadzību diskontinuitāte, un visbeidzot aptuveni rekonstruēt materiālo objektu tā veselumā. Lūk, tā mūsu hipotēze izskaidro sajūtu audzināšanas nepieciešamību. Salīdzināsim šo skaidrojumu ar iepriekšējo. Pirmajā redzes neekstensīvās sajūtas apvienojas ar taustes un citu maņu neekstensīvajām sajūtām, lai sintezē sniegtu materiālā objekta ideju. Pirmkārt, jau nav skaidrs, kā šīs sajūtas kļūst ekstensīvas. Un, ja nu patiesi tās var kļūt ekstensīvas, tad vēl jo mazāk ir izskaidrojams, kāpēc sajūtas dod priekšroku kādam punktam telpā. Otrkārt, var jautāt, kāda veiksmīga vienošanās, kāda iepriekšnoņemta harmonija ļauj dažāda veida sajūtām savstarpēji saskaņoties un izveidot noturīgu, stabilu priekšmetu, kas kopīgs manai un visu cilvēku pieredzei un attiecībās ar citiem objektiem ir pakļauts nemainīgai kārtībai, kuru mēs saucam par dabas likumiem. Otrajā gluži pretēji „mūsu dažādu maņu dati” ir lietu īpašības, ko mēs uztveram drīzāk tajās pašās nekā sevī. Un vai gan ir pārsteidzoši, ka tie savienojas, ja tos ir nošķīrusi vienīgi abstrakcija? – Pirmajā hipotēzē materiālais objekts nebūt nav tas, ko mēs uztveram: apziņas princips un jutekliskās īpašības ir vienā pusē, otrā – matērija, par kuru nevaram neko pateikt un kuru definējam ar noliegumu palīdzību, jo esam tai atņēmuši visu, caur ko tā izpaužas. Saskaņā ar otro arvien dziļāka un dziļāka matērijas izzināšana ir iespējama. Mums ne tikai nevajag atņemt neko no tajā uztvertā, mums gluži otrādi jāsatuvina visas jutekliskās īpašības, atrodot to radniecību, un jāatjauno starp tām nepārtrauktība, ko pārrāvušas mūsu vajadzības. Mūsu matērijas uztvere vairs nav ne relatīva, ne subjektīva, vismaz principiāli ņemot, un, kā mēs tūlīt redzēsim, abstrahējoties no afektiem un sevišķi no atmiņas, tā vienkārši ir mūsu vajadzību daudzuma sašķelta. – Saskaņā ar pirmo hipotēzi gars ir tikpat neizzināms kā matērija, jo tam tiek piedēvēta nenosakāma spēja nezin no kurienes izsaukt sajūtas un nezin kā tās projicēt telpā, kur tās veido ķermenis. Saskaņā ar otro apziņas loma ir skaidri definēta: apziņa nozīmē iespējamo rīcību, un gara pieņemtajām formām, kas apslēpj tā būtību, ir jāpazūd otrā principa gaismā.

Saskaņā ar mūsu hipotēzi ir paredzama iespēja skaidrāk atšķirt garu no matērijas un pēcāk tos tuvināt. Taču tagad liksim pirmo punktu pie malas un pāriesim pie otrā.

[..]

Bet „tīrās uztveres” un „tīrās atmiņas” nošķirums mums kalpo vēl kādam mērķim. Tīrajai uztverei, kas mums sniedz ziņas par matērijas dabu, jāļauj mums ieņemt savu pozīciju pret materiālismu un ideālismu, bet tīrajai atmiņai, kas mums paver skatu uz to, ko saucam par garu, savukārt jādod mums iespēja izšķirties starp divām citām doktrīnām – materiālismu un spirituālismu. Turklāt tas ir jautājums, kas turpmākajās divās nodaļās mūs nodarbinās visvairāk, jo tieši šo mūsu hipotēzes daļu savā ziņā ir iespējams eksperimentāli pārbaudīt.

Mūsu secinājumus par tīro uztveri varētu rezumēt, sakot, ka *matērijā ir kaut kas vairāk, bet nevis kaut kas atšķirīgs no tā, kas ir aktuāli dots*. Protams, no matērijas apzinātajā uztverē nenonāk viss. Tieši tādēļ, ka tā ir apzināta, tā nošķir jeb ierauga to, kas matērijā ir interesants mūsu vajadzībām. Taču matērijas uztvere un pati matērija atšķiras tikai pēc pakāpes, nevis pēc dabas. Tīrās uztveres attiecība pret matēriju ir daļas attiecība pret veselo. Tas nozīmē, ka matērijai nepiemīt citi spēki kā vien tie, kurus mēs tajā pamanām. Tai nav noslēpumainu īpašību, un tajā velti tādas meklēt. Lai dotu skaidru un turklāt mūs interesējošu piemēru, teiksim, ka nervu sistēmai, materiālai masai, kam piemīt noteiktas krāsas, izturības, blīvuma u. c. īpašības, varbūt piemīt arī kādas neuzvertas fiziskās īpašības, bet – vienīgi fiziskās īpašības. Un tādēļ tās vienīgā loma var būt uztveršana, apturēšana vai kustības vadīšana tālāk.

Taču jebkura materiālisma būtība ir pretējā apliecināšana, jo tas apgalvo, ka apziņa ar visām tās funkcijām rodas vienīgi no materiālo elementu spēles. Tas ir iemesls uzskatīt arī pašas matērijas uztvertās īpašības – jutekliskās un tāpēc sajastās īpašības – par atspīdumu, kas uztveres aktā seko smadzeņu parādību pēdās. Matērija, kas spēj radīt elementārus apziņas faktus, tikpat labi radītu arī viscildenākos intelektuālos faktus. Tātad materiālisma būtība ir juteklisko īpašību pilnīgas relativitātes apliecināšana, un nav nejauši, ka šī tēze, kuru precīzi formulējis Dēmokrits, ir tikpat veca kā materiālisms.

Bet spirituālisms dīvainā aklumā šajā ceļā vienmēr ir sekojis materiālismam. Pārliecībā, ka garu bagātina viss, ko nākas zaudēt matērijai, tas

nekad nav vilcinājies atņemt matērijai īpašības, ko tā atklāj mūsu uztverē un kas tad būtu tikai subjektīvs šķitums. Tas arī pārāk bieži ir padarījis matēriju par noslēpumainu lietu, kas tieši tāpēc, ka mēs nezinām neko vairāk par tās tukšo šķitumu, tikpat labi kā citus, tā varētu radīt arī domāšanas fenomenus.

Patiesībā ir tikai viens vienīgs līdzeklis, kā apstrīdēt materiālismu, un tas ir: apliecināt, ka matērija ir tieši tāda, kāda tā šķiet esam. Tādējādi no matērijas tiktu izdzēsta jebkura šķietamība, jebkurš aplēpts spēks un gara parādībām piemistu neatkarīga realitāte. Bet tad jāatstāj matērijai tās īpašības, kuras gan materiālisti, gan spirituālisti vienprātīgi tai atņem – vieni, lai padarītu tās par gara priekšstatiem, otri – lai nesaskatītu tajās neko vairāk par kādu nejaušu izplatības šķautni.

Tieši tāda ir veselā saprāta attieksme pret matēriju, un tieši tāpēc veselais saprāts tic garam. Mums šķiet, ka filosofijai jāpieņem veselā saprāta attieksme, vienā ziņā to tomēr izlabojot. Atmiņa, būdama praktiski nešķirama no uztveres, ievēl tagadnē pagātņi un arī saspiež vienā intuīcijā daudzos ilgstamības momentus, un šī divkāršā darbība ir iemesls, kāpēc *de facto* mēs uztveram matēriju sevī, kaut gan *de jure* mēs to uztveram tajā.

Tādēļ arī atmiņas problēma ir pati galvenā. Ja uztverei subjektīvās īpašības piešķir galvenokārt atmiņa, tad mēs uzskatām, ka matērijas filosofijai vispirmām kārtām jācenšas izslēgt tieši tās devumu. Tagad mēs papildinām: tā kā tīrajā uztverē mums ir dots viss vai vismaz svarīgākais no matērijas un tā kā pārējais nāk no atmiņas un pievienojas matērijai, tad principā atmiņai jābūt no matērijas pilnīgi neatkarīgam spēkam. Tātad, ja gars ir realitāte, tad tieši te, atmiņas fenomenā, mums jāspēj veikt ar to eksperimentu. Un tāpēc analīzei jāatklāj fundamentāla ilūzija jebkurā mēģinājumā tīrās atmiņas atvedināt no smadzeņu darbībām.

Teiksim to pašu vēl skaidrākiem vārdiem. Mēs apgalvojam, ka matērijā nav nekādu tumšu vai neizzināmu spēku un ka tā savā būtiskajā daļā sakrīt ar tīro uztveri. No tā mēs secinām, ka dzīvais ķermenis vispār un nervu sistēma it sevišķi nav nekas cits kā vieta, kurā notiek kustība, kas, uztverta kā kairinājums, tiek nodota tālāk refleksīvas vai voluntāras darbības formā. Tas nozīmē, ka smadzeņu substancei veltīgi tiek piedēvētas spējas radīt priekšstatus, jo atmiņas fenomenā, kuros, mūsaprāt, garu var tvert tā vis-taustāmākajā formā, ir tieši tie, kurus virspusīga psiholoģija uzskata par tīri

smadzeņu darbības izraisītiem – tieši tāpēc, ka tie ir apziņas un matērijas saskares punkts, un tāpēc, ka materiālisma sludinātāji nesaredz nekādas grūtības uzskatīt smadzenes par atmiņu uztvērējām. Ja varētu precīzi pierādīt, ka smadzeņu procesi atbild tikai par pavisam nelielu atmiņas daļu, ka tie drīzāk ir sekas nekā cēlonis tam, ka matērija šeit, tāpat kā citur, pārnes *darbību*, nevis ir kādu *zināšanu* substrāts, tad tēze, ko mēs aizstāvam, tiktu pierādīta ar piemēru, ko uzskata par tai visnelabvēlīgāko, un nepieciešamība pacelt garu neatkarīgas realitātes pakāpē kļūtu neapšaubāma. Bet varbūt līdz ar to daļēji kļūtu skaidra arī daba tam, ko sauc par garu, un arī iespēja garam un matērijai ietekmēt vienu otru, jo šāda veida pierādījums nevar būt tīri negatīvs. Kad esam parādījuši, kas atmiņa nav, mums jāpēta, kas tā ir. Kad nu esam attiecinājuši uz ķermeni tikai vienu funkciju, tas ir, sagatavot darbības, tad mums noteikti jāpēta, kāpēc atmiņa un ķermenis šķiet atkarīgi viens no otra, kā atmiņu iespaido ķermeņa bojājumi un kādā nozīmē tās veidošanās modelis ir smadzeņu substrāts. Turklāt būtu neiespējami, ka šie pētījumi nesniegtu mums ziņas par atmiņas psiholoģisko mehānismu, kā arī par dažādām ar to saistītajām gara darbībām. Un, no otras puses, ja šķiet, ka mūsu hipotēze vieš skaidrību tīrās psiholoģijas problēmās, tad arī pati hipotēze iegūst noteiktību un pamatotību.

Bet mums vajadzīgs vēl trešais šīs idejas izklāsts, lai vēl labāk paskaidrotu, kāpēc atmiņas problēma, mūsaprāt, ir īpaši nozīmīga. No mūsu tīrās uztveres analīzes ir izdarāmi divi secinājumi, kas savā ziņā ir atšķirīgi. Viens no tiem iziet ārpus psiholoģijas un ved pie psihofizioloģijas, otrs ir metafizisks, tāpēc ne viens, ne otrs nav tieši verificējams. Pirmais attiecas uz smadzeņu lomu uztverē: smadzenes ir darbības, nevis priekšstatīšanas instruments. Mēs nevaram prasīt, lai šo tēzi tiešā veidā apstiprinātu fakti, jo tīrā uztvere pēc savas definīcijas ir vērsta uz klātesošajiem objektiem, darbinot mūsu orgānus un nervu centrus, un tādēļ viss vienmēr noris tā, *it kā* mūsu uztveres avots būtu mūsu smadzeņu stāvoklis un tā tikai pēc tam projicētos uz objektiem, kas no tās ir pilnīgi atšķirīgi. Citiem vārdiem sakot, ārējās uztveres sakarā gan tēze, kuru mēs apstrīdējām, gan arī tā, kuru mēs piedāvājam likt vietā, noved pie vienām un tām pašām sekām – tādā nozīmē, ka par labu vienai vai otrai var runāt tās saprotamība, bet ne pieredzes autoritāte. Savukārt atmiņas empīriskai izpētei jāspēj izšķirties un ir jāizšķiras starp tām. Saskaņā ar hipotēzi tīrās atmiņas (*souvenir*) ir promesoša objekta priekšstats. Ja

noteikta smadzeņu darbība būtu uztveres nepieciešamais un pietiekamais cēlonis, tad šī pati smadzeņu darbība, vairāk vai mazāk pilnīgi atkārtojoties objekta prombūtnē, būtu pietiekama uztveres reproducēšanai: tad smadzeņu pilnībā izskaidrotu atmiņu. Bet, ja gluži pretēji mēs redzam, ka smadzeņu aparāts savā ziņā ietekmē atmiņas, bet nebūt nav pietiekams to saglabāšanai, un ka tas attiecas uz atmiņā atsaukšanas darbību, nevis priekšstatiem, tad mēs varam izdarīt slēdzienu, ka tam ir analoga loma arī pašā uztverē un ka tā funkcija ir vienkārši nodrošināšana, lai izdotos mūsu darbības ar klātesošo objektu. Tādējādi būtu pierādīts mūsu pirmais secinājums. – Paliel vēl otrs secinājums, kas ir drīzāk metafizisks, proti, ka tīrajā uztverē mēs tiešām atrodamies ārpus sevis un tādējādi tiešām skaram objekta realitāti tieši intuīcijā. Te arī eksperimentāla verificācija būtu neiespējama, jo praktiskie rezultāti būtu vienādi gan tad, ja objekta realitāte būtu intuitīvi uztverta, gan arī tad, ja tā būtu racionāli konstruēta. Taču vēl kāda atmiņu izpēte ļautu izšķirties starp abām hipotēzēm. Patiesībā otrajā vajadzētu būt tikai intensitātes jeb, vispārīgāk sakot, pakāpes atšķirībai starp uztveri un atmiņām, jo tās gan viena, gan otra būtu pašpietiekami priekšstatu fenomeni. Bet, ja gluži otrādi mēs redzam, ka starp atmiņām un uztveri ir nevis vienkārša pakāpes atšķirība, bet gan radikāla to dabas atšķirība, tad šie pieņēmumi runā par labu hipotēzei, saskaņā ar kuru uztverē piedalās kaut kas tāds, kā ne vismazākajā pakāpē nav atmiņas: intuitīvi tvēta realitāte. Tādējādi atmiņas problēma patiešām ir īpaši nozīmīga, jo tai jādod iespēja psiholoģiski *verificēt* šīs divas tēzes, kas šķiet *neverificējamās*, un no kurām otrā, kas ir drīzāk metafiziska, šķiet, iziet tālu ārpus psiholoģijas.

[..]

Iztēloties nenozīmē *atcerēties*. Protams, atmiņas, kad tās aktualizējas, tiecas dzīvot tēlos, bet pretējais apgalvojums nebūtu patiess, jo tīrs un vienkāršs tēls mani neved pagātnē, sekojot pakāpeniskam procesam, kas to ved no tumsas gaismā. Tieši to psihologi parasti aizmirst, secinot, ka, tādēļ ka atmiņā abstraktās sajūtas kļūst spilgtākas, kad mēs pie tām kavējamies, atmiņas par sajūtām ir pati šī sajūta, kas rodas. Tās tiešām ir savstarpēji saistītas. Jo vairāk es pūlos atcerēties pagātnes sāpes, jo vairāk es tās sajūtu īstenībā. Taču tas nav grūti saprotams, jo atmiņu process, kā mēs teicām, nozīmē tieši materializēšanos. Jautājums ir, vai atmiņas par sāpēm sākotnēji tiešām ir bijušas sāpes. Ja hipnotizēts subjekts jūt karstumu pēc tam, kas viņam

uzstājīgi iegalvo, ka ir karsti, tas nav tāpēc, ka viņu iespaidojusī runa būtu bijusi karsta. Ja atmiņas par kādu sajūtu kļūst par šo sajūtu, no tā nevajag uzreiz secināt, ka atmiņas ir bijusi dzimstoša sajūta: varbūt īstenībā atmiņas pret sajūtām, kas rodas, bija tieši magnēts, kas iespaido. Spriedumiem, kurus mēs kritizējam, ja tos pasniedz šādi, jau trūkst pārbaudāmas vērtības. Tie vēl nav aplami, jo tiem par labu runā neapstrīdamā patiesība, ka atmiņas aktualizācijas gaitā mainās. Taču absurds parādās, kad spriedums – kam turklāt būtu jābūt pilnīgi pieļaujamam pieņemtās hipotēzes ietvaros – iet pretējā virzienā, tas ir, tad, kad mēs samazinātu sajūtu intensitāti – tā vietā, lai palielinātu tīro atmiņu intensitāti. Īstenībā, ja abi stāvokļi atšķiras tikai pēc pakāpes, tad kādā brīdī sajūtām būtu jāpārvēršas atmiņās. Piemēram, ja atmiņas par lielām sāpēm nav nekas cits kā nelielas sāpes, tad stipras sāpes, ko es sajūtu, samazinoties galu galā pārvērtīsies atmiņās par lielām sāpēm. Bez šaubām, pienāks brīdis, kad man būs neiespējami pateikt, vai tas, ko es jūtu, ir vārga sajūta, kas man tagad ir, vai arī vārga sajūta, ko es iztēlojos, bet nekad šī vārgā sajūta man nešķīstis stipra stāvokļa atmiņas. Tātad atmiņas ir kaut kas pilnīgi cits.

Taču ilūzija, ka starp atmiņām un uztveri nav nekā vairāk kā atšķirība pakāpē, nav vienkārši asociatīvisma sekas, tikai nejaušība filosofijas vēsturē. Tai ir dziļas saknes. Pamatā tā ir balstīta ārējās uztveres dabas un objekta nepareizā izpratnē. Uztverē parasti nevēlas redzēt neko vairāk kā garam adresētu mācību, kam ir tīri spekulatīva ievirze. Tā kā atmiņas pašas pēc savas būtības ir tādas pašas zināšanas, jo tām vairs nav objekta, tad atšķirību starp uztveri un atmiņām nevar atrast tikai pakāpē, uztverei aizvietojot atmiņas un tādējādi konstituējot mums tagadni tīri ar stiprākā tiesībām. Bet starp pagātne un tagadni ir kaut kas vairāk nekā vienkārša pakāpes atšķirība. Mana tagadne ir tas, kas man ir dzīvs un kas īstenībā liek man darboties, mana pagātne savukārt ir pēc būtības bezspēcīga. Pakavēsimies pie šīs domas. Mēs uzreiz labāk sapratīsim tā, ko mēs saucam par „tīrajām atmiņām”, dabu, ja pretstatīsim to ārējai uztverei.

Patiesībā mēs veltīgi censtos raksturot atmiņas par pagātnes stāvokli, ja mēs nesāktu ar tagadnes realitātes konkrētu, apziņai pieņemamu iezīmju definīciju. Kas man ir tagadnes brīdis? Laikam ir raksturīgs ritējums: jau aizritējušais laiks ir pagātne, un mēs saucam par tagadni to mirkli, kurā tas rit. Taču šeit nevar būt ne runas par matemātisku mirkli. Protams, ir

kaut kas tāds kā ideāla tagadne, pilnībā uztverta, nedalāma robeža, kas šķir pagātņi no nākotnes. Taču reālā, konkrētā, pārdzīvotā tagadne, par ko es runāju, kad es runāju par savu tagadnes uztveri, tā nepieciešami aizņem kādu ilgstamību. Kur ir novietota ilgstamība? Vai tā atrodas šaipus vai viņpus matemātiskā punkta, kuru es nosaku ideāli, kad domāju par tagadnes mirkli? Ir pilnīgi acīmredzami, ka tā ir vienlaikus gan šaipus, gan viņpus un tas, ko es saucu par „savu tagadni”, iestiepjas gan manā pagātnē, gan manā nākotnē. Vispirms jau – manā pagātnē, jo „brīdis, kurā es runāju, jau ir tālu no manis”, pēc tam – nākotnē, jo tā ir nākotne, uz ko ir vērsti šis brīdis, tā ir nākotne, uz ko es tiecos, un, ja es spētu apstādināt šo nedalāmo tagadni, šo laika liknes bezgala mazo elementu, tad tā norādītu nākotnes virzienā. Tātad psiholoģiskajam stāvoklim, ko es saucu par „savu tagadni”, jābūt vienlaikus gan tuvākās pagātnes uztverei, gan tuvākās nākotnes noteiksmi. Kā redzams, tuvākā tagadne kā uztvertais ir sajūta, jo visas sajūtas ir garas sākotnēju vibrāciju virknes izpausmes, un tuvākā tagadne kā pati sevi noteicoša ir darbība jeb kustība. Tātad man pagātne vienlaikus ir sajūta un kustība, un, tā kā mana tagadne veido nedalāmu kopumu, šai kustībai ir jāietver sajūta, jāturpina tā darbībā. No tā es secinu, ka mana tagadne ir sajūtu un kustību kombināciju sistēma. Mana tagadne savā būtībā ir sensomotoriska.

Tas nozīmē, ka mana tagadne man ir mana ķermeņa apzināšanās. Būdam izplatīts telpā, mans ķermenis vienlaikus pārdzīvo sajūtas un veic kustības. Tā kā sajūtas un kustības ir lokalizētas noteiktos šīs izplatības punktos, tad šajā brīdī var būt tikai viena vienīga kustību un sajūtu sistēma. Tāpēc mana tagadne man šķiet kaut kas pilnīgi noteikts, kas nošķiras no manas pagātnes. Novietots starp matēriju, kas to ietekmē un ko tas pats ietekmē, mans ķermenis ir darbības centrs, vieta, kurā gūtie iespaidi prasmīgi izvēlas veidu, kādā pārvērsties pabeigtās darbībās: tātad tas rāda, kādā situācijā ir mana tapšana, kuras veidošanās vieta ir mana ilgstamība. Vispārīgāk sakot, šajā tapšanas nepārtrauktībā, kas ir pati realitāte, tagadnes brīdis veidojas gandrīz acumirklīgā pārrāvumā, ko mūsu uztvere izdara ritējuma kopumā, un šis pārrāvums ir tieši tas, ko mēs saucam par materiālo pasauli: mūsu ķermenis ieņem tās centru, materiālajā pasaulē, tieši tajā mēs jūtam ritējumu, tā šābrīža stāvoklis ir mūsu šābrīža tagadne. Matērija tās izplatībā telpā, mūsaprāt, jādefinē kā tagadne, kas nemitīgi sākas no jauna, savukārt

mūsu tagadne ir pati mūsu eksistences modalitāte, tas ir, sajūtu un kustību kopums, nekas cits. Un šis kopums ir noteikts vienreizējs katram ilgšanas brīdim, tieši tādēļ, ka sajūtas un kustības ieņem vietu telpā, kurā nevarētu atrasties vairākas lietas vienlaikus.

[..]

Tādējādi pa garu apkārtceļu esam nonākuši pie secinājumiem, no kuriem attālinājāmie grāmatas pirmajā nodaļā. Mūsaprāt, mūsu uztvere sākotnēji ir lielākoties lietās, nevis garā, lielākoties ārpus mums, nevis mūsos. Uztveres dažādie veidi norāda uz tikpat dažādām īstām realitātes pusēm. Taču jāpiebilst, ka šī uztvere, kas sakrīt ar savu objektu, eksistē drīzāk teorētiski, nevis praktiski – tāda tā būtu viena acumirkļa ietvaros. Konkrētā uztverē ir iesaistīta atmiņa, un juteklisko īpašību subjektīvo raksturu nosaka tieši tas, ka mūsu apziņa, kas iesākumā ir tikai atmiņa, sapludina tos kopā, lai savienotu atsevišķu momentu daudzveidību vienā vienīgā intuīcijā.

Uztverē arī apziņa un matērija, dvēsele un ķermenis nonāk saskarē. Taču šī ideja ir palikusi savā ziņā neskaidra, jo mūsu uztvere un tātad arī mūsu apziņa ir šķītusi līdzdalīga matērijai piedēvētajā dalāmībā. Ja duālisma hipotēzē mums šķiet pretdabiski pieņemt uztvertā objekta un uztvertā subjekta daļēju sakrītību, tad tas ir tāpēc, ka mēs apzināties savu uztveri kā nedalāmu vienību, bet objekts savukārt mums šķiet pēc savas būtības bezgalīgi dalāms. Tāpēc arī pastāv hipotēze, ka apziņā ir neekstensīvas sajūtas, kas vērstas uz telpā izplatīto daudzveidību. Taču šie sarežģījumi atrisinās, ja matērijas dalāmība ir pilnībā atkarīga no mūsu darbībām, tas ir, no mūsu spējas mainīt tās veidus, tātad ja tā piemīt nevis pašai matērijai, bet gan telpai, ko mēs liekam pamatos, lai tā [matērija – *Tulk. piez.*] nonāktu mūsu varā. Telpā izplatītā matērija, tverta kā kopums, līdzīga apziņai, kurā viss nostājas līdzsvarā, izlīdzinās un neitralizējas. Tā patiešām piešķir mūsu uztverei nedalāmību, un mēs savukārt varam bez sirdsapziņas pārmetumiem piedēvēt uztverei kaut ko no matērijas izplatības. Tādējādi abi šie jēdzieni – uztvere un matērija – satuvinās tādā mērā, kādā mēs atsakāmies no tā saucamajiem darbības aizspriedumiem – sajūtas atgūst izplatību, konkrētā izplatība atgūst savu dabisko nepārtrauktību un nedalāmību. Un homogēnajai telpai, kas bija stāvējusi starp abiem jēdzieniem kā nepārkāpjams šķērslis, piemīt tikai shēmas vai simbola realitāte. Par to interesējas saistībā ar konkrēto rīcību ar matēriju, bet ne saistībā ar būtību apcerošā gara darbību.

Tādējādi zināmā mērā noskaidrojas arī jautājums, uz kuru vērsti visi mūsu pētījumi, tas ir, jautājums par dvēseles un ķermeņa vienotību. Šīs problēmas neskaidrības cēlonis duālisma hipotēzē ir priekšstats par matēriju kā savā būtībā dalāmu un par visiem dvēseles stāvokļiem kā pilnībā neekstensīviem, kā dēļ starp abām pusēm neeksistētu ne mazākā komunikācija. Turpinot pētīt šo divkāršo postulātu, mēs redzam, ka tajā trūkst nošķiruma starp konkrēto nedalāmo izplatību un dalāmo telpu, kas ir tās pamatā, kā arī gara sakarā redzam iluzoru ideju, ka nav starppakāpju un iespējamu pāreju no izplatītā uz neizplatīto. Bet, ja abos šajos postulātos slēpjas viena un tā pati kļūda, ja pastāv pakāpeniska pāreja no tēla idejas un tēla pie sajūtas, ja, tādā mērā, kādā tas tuvojas aktualitātei, tas ir, darbībai, dvēseles stāvoklis tuvinās izplatībai, ja visbeidzot šī izplatība, reiz sasniegta, paliek nedalīta un nekādi nav pretrunā ar dvēseles vienotību, tad ir saprotams, ka gars var saskarties ar matēriju tīrās uztveres aktā, tādējādi savienoties ar to un tomēr saglabāt savu radikālo nošķirtību. Tas ir nošķirts, jo pat tajā brīdī tas ir *atmiņa*, tātad pagātnes un tagadnes sintēze, paturot prātā nākotni, tāpēc tas savieno matērijas atsevišķos momentus, lai tos izmantotu un parādītos *darbībā*, kas pamato tā vienotību ar ķermeni. Tātad mums bija taisnība, kad šīs grāmatas sākumā teicām, ka ķermeņa un gara nošķirums jāpamato nevis saistībā ar telpu, bet gan ar laiku.

Vulgārā duālisma kļūda ir vēlme raudzīties no telpiskā skatpunkta un matērijai ar tās pārmaiņām telpā pretstatīt apziņas sajūtas bez izplatības. Tāpēc arī nav saprotams, kā gars var iedarboties uz ķermeni vai ķermenis uz garu. Tas arī ir iemesls hipotēzēm, kas nav un nevar būt nekas cits kā šā fakta slēpta atzīšana, kā paralēlisma vai iepriekšnolemtās harmonijas idejas. Un tāpēc arī nav iespējams izveidot ne atmiņas psiholoģiju, ne matērijas metafiziku. Mēs centāties parādīt, ka šī psiholoģija un šī metafizika ir saistītas un ka šīs grūtības mazinās duālismā, kas, par izejas punktu pieņemot tiro uztveri, kurā subjekts un objekts sakrīt, attīsta šos jēdzienus ilgšanā. Un matērija, ciktāl turpinās tās analīze, arvien vairāk un vairāk šķiet esam tikai bezgalīgi ātru momentu virkne, kas seko cits citam un tāpēc ir *vienādi*, – gars tad būtu atmiņa jau uztverē un arvien vairāk un vairāk apliecinātu sevi kā pagātnes turpinājumu tagadnē, *progresu*, patiesu evolūciju.

Bet vai tādējādi ķermeņa saistība ar garu kļūst skaidrāka? Telpisku nošķirumu mēs aizvietojam ar nošķirumu laikā. Vai tajā abi jēdzieni vēl spēj

apvienoties? Jāatzīmē, ka pirmajā nošķīrumā nav pakāpju: matērija ir telpā, gars ir ārpus telpas, pāreja starp tiem nav iespējama. Bet, ja gluži pretēji gara vispieticīgākais uzdevums ir savienot lietu ilgšanas secīgos momentus, ja tieši šajā operācijā tas saskaras ar matēriju un arī sākotnēji nošķiras no tās, tad var redzēt bezgalīgu pakāpenību starp matēriju un pilnībā attīstītu garu – garu, kas spējīgs ne tikai uz nenosacītu, bet arī uz saprātīgu un pārdomātu rīcību. Katra no šīm secīgajām pakāpēm, kas izsaka pieaugošu dzīves intensitāti, atbilst arvien augstākam ilgšanas spriegumam un izpaužas arvien augstākā sensomotoriskās sistēmas attīstībā. Vai to mēdz uzskatīt par nervu sistēmu? Tās pieaugošā sarežģītība, šķiet, sniedz arvien plašākas iespējas dzīvās būtnes aktivitātei, spēju nogaidīt pirms reakcijas un nodibināt saņemtā kairinājuma attiecības ar aizvien bagātīgāku motorisko mehānismu gammu. Taču tā šeit ir tikai ārēji un arvien sarežģītākā nervu sistēmas organizācija, kas šķiet nodrošinām arvien lielāku dzīvās būtnes neatkarību no matērijas, tikai potenciāli simbolizē pašu šo neatkarību, tas ir, iekšējo spēku, kas ļauj būtnei atrauties no lietu ritējuma ritma un arvien labāk un labāk noturēt savu pagātņi, lai arvien dziļāk un dziļāk ietekmētu nākotni, tātad atmiņu šā vārda īpašajā nozīmē, ko mēs tam piešķiram. Tādējādi starp tiro matēriju un garu ar visaugstāko refleksijas spēju ir visas iespējamās atmiņas intensitātes, jeb, kas ir tas pats, visas brīvības pakāpes. Pirmajā hipotēzē, kurā gara un ķermeņa nošķīrums izteikts telpiskos jēdzienos, ķermenis un gars līdzinās diviem dzelzceļiem, kas krustojas taisnā leņķī. Otrajā sliedes savienotas lokā un gluži nemanot pāriet viena otrā.

Bet vai pastāv vēl kaut kas bez tēla? Un vai nesaglabājas nezūdoša atšķirība, nereducējams pretstats starp to, ko saucam par matēriju, un pat pašu pieticīgāko brīvības jeb atmiņas pakāpi? Jā, bez šaubām, nošķīrums saglabājas, taču kļūst iespējama vienotība, jo tā būtu dota tīrajā uztverē daļējas sakritības radikālajā formā. Vulgārā duālisma grūtības rodas nevis no tā, ka abi šie jēdzieni ir nošķirti, bet gan no tā, ka nav redzams, kā katrs no tiem ir savienots ar otru. Mēs esam parādījuši, ka tīrā uztvere, kas būtu gara vizsmākā pakāpe – gars bez atmiņas –, patiesībā piederētu pie tā, ko mēs saprotam ar matēriju. Iesim vēl tālāk: atmiņa neparādās kā mehānisms, par kuru matērijai nebūtu bijis ne mazākās priekšnojautas un ko tā jau savā veidā neatdarinātu. Ja matērija neatceras pagātņi, tad tas ir tāpēc, ka tā pagātņi bez mitas atkarīto, jo pakļautā nepieciešamībai tajā rit atsevišķu momentu sērija,

kurā katrs ir līdzīgs iepriekšējam un var tikt no tā atvedināts. Tādējādi tās pagātne patiesi ir dota tās tagadnē. Bet būtne, kas attīstās vairāk vai mazāk brīvi, ik brīdi rada kaut ko jaunu: tātad veltīgi būtu tagadnē meklēt tās pagātnes ierakstus, ja pagātne neglabātos tajā kā atmiņas. Tātad, atgriežoties pie metaforas, kas šajā grāmatā parādījusies jau vairākkārt, līdzīgu iemeslu dēļ ir nepieciešams, lai matērija pagātni *izspēlētu*, bet gars – *atcerētos*.

Tulkots no: Bergson, Henri. *Matière et mémoire*. 7^e éd. Quadrige/PUF, 2004. P. 45–50, 74–80, 150–154, 246–251. © Presses Universitaires de France, 2004.

Tulkojuma pirmpublicējums: *Kentaurs XXI*, Nr. 38, 2005. 79.–90. lpp.



Pauls Jurevičs

Izziņas problēmas risinājums

(Otrā nodaļa no darba „Izziņas problēma Bergsona filozofijā”)

Savā ziņā var teikt, ka izziņas jomā galvenā Bergsonu interesējošā problēma ir jautājums: kā var izziņāt reālo, ja tas – kā apgalvo mūsu autors – pēc savas dabas ir ilgstamība? Mums ir zināma arī Bergsona atbilde: viņaprāt, minēto uzdevumu spēj paveikt tikai intuīcija. Bergsonam izziņas problēmas risinājuma pozitīvā puse ir intuīcijas apliecinājums. Taču skaidrs, ka šim pozitīvajam risinājumam noteikti ir arī negatīvā puse, proti, intelektuālās izziņas robežu noteikšana un kritika. Turklāt intuīcija, saprasta visplašākajā nozīmē – kā izzinošā subjekta sakritība ar izzināto objektu –, mums pieejama divās formās: intuīcija īstajā šā vārda nozīmē, kā vērstība uz „augstsprieguma ilgstamību”, t. i., garu, – un uztvere, kas ir uz atslābušu ilgstamību, t. i., uz matēriju vērsta intuīcija. Mums jāpievēršas trim atsevišķiem jautājumiem – intuīcijai, uztverei un intelektuālajai izziņai.

INTUĪCIJA

Iepriekšējā nodaļā mēs jau pievērsāmies intuīcijai, pētot ceļus, kas ved pie tās apliecinājuma, un norādot arī uz sekām, kuras no tās izriet. Tagad mēs piedāvājam analizēt pašu intuīcijas jēdzienu tādā aspektā, kādā to mums liek priekšā Bergsons.

Pirmais jautājums, pie kura gribam pakavēties, ir intuīcijas saprotamība. Tās saprotamību un tātad arī iespējamību var noliegt vai nu tieši – noliegt to kā izziņas veidu –, vai arī netieši, noliedzot paša tās priekšmeta, proti, tādas ilgstamības, kādu to rāda Bergsons, iespējamību. Turklāt, tā kā intuīcija pēc definīcijas nozīmē sakritību ar ilgstamību, tad pārmetumi, kas veltīti ilgstamībai Bergsona izpratnē, tieši attiecas arī uz intuīciju. Tā kā Bergsona ilgstamības jēdziena kritikai ir divkārša nozīme, tad šā jēdziena apskatam mēs pievērsīsimies vispirms.

Ilgstamības būtība tiek raksturota kā „virkne kvalitatīvu izmaiņu, kam nav precīzu robežu, kas ietiecas viena otrā, nekādi netiecoties iziet ārpus otras; tām nav nekā kopīga ar skaitu, kas būtu tīra heterogenitāte”¹. „Tīrā ilgstamība ir forma, kas piemīt mūsu apziņas stāvokļu virknei, kad mūsu „Es” ļaujas dzīvei, kad tas atturas iedibināt nošķirumu starp tagadnes stāvokli un pagātnes stāvokļiem. Šim nolūkam tam nevajag pilnībā iegrimt sajūtās vai garāmslīdošā domā, jo tādējādi, gluži pretēji, tas vairs neilgtu. Tam nevajag arī aizmirst iepriekšējos stāvokļus – pietiek, ja, atminoties šos stāvokļus, tas nepretstata tos tagadnes stāvoklim, kā vienu punktu pretstata otram, bet sakārto tos kopā, kā notiek, kad mēs atceramies kādas melodijas notis, par kurām var teikt, ka tās saplūdušas kopā.”² Saskaņā ar mūsu pašreizējo pozīciju šajā raksturojumā būtiski, ka Bergsons, šķiet, par intuīcijas, t. i., nepastarpinātas konstatācijas, kuras izveidē sapratne vēl nav iejaukusies, objektu sauc faktu, kas jau ir sakārtots. Vai tas ļauj saprast, kas Bergsonam ir ilgstamība? Ja tā patiešām ir pirmējais dotums, kam sapratne vēl nav pieskārusies, tad, kā šķiet, tai būtu jābūt pilnīgi nesakārtotai, reducētai uz „jutekļu putekļiem”. Vai arī, ja tā jau būtu sakārtota, tad tādējādi tā jau būtu pakļauta sapratnei un tātad arī piekritīga sapratnei, nevis nepastarpināts dotums, kas tverams

1 Bergson, Henri. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. xx^e éd. Paris, 1921 [1889]. P. 79.

2 Turpat. P. 76.

„tīrā pieredzē”. Galu galā var teikt, ka ilgstamība ir vai nu nesaprotama un tātad neiespējama, vai arī tā jau ir sapratnes veikums – ilgstamība Bergsona izpratnē, kas būtu vienlaikus sakārtots fakts un tomēr no prāta neatkarīgs „tīras pieredzes” objekts, šķiet esam paradokšāls apgalvojums.

Patiesi, ņemsim divus laika plūduma momentus un atņemsim šim plūdumam jebkuru racionālo elementu, lai paliktu tikai tīra īpašība. Ko tad varētu teikt par šiem momentiem? Vai tie joprojām sekotu viens otram? Secība ir attiecība, – un kā gan varētu priekšstatīt šo attiecību bez gara darbības? Varētu teikt, ka katrs moments, ciktāl tas ir tikai īpašība, t. i., esošs tikai sajūtās, ir pašpietiekams un neko nezina par kādu citu momentu. Tātad ne jau sapratnes iejaukšanās, ieviešot telpiskumu, pārvērstu ilgstamību putekļos, bet drīzāk sakara pārtraukšana ar prātu liktu laikam sadalīties, kā vēlējās Dekarts, savstarpēji neatkarīgos momentos. Apmēram tāds ir domu gājiens, kas, mūsaprāt, izsaka galvenos iebildumus, ko parasti vērs pret Bergsona ilgstamības jēdzienu.³ Cik tas ir vērts?

Šis domu gājiens, kas turklāt tikai piemēro speciālam gadījumam Kanta „Kritikas” metodi un rezultātus, mums nešķiet tik brīvs no zināmiem aizspriedumiem, kā varētu šķist pirmajā mirklī. Tā pamatā ir pieņēmums, ka reālais jeb, ja labprātāk neizrunājam šo vārdu, mūsu sajūtas, ir kaut kas pilnīgi inerts un nedzīvs, ka tām nav pilnīgi nekādas, tā sakot, iekšējās dzīves. Bet, ja tāds pieņēmums reiz izdarīts, tad pēc tam jau ir viegli parādīt, ka tiešajiem dotumiem – vai nu ārējā, vai iekšējā nozīmē – pašiem nevar piemist sakārtotība, ka tiem vajadzīgs „vārds”, īpaša sapratnes darbība, kas vienīgā var

3 Sk.: Hamelin, Octave. *Essai sur les éléments principaux de la représentation*. 2^e éd. Paris, 1925. P. 65: „Padomāsim, vai laiks, jebkāds laiks, jekad varētu būt tīri kvalitatīvu dotumu rezultāts. Protams, jāpieņem, ka šie dotumi ir bez jebkāda laiciskuma elementa – pieņēmums, kas pašos pamatos ir neiespējams. Jo, ja to pieņem, tad kas vēl atliek tāds, kas varētu radīt formas, progresa, isāk sakot, secības sajūtu?” Sk. arī: Florian, M.G. *Der Begriff der Zeit bei Henri Bergson*. Greifswald, 1914. S. 41, 42: „Alle die angeblichen unmittelbaren Gegebenheiten (*données immédiates*), die durch eine zauberische Intuition erworben sind, setzen schon voraus, was sie unmittelbar offenbaren sollen” [visu tā saukto nepastarpināto dotumu, kas iegūti ar burvju intuīciju, priekšnoteikums ir, lai nepastarpinātais būtu skaidri redzams. – *Tulk. piez.*]. Tāpat arī S. 54: „Es ist – das sei nochmals betont – sinnlos, von der Dauer als einem gegenseitigen Sichdurchdringen von Qualitäten zu sprechen, da dieses Sichdurchdringen nur dann die zeitliche Gestalt zeigt, wenn wir dabei schon ein nacheinander von Gegebenem voraussetzen.”

tajos iedvest dzīvību, kuras tiem trūkst. Tādējādi mums šķiet, ka šī kritika grēko ar aplveida pierādījumu, jo secinājumos nonāk pie tā, kas bija pieņemts jau sākuma premisās. Un pretēji, ja šīs premisas nepieņem, tad Bergsonam veltītā kritika zaudē visu spēku, un mēs vēl jo vairāk varam tās nepieņemt, jo būtībā tās balstītas galvenokārt uz vienkāršu šķietamību, kuras pamatā ir materiālās pasaules paraugs – šķiet, ka īpašības var nošķirt no attiecīgajām formām, kādas nu tām katrā gadījumā ir, un var būt kārdinājums vispārināt šo šķietamo īpašību un uzskatīt, ka tās ir atrautas no jēlkādas formas – pat tikai tādēļ, lai parādītu, ka tas ir neiespējami. Pati par sevi šāda rotaļa šķiet nekaitīga, ja tai nododas zinot, kādēļ to dara, un neaizmirstot, ka tās pamatā ir abstrakcija. Bet visbiežāk šo ierobežojumu aizmirst, un tādēļ pasaule tiek sašķelta divās daļās: no vienas puses, ir jēla, amorfa un nedzīva juteklība, no otras puses, domāšana, kam piemīt formas un dzīves visspēcība. Un, ja tagad filozofija apgalvo, ka tiešajiem dotumiem jau var piemist zināma sakārtotība, tad to apsūdz aplamību gvelšanā, jo arguments skan: kā būtu iespējams, ka realitātei, kas pēc definīcijas ir nedzīva, amorfa, jēla, varētu piemist kādas īpašības, kas liecinātu par dzīvību? Taču šī smagā apsūdzība zaudē spēku, ja pievērš uzmanību, ka šādu tiešo dotumu definīciju nedod filozofs, kas to raksturojumā iekļauj, piemēram, ilgstamību. Patiesībā tiešie dotumi, kam nepiemīt nekāda sakārtotība, ir abstrakcijas analīzes rezultāts, un būtu pārdroši apgalvot, ka tie pastāv šādā veidā. Bet neviens to neapgalvo, vismaz Bergsons to nedara. Viņu apsūdz tiešo dotumu raksturošanā ar ilgstamību, bet apsūdzību pret viņu vajadzētu celt tad, ja viņš to nedarītu. Raksturojot tiešos dotumus kā tādus, kam piemīt ilgstamība, viņš pasaka tikai to, ko atklāj iekšējā pieredze un ko, no otras puses, paši pretinieki apstiprina kā jebkā pastāvēšanas vienīgo iespējamo apliecinājuma veidu. Taču viņa pretinieki iebildīs, ka šīs pazīmes nav piederīgas pašiem tiešajiem dotumiem – tās *sākas* sapratnē.

Šī iebilde ir tipiska, un mums vajadzētu pie tās nedaudz pakavēties. Sapratne šeit ir tikai pieredzes veiktās šķelšanās otra puse, tā ir tas, kas paliek, kad atņemta tīrā juteklība, kas tai simetriski atbilst. Bet ko gan nozīmē apgalvojums, ka ilgstamība, kas ir tiešajos dotumos, *sākas* sapratnē? Vai ir kāda konkrēta darbība, kad sapratne postulē esamību? Tas nozīmētu arī to, ka eksistē tīrā sapratne, kurā bez tās vairs nav neviena cita elementa. Tāds pieļāvums ir nepieņemams pašiem iebilduma autoriem. To noraidīja jau

Kanta slavenie vārdi, ar kuriem viņš pateicis, ka vērojums bez jēdziena ir akls, bet domāšana bez satura ir tukša. Patiesībā tīrā sapratne nevar būt ne vērojuma priekšmets un pat ne priekšstatījuma priekšmets, jo tai pēc definīcijas nepiemīt nekas tāds, kas raksturīgs konkrētai eksistencei. Tātad tā eksistē tikai kā abstrakcija. Tādējādi ir viegli saprast, ko nozīmē apgalvojums, ka noteiktu dotumu elementu sākums atrodas sapratnē – tie jādodomā kā loģiski pakļauti sapratnes abstraktajam jēdzienam. Jeb arī, ja griibat, pastāv loģisks nošķirums starp izziņas matēriju un formu, bet ne reāla atrautība.

Tādējādi galu galā šīs pārdomas noved pie secinājuma, ka to, kas pieredzē atklājas kā kaut kas vienots, arī nevar iedomāties kā atsevišķi eksistējošu. Patiesībā nekad nevajadzētu aizmirst, ka tīrās juteklības un sapratnes atšķirtība ir mākslīgs veidojums, kurš noteikti bija ļoti auglīgs un ļoti svarīgs filozofiskās domas attīstībai, bet no kura nevajadzētu radīt izdomātas būtības. Pretstats starp tiešajiem dotumiem un sapratni (vai, precīzāk, to, ko mums labpatīk tā saukt) neeksistē. Tiešie dotumi un sapratne ir doti saplūsmes stāvoklī, savstarpēji neatdalāmi, tie ir vienas un tās pašas realitātes dažādi aspekti. Turklāt, kas ir ļoti svarīgi, pašu analīzes rezultātu nosaukums ir slikti izvēlēts, un, mūsaprāt, tas arī galvenokārt ir daudzo pārpratumu pamatā. Kāpēc to, kas paliek pāri no pieredzes, kad izdarīta tīro dotumu atņemšana, sauc par sapratni? Sapratne precīzā nozīmē saistīta ar spriedumiem kā elementārāko tās izpausmi. Bet to, kā sapratnes jēdziens šajā spriešanas spējas nozīmē būtu attiecināms uz gadījumu, kas mūs interesē, saprast ir grūti. Patiesībā, ja sapratne nozīmē spriedumu, tad tās izmantošana nepieciešami paredz to kategoriju eksistenci, uz kurām tā tiek attiecināta. Bet, ja tās hipotētiski atņemtu tai pašā laikā, kad dotumus, ko sauc par tīrajiem, tad tīrajai sapratnei, kas būtu palikusi pāri pieredzē, kad būtu paņemti prom visi šie dotumi, būtu jādarbojas bez kategorijām. Bez šaubām, joprojām var pieņemt, ka sapratne pati rada savas kategorijas. Šobrīd nepievērsīsimies šīs dažādiem ideālisma veidiem raksturīgās doktrīnas pamatiem, vienīgi atzīmēsim, ka tas, ko vienā vai otrā gadījumā sauc par sapratni, stipri atšķiras no šā jēdziena precīzās nozīmes. Un, ja mums teiktu, ka sapratne, par ko ir runa, nav diskursīvā sapratne, bet gan veidojošā, radošā sapratne, tad ar to vienīgi tiktu atzīts mūsu apgalvojuma patiesums. Patiesībā radošā doma, kas savas kategorijas rada pati no sevis, ne tikai nesakrīt ar jēdzienisko domāšanu, bet arī ir īstākais tās noliegums. Būdama radoša, tā pārsniedz pati sevi un nozīmē nepretrunīguma loģikas

noliegumu. Tātad pamatā strīds šeit, kā daudzviet filozofijā, atvedināms uz jautājumu par vārdiem. Racionālisti reālā pamatu sauc par prātu, bet prāts viņiem ir prāts tikai vārda pēc, tas ir – īpaši ja pievēršam uzmanību, ka, lietojot šo jēdzienu, tajā nevilšus ietver to, no kā tas abstrahēts analīzē, – kaut kas daudz plašāks. Tāpat intuicionistiem, kas domā, ka realitātes pamati atklājas tiešajos dotumos, tiešie dotumi nav tīri jutekļu dotumi, kādi nemaz neeksistē, bet daudz bagātīgāka realitāte. Šī atšķirība vārdu izvēlē izskaidrojama ar sākumpunktu atšķirību: racionālisti sāk ar domāšanas darbības analīzi un nonāk pie kaut kā, kas aptver vienlaikus pašu šo darbību un vēl kaut ko citu nekā tā; viņu pretinieki sāk ar tiešo dotumu analīzi un nonāk pie realitātes definīcijas, kas vienlaikus ietver un pārsniedz tīro dotumu jēdzienu. Riskēsīm teikt, ka, abstrahējoties no vārdiem un koncentrējoties uz to jēgu, abi pretējie virzieni vai nu satiekas, vai vismaz stipri tuvinās. Kā tas notiek, kad mēģina izrakties cauri kalnam no divām pretējām pusēm, tā pretējas doktrīnas, ejot dziļumā, katra no savas puses pieskaras vienam un tam pašam, vienai un tai pašai realitātei, un cenšas to izteikt savā valodā, bet nevar to paveikt, neaizņemoties kaut ko no pretējās doktrīnas jēdzieniem.

Tā, ja šai aspektā salīdzina Bergsona un Amlēna (*Hamelin*) doktrīnas, kas šķiet tik pretējas – un tādas arī daudzējādā ziņā ir –, tad, mēs uzskatām, var bez lielām grūtībām secināt, ka šiem autoriem, kaut arī tie izsakās ļoti atšķirīgi, ir fundamentālas dziļākās realitātes izpratne, kurā, kā šķiet, abas filozofijas savā veidā saskaras, kas savukārt izraisa to vienprātību dažos atsevišķos jautājumos. Šī identiskā pamatizpratne, mūsaprāt, saistīta ar eksplīcītu vai implicītu apgalvojumu, ka reālais ir kaut kas, kas pārsniedz pats sevi, tas ir nevis kaut kas, uz ko iedarbojas, bet gan pats ir darbība, progress, attīstība un tādējādi nevar tikt izskaidrots saskaņā ar nepretrunīguma loģiku. Amlēna darbos šī pamatideja izpaužas pašas dialektiskās metodes izpratnē. Viņš parāda, ka doma nevar apstāties pie kāda vienpusēja, nepilnīga jēdziena, ka tajā ir kaut kas, kas tai liek, pārejot no tēzes pie antitēzes, veidot arvien pilnīgākas sintēzes. No otras puses, šī izpratne parādās jau pirmajā jēdzienā, ko postulē šī doktrīna, proti, attiecības jēdzienā. Ko tad galu galā nozīmē šis superintelektuālistiskais apgalvojums, ka attiecība ir domāšanas pamatīpašība? Mūsaprāt, varētu izteikt vismaz daļu no tā, ko šis apgalvojums nepateic, sakot, ka tas nozīmē, ka doma ir kaut kas vairāk nekā tas, kas attiecīgajā mirklī dots, ka tā *virzīta* uz kaut ko vairāk, nekā tā pati ir.

Pārliedot tikko teikto Huserla valodā, varētu teikt, ka domāšanai piemīt intencionāls raksturs, ka tā attiecas uz kaut ko, kas nav tajā pašlaik, bet kas tajā ir kā intence. Tādējādi šķiet, ka Bergsons savā ilgstamības koncepcijā apraksta analogu stāvokli. Šī ilgstamības izpratne tikai savā veidā izsaka arī Amlēnam pazīstamu domu, proti, ka reālais nav kaut kas jau gatavs, bet kaut kas tāds, kas veidojas, kas pārsniedz pats sevi katrā momentā, un ka katrā nākamajā momentā esamība arvien pieaug. No otras puses, ilgstamību, lai cik paradoksāli tas šķistu, var uzskatīt arī par attiecības jēdziena ekvivalentu, ja tas saprasts mūsu norādītajā nozīmē. Arī ilgstamība, tā kā tā ir kaut kas vairāk par tagadni, jo ir vienlaikus gan pagātne, gan nākotne, būtībā nozīmē, ka reālo neizsmēļ acumirkliņa tagadne, ka tas ir kaut kas vairāk par tīrajiem dotumiem. To pašu domu varētu izteikt arī, sakot, ka ilgstamība nozīmē, ka reālais nav „sekls”, kā tas savā ziņā būtu, ja to izsmeltu mūžīgā tagadne, bet gan ka tajā ir, tā sakot, „dziļums”.

Tātad tajā, kas attiecas uz realitātes dabas vispārējo izpratni, racionālisma un intuicionisma pretējās doktrīnas varētu vienoties, raksturojot reālo kā kaut ko aktīvu, kas neizplūst inertos elementos. Taču ķilda sākas, tikko gribam noskaidrot, pateicoties kurai spējai realitātei piemīt aktīvs raksturs, kura dēļ tā pārsniedz pati sevi, kura dēļ tajā „dots vienmēr vairāk nekā tā pati”. Tieši tādēļ, lai izskaidrotu šīs īpašības, racionālistiskie filozofi uzskatīja, ka jāvēršas pie saprāta, pie tā intencionālā rakstura, kas vienīgais, kā šķiet, var pārsniegt tagadni, tiešo dotumu „seklo” pasauli. Un tātad, ja tas apstrīd Bergsona tiešo dotumu īstumu, tad tas arī, mūsaprāt, ir tāpēc, ka šiem dotumiem – ilgstamības telpā – piemīt „dziļums”, kas, pēc racionālistu domām, neapšaubāmi liecina, ka sapratne jau iesaistījies to veidošanā.

Mūsu strīds tādējādi ir atgriezies sākumpunktā, ar to vienīgo atšķirību, ka sapratnei vairs netiek prestatīti tiešie dotumi, bet gan ka tas, ko sauc par „saprātņi”, tagad jau tiek uzskatīts par kaut ko jau pašiem dotumiem piemītošu, par elementu, ko var nošķirt tikai loģiski. Patiesību sakot, no Bergsona viedokļa, kas ir psiholoģisma viedoklis, strīdu varētu noslēgt ar šo piekāpšanos. Viņam svarīgi tikai, lai atzītu, ka tiešie dotumi, kā viņš tos raksturojis, ir īsti tiešie dotumi, tā ka tos var uzskatīt par psiholoģiskās (nevis loģiskās) analīzes beidzamo elementu. Ja pēc tam saka, ka dažas šo dotumu īpatnības cēlušās sapratnē, tad tas nav tik svarīgi, ja vienojamies, ka šī „saprātne” nepievienojas no ārpuses kā cita realitāte, bet gan ir pašu

tiešo dotumu realitātes aspekts, ko var nošķirt tikai pēc tam, loģiskā analīzē. Šāds skatījums uz sapratnes klātbūtni tiešajos dotumos bergsonismam varētu būt vēl pieņemamāks, ja būtu skaidrs, ka jēdzienam „saprātne” (*intelligence*) šeit ir īpaša nozīme un ka tā pēc definīcijas saprasta tik plaši, ka uz to var attiecināt visu. Patiesībā ir skaidrs, ka šajā speciālajā nozīmē, kas mums te padomā, ar sapratni domāts kaut kas tāds kā spēja pacelties pāri hipotētiskajiem tīrajiem dotumiem telpā, kā spēja, kas vienīgā ļauj realitātei izplesties ārpus tagadnes momenta. Ir skaidrs, ka šajā gadījumā jebkura gara dzīves izpausme būs arī sapratnes izpausme. Bet, no otras puses, mūsaprāt, ir skaidrs arī tas, ka šāds sapratnes jēdziena lietojums ir patvaļīgs, jo pārāk atšķiras no tā precīzā lietojuma. Jēdziens, ko Bergsons izmanto, lai apzīmētu viselementārākās gara dzīves izpausmes, proti, „tiešie dotumi”, mums šķiet korektāks, jo tas neietver nekādus pieņēmumus par nosauktā priekšmeta dabu, bet vienīgi norāda ceļu, pa kuru domāts līdz tam nonākt. Ja gribētu nosaukt šā objekta raksturīgākās īpašības, runājot par tā saturu, tad vajadzētu izmantot nevis jēdzienu „saprātne”, bet varbūt „apziņa” šā vārda visplašākajā nozīmē. Patiesībā īpašība nebūt tīram dotumam iziet ārpus sābrīža tagadnes, raksturīga ne tikai sapratnei, bet arī citiem apziņas faktiem – jūtām, gribai, iekārei.⁴ Ja Bergsons uz „tiešajiem dotumiem” attiecina ilgšanas īpašību, tas nebūt nenozīmē, ka tos radījusi kāda sapratnes darbība, bet izsaka to, ka viss, kas pastāv, pastāv tikai caur apziņu. Ilgstamība nozīmē, ka reālajam ir psihiska daba, kas savukārt nozīmē, ka to neizsmel acumirklīgā tagadne, ka tas pārsniedz pats sevi, ka tas ir esamības pieaugums, radīšana, brīvība.

Rezumējot visu iepriekšminēto, var skaidri redzēt, ka tā būtu bergsoniska atbilde uz iebildumu, ka ilgstamība kā tiešais dotums ir neiedomājama, jo tā jau paredz zināmu garīgu aktivitāti. Šī atbilde nozīmētu, ka Bergsona filozofija gluži tāpat un pat vēl dedzīgāk noliedz pilnīgi pasīvu un inertu dotumu reālu eksistenci, uzskatot, ka tie atvedināmi no nepamatotām loģiskās abstrakcijas hipotēzēm. Tiešie dotumi, ko atzīst Bergsona filozofija, tādi nav. Tā uzskata, ka tiešajiem dotumiem jau piemīt pozitīvas īpašības kā dzīves un gara sintēžu iedīgli, kas uzplauks tai pašā laikā, kad uzplauks šī dzīve. Ja šo problēmu izteiktu senajos matērijas un formas attiecību jēdzienos, tad Bergsona risinājums būtu apgalvojums, ka matērijas un formas nošķiršanai

4 Tam piekrist arī Huserls. Sk.: *Logische Untersuchungen*. 3. Aufl. Bd. 2. S. 338 f.

nav pamatojuma, ka nav pamatojuma pat filozofēt par šiem abstraktajiem jēdzieniem, domājot, ka varēs nonākt pie kādiem slēdzieniem, kas attiecas uz pašas realitātes dabu. Šādi paskatoties, Bergsona risinājumam raksturīgs kaut kas, kas neapšaubāmi viņu tuvina vairāk Aristotelim nekā Platonam, kuri pirmie izvirzīja šo problēmu un deva arī divus pamatveidus, kā to risināt.

Var redzēt, ka šim tiešo dotumu problēmas bergsoniskajam risinājumam ir svarīgas metafiziskas sekas. Patiesībā pats par sevi un galvenokārt shematiskā formā risinājums, kas noteic, ka tiešie dotumi jau paši saistīti ar kādu formu, var šķīst pārāk vienkāršs un vairāk tikai tukši vārdi, ja nepaskaidro, kā tas iespējams. Mums šķiet, ka jau Leibnics norādījis, kāda pozīcija jāieņem, un uz to norāda arī visa eksistences jēdziena analīze. Ja tiešajiem dotumiem piemīt kādas pozitīvas īpašības, ja tajos ietilpst kāda forma, tad tas var būt tikai tādā gadījumā, ja tie ir kādu reālu garīgu centru darbības izpausme. *Bergsona tiešo dotumu un tātad arī intuīcijas doktrīnu var aizstāvēt tikai tad, ja pieņem integrālo spirituālismu.* Bergsons apstrīd cilvēka gara ekskluzīvo lomu pasaules izveidē tikai tāpēc, lai visu šīs izveides faktoru vidū saglabātu vietu arī pašai šai pasaulei, kas nevarētu pildīt šo uzdevumu (un pat ne eksistēt), ja tai pašai nepiemistu spirituāla daba.

Tulkots no: Jurevičs, Pauls. *Le problème de la connaissance dans la philosophie de Bergson.* Rīga, 1929. P. 117–126.

Tulkojuma pirmpublicējums: *Kentaurs XXI*, Nr. 50, 2009. 76.–84. lpp.



Rolāns Barts

Fotogrāfijas paradokss

(Fragments no raksta
„Fotogrāfiskais ziņojums”)

Kāds ir fotogrāfiskā ziņojuma saturs? Kas pie mums nonāk ar fotogrāfijas palīdzību? Pēc definīcijas: pati aina, reālais burtiskā nozīmē. Protams, pārejot no priekšmeta pie tā fotogrāfijas, notiek zināma redukcija – proporcijās, perspektīvā un krāsās. Taču šī redukcija nevienā brīdī nav *pārveidojums* (ši vārda matemātiskajā nozīmē) – lai pārietu no reālā pie tā attēla, nebūt nav nepieciešams šo reālo sadalīt vienībās un padarīt tās par zīmēm, kas pēc būtības atšķirtos no priekšmetiem, kurus tās ļauj nolasīt – starp priekšmetu un tā attēlu nebūt nav nepieciešams starpnieks, tas ir, kods. Protams, attēls nav reālais, bet tas ir vismaz precīzs tā analogs, un, no veselā saprāta viedokļa, fotogrāfiju definē tieši šī analogijas precizitāte. Tādējādi atklājas fotogrāfiskā attēla īpašais statuss – *tas ir nekodēts ziņojums*. Šo izteikumu jāpapildina ar svarīgu tālāku secinājumu – fotogrāfiskais ziņojums ir nepārtraukts ziņojums.

Vai ir vēl citi nekodēti ziņojumi? Pirmajā brīdī šķiet, ka jā – tieši tādi ir visi analogiskie realitātes atveidojumi: zīmējumi, gleznojumi, kino, teātris. Bet īstenībā katrā no šiem ziņojumiem vēl bez analogiskā satura (aina,

priekšmets, ainava) tiešā un acīmredzamā veidā parādās arī papildu ziņojums, ko parasti sauc par atveidojuma *stilu*. Runa ir par otro nozīmi, kurā apzīmētājs ir attēla radītāja zināma „attieksme” un apzīmējamaais (estētisks vai ideoloģisks) ir saistīts ar ziņojumu uztverošās sabiedrības „kultūru”. Īsi sakot, visas imitējošās „mākslas” satur divus ziņojumus: *denotēto*¹ ziņojumu, tas ir, pašu *analogu* kā tādu, un *konotēto*² ziņojumu, tas ir, veidu, kā sabiedrība zināmā mērā ļauj nolasīt savas domas par to. Ziņojuma divējādība ir skaidri saskatāma visos tajos atveidojumos, kas nav fotogrāfijas – pat tad, ja zīmējums ir „precīzs”, pati šī precizitāte kļūst par stilu („verisms”); ja aina ir uzfilmēta objektīvi, tās objektivitāte galu galā tiek uztverta kā objektivitātes zīme. Konotatīvo ziņojumu izpēte vēl nav veikta (īpaši svarīgi būtu izlemēt, vai tas, ko mēs saucam par mākslas darbu, var tikt reducēts uz nozīmju sistēmu), var paredzēt vienīgi to, ka visās imitējošajās mākslās, par tik, par cik tām ir kaut kas kopīgs, konotatīvās sistēmas kodus, visticamāk, veido vai nu universāli simboli vai arī laikmeta retorika, īsāk sakot, stereotipu krājumus (shēmas, krāsas, zīmēšanas stils, žesti, izteiksme, elementu kārtošana grupās).

Savukārt fotogrāfijā nav nekā tamlīdzīga, vismaz ne preses fotogrāfijā, kas nekad nav „mākslinieciska” fotogrāfija. Fotogrāfija pretendē būt reālā mehāniskais analogs, un kaut kādā ziņā tās pirmais ziņojums ietver sevī visu tās būtību un neatstāj neko otrā ziņojuma izveidei. Īsi sakot, sanāk, ka no visām informācijas struktūrām³ fotogrāfija ir vienīgā, kurā ir vienīgi „denotatīvais” ziņojums un kas nodarbojas tikai ar šo, visu tās esību aizpildošo ziņojumu; uzlūkojot kādu fotogrāfiju, „denotācijas” jeb, ja vēlaties, analogijas pilnības sajūta ir tik spēcīga, ka fotogrāfijas apraksts kļūst burtiski neiespējams, jo *aprakstīt* nozīmē tieši to – denotatīvajam ziņojumam pievienot sava veida starpnieku jeb otro ziņojumu, kas sastādīts, izmantojot tādu kodu kā valoda

- 1 Denotatīvs: tāds, kas saistīts ar valodas vienības jēdzienisko saturu, nozīmes galveno komponentu. Tiešā nozīme, saistīta ar apzīmējamo priekšmetu. [*Tulk. piez.*]
- 2 Konotatīvs: tāds, kas saistīts ar valodas vienības emocionālo, stilistisko nokrāsu, ar nozīmes papildkomponentiem. Pārnestā nozīme, saistīta ar asociācijām starp apzīmētājiem. [*Tulk. piez.*]
- 3 Saprotaams, runa ir par „kultūras” vai kulturalizētām struktūrām, nevis par operacionālām struktūrām – matemātika, piemēram, ir denotatīva struktūra, bez jēlkādam konotācijām, taču, ja masu sabiedrība to pārņem un, teiksim, Einšteinam vēltītā rakstā izmanto kādu algebras formulu, šis ziņojums, kas sākotnēji bijis tīri matemātisks, iegūst spēcīgas konotācijas, jo *nozīmē* zinātni.

un kas neizbēgami – lai kā arī mēs censtos būt precīzi – salīdzinājumā ar analogisko fotogrāfiju ir konotācija: aprakstīt nozīmē ne tikai būt neprecīzam un nepilnīgam, tas nozīmē mainīt struktūru, apzīmēt kaut ko citu, nevis to, kas tiek rādīts.⁴

Taču pastāv risks, ka fotogrāfijas tīri „denotatīvais” statuss, tās analogiskā rakstura pilnība un precizitāte, īsāk sakot, tās „objektivitāte”, ir mīts (tās ir īpašības, ko fotogrāfijai piedēvē veselais saprāts), jo patiesībā ir ļoti iespējams (pieņemsim to pagaidām kā darba hipotēzi), ka fotogrāfiskais ziņojums (vai vismaz preses ziņojums) arī ir konotatīvs. Ne vienmēr konotāciju var uzreiz pamanīt paša ziņojuma līmenī (tā, ja vēlaties, ir vienlaikus neredzama un aktīva, skaidra un implicīta), taču to var izsecināt no dažām parādībām, kas novērojamas ziņojuma veidošanas un uztveres līmenī – no vienas puses, preses fotogrāfija ir pārveidots, atlasīts, salikts, konstruēts, saskaņā ar konotācijas faktoriem – profesionālajām, estētiskajām vai ideoloģiskajām normām – apstrādāts objekts; no otras puses, šo pašu fotogrāfiju ne tikai pamana un uztver, bet arī *lasa* – patērējošā publika to vairāk vai mazāk apzināti saista ar tradicionālo zīmju krājumu. Taču, ja ir zīme, jābūt arī kodam, un tieši šo (konotācijas) kodu jāmēģina noteikt. Tādā gadījumā fotogrāfijas paradokss būtu tāds: tajā vienlaikus ir divi ziņojumi, viens (fotogrāfiskais analogs) ir bez koda, bet otrs ar kodu (šis kods ir „māksla”, attieksme, „rakstība” vai fotogrāfijas retorika). No struktūras viedokļa, paradokss, protams, nav denotatīvā un konotatīvā ziņojuma sadursmē – tāds statuss, iespējams, neizbēgami, ir jebkuram masu saziņas veidam – paradokss ir tajā, ka konotatīvs (jeb kodēts) ziņojums šajā gadījumā veidojas uz *nekodēta* ziņojuma pamata. Šis strukturālais paradokss sakrīt ar ētisku paradoksu – vēloties būt „neitrāli un objektīvi”, mēs pūlamies kopēt katru sīkāko reālā detaļu, it kā analogija būtu līdzeklis, kā nepieļaut vērtību ietekmi (vismaz tā tiek definēts „realisms” estētikā) – kā gan fotogrāfija var vienlaikus būt „objektīva” un „ietekmēta”, dabiska un kultūras produkts? Varbūt tad, ja izdotos atrast salaiduma vietu, kurā denotatīvais ziņojums pāriet konotatīvajā ziņojumā, kādu dienu varētu rast atbildi uz šo jautājumu. Taču, uzsākot šo darbu, jāņem vērā, lūk, kas: tā kā fotogrāfijā denotatīvais ziņojums ir pilnībā analogisks, tas ir, bez jēl kādas

4 Aprakstīt zīmējumu ir vieglāk, jo tas patiesībā nozīmē aprakstīt struktūru, kas jau ir konotatīva, apstrādāta, *ņemot vērā* kādu *kodētu* nozīmi. Varbūt tādēļ psiholoģijas testos daudz izmanto zīmējumus un pavisam maz – fotogrāfijas.

atsauces uz kodu, tātad – *nepārtraukts*, tad nav ko meklēt pirmā ziņojuma nozīmes vienības, toties konotatīvais ziņojums ietver sevī gan izteiksmes līmeni, gan satura līmeni – apzīmētājus un apzīmējamos, tātad te vajadzīgs īsts atšifrēšanas darbs. Pagaidām šāda atšifrēšana būtu priekšlaicīga, jo, lai izdalītu atsevišķas nozīmes vienības vai apzīmējamās tēmas (vai vērtības), vajadzētu (varbūt ar testu palīdzību) pāriet pie fokusētas lasīšanas, mākslīgi mainot noteiktus fotogrāfijas elementus, lai novērotu, vai izmaiņas formā ierosina izmaiņas jēgā. Šobrīd vismaz var paredzēt fotogrāfijas konotāciju analīzes galvenos posmus.

Emanuēls Levins

Aizstāšana¹

Ich bin du, wenn ich ich bin.

Paul Celan

I. PRINCIPS UN ANARHIJA

Attiecībās ar esamību, ko mēs saucam par apziņu, mēs šo esamību identificējam pēc apveidiem, kādos tā parādās, pašapziņā mēs sevi identificējam caur laikfāžu daudzveidību, it kā subjektīvā dzīve apziņas formā esamībai

- 1 Šī nodaļa bija visas grāmatas aizmetnis. [Šeit publicētais teksts „Aizstāšana” (*La Substitution*) ir Emanuēla Levina 1974. gadā publicētās grāmatas „Citādāk nekā esamība jeb viņpus būtības” (*Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* – sk. 8. piezīmi) IV nodaļa. – *Tulk. piez.*] Tās galvenā daļa jau tika nolasīta publiska priekšlasījuma laikā Sv. Luija universitātē Briselē 1967. gada 30. novembrī. Šis priekšlasījums bija turpinājums jau iepriekš turpat nolasītajai lekcijai, kuras nosaukums bija „Tuvība” („Proximité”) un kura savukārt atbilda rakstam „Valoda un tuvība” („Langage et Proximité”), kas publicēts mūsu grāmatas „Atklājot eksistenci kopā ar Huserlu un Heidegeru” (*En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*) otrajā izdevumā (Paris, 1967). Abām lekcijām tika dots kopīgs nosaukums „Viņpus būtības” (*Au-delà de l’Essence*). Otrā priekšlasījuma teksts tika publicēts žurnālā „*Revue Philosophique de Louvain*” 1968. gada augustā, un tas balstījās uz nolasīto lekciju. Daži papildinājumi tika formulēti striktāk, ņemot vērā to, ka lasītājam ir lielākas iespējas nekā klausītājam. Vēlāk ir pievienotas piezīmes un izdarītas jaunas izmaiņas tekstā.

pašai nozīmētu pazaudēt un atkal atrast sevi, lai **piederētu sev**, sevi izrādot, piedāvājot sevi kā tēmu, izvietojot (*s'exposant*) sevi patiesībā. Šī identifikācija nav **atbilstība** tēlam, tā ir gara prasība, pasludināšana, sacīšana (*dire*), ticības apliecība (*kerygme*). Taču tā nekādā ziņā nav patvaļīga un tāpēc balstās uz noslēpumainu shematisma darbību valodā, pateicoties kurai idealitāte var atbilst īpašību un tēlu – apveidu un fāžu – izplatībai. Un tāpēc apzināties kādu esamību vienmēr nozīmē tvert to ar kādas ideālas vienības starpniecību un balstoties uz Sacīto (*Dit*). Pat empīriskā individuāla esamība ienāk caur logosa idealitāti. Subjektivitāte kā apziņa tiek izprasta kā ontoloģiska notikuma artikulācija, kā viens no „noslēpumainajiem ceļiem”, caur kuru virzās tā „esamības kustība”. Būt tēmai, būt saprotamam jeb atklātam, piederēt sev – moments, kad „**būt**” ietvaros parādās „**piederēt**” – tas viss artikulējas *būtības* (*essence*) gaitā. Pazaudējot un atrodot sevi, pamatojoties uz ideālu principu – uz *ἀρχή* tā tematiskajā izvietotībā –, esošais iet savu esamības gaitu. Atgriešanās pie idealitātes ved pie sakritības ar sevi pašu, tas ir, pie noteiktības, kas ir katra esamības garīgā piedzīvojuma pavadone un nodrošinātāja. Tāpēc šāds piedzīvojums īsti nemaz nav piedzīvojums – tas nekad nav briesmu pilns. Tas ir piederība sev, suverenitāte, *ἀρχή*. Nezināmais, kas varētu atgadīties, jau iepriekš ir atsegts, atklāts, izpaudies, ieplūst jau zināmajā un nekādi nespēj pārsteigt.

Un Rietumu filosofiskajai tradīcijai garīgums vienmēr meklējams apziņā, esamības izvietojumā, zināšanā.

Mēs mēģinājām aprakstīt subjektivitāti tās nereducējamībā uz apziņu un tematizāciju. Par sākumpunktu izvēlējāmies jūtīgumu, to saprotot nevis kā zināšanas, bet gan kā tuvumu (*proximité*), un valodā viņpus informācijas sniegšanas meklējam kontaktu un jūtīgumu. Tuvums šķita esam attiecības ar Otru (*Autrui*), ko nevar atveidot „tēlos” vai izteikt kā tēmu, kā attiecības ar to, kas ir nevis pārāk liels pret tematizācijas *ἀρχή*, bet gan nesalīdzināms ar to. Tas šķita esam kā attiecības ar to, kas savu identitāti negūst no ticību apliecinošā logosa, tādējādi lemjot shematismu neveiksmei.

Neredzamība, kas kļūst par „kontaktu” un apsēstību (*obsession*), nav atvedināma no tā, kas tuvojas, nenozīmības, bet gan no apzīmēšanas veida, kas nekādi nav saistāms ar atvērtību redzei un kurā – viņpus redzamības – neizvietojas kāda nozīme, kas joprojām būtu tematizēta zīmē. Šī neiespējamība ietvert tēmā, nespēja parādīties nozīmē **transcendēt** – pat to viņpusējo, kas

ir nozīme. Nozīme, tas ir, „viens priekš otra” (*L'un-pour-l'autre*) pretrunīgais tropis. „Viens priekš otra” ir nevis intuīcijas trūkums, bet gan atbildības pār-mērība. Mana atbildība par citu ir šo attiecību „priekš”, tā ir pati nozīmes nozīmība, kas ir nozīme *Sacīšanā* (*Dire*), pirms tā izvieto sevi *Sacītājā* (*Dit*). „Viens priekš otra” – tā ir pati nozīmes nozīmība! „Viņpus” – tas nenozīmē „tālāk” par visu, kas parādās, vai „klātbūtne prombūtnē”, vai „izpaudies simbolā”, jo tas vēl joprojām nozīmētu pakļauties principam un būt dotam apziņā. No svara te ir atteikšanās ļaut sevi pieradināt jeb domesticēt tēmā. Viņpus virzīta kustība zaudē sev piemītošo nozīmību, kļūst par imanenci, kad logoss vērsās pie tās, iegulda tajā spēkus, izrāda un izstāda to, tomēr tās robežošanās, esot tuvumā, ir absolūta ārējība, nesamērojama ar tagadni, nesalasāma tajā „vienmēr jau pagātnē”, kurā tagadne kavējas – pāri „šobrīdim”, ārējības satrauktam un apsēstam. Šo veidu, kā darīt nemierīgu tagadni, neļaujoties apziņas ἀρχή spēkiem, neslēptajā skaidrībā ievēlot līnijas, mēs saucam par pēdām (*trace*).² **Anarhiski** tuvums ir attiecības ar singularitāti, ko nepastarpina nekāds princips vai idealitāte. Konkrēti šim aprakstam atbilst manas attiecības ar manu tuvāko, apzīmēšana (*signifiante*), kas atšķiras no slavenās „jēgas došanas”³ jo nozīme – tā ir pašas attiecības ar tuvāko, „viens priekš otra”. Šī nesamērojamība ar apziņu, kas kļūst par „nezin kur” pēdām, nav tādas neapdraudošas attiecības kā zināšana, kurā viss savstarpēji izlīdzinās, ne arī vienlīdzīga atrašanās līdzās, – tā ir mana nodošanās otram, atbildība pret cilvēkiem, kurus mēs pat nepazīstam. Tuvums ir attiecības, kas nav atvedināmas no attāluma vai ģeometriskas nepārtrauktības, ne arī no vienkārša „priekšstata” (*représentation*) par tuvāko, tās **jau** ir neatliekama nodošanās – saistības, kas **anahroniskā** veidā ir pirms jebkādas saistību uzņemšanās. Tā ir iepriekšējība, „senāka” nekā apriori. Šis izteikums izsaka pārveidotības raksturu, kas nekādi neļaujas spontanitātes spēkiem: subjekts ir pārveidots, bet pārveidotības avots netop par priekšstata tēmu. Mēs nosaucām šīs uz apziņu nereducējamās attiecības par apsēstību: attiecības ar ārējību, „pirms” to uzsākšanas akta, attiecības, kas patiesi nav akts, nav tematizācija,

2 Ja anarhiskais apziņā nepievērstu uzmanību sev, tas savā veidā **valdītu**. Anarhiskais iespējams tikai kā apstrīdēts diskursā, kas nav uzticams, bet tomēr pārkāpj valodas likumus un izpauž anarhiju, to neiznīcinot.

3 Edmunda Husserla fenomenoloģijas jēdziens „Sinngebung”. [*Tulk. piez.*]

nav postulēšana Fihtes filosofijas izpratnē. Pretēji Fihtes pamatapgalvojumam nebūt ne viss, kas ir apziņā, ir apziņas **postulēts**.

Nereducējama uz apziņu, kaut gan pārņemot to, lai arī neuzticami, tomēr tematizēta sacītājā, kurā tā izpaužas, apsēstība iejaucas apziņā pretēji tās plūsmai, ienāk tajā kā sveša, kā nelīdzsvarotība, kā neprāts, izjaucot tematizāciju, izvairoties no jebkura **pamatprincipa**, no sākotnes, no gribas, no *archē*, kas vienmēr kvēlo apziņā. Kustība, kas ir „an-arhiska” šā vārda sākotnējā nozīmē. Tātad apsēstību nekādā ziņā nevarētu uzskatīt par apziņas hipertrofētu stāvokli.

Taču „an-arhija” neveido nekārtību pretstatā kārtībai, gluži tāpat kā tēmas novirze nav šķietamā atgriešanās pie izkļiedēta „apziņas lauka” pirms uzmanības sakopošanas. Nekārtība ir tikai cita kārtība un izkļiedētību ir iespējams tematizēt.⁴ Anarhija jauc esamības kārtību, nepiesaistoties kādai no alternatīvām. Tā aptur ontoloģisko spēli, kas, kā jau spēle, ir apziņa, kurā esamība sevi pazaudē un atrod un tādējādi izgaismojas. Tādā „Es” formā, kurā „Es” ir anahroniski **palicis iepakaļ** savai tagadnei, nespējot to atgūt, tas ir, tādā formā, kurā „Es” nespēj domāt to, kas viņam „pieskaras”,⁵ Cits

- 4 Sk. Bergsona „Radošās evolūcijas” (*L'Évolution créatrice*) lappuses par nekārtības jēdzienu, tās akūti nepieciešams pārdomāt. Apvērsums un revolūcija pastāv kārtības ietvaros. Tas, kas apziņai „jauna objekta” pieredzē šķiet „iepriekšējā iznīcināšana”, filosofam, kas spēj ielūkoties dziļāk, aiz apziņas, parādās kā ģenēzes rezultāts, radies tās pašas dialektiskās kārtības ietvaros. (Sal. Hēgeļa „Gara fenomenoloģiju” (Hegel. *Phénoménologie de l'esprit*. Trad. de J. Hyppolite. P. 75–77).) Ģenēzes kustība, kas caur valsti virzās pie absolūtajām zināšanām, nonāktu pie apziņas pilnības. Tāds anarhijas jēdziens, kādu mēs šeit piedāvājam, pastāv pirms politiskās (vai antipolitiskās) nozīmes, ko tam parasti piešķir. Tas nevar tikt postulēts kā princips tādā nozīmē, kādā to saprot anarhisti, lai tas pats sevi neapgāztu. Anarhija nevar būt suverēna kā *archē*. Tā var tikai jaukt kārtību, bet – radikālā veidā, kas brīžiem padara noliegumu bez jebkāda apliecinājuma – bez Valsts. Tādējādi Valsts nevar uzdoties par Visu, toties anarhija var teikt savu vārdu. Tomēr nekārtībai ir nereducējama jēga – atteikšanās no sintēzes. Sal. ar grāmatas *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* 114. lpp. 1. piezīmi. [Tajā E. Levins diskutē ar A. Bergsonu un apstrīd „Radošajā evolūcijā” izteikto domu, ka jebkura nekārtība ir cita veida kārtība. Levins uzskata, ka diahroniskā „an-arhija” (*l'an-archie du dia-chronique*) neveido kārtību citādi kā vien Sacītājā (*Dit*). – *Tulk. piez.*]
- 5 Nespēja, kas tomēr izpauž sevi. „An-arhija” **nevalda**, tā paliek pie divnozīmības, pie miklas, atstāj diskursā pēdas – bet vienīgi pēdas –, kuras tā ar grūtībām mēģina izteikt.

realizē savu pārākumu pār Tāpatīgo (*le Mème*)⁶ līdz pat tā apstādināšanai un vārda atņemšanai. Anarhija ir vajāšana. Apsēstība ir vajāšana – un vajāšana šeit nav par ārprātu kļuvušas apziņas saturs, tā apzīmē formu, kādā „Es” tiek pārveidots un kas ir novirzīšanās prom no apziņas. Šī apziņas inversija katrā ziņā ir pasivitāte. Bet pasivitāte pirms jebkuras pasivitātes, izteikta gluži citiem vārdiem nekā intencionalitāte, kurā pārciest kaut ko vienmēr nozīmē arī **uzņemties**, tas ir, pieredze ir vienmēr apsteigta un pieņemta, vienmēr jau sākotne un ἀρχή. Protams, apziņas intencionalitāte nenozīmē vienīgi tīšu intenci, tomēr tā ir un paliek ierosinošā un aizsākošā. Dotais tiek uzņemts domāšanā, kas tajā atpazīst savu projektu vai iegulda savus spēkus un tādējādi īsteno pār to savu varu. Tas, kas pārveido apziņu, vispirms ierodas no atstatuma, pirmoreiz izpaužas *a priori*, priekšstata sevi – nepārsteidz nepieciešības, atstāj uzņemšanai nepieciešamo telpas un laika intervālu. Intencionālajā apziņā norisošais piedāvā sevi protencei (*protention*) un attālinās no sevis retencē (*réention*), lai attālumā tiktu identificēts un ņemts īpašumā. Šī spēle esamībā ir pati apziņa – klātesamība sev atšķirībā, reizē sevis zaudēšana un atkalredzēšanās patiesībā. Apziņas „priekš sevis” (*pour soi*) ir arī pats tas spēks, ko esamība īsteno pāri sev pašai, tās griba, suverenitāte. Te tā ir vienlīdzīga pati sev un tur sevi īpašumā. Kundzība piemīt apziņai kā tādai. Hēgelis domāja, ka „Es” nav nekas cits kā apziņa, kas valda pār sevi vienlīdzībā pati ar sevi „šīs bezgalīgās vienlīdzības brīvībā”, kā viņš teica.

Ar šo sev piederošās esamības – ἀρχή *esamības* – formu kontrastē apsēstība, ko mēs atpazinām tuvumā. Kā apziņā, kas ir pilnīgi brīva vai vismaz galu galā tāda ir – jo visu pieņem intencionalitātē – apziņā, kas ir pilnīga vienlīdzība – vienlīdzība ne vien pašai sev, bet arī vienlīdzība tādā ziņā kā atbildības precīza samērojamība ar brīvību apziņā (un turklāt vienmēr kā atbildības ierobežotība), – kā šādā apziņā spēj rast vietu apsēstības pasivitāte? Kā apziņā iespējama ciešana no kaut kā vai Kaislība, kuras aktīvais cēlonis nekādi nav piekritīgs apziņai? Ir jāuzsver šī ārējība. Tā nav objektīva vai telpiska, atgūstama imanencē, lai pakļautu to apziņas kārtībai. Tā ir netematizējama un – šā vārda pirmīt definētajā nozīmē – „an-arhiska”.

Šīs Anarhijas metaontoloģiskā un metaloģiskā struktūra noformējas tieši atbildībā, kuru neattaisno nekāda iepriekšēja saistību uzņemšanās,

6 Jēdziens *le mème* tulkots kā „tāpatīgais”. Latviski to mēdz tulkot arī kā „tas pats”. [Tulk. piez.]

atbildībā par otru (*autrui*), ētiskajā situācijā, kad tā noārda Logosu, kurā iekārtojusies apoloģija, kas domāta, lai apziņa vienmēr atkal tvertu sevi un vadītu. Absolūta Kaislība, jo tā pārņem bez jēlkāda apriorā. Tādējādi apziņa tiek skarta, pirms tā izveido atnākošā tēlu, tiek skarta, pašai **negribot**. Mēs šeit atpazīstam vajāšanu, likšanu zem jautājuma zīmes vēl pirms izjautāšanas un atbildību, kas atrodas viņpus atbildes logosa. Kā gan šādi Kaislībai⁷ var būt vieta un laiks apziņā?

2. ATGRIEŠANĀS

Bet apziņa – sevis zināšanas par sevi pašu – neizsmēļ subjektivitātes jēdzienu. Tas jau ir balstīts uz „subjektīvu nosacījumu”, uz identitāti, ko saucam par ego vai par „Es”. Taisnība, ka, pētot šīs identitātes nozīmi, ir pierasts vai nu atmaskot to kā lietisku substanci, vai arī atrast tajā apziņas „**priekš sevis**”. Ideālisma mācībā tradicionāli subjekts un apziņa ir ekvivalenti jēdzieni, bet **tas** vai **viens** nenonāk aizdomās, taču tie nav attiecības, tie ir tajās absolūti iesaistītie. Aizdomāties varbūt mēdz vienīgi par to, ka iesaistīties nozīmē būt neatsaucami norīkotam, un tomēr notušē to, lietojot vecmodīgo dvēseles jēdzienu. Uz attiecībām nereducējama tajās iesaistītā puse – „Es” – pati sevī ir kā skaņa, kas rezonē sevis pašas atbalsī. Tāpēc tas atgriežas, bet ne kā apziņa.⁸ **Iesaistījusies puse, kas atgriežas**, šeit tiks meklēta viņpus – vai šaipus – apziņas un tās spēles, viņpus vai šaipus tās tematizētās **esamības**, izraidīta ārpus esamības un tādēļ sevī kā trimdā. Izraidīšanas pozitīvā nozīme vēl būs jānoskaidro. Esmu sevī, jo esmu izraidīts ārpus esamības. Izraidīšana atdod mani, pirms es parādos un iesākos, es esmu neglābjami iesaistīts, bez tēvzemes, jau nosūtīts atpakaļ pie sevis paša, bet, nespējot palikt, piespiests

- 7 Attiecības bez apriorā, kurš rodas no spontanitātes, ko ontoloģija pieprasa no galīgas domāšanas un kam, esot tīrai uztvertspējai, lai uzņemtu esošo, jādarbojas kā iztēlotspēju veidojošai transcendentālajai iztēlei.
- 8 Runa nav par neapzināto, kas, definēts tīri negatīvi pret apzināto, paliek pie zināšanu par sevi struktūras (lai arī kādi negaidīti sazarojumi būtu sarežģījuši šo struktūru), pie sevis meklējumiem, lai arī aizmaldītos strupceļos, ir un paliek apziņas spēle, kuras noslēgumu Analīze cenšas panākt (apspiesto vēlmju radītā nemiera dēļ) pašu šīs spēles noteikumu vārdā. Apziņas spēlē, protams, ir noteikumi, taču spēles bezatbildība pārtop slimībā. Apziņas spēle ir ne vien spēle *par excellence*, „transcendentālā iztēle”, bet arī fantasmu avots.

jau pirms iesākuma. Tas nav nekas tāds, kas līdzinātos pašapziņai, kam ir tikai viena nozīme, – manī nāk gaismā atbildība, senāka par iesaistīšanos, tas ir, atbildība par otru. Es esmu viens un neaizstājams – viens tādēļ, ka neaizstājami atbildīgs. Skaudra patiesība par atbildību un **esamību**.

Nekā pašapziņai līdzīga; filosofiskajā domā dominē subjektivitātes redukcija uz apziņu, kopš Hēgeļa tā mēģina pacelties pār esamības un domāšanas duālismu, dažādos veidos identificējot substanci un subjektu. Tā ir substances desubstanciācija pret pašapziņu. Tieši filosofijā norisinātos secīga un pieaugoša esamības atklāšanās sev pašai. Zināšanas – „at-klāšana” – nepievienotos esošā esamībai – *būtībai*.⁹ Esamības *būtība* noris kā modrība, kas nemitīgi vērsta uz pašu modrību, kā sevis pašas turēšana īpašumā. Filosofijā, kas runā par *būtību* kā par ontoloģiju, *būtības* – gaismas gaišuma – pilnību atrod logosā. Esošā esamības piepildījums ir apziņā. Gan Sartram, gan Hēgelim „**priekš sevis**” ir Paša (*Soi-même*) postulēšanas pamats. Tādējādi „**Es**” (*je*) identitāte tiek reducēta uz *būtības* atgriešanos pie sevis, un „**Es**” vai pats, kas šķita tās subjekts vai nosacījums, pats, kļuvis par esošo starp esošajiem, patiesībā vairs nebūtu nekas vairāk kā abstrakcija, kas atrauta no Pašapziņas konkrētā procesa, no esamības izvietotības vēsturē vai laika plūdumā, kuras pārrāvumos un atkalsaplūsmē esamība parādās pati sev. Laiks, *Būtība*, *Būtība* kā laiks ir pati Atgriešanās pie Sevis. Nepastarpināti un empīriski sastapto „esošo”, atsevišķo subjektu daudzskaitlības pamats ir Gara vispārīgā pašapziņa: nedaudz putekļu, kas gadījušies viņa ceļā, vai sviedru lāses, spidošas uz viņa pieres – jo viņš ir veicis negatīvā darbu, – neievērojami mirkli, kuri nenozīmē neko vairāk kā to vietas sistēmā noteiktā identitāte un kuri izzūd Sistēmas Kopumā.

Apziņas uz sevi pašu vērsta refleksija, kad „**Es**” uztver Patību, nav salīdzināma ar paša pirmējo atgriešanos, ap pašu – **vienu** bez jebkādas

9 Mēs turpinām lietot jēdzienu „būtība” (*essence*), iezīmējot to kā abstraktu darbības vārdu esamībai (*l'être*) atšķirībā no esošā (*l'étant*) esamības un esošā divnozīmībā. [Jēdzienu *essence* Levins lieto kā ekvivalentu franču jēdzienam *être* (esamība/būt/būtne) atšķirībā no *étant* (esošais) vai vācu *Sein* atšķirībā no *Seiendes*, kā *être* abstraktas norises izteicējai, un norāda, ka nelietos to tradicionālajā, jēdzieniem „eidoss” un „eidētiskais” atbilstīgajā nozīmē. Starp dažādiem iespējamiem *essence* tulkojuma variantiem esmu izvēlējusies variantu „būtība”, iezīmējot to ar kursīvu, lai uzsvērtu šā jēdziena lietojuma īpatnību – „būtiskais” te nav saprotams kā „eidētiskais”. – *Tulk. piez.*]

dualitātes – kopš paša sākuma balstītu pret sevi kā pret sienu, savērtu savā paša ādā, iespīlētu tajā, sevi, jau ārpus sevis. Tā nemiers nenozīmē arī izkļiedēšanos savstarpēji nesaistītās fāzēs iekšējā laika – šā vārda huserliskā nozīmē – plūsmā, aizkavējot pagātņi un ietiecoties nākotnē. Pats nav „psihes tēlu” daudzveidības identifikācijas – saskaņā ar valodas noslēpumaino shematismu – ideālais mezglpunkts, kas apliecinoši pasludināts par Tāpatīgo (*le Mēme*).¹⁰ Pašam nav tādas identitātes, kāda ir esošajiem, identiskiem ar sacītajiem (*dits*) bez atsacīšanās (*dédit*), kas tematizējas un parādās apziņā. Paša nepārvaramā atgriešanās subjektā pastāv pirms jebkura nošķiruma laikposmos, kuriem varētu pievērsties identifikācijas un kopšanāsāšanas – atceres un gaidu – sintezējošā darbība. Paša atgriešanās neizkļiedējas, lai atkal sakopotos skaidrībā, tā kā apziņa sevi izgaismo, pārtraucoties un atkal atrotot sevi retenču un protenču laiciskajā spēlē. Pats neiesaistās izrādīšanās un slēpšanās spēlē, ko sauc par fenomenu (vai par fenomenoloģiju, jo fenomena parādīšanās jau ir valoda). Darbības vārdi, piederību izteicošie īpašības vārdi un sintaktiskās formas paša singulārās savērpšanās vai noslēgšanās izsacīšanai, bēgošai un izraidītai no **savas pašas** pārpilnības līdz pat sabrukumam un saraušanai, paturot prātā tās atjaunošanos kā identificētā identitātei sacītajā, kas jau ir paša, šīs savērpšanās, noslēgšanās, saraušanās iezīmēts. Varbūt to arī nozīmē Leibnica noslēpumainais izteikums „es ir iedzimts pats sev”. Atgriezeniskā darbības vārdu forma un vietniekvārdi, ar kuriem sakām: „saglabāties” jeb „saglabāt sevi pašu” vai „pazaudēties” jeb „pazaudēt sevi” – vai: „atrsties” jeb „atrst sevi pašu” – nav šo atgriezenisko darbības vārdu vai notikumu rezultāts, bet gan pati to **matrica**. Mātišķības pieminēšana šajā metaforā norāda uz paša īsto nozīmi. Pats nevar būt pats sevi veidojīs, tas jau ir veidots absolūtā pasivitātē, un šajā nozīmē tas ir tādas vajāšanas upuris, kura paralizē jebkuru uzņemšanos, kas ļautu postulēt „priekš sevis”. Tā atrodas neatsaucamā pagātnē, pirms atmiņas un atcerēšanās sietu saišu pasivitātē. Sietu neatgūstamā laikā, līdz kuram tagadne, pārstāvēta atcerē, nesniedzas. Dzimšanas jeb radīšanas laikā, kas dabā jeb radībā atstāj pēdas, kas nav pārvēršamas atmiņās. Atgriešanās atrodas pagātnē vairāk nekā jebkura pagātne, ko iespējams atminēties, vairāk nekā jebkura pagātne, ko iespējams pārvērst tagadnē. Tā ir radība, bet bārene kopš dzimšanas, ateistiska

10 *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. 2^e éd. P. 217–223.

un, protams, neko nezina par savu Radītāju, jo viņa pazišana vēl aizvien nozīmētu pašai sava pirmsākuma uzņemšanos. Pašaatgriešanās norāda uz kaut ko šaipus tagadnes esošu, kurā viss sacītajā identificētais konstituējas un ir jau konstituēts pirms konstituēšanās akta sākuma. Bet, lai *būtības* ritumā, kā caurspīdīgs pavediens slidēdams zem Parku vārpstiņas, rastos pārrāvums Tāpatīgajā (*le Mème*), atgriešanās ilgas un Tāpatīgā meklējumi, atkalredzēšanās un gaisma, kurā spēlējas apziņa, lai rastos nošķiršanās no sevis un atgūšana – retence un protence, pateicoties kurām tagadne¹¹ (*présent*) vienmēr ir priekšstats (*re-présentation*), – vajadzīgs, lai aiz šā sakārtojuma un kustības būtu *sevis paša* atgriešanās. No tās raisās esamības atklāšanās sev pašai. Bez tās no sevis pašas atbrīvotā *būtība*, konstituēta iekšējā laikā, postulētu tikai neatšķinamus punktus.¹² Tie, protams, sanāktu kopā, bet nelemtu ne ļaunu, ne labu likteni. Nekas nerastos. Tas, ka laiks pārtrauc „mūžīgo mieru” un esamība laikā kļūst par apziņu un ka pašapziņa pēc šā pārtraukuma sasniedz pati sevi, prasa, lai pats (*soi-mème*) būtu. Aprakstīt patības (*ipséité*) mezglpunktu gludajā *būtības* pavedienā intencionalitātes „priekš sevis” modelī vai kā refleksijas aizsākumu nozīmē postulēt vēl vienu patību – vēl pirms tās patības, ko mēģina reducēt.

Pats nav radīts pēc savas iniciatīvas, kaut gan tādu iespaidu tas tiecas radīt apziņas spēles virzībā uz idejas vienotību. Tajā pats, sakritīgs ar sevi, brīvs kā totalitāte, kas neko neatstāj ārpus sevis un tādējādi pilnībā racionāls, postulētu sevi kā nojēgums, vienmēr pārvēršams attiecībās, – pašapziņa. Taču *pats* hipostazējas (*s'hypostasie*) citādi: tas nesaraujami sien sevi mezglā atbildībā par citiem. Tas ir anarhisks stāsts, jo tas nav ne par brīvību, ne par tagadni vai atminamā pagātnē brīvi pieņemtām saistībām, ne arī par verga atsvešinātību, lai arī atbildība par otru nozīmē, ka *cits tiek iznēsāts tāpatīgajā*. Atvērtība ievainojuma un aizskāruma iespējai un atbildības jūtas provocē pašu kā neaizvietojamu, kā neatsaucami veltītu citiem,

11 Vārds *présent* var nozīmēt gan tagadni, gan klātbūtni. Lielākoties tas tulkots kā „tagadne”, taču jāņem vērā arī citas tā nozīmes. [*Tulk. piez.*]

12 Subjekta singularitāte nav vienreizība, kas piemīt hapaksam (*hapax*), vienreiz lietotam vārdam. Tās iemesls nav kāda īpatnēja pazīme, kas, līdzīgi kā pirkstu nospiedumiem, padarītu to vienreizēji īpašu, individuācijas princips, kas dotu šai vienībai īpašvārdu un tātad arī vietu diskursā. Sevis paša identitāte nav inertums, piemītošs kādai būtībai (*quiddité*), ko individualizējusi ķermenim vai raksturam piemītoša īpaša atšķirība vai arī dabisko vai vēsturisko apstākļu vienreizība. Tāda vienreizība piemīt tam, kam tā piešķirta.

kā iemiesotu, lai „(pie)dāvātu” sevi¹³ – lai ciestu un lai dāvātu –, un tādējādi kā vienu vienīgu, **pasīvu jau kopš sākuma**. Tam nav nekā, kas ļautu **nepa-doties** provokācijai: tas ir reducēts uz sevi, noslēdzies, izraidīts sevī ārpus esamības. Trimda vai bēgļa gaitas sevī bez nosacījumiem un atbalsta, tālu no piesega un atrunām, no Sacītajā izrādītajai *būtībai* bagātīgi pieejamās apslēptības un atrunām. Subjekts ir apsūdzēts pats sevī, nemierā, atbildīgs, pašam nezinot, nolemts un izredzēts, nolemts kā neaizvietojam, pretstatā jebkurām attiecībām, indivīds kā esošais, ko apzīmē kā *τόδε τι*.¹⁴ Ja vien Sacītais nenāk no Paša vienīguma, daudzējā identifikācijai nepieciešamās ideālās vienības, ar kuras palīdzību atbildībai dotās esamības un esošā divnozīmībā tiek apzīmēts **esošais**. Hipostāze (*hypostase*) izrādās kā pats akuzatīva formā, pirms vēl tā parādās zināšanām piederīgajā Sacītajā kā vārda nesēja. Tikai savā atbalsī sadzirdamās skaņas metafora bija mēģinājums izteikt pasivitātes piedāvājumu, līdzīgi apakšpusei bez virspuses.

Šaipus apziņas atgriešanās pie sevis hipostāze parādās – kad tā parādās – maskējusies kā esamība. Šīs vienības jeb hipostāzes vienīguma notikums nav sevis tveršana apziņā, bet gan neapejama nolemība atbildēt, kas norīko pašu kā sevi. Šaipus esamības spēles, šaipus tagadnes, būdams vecāks par atmiņai sasniedzamo apziņas laiku, savā „sendienu pagājībā, vienmēr vēl senākā”, pats ir izvietots kā hipostāze, un tā esamība, kura tas kā esošais ir – ir vienīgi maska. Tas nes savu vārdu kā pieņemtu, kā pseidonīmu, kā vietniekvārdu. Sevī pats ir viens un vienīgs, nošķirts no esamības.

Tātad apziņas pats nav vēl viena apziņa, bet gan hipostazētais. Tieši hipostāzē parādās persona kā identitāte. Tā sevi attaisnot nevar un šajā nozīmē ir empīriskā jeb nejauša, bet savā veidā turas pretī aizskalošanai laika un vēstures plūdumā, tas ir, – nāve to pārsteidz allaž varmācīgi un pārāgri. Identitāte pirms „priekš sevis” nav patības attiecību ar sevi – zināšanu – aizmetnis vai reducēts modelis. Nebūdams ne sevis redzēšana, ne sevis izpaušana sev, pats nav ne vienādojams ar patiesības identifikāciju, ne arī izsakāms apziņas, diskursivitātes vai intencionalitātes jēdzienos. Patības (*ipséité*) neattaisnojāmā identitāte, izsakāma tādos vārdos kā „ego”, „es”, „pats” un – šis darbs ir

13 *S'offrir* – darbības vārda „uzdāvināt”, „piedāvāt” atgriezeniskā forma; pēc nozīmes tas līdzīgs darbības vārdam *donner* – „dāvināt”, „dot”, homonīms vārdam *souffrir* – „ciest”. Netulkojama vārdu spēle. [*Tulk. piez.*]

14 *τόδε τι* – (sengr.) „kaut kas”, „šis te”. [*Tulk. piez.*]

mēģinājums to parādīt – kā „dvēsele”, „jūtīgums”, „ievainojamība”, „mātišķība” un „materialitāte”, raksturīga atbildībai par citiem. Tātad „atbalsta punkts”, kurā notiek esamības pavēršanās pret sevi pašu, saukta par zināšanām vai Garu, nozīmē singularitāti *par excellence*. Protams, tā var parādīties valodā netieši, izteikta ar vietniekvārdu, kā *esošais*, var pāriet arī vispārības pusē, kas raksturīga visam Sacītajam, var tajā tikt attiecināta uz *būtību*. Tomēr, sākotnēji nebūdamas kādība (*quiddité*) – neviens (*personne*) – tikai palienējis esamības ietērpū, kas, piešķirot lomu, maskē tās singularitāti bez vārda, gara atbalsta punkts ir personas vietniekvārds. Zināšanu – esamības sākotnējās patiesības – apziņas – atgriešanās pie sevis var norisināties tāpēc, ka patības atgriešanās ir jau notikusi. Notiek *būtības* procesu apvēršana: atsaukšana ārpus spēles, ko esamība spēlē apziņā, atsaukšana sevī, trimda sevī, bez pamatojuma kaut kur citur – nenosacījums. Pilnīga spontanitātes atsaukšana un kā tāda – vienmēr jau notikusi, vienmēr pagātnē. Patība nav abstrakts punkts, rotācijas centrs, identificējama pēc apziņas kustības iezīmētās trajektorijas, bet gan vienmēr jau no ārpusē identificēts punkts, kam nav ne jāidentificē sevi ar tagadni, ne arī „jāpaziņo” sava identitāte, vienmēr jau vecāka nekā apziņas laiks.

Identitāte – „jau piepildīta”, „fakts” vai „jau notikusi” –, ko pats (*soi-même*) piešķir apziņai un zināšanām, nav mītiska atsauce uz ilgšanu (*durée*) pirms ilgšanas – uz valgu, kas atslābtu, lai ļautu „priekš sevis” (*pour-soi*) savilkties atpakaļ pie Sevis. Pats ir uz pašapziņas pulsu, tāpatīgā izplešanās un atkalsanākšanu nereducējama savērpšanās. Pats nāk no neatminamas pagātnes – nevis tāpēc, ka tā ir ļoti tālu, bet gan tāpēc, ka pats – nesamērojams ar tagadni, kas vienmēr ir pielīdzināma pati sev, – nav „radīts” (*fait*) tagadnei. Pats ir nevienādība sev, iztrūkums esamībā, pasivitāte jeb pacietība un tādējādi savā pasivitātē nepiedāvā sevi atmiņās, „nepārveido” retrospektīvo kontemplāciju, un šajā nozīmē no tās nevar atteikties – tā ir neiespējamība atteikties, nesaistīta ar tīru aktualitāti. Singularitātes identitāte, kas mainās tikai novecojot, pastāvīgi zaudējot sevi. Tā ir neizsakāma un tādēļ neatstājama. *Paša* subjektivitātes negatīvie raksturojumi nav veltīti nezin kādam neizsakāmam noslēpumam, bet gan apstiprina sevis pirmsintētisko, pirmsloģisko un zināmā nozīmē atomisko – tas ir, „in-dividuālo” – vienību, kas attur sevi sašķelties, nodalīties no sevis, lai kontemplētu sevi vai izteiktu sevi, vai tādējādi sevi parādītu. Ja nu vienīgi kā masku komēdijā, kas izspēlēta,

lai nosauktu sevi kā citādi nekā vietniekvārdā. Šī atturēšana ir Viena (*Un*) pozitivitāte. **Savā ziņā** tas ir atomisks, jo tam nav miera sevī, tāpēc ka tas ir „arvien vairāk un vairāk viens”, līdz pat plīsumam, līdz sašķeltībai, līdz atvērtībai. Šī vienība ir savērpšanās un nemiers, nereducējama uz apziņas sakārtotajā ontoloģijā paša (*soi-même*) pildīto funkciju, kura ietver tās atgriešanos pie sevis caur pašu, – lūk, tā ir problēma. Jo ir tā, it kā subjekta atomiskā vienība, elpojot un noārdot savu galējo materialitāti līdz pat plaušu gļotādām, padarītu sevi pieejamu ārienei un nemitētos plēst sevi pušu.

Pats nerod mieru savā identitātē, tomēr tā nemiers nav ne dialektiska šķelšanās, ne arī atšķirības vienādojošs process. Nav tā, ka tā vienība vienkārši pievienotos kādam patības (*ipséité*) saturam kā nenoteiktais artikuls, kas substantivē pat darbības vārdus, „nominalizējot” un tematizējot tos.¹⁵ Vienība šeit ir jau pirms jebkura artikula un procesa, tā savā veidā pati ir saturs, un atgriešanās (*réurrence*) nav nekas cits kā vienības „pārmērība”. Savā formā un saturā būdams vienība, pats ir singularitāte, šaipus atsevišķā un vispārīgā nošķirama. Ja gribat, tas ir attiecības, bet bez attiecību pušu disjunktijas, attiecības, kas nenoved pie intencionālas atvērtības pret sevi, kas nav gluži vienkārša apziņas atkārtošana, kurā esamība salasa sevi, līdzīgi jūrai, kas uzņem sevī viļņus, kuri tikko vēl apskalojuši liedagu. „Es” (*moi*) ietverts sevī (*en soi*) nevis kā matērija, kas, formas pilnīgi apkļauta, pilnīgi ir tā, kas tā ir. „Es” atrodas sevī kā savā ādā, un tas jau nozīmē – šaurībā, it kā ne savā ādā, it kā matērijas identitāte, paliekot pati sevī, slēptu sevī dimensiju, kurā iespējama atkāpšanās šaipus nepastarpinātas sakritības vai materialitāte, materiālāka par jebkuru matēriju – tas ir, it kā kairināmība vai uzņēmība, vai atvērtība ievainojumam un aizskārumam norādītu uz tā pasivitāti, pasīvāku nekā jebkura seku pasivitāte. Ievainojamības augstākā jēga ir mātīšķība, kas ir pilnīgi „priekš cita”, tā ir pati nozīmes nozīmība. Šis identitātes šaipus neved atpakaļ pie „priekš sevis”, kurā esamība atpazīst sevi savā atšķirībā viņpus nepastarpinātās identitātes. Ir jānoskaidro Paša „priekš sevis” nepielūdzamība un bailes šā vārda etimoloģiskajā nozīmē. Bailes, kas ir nevis eksistenciāla „esamība uz nāvi”, bet gan savilkšanās, „ieejot iekšpus” jeb „šaipus” jebkuras izplatības. Nevis lēciens tukšumā, bet ieiešana

15 *Unité* – vienība; vieninieks u.c. Nenoteiktais artikuls franču valodā – *un/une*, kas nozīmē arī „viens/viena”. [*Tulk. piez.*]

pilnībā, noslēpšanās un sabrukuma trauksme.¹⁶ Tas apraksta arī attiecības, kurās subjekts nevairās tikt ziedots, nedistancējas no sevis, bet viņu sevī vajā; attiecības šaipus miera, sevī, šaipus sakritības ar sevi pašu. Tā ir atgriešanās, ko, protams, var saukt par negativitāti (bet par negativitāti, kas ir senāka nekā valoda (*discours*), kura ir dialektiskās negativitātes neapstrīdama daļa), šī noslēgšanās atgriešanās ir Patība (*Soi*).

Negativitāte, kas piemīt sevī, kaut nenotiek tā, ka nebūtība atvērtos, iejot pārpilnībā – sevī (*en soi*) tādā nozīmē kā *an sich* un *in sich*, aiz nošķiruma starp mieru un kustību, starp mājās pie sevis un klejojumiem, starp vienlīdzību un atšķirību – tā mums atgādina Parmenīda izteikumus par mirkli, kad Viens, „esot kustībā [...], nonāk miera stāvoklī, būdams mierā, maina savu stāvokli uz kustību” un kurā „tam nebūtu jābūt nekādā laikā” (156c). „Šī savādā veida daba”, kas, „novietota pa vidu starp kustību un miera stāvokli”,¹⁷ (156d)

16 Heidegera analīze apraksta bailes no esamības galīguma. Ciktāl šī analīze nav lasāma kā tīri psiholoģiska vai antropoloģiska, tā mums māca, ka forma (kas saskaņā ar mūsu filosofisko tradīciju definē esamību) vienmēr ir esamībai par mazu. Definīcija, kas ir forma, „formība”, skaistums, spožums un parādītība, ir arī žņaugšana, tas ir, bailes (*angoisse*). Galīgas būtnes kā „būtnes, eksistējošas uz nāvi” (*être-existant-pour la mort*) antropoloģiski raksturotajā veidolā rodas disproporcija starp esamību un tās fenomenalitāti, atklājas, ka esamību ierobežo tās izpausme (*manifestation*). Determinācijas mērs būtu arī ļaunais Nesa krekla mērs. Bet bailes kā „esamība uz nāvi” ir arī cerības iziet neesamības plašumos. Atsvabināšanās iespēja (un pašnāvības vilinājums) atstāt nāves trauksmē (*anxiété*): tāpat kā nebūtība, nāve ir iesākums, kas apvij esamību kopā ar bailēm no tās definēšanas. Pretēji tam trauksme kā „ieciešana pārpilnībā” ir paša (*soi-même*) atgriešanās (*réurrence*), taču šeit nav bēgšanas vai izvairīšanās, un tas nozīmē atbildību, stiprāku nekā nāve, ko Platons savā veidā apstiprina „Faidonā”, nosodot pašnāvību (62b).

17 Šis Parmenīda teksts neapšaubāmi attaisno jēdzienu „šaipus” (*en deçà*). Tas attiecas uz nošķiršanos, uz anahorēzi, kas neiet ārpus pasaules, lai dzīvotu himeriski, ar varu atbrīvots no pasaules, apgādāts ar garīgo spēku, kas ļautu nonākt vai nu pie triumfa, vai sakāves, kas gan nozīmētu vēl aizvien būt klāt pasaulē un Valsts vai Baznīcas vēsturē. Tā būtu ontoloģisko, loģisko un arhisko attiecību hiperbola, kārtības pavairošanās, kaut gan hiperbola nonāktu arī viņpus esamības vispārākajā pakāpē. Triumfs un neveiksme noteic, ka ir personiskā brīvība un tātad – Es, kas apveltīts ar suverenitāti vai politisko neatkarību. Šaipusē Es ir Pats un vairs ne esamība, ne vēsture, ne sekas miera stāvoklī, ne cēlonis kustībā. Anahorēze „savā ādā”, kā šī eseja cenšas uzsvert, ir Es kustība sevī, ārpus kārtības. Iziešana no apakšzemes meklējumiem, no pārpilnības pārpilnībā, ved uz apvidu, kur – citā – viss esamības svars tiek nests un panests.

nav pārtraukums laikā, punkts, kurā dinamiski, potenciāli saglabājas pret-runa starp tagadni un nākotni vai pagātņi, tā nav arī ārpuslaiciska idealitāte, kas dominētu laicisko izkļiedēšanos, jo gan punkts, gan idealitāte paredzētu ontoloģisku piedzīvojumu. Šī savādā veida daba atrodas *šaiņpus* atsaucēs uz tematizāciju, arī bez atsaucēs uz atsauci, kas kā nieze rastos viņā pašā, bez jebkādas dialektiskas asnošanas, absolūti sterila un tīra, pilnīgi nošķirta no piedzīvojuma un atminēšanās. Tā ir „nevieta”, starplaiks jeb kavēklis (jeb nedienas) šaiņpus esamības un šaiņpus nekā, ko var tematizēt kā esamību.

Teiciens „savā ādā” pats *sevī* nav metafora, tas attiecas uz atgriešanās mirušajā laikā vai **starplaikā**, kas atdala ieelpu no izelpas, aplāpēti pret savas ādas iekšpusi sitošās sirds diastoli no sistoles. Ķermenis nav tikai tēls vai apveids – tas ir pats patības (*ipséité*) saraušanās un sabrukuma „*sevī*”¹⁸. Saraušanās nav neiespējamība aizmirst, atrauties no sevis rūpēs par sevi pašu. Tā ir atgriešanās pie paša no cita neapstrīdamās prasības, no pienākuma, kas aizgrābj manu esamību, pienākuma, kas kļūst par parādu un galēju pasivitāti šaiņpus mierīguma, joprojām relatīva, mierā esošu lietu inertumā un materialitātē; nemiers un pacietība, kas uztur darbības un kaislības šaiņpusē. Tas, kas jādara, te izpaužas pirms „piederēt”, bet paver iespēju **dot**. Atgriešanās, kas ir „iemiesošanās” un kurā ķermenis, kas padara iespējamu došanu, kļūst **cits** neatsvešinoties, jo šis cits ir tā paša sirds un labais, iedvesma jeb pati dvēseles iekšējā dzīve (*psychisme*).

Patības (*ipséité*) atgriešanās – iemiesošanās – nebūt nesabiezina un neuztūcina dvēseli, bet gan apspiež un sažņaudz to, liekot subjektam pat izstādīt savu izstādītību, kas varētu to apsegt, un pat liekot tam atklāt Patību (*Soi*) Sacīšanās (*Dire*). Iemiesots subjekts nav bioloģijas jēdziens. Shēma, kas apraksta ķermeniskumu, pakļauj pašu bioloģisko augstākai struktūrai – atsavināšanai, bet ne nebūtībai, jo negativitāte te iepīta neiespējamībā izvairīties, bez jēlkāda iniciatīvas lauka. Tā ir neticamā atgriešanās punkta pilnībā, **viena**

18 Ķermenis nav ne dvēselei pretstatāms šķērslis, ne kaps, kas iesloga, bet gan tas, caur ko Patība (*Soi*) ir pats jūtīgums. „Iemiesotības” galējā pasivitāte: būt izstādītam (*exposé*) slimībai, ciešanām, nāvei nozīmē būt izstādītam līdzjūtībai un – kā Patībai – dāvanai, kam ir zināma vērtība. Pats (*soi-méme*) – būdams šaiņpus inertuma un nebūtības, ar esamības iztrūkumu sevī un vairs nebūdams esamībā, burtiskā nozīmē bez vietas, kur nolikt galvu, šajā „nevietā” un beznosacītībā – parādās te kā pasaules turētājs – balsts, cietējs, miera un dzimtenes zaudējums, atbilstīgs vajāšanai – cita aizvietošana.

neizplatītībā. Atbildība, senāka par jebkuru brīvu iesaistīšanos, pats ārpus *būtības* tropiem, būtu atbildība par citu brīvību. Nepiedodamā vaina tuvākā priekšā ir kā Nesa kreklis uz manas ādas.

3. PATĪBA

Atgriežoties tagad pie mūsu uzstādījuma pirmajā daļā, jājautā, vai noslēgšanās sevī, kam pat nav tās privilēģijas būt noslēgšanās aktam, bet pateicoties kuram kļūst iespējams apziņas akts, kas atgriežas sevī, – vai šī pasīvā noslēgšanās nesakrīt ar apsēstības „an-arhisko” pasivitāti. Vai apsēstība nav attiecības ar ārpusējo pirms akta, kas paver šo ārpusējo? Apsēstības pilnīgā pasivitāte – pasīvāka nekā lietām piemītošā. Jo lietas jau „pirmajā matērijā” balsta ticību apliecinošo logošu, kas izceļ to aprises šajā matērijā. Matērija iegūst nozīmi un parādās (*se montre*) kā šis vai tas – lieta – tikai kā piekritīga kādai lemjošai sacīšanai. Šī krišana – vai locījums – tīra ļaušanās logosam, atstājot bez ievēribas propozīciju, kas no lietas veidotu stāstījumu, kuram logoss pieder, – ir akuzatīva būtība. Logoss, kas veido pirmmatēriju, saucot to pie kārtības, ir apsūdžība un kategorija. Bet apsēstība ir anarhiska. Tā apsūdz mani šaipus pirmmatērijas, jo kategorija pārņem matēriju, tā pieņem kā paraugu to, kas vēl atlicis no pretestības, neieņemamības jeb spēka šajā matērijā, šajā „esamībā spēkā”. Pirmmatērija, parādīta kā spēkā esošā esamība, vēl joprojām ir spēks, kam svarīga forma. Nav nejauši, ka Platons māca mums par matērijas mūžīgumu un ka Aristotelim matērija ir cēlonība. Tā ir **lietu** dabas patiesība. Rietumu filosofija, kura varbūt ir pati konkretizēšana (*réification*), paliek uzticīga lietu dabai, nepazīstot absolūto pasivitāti šaipus aktivitātes un pasivitātes, ko nes radīšanas ideja.¹⁹ Filofofi vienmēr gribējuši domāt par radīšanu ontoloģijas kategorijās, tas ir, saistībā ar iepriekš eksistējošu un neiznīcināmu matēriju.

Apsēstībā kategorijas apsūdžība noklust absolūtajā akuzatīvā, kam pakļauts brīvās apziņas „es”: apsūdžība, protams, bez pamatojuma, pirms jebkuras gribas kustības, uzmācīgi apsēdusi un vajājoša apsūdžība. Tā novelk no „Es” tā lepnumu un dominējošo imperiālismu. Subjekts ir akuzatīvā,

19 Šī brīvība, ko apkļauj atbildība, kuru tā pati nevar uzņemt, ir veids, kādā būt radībai, neierobežoti pašvai Patībai, nenosacītai Patībai.

nespējot vērsties pie esamības, izraidīts no esamības, ārpus esamības kā viens „Parmenīda” pirmajā hipotēzē, bez pamatojuma, reducēts uz patību, bez nosacījuma. Savā ādā. Nevis atpūšoties formā, bet it kā ne savā ādā, pieblīvēts un sevis nosprostots, nospiests zem sevis paša, nepietiekami atvērts, spiests atsvabināties no sevis un ieelpot dziļāk, līdz galam, atsavināt sevi līdz pat sevis zaudējumam. Vai šo zaudējumu raksturojošais jēdziens ir tukšums, nulles punkts un kapsētas miers, it kā subjekta subjektivitāte nenozīmētu neko? Vai arī *būtības* novirzīšanos, kad tā apvēršas – vai apvērstos – atgriešanās kustībā, kurā izraidītība ārpus sevis ir cita aizvietošana ar sevi, šo novirzīšanos labāk nekā metaforas izsaka sevis paša iesprostojums un ciešanas, ko izraisa iespīlētība savā ādā? Tas jau arī nozīmētu, ka Patība (*Soi*) iztukšo sevi. Atgriešanās būtu subjekta iemiesošanās pēdējais noslēpums – pirms jebkuras refleksijas, jebkuras „apercepcijas”, šaipus jebkuras postulēšanas, „parāds” **pirms aizņemšanās** un uzņemšanās, anarhiska, pamatu neziņošanas pasivitātes subjektivitāte, norīkotības „caurausta”, kā kādas skaņas atbalss, kas apsteigtu šīs skaņas rezonansi. Tā ir pasivitāte, kuras aktīvais avots nav tematizējams. Traumas pasivitāte – bet tādas traumas, kas traucē sevis priekšstatīšanu, padara kurlu un apziņai, kurai tas būtu jāuzņem savā tagadnē, pārrauj pavedienu. Vajāšanas pasivitāte. Taču šī pasivitāte pelna pilnīgas vai absolūtas apzīmējumu tikai tad, ja vajātajam ir jāatbild par vajātāju. Tuvākā seja savā vajātāja naidā tieši tās ļaunuma dēļ var raisīt žēluma apsēstību – lūk, neviennozīmība vai noslēpums, ko nevairoties izturēt var vien vajātais, kam liegts atsaukties uz kaut ko, kam liegts vērsties pēc palīdzības, – tas ir viņa vienīgums un vienreizējā identitāte! Paciest kaut ko **no** otra ir absolūta pacietība tikai tad, ja „no otra” jau ir „priekš otra”. Šī pārnese – cita nekā interese, „citādāka nekā būtība” – ir pati subjektivitāte. „Lai pagriež savu vaigu sitējam, lai saņem nievas papildnam”,²⁰ – pārciestajās ciešanās prasīt ciešanas (bez iejaukšanās **akta**, ko nozīmētu otra vaiga pagriešana) nozīmē nevis gūt no ciešanām kādu maģisku atpestījošu tikumu, bet gan vajāšanas traumatismā pāriet no pārciestā aizskāruma pie atbildības par vajātāju un šajā nozīmē – no ciešanām pie otra izpirkšanas. Vajāšana nav pievienota subjekta subjektivitātei un ievainojamībai, tā ir pati atgriešanās kustība. Subjektivitāte kā **cits tāpatīgajā** (*le mēme*) – kā iedvesma – ir jebkura „priekš

sevis” („*pour soi*”) apliecinājuma un pašā atgriešanās kustībā atdzimstošā egoisma likšana zem jautājuma zīmes. (Likt zem jautājuma zīmes nenozīmē likt ciest neveiksmi!) Subjekta subjektivitāte ir atbildība vai „būt zem jautājuma” zīmes,²¹ kā sitējam pievērstā vaiga pilnīga pakļautība uzbrukumam. Atbildība pirms dialoga, pirms jautājumu un atbilžu apmaiņas, pirms Sacītā (*Dit*) tematizācijas. Sacītais uzslāņojas manis likšanai zem jautājuma zīmes tuvumā citam un atbildības Sacīšanā (*Dire*) rodas kā atkāpe.

Vajāšanas atgriešanās **pašā** (*soi-même*) nav reducējama arī uz intencionalitāti, kurā, pat apceres kustības neitralitātē, sevi apliecina griba; kurā nekad nesatrūkst Tāpatīgā audums – sevis piesavināšana tagadnē – un kurā „Es” galu galā tikai pats pārveido sevi – brīvi pārveido. Subjektivitāte kā intencionalitāte ir balstīta pašpārveidošanā *kā* pašatklāšanā, bezpersoniskas runas avotā. Patības atgriešanās „atbildībā par citiem” (*responsabilité-pour-les-autres*), vajājoša apsēstība, ir pretēja intencionalitātei, tāpat kā atbildība par citiem nekādi nenozīmē altruistisku gribu, „dabiskās labvēlības” principu vai mīlestību. Tieši apsēstības pasivitātē – vai iemiesotībā – identitāte individualizējas kā vienreizēja, nevēršoties pie sakarību sistēmas, nespējot bez pārmetumiem apiet iesaistītību citā. Sevis priekšstatīšana to tver jau tā pēdās. Kā grēku atlaišana **vienam** tā nav ne izvairīšanās,²² ne abstrakcija. Tā ir konkrētība, konkrētāka nekā vienkārša saistība totalitātē, jo **zem** visu apsūdzības sloga atbildība par visiem nonāk līdz pat aizvietošanai. Subjekts ir ķilnieks.

Subjektivitāte, ko apsēdusi atbildība, kuras izcelsme subjekta pieņemtos lēmumos nebūt nav „brīvi apcerosa”, beigās tiek apsūdzēta visā savā nevainībā. Konkrēti tas nozīmē – būt tai, ko citi dara un pārcieš, apsūdzētai un atbildīgai par to, ko viņi dara un pārcieš. Patības vienīgums ir pašā šajā faktā, ka tā nes otra vainu. Atbildībā par Citu subjektivitāte ir tik vien kā šī akuzatīva

21 Puškina „Borisā Godunovā” Otrepjeva sapnī, kas trīsreiz atkārtojas, viltus Dmitrijs saredz savu nākotnes **suverenitāti** cilvēku divdomīgajos smieklos: „...no augšas Maskava man atgādināja skudru pūzni, cilvēki lejā bija nemiera pārņemti un rādīja uz mani smeļoties, mani sagraba kauns un izbailes, un, metoties lejā ar galvu pa priekšu, es pamodos.” Uz mani norādošā žesta pamatā esošie smieklī, „Es” kauns un izbailes, „akuzatīvs”, kurā viss uz mani norāda un mani iesaista (*m'assigne*), atmoda, krietot „ar galvu pa priekšu”, – subjekta nosacījuma trūkums aiz viņa suverenitātes.

22 Pati izvairīšanās ideja, tāpat kā lāsta ideja, pamatota liktenī, paredz paškonstituētu un jau brīvu „Es”.

neierobežotā pasivitāte, kas nav veidota, lokot nominatīvu. Apsūdzība var tikt reducēta uz Patības pasivitāti tikai kā vajāšana, bet – vajāšana, kas pāriet izpirkšanā. Bez vajāšanas „Es” paceļ galvu un pārklāj Patību. Viss vispirms ir akuzatīvā – patības izņēmuma nosacījumā vai „nenosacījumā”, vietniekvārda „Sev” (*Se*), kura nominatīvs latīņu gramatikām nav zināms, nozīmē. Jo vairāk es atgriežos pie sava „Es” un vajāšanas traumas rezultātā novelku no sevis savu konstituētā, voluntārā, imperiālistiskā subjekta brīvību, jo vairāk es atklāju sevi kā atbildīgu. Jo taisnīgāks es esmu, jo vainīgāks. Es esmu „sevī” caur citiem, psihe ir cits tāpatīgajā, neatsvešinot tāpatīgo.²³ Vai patība neuzņemas pati sevi tad, kad ir atspiesta pret sevi, ir sevī, jo atstāta bez glābiņa, sevī kā savā ādā un savā ādā vienlaikus arī izstādīta uz ārpusi – ar lietām tā nenotiek –, un citu apsēstajā kailajā izstādītībā, un vai ne tādēļ, ka nespēj apiet savu identitāti, pret kuru tā, vajātā, ir atspiesta? Vai sākuma aizmetnis nav pasivitātē? „Es” nelokāmība ir apsūdzības nepielūdzamība, no kuras nav iespējams distancēties un kuru nav atļauts apiet. Šī neiespējamība distancēties vai apiet Labo ir stingrība, stingrāka un dziļāka nekā gribai piemītošā, kura tomēr vēl ir izlocīšanās.

Nelokāmība uzrāda anahronismu, kas raksturīgs parādam pirms aizņemšanās, tēriņiem, kas pārsniedz līdzekļus, kā piepūlē. Tā ir prasība pret sevi, kas nav pašrefleksijā samērota ar iespējām, kā tas ir „priekš sevis” gadījumā; prasība pret sevi, kurā tai atbildošā patība (*soi*) neparādās kā tiešais papildinātājs,²⁴ jo tas nozīmētu sevis vienlīdzību sev; prasība pret sevi, kas neņem vērā iespējas un tādējādi ir viņpus taisnas izvēršanas. Šāda prasība rodas apsūdzībā pirms vainas, kas celta pret pašu, neņemot vērā savu nevainību, un kas kontemplācijas sakārtā būtu vienkārši neprātība. Kā galēja apsūdzība tā izslēdz patības lokāmību, jo lokāmība nozīmētu savu iespēju mēra noteikšanu, lai apsūdzētu sevi par šo vai to, lai apsūdzētu sevi par paveikto, kaut vai kā iedzimto grēku paveikto, – šāda apsūdzība balstīta

23 Patības pasivitāte tās „Sevī” neatgriežas attieksmes un kategorijas nošķiruma ietvaros, kur kategoriju iegūst, kā to vēlas Ēriks Veils, reflektējot par attieksmi, tā atbrīvojoties no attieksmes un tās atsevišķuma. Saattiecināta ar Patības pasivitāti vai pacietību, attieksme jau būtu brīvība un postulēšana. Patības pasivitāte pastāv pirms gribas akta, kas droši izvirza projektu, un pat pirms pārliecības, kas patiesībā ir sakritība ar sevi pašu. Pats (*Soi-même*) pastāv šaipus sakritības ar sevi.

24 *Complément d'objet direct* – franču valodas gramatikas termins. [*Tulk. piez.*]

uz patību kā patību. Šī prasība neņem vērā pati sevi. Atbildības bezgalīgā kaislība, atgriežoties pie sevis, iet tālāk par identitāti²⁵ – šaipus vai viņpus esamības un iespējamā – raisot esamības iztrūkumu patībā un pieļaujot attieksmi pret to kā pret negatīvu lielumu.

Bet kā gan patības pasivitāte kļūst par „varu pār sevi”? Vai tas vismaz vārdu spēles līmenī neparedz aktivitāti pirms apsēstības absolūti „an-arhiskās” pasivitātes – slepenu, apslēptu brīvību? Kādēļ tad bija vajadzīgs viss šis pētījums? Uz šo jautājumu mēs jau esam atbildējuši ar **aizstāšanas** (*Substitution*) jēdzienu.

4. AIZSTĀŠANA

Vai, izstādot vajāto subjektivitāti sevī, esam bijuši pietiekami uzticīgi pasivitātes „an-arhijai”? Vai, runājot par „Es” atgriešanos pie sevis, esam pietiekami atbrīvojušies no ontoloģiskās domāšanas postulātiem par paša mūžīgo klātbūtni, kas meklējumu veidolā ir klāt pat savā prombūtnē, un par mūžīgo esamību, kuras iespējamības ir arī tās vara un kura vienmēr pati uzņemas to, ko pārcieš, un, lai kā arī tiktu pakļauta, galu galā pati ir visa ar sevi notiekošā **pamatprincips**? Varbūt tieši atsaucē uz dziļo „an-arhisko” pasivitāti ir domāšanas par radību atšķirība no ontoloģiskās domāšanas. Runa šeit nav par tās teoloģiskā konteksta pamatošanu, jo vārds „radība” attiecas uz nozīmi, kas ir vecāka nekā ap šo vārdu savītais konteksts. Šajā kontekstā – šajā Sacītajā (*Dit*) – jau pagaist radīšanas absolūtā „dia-hronija”, kas vairās no apvienošanas tagadnē un priekšstatā. Radīšanā tas, kas ir saukts esamībā, atbild saucienam, kurš to nevarētu sasniegt, jo, radīts no nekā, tas paklausa, pirms sadzirdējis pavēli. Radīšanā *ex-nihilo* – ja vien tai ir jēga – tiek domāta pasivitātē, kas neatgriežas pie uzņemšanās, kā arī patība kā radība tiek domāta pasivitātē, kas ir „pasīvāka” nekā matērijas pasivitāte, tas ir, šaipus jēdziena virtuālās sakritības ar sevi. **Pats** jādodomā ārpus patības substancīālas sakritības ar sevi. Pretēji Rietumu domā pieņemtajai subjektivitātes un substancialitātes saistībai sakritība nevar būt uz jebkuru nesakritību attiecināma norma, kas izpētes ceļā pār to valdītu. Turklāt atgriešanās pie

25 Nevis Dvēseles vispār, bet manu identitāti, jo tikai manī nevainības apsūdzība var nebūt absurda. Apsūdzēt cita nevainību, prasīt no cita vairāk, nekā pienākas, ir noziegums.

sevis var arī pie sevis neapstāties, bet gan iet šaipus sevis. A neatgriežas, kā tas ir identitātē, pie A, bet atkāpjas šaipus sava izejas punkta. Vai atbildības par otru – atbildības, ko neuzņemas kāda brīvība, – nozīmi neizsaka šis trops? Atbildība par citu, apsēstības atbildība nevis atpazīstama sevi zaudējošās un atkal atgūstošās apziņas brīvībā, kas kā brīvība palaiž vaļīgāk esamības kārtību, lai brīvā atbildībā uzņemtu to atpakaļ, bet gan vedina uz domām par absolūto pasivitāti, kas piemīt **patībai**, kura nekad nav novirzījusies no sevis, lai atkal atgrieztos savās robežās un identificētos, atpazīstot sevi pagātnē, bet kuras atgriešanās ir mana saraušanās, ieiešana šaipus identitātes, graužot šo identitāti – identitātei graužot sevi – sirdsapziņas pārmetumos. Atbildība par otru nav Subjektam gadījusies nejaušība, tā apstieidz *Būtību* viņā un nav gaidījusi brīvību, kurā tas uzņemtos saistības pret otru. Es neko neesmu izdarījis, un es vienmēr esmu apsūdzēts – vajāts. Patība (*ipséité*) tās pasivitātē bez „arhi-identitātes” ir ķīlniece. Vārds „Es” (*Je*) nozīmē „**te es esmu**” (*me voici*), atbildot par visu un visiem. Atbildība par citiem nav bijusi atgriešanās pie sevis, bet gan savilkšanās, saasināta savilkšanās, kuru identitātes robežas nevar apturēt. Atgriešanās kļūst par identitāti, saārdot identitātes robežas, esamības **pamatprincipu** manī, neciešamo definīcijas miera stāvokli sevī. Patība atrodas šaipus miera stāvokļa, tā ir neiespējamība atgriezties no visa pie tā, lai „rūpētu tikai pats”, tā nozīmē palikt pie sevis, sevi graužot. Atbildība *apsēstībā* ir „Es” atbildība par to, ko tas nav vēlējis, tas ir, par citiem. Šī atgriešanās pie sevis anarhija ir viņpus darbības un aizrautības parastās spēles, kurā saglabājas – vai **ir** – esamības identitāte. Tā ir šaipus identitātes robežām. Kas cits šī no citādības manī tuvībā pārciestā pasivitāte, šī atgriešanās pie sevis pasivitāte, kura tomēr nav nodotas identitātes atsvešinātība, – kas cits tā varētu būt, ja ne citu aizvietošana ar mani? Taču tā nav atsvešināšanās, jo Cits Tāpatīgajā ir cita aizstāšana ar mani saskaņā ar **atbildību**, kurai es, **neizvietojamais**, esmu – citam un cita – iesaistīts, bet iesaistīts bez atsvešināšanās – iedvesmots. Iedvesma ir psihe. Tāda psihe, kas var nozīmēt šo citādību tāpatīgajā bez atsvešinātības, kā iemiesošanos, kā „būt savā ādā”, kā „citam būt manā ādā”.

Šajā aizstāšanā, kurā apvēršas identitāte, šajā pasivitātē, pasīvākā, nekā darbībai piesaistītā pasivitāte, viņpus apzīmētā inertās pasivitātes, patība saņem atlaidi no sevis. Brīvība? Citāda nekā iniciatīvas brīvība. Aizstājot citus, Pats izbēg no **attiecībām**. Galējā pasivitātē Pats izbēg no pasivitātes

vai no nenovēršamajiem ierobežojumiem, kam pakļauti attiecībās iesaistītie. Atbildības nesalīdzināmajās attiecībās cits vairs neierobežo tāpatīgo, to balstas, kas to ierobežo. Tieši te parādās ontoloģisko kategoriju pārdeterminācija, kas pārveido tās par ētikas jēdzieniem. Šajā vispasīvākajā pasivitātē patība – ētiski – atbrīvojas no cita un no sevis. Tās atbildība par otru – tuvākā tuvums – nenozīmē pakļautību „ne- Es”, tā nozīmē atvērtību, kurā esamības *būtība* iedvesmā pārsniedz sevi, tā ir atvērtība, kuras modalitāte vai priekšnojauta ir elpošana, jeb, precīzāk, kuras pēcgarša tā pati ir. Bez jebkādas mistikas šajā elpošanā – jebkuras ziedošanās otram iespējamībā – aktivitāte un pasivitāte saplūst.

Cienījamajā tradīcijā, uz kuru atsaucas Hēgelis, „Es” ir vienlīdzība pašam sev un tātad – esamības kā konkrētas vispārības, esamības, kas nošķīrusies no sevis jēdziena un nāves vispārībā, atgriešanās pie sevis. Pretēji tam, skatoties no pasivitātes apsēstības puses, no patības, aiz apziņas vienlīdzības anarhiski iezīmējas nevienlīdzība. Šī nevienlīdzība nenozīmē kādu šķietamas esamības neatbilstību dziļākai vai cēlākai esamībai, ne arī pacelšanos līdz sākotnējai nevainībai (kas Nābertam – kurš, iespējams, paliek uzticīgs tradīcijai, kurā nesakrītība nav nekas cits kā trūkums, – ir „Es” nevienlīdzība ar sevi), bet gan nevienlīdzību pašā aizstāšanas dēļ. Tā ir bēgšana – bez rītdienas, bet nākamajā dienā mēģināta atkal no jauna – bēgšana ārpus jēdziena, atbildības vienīgums iesaistītībā, šis iesaistītības dēļ nerodot mieru sevī. Tā ir patība bez jēdziena, nevienlīdzīgais bez identitātes, apzīmējot sevi pirmajā personā, tas ir, tieši norādot uz Sacīšanas līmeni, radot sevi sacīšanā kā „mani” vai „Es”, tas ir, kā pilnīgi atšķirīgu no jebkura cita „Es”, tātad kā tādu, kam ir jēga, par spīti nāvei, pretēji nāves ontoloģijai aizsākot kārtību, kurā nāvi var neatzīt. Identitātē *diastāzē* neatrast sakrītību, Patība identificējošā atgriešanās kustībā atmet mani šaipus mana atgriešanās punkta! Patība ir atpalikusi no sevis, aizmirsusi sevi, iekožoties sevī, atsaucoties uz sevi sirdsapziņas ēdās. Šie notikumi neatgadās ar empīrisku „Es”, tas ir, ar jau postulētu un pilnīgi identificētu „Es”, kā pārbaudījumi, kas izraisītu „vairāk pašapzināšanās” un pat rosinātu to „iedomāties sevi citu vietā”. Tas, ko mēs šeit saucam par „pašu” („*soi-même*”) vai „citu tāpatīgajā” („*l'autre dans le même*”), kurā iedvesma rosina elpošanu, pašu dvēseles dzīves dvašu (*pneuma*), apsteidz šo empīriju, kura kā esamības, Visuma un Valsts daļa jau ir sistēmas nosacīta. Šeit mēs cenšamies izsacīt subjekta nenosacītību, kam nav pamatprincipa statusa.

Nosacījums piešķir pašai esamībai jēgu un uzņem sevī tās smagumu, jo esamības sakopšanās Visuma vienotībā un *būtības* – notikumā pamats ir tieši Patībā, „būt” balstā. Patība ir *Sub-jectum*, tā atrodas zem Visuma svara sloga, atbildīga par visu. Visuma vienotība nav tas, ko aptver mans skatiens manas uztveres vienotībā. Tā ir visā, kas gulstas uz mani, attiecas uz mani abās šā vārda nozīmēs,²⁶ raugās uz mani, apsūdz mani, ir mana darīšana. Šajā nozīmē ideja, ka starpzvaigžņu telpā lūkojas pēc manis, nav zinātniskā fantastika, bet gan izsaka Patības pasivitāti.

Patība ir tā, kas apvērš nesatricināmo, nepārtraukto taisno darbu, kurā risinās esamības būtība. Būt sevī, piespiestam pie sevis, līdz pat visa, kas spiež šajā „Nevietā”, aizstāšanai ar sevi – tas nozīmē būt sevī, iegūlušam sevī „viņpus esamības”. „Es” anahorēze Patībā – šaipus tā identitātes –, Citā, izpirkšana, kas balsta „ne-Es” smagumu, nav ne triumfs, ne neveiksme. Neveiksme jau paredz brīvību un politikā vai baznīcā iesaistītā „Es” imperiālismu, tas ir, konstituētu un brīvu „Es” vēsturi. Patība kā izpirkšana novietota šaipus aktivitātes un pasivitātes.

Pretēji tādu domātāju kā Finks un Žanna Delomma skatījumam, kuri kā pasaules nosacījumus aizstāv brīvību bez atbildības, spēles brīvību, mēs apsēstībā saredzam atbildību, kam pamatā nav brīvas iesaistīšanās. Atbildību, kuras ienākšana esamībā nevar notikt citādi, kā vien bez izvēles. Tikai neprecīza vai sasteigta un vieglprātīga refleksija var izvēles trūkumu uzskatīt par vardarbību, jo tas novietots pirms brīvības-nebrīvības pāra un tajā atrodas sākums aicinājumam, kas pārsniedz ierobežoto un egoistisko likteni, kāds lemts tam, kurš ir tikai „priekš sevis” un kļūdu un nelaimju priekšā, kam sākums nav meklējams tā brīvībā vai tagadnē, un kurš mazgā savas rokas nevainībā. Tā ir būtnes, kas nav „priekš sevis”, bet gan „priekš visiem” – vienlaikus esamības un neieinteresētības – iedibināšana. „Priekš sevis” apzīmē pašapziņu, „priekš visiem” – atbildību par citiem, Visuma balstu. Šāda atbilde bez iepriekšējas iesaistīšanās kā atbildība par otru ir pati cilvēciskā brālība, senāka nekā brīvība. Cita seja tuvībā – vairāk nekā priekšstats – ir nepriekšstatāmās pēdas, bezgalīgā veids. Esamība iegūst nozīmi un kļūst par Visumu ne jau tāpēc, ka citu būtņu vidū eksistē „Es”, būtne, kas seko saviem mērķiem. Tas ir tāpēc, ka tuvojoties sevī ieraksta jeb raksta Bezgalīgā

26 *Me regarde* nozīmē gan „attiecas uz mani”, gan „raugās uz mani” – te atkal parādās atbildības un cita sejas konceptu saistība. [*Tulk. piez.*]

pēdas – prom došanās pēdas, bet – tā pēdas, kas, būdams pārmērīgs, neienāk tagadnē un pārvērš *archē* anarhijā, tāpēc ir otra pamestība, apsēstība ar viņu, atbildība un Patība.²⁷ Nenomaināmais *par excellence*, „Es”, vienīgais un citus aizstājošais. Nekas nav spēle. Tādējādi esamība ir transcendentā.

Turklāt „Es” ir ne tikai būtne, kas apveltīta ar noteiktām tā saucamajām morālajām īpašībām, kuras tai piemistu, kā substancei piemīt atribūti, vai arī tā pieņemtu tās kā nejaušības savā tapšanā. „Es” ārkārtējā unikalitāte ir Kaislības pasivitāte Patībā, tas ir nerimtīgās pakļautības (*sujétion*) visam, visa aizstāšanas notikums. Esamība atbrīvojas, iztukšo sevi no esamības, apvērš sevi „otrādi”, un, ja var tā teikt, tā ir „citādāk nekā esamības” fakts, pakļautība, kas nav ne nekā, ne arī transcendentālās iztēles radīta. Mēs netiecamies šajā analīzē aizvest esošo, kas būtu „Es”, pie aizstāšanas akta, kas būtu šā esošā esamība. Aizstāšana nav akts, tā ir aktā netransformējama pasivitāte, šaipus aktivitātes-pasivitātes alternatīvas, izņēmums, ko nevar klasificēt gramatikas kategorijās, kā lietvārdu vai darbības vārdu, ja nu vienīgi Sacītā, kas tos tematizē, ietvaros. Šo atgrīešanos var izteikt vienīgi kā „sevi”, kā esamības otru pusi vai citādāk – kā esamību.²⁸ Būt pašam, citādāk nekā būt, būt neieinteresētam

27 Visi sejas (*visage*) apraksti trijos noslēguma pētījumos, kas publicēti mūsu grāmatas „Atklājot eksistenci kopā ar Huserlu un Heidegeru” otrajā izdevumā, izklāsta anarhijas divnozīmību, pat miklu: Bezgalīgā (*l'Infini*) Viņējība (*illéité*) seļā kā atkāpšanās pēdas, ko atstāj Bezgalīgais kā bezgalīgais pirms atnākšanas un kas lemj manu atbildību par Otru – visi šie apraksti ir un paliek netematizējamā un „an-arhiskā” deskripcijas un tādējādi nenoved pie kādas teoloģiskas tēzes. Tādēļ valoda var runāt par to tikai tad, ja tā „nepareizi” lietota. Tās apstiprina, ka „an-arhiskais” nevar konstituēties suverenitātē, tādējādi norādot uz pašu anarhijas nenosacītību. Taču valodas ietekme uz anarhisko nav vara pār to, jo tad anarhija tomēr būtu pakļauta apziņas *archē*. Šī ietekme ir izteikšanas cīņa un sāpes. To, kāpēc nepieciešams *archē* un Valsts suverenitātē, mēs izklāstīsim vēlāk (V nod., no 244. lpp.). Saprotams arī, ka veids, kādā mēs interpretējam nozīmi, praksi (un no prakses nešķiramo reliģiju), atrodas „an-arhiskā” ietekmē. Teoloģija būtu iespējama vienīgi kā tiri reliģiozā apstrīdēšana un varētu to apstiprināt tikai savās neveiksmēs un cīņā.

28 Var rasties vilinājums uzskatīt aizstāšanu par esošā, kas ir „Es”, esamību. Patiesi, „Es” „šaipus” nevar tikt izteikts citādi, kā vien atsaucoties uz esamību, no kuras tas atvirzās un kuru jauc. Valodas sacītais vienmēr pasaka esamību. Bet noslēpuma brīdī valoda atkāpjas no saviem nosacījumiem, kā skeptiskā sacīšanā, un izsaka nozīmi pirms notikuma, pirmsesamību. Notikumi notiek ar subjektiem, kas tos pārcieš vai provocē. Darbības vārdi, kādos izteikti notikumi, lietvārdi, kādos izteikti subjekti, var tikt formalizēti līdz pat darbības vārdam „būt” (*être*) un lietvārdam „esamība” [*être*, arī „būtne” – *Tulk. piez.*]. Homonīmi šajā gadījumā ir galēji divnozīmīgi, to atšķirība

nozīmē uzņemties cita postu un neveiksmi un pat uzņemties atbildību, kas citam var būt pret mani. Būt pašam – ķīlnieka situācijā – nozīmē vienmēr būt vienu pakāpi atbildīgākam, atbildīgam par cita atbildību.²⁹

Kādēļ Cits mani skar? Kas man ir Hekube? Vai es esmu sava brāļa sargs? Šiem jautājumiem ir kāda nozīme tikai tad, ja jau iepriekš tiek pieņemts, ka „Es” rūp tikai viņš pats. Pieņemot šo hipotēzi, patiešām paliek neizprotams tas, kā kaut kas absolūti ārpus „Es” – Cits – var mani skart. Taču „priekš sevis” postulētā „Es” „pirmsvēsturē” runā atbildība. Patība caurcaurēm ir ķīlniece, tā ir senāka nekā Ego un senāka par pamatprincipiem. Patībai tā nav esamība, kas tās esamībā likta uz kārts. Tā ir patības reliģiozitāte, kas atrodas viņpus egoisma un altruisma.

Tikai ķīlnieka situācijas dēļ pasaulē ir iespējams žēlums, līdzjūtība un tuvība, pat tas mazumiņš, kas tajā ir, pat vienkāršais: „Tikai pēc jums, kungs!” Ķīlnieka „nesituācija” ir nevis solidaritātes robežgadījums, bet gan jebkuras solidaritātes nosacījums. Jebkura apsūdzība un vajāšana starp personām, tāpat kā jebkura uzslava, atlīdzība un sods, paredz „Es” subjektivitāti, aizstāšanu – iespēju stāties cita vietā, tādējādi pārejot no „no cita” pie „priekš

balstīta nevis kopīgajā paveidā, bet vienīgi vārda kopībā. Šajā gadījumā valoda parādās kā kaut kas gluži cits nekā domu dublēšana – pats un aizstāšana šajos ietvaros neienāk. „Es” identitātes iztrūkums vai nojaukšana – ko, stingri ņemot, var nosaukt par Paša (*Soi-même*) notikumu – apsteidz jebkuru subjekta pārciestu vai vadītu notikumu. „Šaipus” ir lieliski izsakāms anarhijā. Līdz galam nojaukta identitāte, kas neatjaunojas citā. Tā atrodas šaipus pārmiesošanās, citas reinkarnācijas un sevis iedomāšanās cita vietā, jo tā neatpūšas otrā, bet gan paliek sevī pašā, nerodot miera: tas ir neapejams iesaukums, kas, būdams pati neaizvietojamība, ir vienīgais.

- 29 Virpulis – cita ciešanas, mans žēlums par viņa ciešanām, viņa sāpes mana žēluma dēļ, manas sāpes šo sāpju dēļ, utt. – beidzas manī. „Es” ir tas, kas šajā atkārtotošanās virknē ietver vēl par vienu kustību vairāk. Manas ciešanas ir visu ciešanu un jebkuras vainas – pat manu vajātāju vainas – galējais punkts, un tas nozīmē pārciest pilnīgu vajāšanu, pārciest absolūti. Ne jau ciešanu šķīstījošā uguns te maģiskā veidā ir no svara. Šis „tīrās dedzināšanas” – „priekš nekā” – elements ciešanās ir ciešanu pasivitāte, kas kavē tās pavēršanos „pieņemtās ciešanās”, kurā tiktu atcelta jutīguma „priekš cita”, tas ir, pati tā jēga. „Priekš nekā” moments ciešanās ir bezjēgas pārpalikums pret jēgu, kas padara ciešanu jēgu iespējamu. Patības iemiesošanās un tās spēja veltīgi ciest jāsaprot saistībā ar patības absolūto akuzatīvu, pasivitāti šaipus jebkuras pasivitātes, kas matērijas dziļumos kļūst miesa. Taču ciešanu anarhiskajā raksturā – un pirms jebkuras refleksijas – jāsamana ciešanas, ko izraisījušas ciešanas, ciešanas tā dēļ, kas manās ciešanās ir žēlojams, ciešanas, kas notiek „priekš Dieva”, kas cieš manu ciešanu dēļ. Tās ir Dieva „anarhiskās” pēdas pasivitātē.

cita” un vajāšanā no cita pārciestos apvainojumos pārejot pie viņa vainas izpirkšanas. Bet absolūtā apsūdzība, senāka nekā brīvība, konstituē brīvību, kas, būdama saistīta ar Labo, noris viņpus un ārpus jebkuras *būtības*.

Visa jūtu pārnese, ar kuras palīdzību sākotnējā kara un egoisma teorētiski izskaidro cēlsirdības dzimšanu – kaut gan nevaram būt droši, ka karš bija „iesākumā” un pirms altāriem neatstātu ietekmi uz „Es”, ja „Es” ar visu tā esamību jeb, precīzāk, ar visu savu neieinteresētību būtu **pakļauts** tādai kategorijai kā matērija un nevis vajāšanas neierobežotajam akuzatīvam – kā patība, ķīlnieks, jau aizstājis citus. „Es ir cits”, bet bez Rembo atsvešinātības,³⁰ ārpus jebkuras vietas, sevī – šaipus sevī dusošās identitātes un pašpārveidošanas autonomijas. Pasīvi pārciešot Cita smagumu un tādējādi aicināta kā vienīgā, subjektivitāte vairs nepieder kārtībai, kurā aktivitātes un pasivitātes alternatīvai vēl būtu kāda jēga. Te jārunā par izpirkšanu, kas apvieno identitāti un citādību (*altérité*).

„Es” nav esošais, kas ir „spējīgs” izpirkt citus, bet gan pati šī sākotnējā izpirkšana – nevoluntāra, jo tā radusies pirms gribas iniciatīvas (pirms sākotnes), tā, it kā „Es” vienība un vienīgums jau nozīmētu cita smaguma uzņemšanos. Šajā nozīmē Patība ir labestība, t. i., no tās prasa atteikšanos no jebkā, kas tai pieder, no jebkā *sava* un „**priekš sevis**”, līdz pat aizstāšanai. Labestība, kā mēs jau teicām, ir vienīgais atribūts, kurš **Vienā** – kas subjekts ir – neienes daudzību, jo ir atšķirīgs no Viena. Paceļoties līdz viņam, tā vairs nebūtu labestība sevī. Labestība atved mani pie paklausības apslēptajam Labajam.

„Es” individuācija vai pārindividuācija nozīmē esamību sevī, savā ādā, nedaloties *conatus essendi* ar visām būtnēm, kas ir esamība sevī. Šī individuācija un pārindividuācija priekš „Es” nozīmē būšanu attiecībās ar visu tikai tāpēc, ka tas ir attiecību ar visu **dēļ** – izpērkot esamību. Patība ir pats izpirkšanas fakts, nepieņemamā akuzatīvā, kurā „Es” balsta citus, pretēji „Es” drošticamībai (*certitude*), kurā tas brīvi atgriežas pie sevis.

5. KOMUNIKĀCIJA

Ja sākumpunkts ir izpratne par subjektivitāti kā patību (*soi*), kā pārsniegšanu, atsavināšanu un saraušanos, kuras gaitā „Es” neparādās, bet gan upurējas, tad

30 Attiecas uz dzejnieku Arturu Rembo. [*Tulk. piez.*]

attiecības ar citu var būt komunikācija un transcendence, bet nevis tikai vēl viens veids, kā meklēt drošticamību un sakritību ar sevi pašu. Paradoksāli, ka tiek mēģināts atvedināt komunikāciju no sakritības ar sevi.³¹ Netiek nopietni uztverts radikālais pavērsiens no zināšanām uz solidaritāti – to reprezentē komunikācija ar iekšējo dialogu, ar zināšanām par sevi, kas tiek uzskatītas par garīguma tropu. Tiek meklēts komunikācijas nodrošinājums pret jebkuru risku, nejautājot, vai iekšējais dialogs nav parādnieks solidaritātei, kura ir komunikācijas balsts. Izpirkšanā atbildība par citiem, attiecības ar „ne-Es” apsteidz „Es” attiecības ar sevi pašu. Attiecības ar citu apsteidz drošticamības pašpārveidošanu, atpakaļ pie kuras vienmēr tiek mēģināts atvest komunikāciju.

Komunikācija būtu pilnīgi neiespējama, ja tai būtu jāsākas no „Es”, brīva subjekta, kam cits būtu tikai ierobežojums un aicinājums uz karu, uz kundzību, piesardzību un informēšanu. Būt komunikācijā patiešām nozīmē atvērties, bet atvērtība nav pilnīga, ja tā lūko pēc atzišanas. Tā nav pilnīga kā atvēršanās „izrādei” vai atzišanai no cita, bet gan kā atbildība par viņu. Atvērtības spilgtākā izpausme ir atbildība par citu, kas iet līdz pat aizstāšanai – atklāšanās (*dévoilement*), izrādīšanās (*monstration*) citam „priekš cita”, pārejot pie atbildības „priekš cita” – tā ir šā darba pamattēze. Komunikācijas

31 Aizstāšana darbojas patības dzīlēs, plosot iekšējo pasauli, novirzot identitāti un izraisot tās atgriešanās pārrāvumu. Taču tas notiek tādējādi, ka man nav iespējams apiet aizstāšanu, kas Paša vienmēr pārrāvumā esošajai identitātei piešķir vienīgumu. Aizstāšana ir komunikācija no viena uz Citu un no Cita uz vienu, un šo divu attiecību jēga nav viena un tā pati – pretēji informācijas cirkulācijas divvirzienu ceļa apvēršamībai, kurā virziens nav svarīgs. Iepriekš, analizējot tuvību [*proximité*; sk. *Autrement* III nod. – *Tulk. piez.*], jau esam parādījuši komunikācijas asimetriju. Tā ir trešā (*tiers*) tuvība (sk. tālāk, grām. V nod.), kas līdz ar taisnīguma nepieciešamību ievieš samērojamību, tematizāciju, saskatāmību un taisnīgumu. Patība un aizstāšana ir esamības jēgas sākumpunkts. Esamība nav vienaldzīga nevis tāpēc, ka tā būtu dzīva vai antropomorfiska, bet gan tādēļ, ka telpa, būdama taisnīguma – kas ir vienlaicīgums un kopīga klātbūtne – postulēta, pieder pie manas atbildības par Citu jēgas. Telpa ir visur, jo visur ir sejas, kas mani uzlūko un, par spīti vienaldzībai, kas šķietami parādās taisnīgumā, liek mani zem jautājuma zīmes. Esamībai būs jēga kā Visumam, un Visuma vienība būs manī kā esamībai pakļautajā (*sujet-à-étre*). Tas nozīmē, ka Visuma telpa izpaužies kā citu mājoklis. Telpas pirmsgeometriskais eidoss ir aprakstāms kā mani uzlūkojošo citu apdzīvots. Es balstu Visumu. Patība nav tikai cilvēku sabiedrības vienība, kas ir viena manā atbildībā. Esamības vienība ir saistīta ar patību.

atvērtība nenožīmē vienkāršu vietas maiņu, pārceļot patiesību ārpusē, tā vietā, lai paturētu pie sevis. Pārsteidzošais te ir ideja vai neprāts novietot to ārpusē. Vai komunikācija līdzinās kaut kam pievienotam? Un vai „Es” – aizstāšana identiskajam piemītošajā **pamatīgumā** – nav solidaritāte, kas sākas kā Otram dota liecība par sevi pašu un vispirms jau kā komunikācijas komunikācija, zīmes došanas zīme un nevis kaut kā paziņošana atvērtībā? Jautāt, vai tas, kas šajā atvērtībā rāda sevi, ir tāds, kādu sevi rāda, vai tā parādīšanās (*apparaitre*) nav šķitums (*apparence*), nozīmē vienīgi novirzīties no jautājuma. Tādējādi komunikācijas problēma, kas novesta līdz komunikācijas patiesības (pret tās saņēmēju) problēmai, atkal nonāk pie drošticamības problēmas, pie patības sakritības ar sevi, it kā sakritība būtu komunikācijas pēdējais noslēpums un patiesība nebūtu nekas cits kā atklāšanās. Šeit nav pat mazāko aizdomu, ka patiesība varētu nozīmēt Bezgalīgā³² dotu liecību. Drošticamībai esot pārākumā, substances identitāte uzdodas par „Es”, saucas par monādi un tātad nav spējīga uz komunikāciju, ja nu vienīgi – ar brīnuma palīdzību. Tādējādi teorijā, no Kasīrera *līdz* Binsvangeram, varam meklēt noslieci, saskaņā ar kuru iepriekšējs dialogs balsta to izrunājošo „Es”, nevis „Es” ir tas, kas uztur sarunu.

Atšķirībā no visiem tiem, kas vēlas „Es” parādīšanos pamatot ar dialogu un sākotnēju „mēs” un kas atsauca uz sākotnējo komunikāciju pirms faktiskās komunikācijas (taču nepiešķir šai sākotnējai komunikācijai nekādu citu jēgu kā vien empīrisko dialoga vai **izpaušanās** (*manifestation*) „vienam priekš otra” jēgu, jau iepriekš pieņemot to „mēs”, kas taču vēl jāiedibina) un noved komunikācijas problēmu līdz drošticamības problēmai, – atšķirībā no visiem tiem mēs pieņemam, ka valodas transcendencē pastāv attiecības, kas ir nevis empīriskā runa, bet atbildība, kura nozīmē arī samierināšanos (pirms jebkura lēmuma, pasivitātē), riskējot palikt nesaprastam (kā mīlestībā, kad jāsamierinās, ja neesi mīlēts – ja vien nemīli pašu mīlestību), riskējot kļūdīties un saņemt komunikācijas atteikumu. Atbildība un aizstāšana pamato arī tematizējošo „Es”. Protams, par komunikāciju un transcendenci nevar pateikt neko citu, kā vien par to nedrošību (*incertitude*). Atšķirībā no apziņas sakritības un norūpētības par sevi atkalatrasānu subjektivitātes piedzīvojums – komunikācija – ietver sevī nedrošību. Eidētiski tā iespējama

32 Sal. V nod., 2.

tikai kā ziedošanās, kas saprotama kā tuvošanās tam, par ko esmu atbildīgs. Komunikācija ar otru var būt transcendentā tikai kā briesmu pilna dzīve, kā lielisks risks, ko uzņemties. Šie vārdi iegūst pilnīgu nozīmi, nevis tikai apraksta drošticamības trūkumu, kad tie izsaka ziedošanās veltīgumu. Runājot par lieliska riska uzņemšanos, nekad nav pietiekami pārdomāts vārds „lielisks” („*beau*”). Tieši kā drošticamības un apziņas antitēze šis vārds iegūs savu apliecinošo nozīmi un nav vairs tikai mazākā ļaunuma izteicējs.

Tikai tādējādi absolūti ārējais – Otrs – ir tuvs līdz pat apsēstībai. Tāda ir nevis Otra klātbūtnes drošticamība, bet atbildība par viņu bez apdomāšanas un bez patiesību spaidiem, kuros dzimst saistību uzņemšanās. Atbildība mani iesaista un turklāt – pirms patiesības un drošticamības, tā padarot lieku jautājumu par uzticamību un normu, jo apziņa savā taisnīgumā nav vienīgi naivitāte un viedoklis.³³

Ētikas valoda, kurai esam pievērsušies, nerodas no kādas īpašas morālas pieredzes, kas būtu neatkarīga no apraksta, kam esam līdz šim sekojuši. Atbildības ētiskās situācijas saprašanas sākumpunkts neatrodas ētikā. Tā, protams, rodas no Alfonsa de Vēlensa piesauktās nefilosofiskās pieredzes, kura ir ētiski neatkarīga. Piespiešanas, kas neparedz gribu, un pat ne esamības kodolu, kurā griba sākas (jeb kuram tā liek sašķelties) un kuru mēs esam aprakstījuši no vajāšanas perspektīvas, vieta ir starp „tā, kas nevar būt citādāk” nepieciešamību (Aristotelis, „Metafizika”, E) – ko mūsdienās mēs saucam par eidētisko nepieciešamību – un spaidiem, ko gribai uzliek situācija, kurā tā atrodas, citas gribas un vēlmes vai citu gribas un vēlmes. Ētiskās valodas figūras izrādās adekvātas noteiktām apraksta struktūrām, tādām kā tuvošanās, kas kontrastē ar zināšanām, un kā sejas, kas kontrastē ar fenomenu, nozīmei.

Fenomenoloģija spēj sekot līdzī tematizācijas pavērsienam anarhijā, aprakstot tuvošanos. Ētikas valoda izsaka to paradoksu, kurā fenomenoloģija gluži pēkšņi izrādās iemesta, jo ētika – viņpus politikas – atrodas šā

33 Te jāatmasko tās aizdomas, kam objektivisms grib pakļaut visu subjektivitātes filosofiju, tiecoties mērit un kontrolēt „Es” ar objektīvi konstatējamā palīdzību. Šāda pozīcija ir iespējama, taču patvaļīga. Pat ja „Es” nebūtu nekas cits kā ilūzijas radošs un maldinošs atspulgs, tam tomēr būtu sava īpaša nozīme – kā spējīgam pamest vispārīgo un objektīvo kārtību, lai paliktu pie sevis. Pametot objektīvo kārtību, var pāriet tiklab pie atbildības viņpus brīvības, kā pie spēles brīvības bez atbildības. „Es” atrodas krustcelēs. Bet pamest objektīvo kārtību, sevī pāriet pie ziedošanās un nāves nošķirtības nemudina kaprīzes, bet gan vienīgi visas atbildības smagums.

pavērsiena līmenī. Sākot ar tuvošanos, apraksts atklāj tuvākajā attālināšanās pēdas, caur kurām pavēl seja. Tā ir pēdu nozīme izturēšanās gadījumā, nozīme, kuras „an-arhiskā” mājienu aizmiršanas kļūda ir pieļauta, sajaucot to ar norādi, ar apzīmējamā parādīšanos apzīmētājā. Te ir tas ceļš, kuru ejot teoloģiskā un izglītojošā doma pārāk ātri no ticības deducē patiesības un kurā apsēstība ir pakļauta pamatprincipam, kas izteic sevi tēmā, tādējādi atceļot pašu tās [apsēstības – *Tulk. piez.*] kustības anarhiskumu.³⁴ Pēdas, caur kurām pavēl seja, nav reducējamās uz zīmi: zīme un tās attiecības ar apzīmējamo ir sinhronas tēmā. Tuvošanās nav kādu attiecību tematizācija, tā ir pašas šīs attiecības, kas kā anarhiskas pretojas tematizācijai. Tematizēt šīs attiecības jau nozīmētu tās zaudēt, aiziet no patības absolūtās pasivitātes. Pasivitāte šaipus pasivitātes-aktivitātes alternatīvas, pasīvāka nekā jebkurš inertums, ir aprakstāma ētikas jēdzienos: apsūdzība, vajāšana, atbildība par citiem. Vajātais ir izraidīts no savas vietas, un tam nav nekā – tikai viņš pats, tam visā plašajā pasaulē nav kur nolikt savu galvu. Viņš ir attālinājies no spēles un kara. Viņpus pašpārveidošanas – kas vēl būtu aktivitāte, kaut arī tīri vienlaicīga pasivitātei – patība atkailinās vajāšanā, kurā apsūdzība nenošķiras, atkailinās radības absolūtajā pasivitātē un aizstāšanā. Novelkot no „Es” tā imperiālismu, heteropārveidošana iedibina jaunu nelokāmību: patība ir pakļauta absolūtajam akuzatīvam, it kā šī apsūdzība, kuru tā nav uzņēmusies, nāktu no viņas pašas. „Sevis” pārvietošana no „sevis plosīšanas” atbildībā – kas ir arī iemiesotība – nav sevis objektivizācija ar „Es” (*moi*) palīdzību. Patība tiek vajāta un apsūdzēta viņpus vainas un pirms brīvības, un tādējādi – kaunpilnā nevainībā. Tas nav jādodomā kā iedzimtā (*originel*) grēka stāvoklis, gluži pretēji, tā ir radīšanas sākotnējā labvēlība. Vajātais nevar aizstāvēties ar valodas palīdzību, jo vajāšana diskreditē apoloģiju. Vajāšana ir tieši tas moments, kurā subjekts ir piemeklēts jeb skarts bez pastarpinājuma logosā.³⁵

34 Tādējādi teoloģijas valoda sagrauj transcendences reliģiozo situāciju. Bezgalīgais „ierodas” „an-arhiski”, tematizācija zaudē anarhiju, kurā vienīgajā tas var tikt pārstāvēts. Valodas par Dievu skan maldinoši vai kļūst par mītu, tātad tās nekad nedrīkst uztvert burtiski.

35 Tuvība, apsēstība un subjektivitāte mūsu izklāstā nav atvedināmas uz apziņas fenomeniem. Taču to neapzinātība nav vis liecība par pirmsapzinātu stadiju vai izstumšanu, kas tās apspiestu, bet gan ir viena līdz ar to izņemību no totalitātes, tas ir, līdz ar to atteikumu izpausties. Tādā mērā, kādā *būtība* nenošķiras no izrādītības un tātad arī no logosas idealitātes un kerigmātiskās suverenitātes, šī „izņemība” ir neesamība vai anarhija šaipus

6. „IEROBEŽOTĀ BRĪVĪBA”

Šeit izklāstītajam viedoklim nevar pārmet, ka tas nesaprātīgi apgalvotu, ka „gara” pirmais vārds – kas padara iespējamus visus pārējos, arī tādus kā „negativitāte” un „apziņa”, – būtu naivas bezierunu pakļaušanās „Jā”, visaugstākās vērtības – patiesības – noliedzējs! Tas nav bērnišķīgas spontanitātes bezierunu „jā”, bet gan pati izstādītība kritikai, izstādītība pirms piekrišanas, senāka par jebkuru naivu spontanitāti. Parasti mūsu pārdomas raisās brīva „Es” vārdā, it kā es būtu piedalījies pasaules radīšanā un varētu būt atbildīgs tikai par to, ko esmu brīvi noteicis. Filozofu pieņēmumi, ideālistu pieņēmumi! Vai arī – bezatbildīgo izlocīšanās. Tas ir tas, ko Svētie Raksti pārmet Ījabam. Viņam būtu vajadzējis prast izskaidrot savas nelaimes, ja jau tās būtu izraisījuši viņa pārkāpumi! Bet viņš nekad nebija vēlējis ļaunu! Viņa viltus draugi domāja tāpat kā viņš: nevar būt, ka jēgpilnā pasaulē jāatbild, ja neesi neko noziedzies. Tātad Ījabs ir aizmirsis savus pārkāpumus! Taču pasaulē, kas nav viņa projekts, vēl uienākušā subjekta subjektivitāte nenozīmē projektu veidošanu un izturēšanos pret pasauli kā projektu. Novēlošanās nav nenozīmīga, un ierobežojumi, ko tā uzliek subjektivitātes brīvībai, nav tikai un vienīgi zaudējumi. Protams, būt atbildīgam viņpus brīvības nenozīmē palikt tikai un vienīgi pasaules rezultātam. **Balstīt Visumu ir smags uzdevums, bet tās ir dievišķas grūtības!** Lieliskākas par nopelniem, pārkāpumiem un ar izvēles brīvību samērojamām sankcijām. Ja mūsu valodā ētikas jēdzieni parādās pirms brīvības un nebrīvības jēdzieniem, tad tas ir tādēļ, ka jau pirms labā un ļaunā bipolaritātes, kas pieejama izvēlei, subjekts savā balsta pasivitatē ir saistīts ar Labo. Nošķirums starp brīvo un nebrīvo nav ne augstākais nošķirums starp **cilvēcību un necilvēcību**, ne arī augstākā šķirtne starp jēgu

ontoloģiskas alternatīvas starp esamību un neko, šaipus *būtības*. Neapzinātība, protams, ir raksturīga mehāniskām parādībām un psihisko struktūru izstumšanai, tā arī rosina mehānicisma un psiholoģisma pretenzijas uz vispārīgumu. Taču neapzināto var nolasīt arī citādāk, pamatā liekot pēdas un nojaucot mehānisma kategorijas. Neapzinātais tiek saprasts kā vajāšanas negribētais notikums, kas, kā jau vajāšana, rada pārrāvumu jebkurā attaisnojumā, jebkurā apoloģijā un logosā. Klusēt piespiests pastāv pasivitatē, kas atrodas šaipus jebkuras materiālas pasivitātes. Šaipus lietu neitralitātes šī absolūtā pasivitatē kļūst par iemiesošanos, ķermeniskumu, uzņēmību pret sāpēm, aizskārumu un nelaيمي. Tās uzņēmība nes sevī „šaipus lietām” pēdas kā atbildību par to, ko vajātais, tas ir, patība (*l'ipséité*), nav gribējis, tātad – pat kā atbildību par vajāšanu, ko tas pārcieš.

un bezjēdzību. Saprast saprotamību nenozīmē nonākt pie iesākuma. Ir laiks, kas nav reducējams uz tagadni, absolūta, nepriekšstatāma pagātne. Vai gan Labais nav izraudzījies subjektu, un vai šī izraudzīšanās nav samanāma ķīlnieka atbildībā, kurai subjekts nolemts, kuru tas nespēj apiet, nenoliedzot sevi, un kuras dēļ viņš ir vienīgais? Izredzētība, kurai filosofijā atbilstīgais nozīmes apgabals var būt tikai atbildība par otru. Atbildības iepriekšējība attiecībās ar brīvību nozīmētu Labā labestību, Labā nepieciešamību izraudzīties mani pirms tam, kad es varētu būt to izraudzījies, tas ir, uzņēmis tā izvēli. Tā ir mana pirmssākotnējā aizskaramība. Pasivitāte, kas senāka par jebkuru uztvērību. Transcendenta pasivitāte. **Iepriekšējība, kas iepriekšēja jebkurai priekšstatāmai iepriekšējībai** – neatminama iepriekšējība. Labais pirms esamības. **Diahronija**: nepārvarama atšķirība starp Labo un mani, bez vienlaicīguma, bez kopīgā. Bet tā ir arī nevienaldzība šajā atšķirībā. Labais saskaņā ar aizskaramību, ko nevar uzņemt, iesaista subjektu tuvoties citam, tuvoties tuvākajam. Iesaistītība neerotiskai³⁶ tuvībai, vēlmei, kas vērsta uz neiekārojamo, uz svešo tuvākajā, bez baudkāres, kura nerimstas kārdināt, izliekoties par Labo un, kā Lucifers, parādās šādā izskatā, izmanto Labā vārdu, uzdodas par savu līdzinieku, taču tieši šīs izlikšanās – un atzīšanās – dēļ paliek zemāka. Bet šī uz neiekārojamo vērsta vēlme, atbildība par tuvāko – *ķīlnieka aizstāšana* – ir subjekta subjektivitāte un vienums (*unicité*).

No Labā pie manis nāk iesaistītība, tās ir attiecības, kas „pārdzīvojušas” „Dieva nāvi”. Iespējams, tas nozīmē vienīgi to, ka jebkuru vērtību, kas izraisa tieksmi, iespējams reducēt uz tieksmi, kas izraisa vērtību, un ka Labais savā

36 Apšēstība ir ciešanas un „nepatikšanas”, un subjektivitātes-ķīlnieka altruisms nav ne tendence, ne sentimentālisma morāles filosofu **dabiska** labvēlība. Tas ir pretējs dabai, negribēts, nenoskaidrojams no iespējamās vajāšanas, kurai piekrišana nav iedomājama, anarhisks. Vajāšana atved patību pie sevis pašas, pie absolūtā akuzatīva, kur „Es” tiek piedēvēta vaina, kaut tas nav ne noziedzies, ne gribējis to darīt, un kur tas tiek atrauts no brīvības. Egoisms un altruisms nāk tikai pēc atbildības, kura padara tos iespējamus. Egoisms nav viena un altruisms otra iespēja, ko brīvībai izvēlēties vienaldzībā. Tās nav viena līmeņa iespējas, bet tikai ētiskā pieeja ļauj atšķirt šīs ekvivalences. Taču vērtības ir vērtē pirms brīvības – atbildība ir pirms tās. Vajāšana ir trauma – vardarbība *par excellence*, bez brīdinājuma, bez apriori, bez apoloģijas iespējas vai logosa. Vajāšana noved pie samierināšanās, kurā nav piekrišanas, un tādējādi šķērso **bezapzinātā** nakti. Tā ir bezapzinātā nozīme: nakts, kuras vajāšanas traumā notiek manis (*moi*) atgriešanās pie patības (*soi*) – pasivitātē, kas pasivāka par jebkuru pasivitāti, šaipus identitātes, atbildības, aizstāšanas.

labestībā noraida vēlmi, ko tas rosina, pavēršot to uz atbildību par tuvāko, tādējādi saglabājot **atšķirību** tā Labā nevienaldzībā, kas mani izraudzījies, pirms es esmu to uzņēmis. Tas pasargā tā **viņējību** (*illéité*), ļaujot pat izslēgt to no analīzes, ja nu vienīgi saglabājot pēdas, ko tā atstāj vārdos, vai „**objektīvo realitāti**” domās – saskaņā ar neapstrīdamo liecību trešajā no Dekarta „Pārdomām”. To, ka atbildībā par otru „Es” ir jau patība, jau apsēsts ar tuvāko – ir vienreizējs un neaizvietoājams, apliecina tā izraudzītība. Jo Patības nosacītība – vai nenosacītība – nesākas suverēna „Es” pašpārveidotībā, kas pēc tam „justu līdzī” otram. Tieši pretēji – atbildīga „Es” vienīgums var izpausties tikai apsēstībā ar otru, šaipus pašidentifikācijas, nepriekšstatāmi **agrāk** pārciestā traumā. Viens ir otra pārveidots – tā ir „an-arhiska” trauma jeb viena iedvesmošanās no otra un nevis kauzalitāte, kas gluži mehāniski iespaido tās enerģijai pakļauto matēriju.³⁷ Traumā Labais novērš – jeb izpērk – „nebrīvības” vardarbību, un vienīgi atbildība ļauj aptvert un iedomāties vērtību.

Ierobežotās brīvības jēdziens? Bez šaubām, par brīvību senākas atbildības ideja, brīvības un **cita** salikums, kāds parādās atbildībā par otru, – tas ļauj minētajam jēdzienam piešķirt nereducējamu jēgu, nemetot ēnu uz brīvības **cieņu**, kaut gan brīvība domāta tās ierobežotībā. Ko gan citu var nozīmēt ierobežotā (*finie*) brīvība? Kā griba var būt daļēji brīva? Kā Fihtes brīvais „Es” varētu būt pakļauts ciešanām, kuras izraisa „ne-Es”? Vai brīvības ierobežotība nozīmē nepieciešamību, kas uzlikta gribai gribēt situācijā, kas ierobežo gribas patvaļu? Tas nevājinātu gribas bezgalību viņpus situācijas, kas to determinē. Ierobežotajā brīvībā var izšķirt tīras brīvības elementu, ko tās gribā neietekmē ierobežojumi. Tādējādi ierobežotās brīvības jēdziens drīzāk rada problēmas, nekā atrisina gribas brīvības ierobežojuma problēmu.

Atbildība par otru – neierobežota atbildība, kas nav rēķināma brīvā un nebrīvā stingrajā grāmatvedībā, – pieprasa subjektivitāti kā neaizvietojamu

37 Iespējams, ka anarhijas jēdziens izsaka to, kas ir vērtīgs, kā dimensija ir tik grūti atšķirama no esošā esamības. Vērtīgais, protams, izdara spiedienu uz subjektu, taču citādi, nekā cēlonis izdara spiedienu uz sekām, esamība – uz domāšanu, kurai tā parādās, mērķis – uz virzienu vai gribu, ko tas piesaista. Ko nozīmē **citādi**? Mēs domājam, ka vērtīgais rosina aizskaramību, kas nav tematizējama un tātad nespēj uzņemties to, ko tā saņem, bet tomēr ir atbildīga. Vērtīgais savā sākotnējā starojumā kļūst „tīrs” vai „netīrs” pirms jebkuras intencionālas kustības. Un nav tā, ka būtu brīvi pieņemta kāda attieksme pret vērtīgo. Cita nāve ar savu tuvību mani padara netīru un izskaidro *Noli me tangere*. Tas nav mistiskā garīguma fenomens, bet gan neizdzēšams moments, kuram vērtību piešķir jēdziens.

ķīlnieci un atklāj to aiz „Es”, vajāšanas, izstumšanas un izraidītības Patībā ārpus *būtības* pasivitātē. Šajā patībā, ārpus *būtības* – pasivitātē līdz nāvei! Taču atbildībā par otru, dzīvē un nāvē savu nozīmi iegūst tādi īpašības vārdi kā „nenosacīts”, „nelokāms”, „absolūts”, kas kalpo kā brīvības raksturotāji, bet deldē substrātu, no kura *būtībā* parādās „brīvi akti”. Akuzatīvā – kas nekādi nav nominatīva modifikācija –, kurā es tuvojos savam tuvākajam, par kuru man jāatbild, kaut arī es neesmu to gribējis, – neaizvietojamais ir apsūdzēts. Ierobežotā brīvība nav pirmā, tā nav sākotnēja, taču tā balstās bezgalīgā atbildībā, kurā cits ir cits nevis tāpēc, ka ievainotu un ierobežotu manu brīvību, bet gan ka spēj apsūdzēt mani līdz pat vajāšanai, tāpēc ka cits (*autre*), absolūti cits, ir otrs (*autrui*). Lūk, tādēļ ierobežotā brīvība nav vienkārši neierobežota brīvība, kam ierobežots rīcības lauks. Tās iedzīvinātā griba grib pasivitātē, ko tā nav uzņēmusies. Un mana tuvākā tuvība ne tikai traumējoši ievaino mani, bet arī aizrauj un pacilā un – šā vārda burtiskā nozīmē – iedvesmo. Iedvesma, heteronomija ir pati psihes dvaša. Brīvību balsta atbildība, kuru tā pat nav uzņēmusies, un pacilātība un iedvesma ir bez pašpmierinātības. Subjekta „priekš cita” nebūtu jāinterpretē kā vainas komplekss (kas paredzētu **sākotnēju** brīvību), ne arī kā dabiskā labvēlība vai dievišķs „instinkts” vai nezin kāda mīlestība, vai tieksme ziedoties. Tas ir pilnīgi pretrunā ar Fihtes koncepciju, saskaņā ar kuru jebkuru „Es” pārciestu „ne-Es” izraisītu ciešanu priekšnoteikums ir tas, lai „Es” postulētu šo „ne-Es” darbību.

Taču neaizvietojamajā subjektā, vienīgajā un izraudzītajā kā atbildība un aizstāšana, brīvības veidā, kas ontoloģiski nav iespējams, pārtrūkst nesaraucjamā *būtība*. Aizstāšana atsvabina subjektu no garlaicības, tas ir, no piesaistītības sev pašam, kur „Es”, identitātes tautoloģiskā rakstura žņaugts, smok Patībā un bez mitas meklē izklaidi spēlē un miegā, nerimstošā gaitā. Atsvabināšana nav ne akts, ne sākums, ne arī kāda peripetija *būtībā* un ontoloģijā, kur pašapziņas ievaros iedibinātos vienlīdzība sev. Anarhiska atsvabināšana parādās bez uzņemšanās, bez nonākšanas pie sākuma, nevienādībā ar sevi. Tā parādās neuzņemoties, tas ir, **jūtīgumā pārciešot viņpus savas spējas pārciest**. Tādējādi jūtīgā ciešanas un ievainojamību var raksturot kā „**citu manī**”. Cits manī atrodas pašās manas identifikācijas dzīlēs, viešot nesaskaņas patības (*ipséité*) atgriešanās pie sevis gaitā. Tās ir sirdsapziņas ēdas un pašpārmetumi, līdz atveras, sašķeļas cietais un noslēgtais apziņas kodols,

kurā vienmēr atjaunojas vienlīdzība un līdzsvars starp traumu un aktu (vai vismaz tiek meklēts šis līdzsvars, refleksijā un **tēlos**, kaut gan totāla refleksija un Gara vienība viņpus dvēseļu daudzskaitlības īstenībā nav nodrošināta). Vai šis nav **veids**, kādā **cits** pats var būt **tāpatīgajā**, to neatsvešinot? Vai šis nav veids, kā tāpatīgā atsvabināšana pret viņu pašu var nebūt paverdzināšana pret kādu citu? Šāds veids ir iespējams, jo kopš „neatminamiem laikiem” – „an-arhiski” – subjektivitātē „no cita” ir arī subjektivitāte „priekš cita”. Ciešanās no cita pārkāpuma sazīmējamās ciešanas „**priekš citu**” pārkāpumiem – **izturot**. „**Priekš cita**” saglabā visu pārciestā – ko cits man sagādājis – pacietību. Lūk, otra aizstāšana, otra izpirkšana. Sirdsapziņas pārmetumi ir tropš jūtīguma „burtiskās nozīmes” izteikšanai, un pasivitātē izdziest atšķirība starp „tik apspūdzētām” („*être accusé*”) un „parādīties” („*s'accuser*”).

Tādējādi subjekta atgriešanās nav ne sevis *īpašojuma* brīvība refleksijā, ne spēles brīvība, kurā es iedomājos sevi te par šo, te to, vēstures karnevāla maskās pārejot no vienas reinkarnācijas pie citas. Runa ir par prasību, kas nāk no cita, viņpus manu spēku „**aktīviem**”, radot neierobežotu „deficitu”, kurā Patība tērē sevi neskaitot – brīvi. Visu *būtības* ciešanu un visas tās nežēlības smagums gulstas uz vienu punktu, kas to iztur un izpērk.

Būtība savā nopietnībā kā **neatlaidībā būt** aizpilda katru nebūtības intervālu, kas to pārtraucis. Tās grāmatvedība ir stingra, un, kā saka, nekas ne zūd, ne rodas. Brīvība tiek diskreditēta šajā rēķinu svēršanas kārtībā, kur atbildība tiek kompensēta un precīzi atbilst pieļautajai brīvībai, un laika ritums atslābst un tad atkal saspringst, kad pieņēmis lēmumu pavērtajā intervālā. Brīvības vienīgā patiesā nozīme var būt tikai šis grāmatvedības kā veltīgas apstrīdēšana. Šis veltīgums varētu būt vai nu spēles absolūtā **izklaide**, bez sekām, bez pēdām un atmiņām par tīru piedošanu, vai arī gluži pretēji – atbildība par otru un izpirkšana.

Izpirkšanas gadījumā uz vienu būtības punktu gulstas pārējās *būtības* smagums, gluži vai izstumjot to. Tā ir atbildība – kuras pārspilēta forma ir Patība – par radību, subjekta subjektivitāte jeb pakļautība (*sujétion*). Atbildība par **citu**, par to, kas nav sācies manī, atbildība visā ķīlnieka nevainībā. Kad es aizstāju otru, jēgas pārpilnība neietilpinās psiholoģiska notikuma empīrijā, *Einfühlung*³⁸ līdzjūtībā, ko nozīmīgu dara tieši šī jēga.

38 Iejušanās (vācu val.). [*Tulk. piez.*]

Es aizstāju. Tā rodas tieši kā **mana** – mana tuvākā aizstāšana. Gars ir indivīdu daudzskaitlība. Tieši **manī** tas notiek, un komunikācijas iesākums ir pie manis, nevis cita, manī, nevis „Es” jēdziena individuācijā. Tieši es pilnīgi un absolūti esmu „Es”, un absolūtais attiecas uz mani. Nevienš nevar aizstāt mani, kas aizstāj visus. Un, ja nu mēs paliekam pie formālās loģikas hierarhijas – ģints, suga, indivīds –, tad tieši „Es” individuācijas par mani gaita pacilā, un tajā es esmu „**priekš** tuvākā”, iesaistīts atbildēt par viņu. Šis attiecības, ja pārdomās par tām ejam līdz galam, nozīmē nedziedināmu Patības cirstu brūci cita līdz pat vajāšanai apsūdzētajā un atbildēt iesaistītajā „Es”. Pakļautība un pacilātība nāk no pasivitātes **virs** nebrīvības. Tā ir pakļautība liksmē par Labo.

Subjekta neieinteresētība ir „Es” nolaišanās vai pacelšanās pie manis. Šī kustība nav tikai vispārināšanas vai ierobežošanas loģiskās darbības formālisms. Protams, filosofija, kas paliek **Sacītājā** (*Dit*), neieinteresētību un tās nozīmi pārvērš būtībā un pret valodas burtu izsaka to, kam viņa ir vienīgi kalpone. Izsakot to, viņa uzkundzējas, lai pēc tam, **sakot** vēlreiz, atsācītos no šīm pretenzijām. Subjekts ir postulēts kā atcelts – kā es, un es sevi universalizēju. Un tā arī ir mana patiesība – mirstīgā, savai paaudzei piederīgā, iznīcīgā patiesība, ko paredz universalizācijas negativitāte. Taču jēdziens „Es” man atbilst tikai tiktāl, ciktāl tas var apzīmēt atbildību, kas iesaista mani kā neaizstājamu, tas ir, manā lēcienā ārpus jēdziena, kas nav naivitāte vai bezdomu aklums, jo tā pozitīvā nozīme ir mana atbildība par tuvāko. (Pienācis laiks atmaskot kļūdaino dumjības un morāles jaukšanu.) Tāpēc patiesi notiek virzība no „Es” jēdzieniskuma pie jēdzienu noraidījuma pacietības, no universalitātes pie individuācijas un no morāles pie atbildības. Šī mainība ir pati patiesības diahronija, tā ir divnozīmība, kas savā ziņā liek jēdzienu zem jautājuma zīmes, jo iedragā pašu ideju par patiesību kā rezultātu, patiesību, kam tagadnē savā ziņā būtu vienzilbīga jēga. Atbildības „Es” esmu es un nevis cits, tas esmu es, ko gribētu salikt pāri ar mūsu dvēseli, no kuras tad prasītu izpirkšanu un ziedošanos. Bet prasīt, lai citiem ziedotos Otrs, nozīmē pieprasīt cilvēka upuri! „Es” nav *Jemeinigkeit*³⁹ neatdarināma nianse, kas būtu pievienojusies tādai esamībai kā „Dvēsele” vai „Cilvēks”, vai „Indivīds”, kas būtu kopīga vairākām dvēselēm, cilvēkiem un indivīdiem, jau kopš paša

39 *Jemeinigkeit* – „vienmēr-mana-esamība”, vienmēr būt manis paša esamībai. Sk. Martīna Heidegera darbu „Esamība un laiks”. [*Tulk. piez.*]

sākuma padarot iespējamu to savstarpējību. Es vienīgums, **pārņemšana** ar citu tuvībā ir cits tāpatīgā iekšējā dzīvē. Taču tieši es, nevis cits, bet es esmu citu ķīlnieks. Aizstāšana izjauc man piederošo, manu, nevis cita esamību, un, tieši pateicoties aizstāšanai, es esmu nevis „cits”, bet es. **Patība** esamībā ir tieši neiespējamība izvairīties no iesaistītības, un tās mērķis nav vispārība. Nav patības (*ipséité*), kas būtu kopīga man un citiem. „Es” ir izslēgts no salīdzinājuma iespējas, kad šī iespēja ir iedibināta. Tāpat patība ir privilēģija, jo pilnīgi bez kāda pamatojuma es esmu izraudzīts kā es (*moi*) un nevis kā „Es” (*Moi*). Vienīgais un izredzētais. Tā ir izraudzītība pakļautībā. Šī pēdējā konceptuālisma noraidīšanas konceptualizācija nenorit vienlaikus ar pašu noraidīšanu, kas ir transcendentā konceptualizācijai. Transcendence, kas nošķiras no tās konceptualizācijas apsvērumiem, ir subjektivitātes diahronija, mana ieciešana tuvībā ar manu tuvāko.

Subjektivitāte kā ķīlniece. Šis jēdziens apvērš pozīcijas, kurās mana klātbūtne patībai šķiet kā filosofijas sasniegums vai sākums. Šo sakrītību **tāpatīgajā**, kurā es esmu sākotne – jeb sākotnes aplāšanās atmiņām –, šo klātbūtni ar savu iesaistīšanos spēlē izjauc cits. Sevī dusošo subjektu samulsiņa bezvārdu apsūdzība – valodā tā savu traumatizējošo vardarbīgumu jau ir zaudējusi. Apsūdzība ir vajāšana tādā nozīmē, ka vajātais vairs nespēj atbildēt, vai precīzāk, tā ir apsūdzība, uz kuru es nevaru atbildēt, bet es arī nevaru atteikties no atbildības par to. Subjekta postulēšana jau ir atcelšana, nevis *conatus essendi*,⁴⁰ bet jau kopš paša sākuma aizstājošs ķīlnieks, kas izpērk pašas vajāšanas vardarbību. Tā ir jāpārdomā līdz pat subjekta desubstanciācijai, viņa dematerializācijai, neicinteresētībai, pakļautībai – līdz pat viņa subjektivitātei. Tīra patība akuzatīvā, atbildīga pirms brīvības – ceļos, kas ved uz sabiedrības virsstrukturām – jeb pie taisnīguma – asimetrijā, kas liedz man būt cita līdziniekam, atradīs likumu, autonomiju, vienlīdzību.

Teikt, ka „Es” ir aizstāšana, nenozīmē pasludināt principa universalitāti, „Es” **kādību** (*quiddité*), bet – gluži otrādi – tas nozīmē atdot dvēselei egoismu, kas nepakļaujas vispārīnājumam. Ceļš, pa kuru logoss šajā situācijā paceļas līdz „Es” jēdzienam, ved caur trešo.⁴¹ Subjekts kā „Es” nav esošais,

40 Lietas tieksme būt, tieksme saglabāties esamībā, kas raksturīga cilvēkam. Sk.: Spinoza, Benedikts. *Ētika*. Rīga: Zvaigzne ABC, 1998. 169. lpp. [*Tulk. piez.*]

41 Sk. tālāk, v nod., 3. [Sk. 1. piez. – *Tulk. piez.*] Es nevaru atsavināties no sevis, tas ir, pārtraukt atbildību, kas mani iesloga manī, nevis citā, neatkarīgi no brīva dialoga

kas nodrošināts ar egotismu kā ar eidētisku struktūru, kura ļautu veidot no viņa jēdzienu un būt tā kā singulāra esošā realizācijai.

Modernajam antihumānismam, noliedzot primaritāti, kas esamības nozīmē piešķirta cilvēka personai, brīvam pašmērķim, ir taisnība, neņemot vērā tos pamatojumus, kurus tas pats sniedz. Tas atbrīvo vietu subjektivitātei, kas postulē sevi pašaiizliedzībā, ziedojoties, aizstāšanā pirms gribas. Tā ģeniālā intuīcija bija atmest ideju par personu, kas būtu pati sev mērķis un sākotne, un es tad joprojām būtu lieta, jo joprojām būtu būtne. Galu galā otrs ir „mērķis”, es esmu ķīlnieks, atbildība un aizstāšana, kas savā iesaistītības pasivitātē – līdz pat apsūdzošai un nenoliedzamai vajāšanai – balsta pasauli. Humānisms ir jāatmasko tieši tāpēc, ka tas nav pietiekami humāns.

Vai teiksim, ka viss pasaules ciešanu un vainas smagums gulstas uz „Es”, tāpēc ka tas ir brīva apziņa, kas spējīga uz simpātijām un līdzjūtību? Vai teiksim, ka tikai brīva būtne ir jūtīga pret pasaules smagumu, kas gulstas uz to? Uz brīdi iedomāsimies brīvu „Es”, spējīgu lemt par solidaritāti ar citiem. Būtu vismaz jāatzīst, ka šī brīvība nevar kavēties ar šā smaguma uzņemšanos un tā tad tā ir šo ciešanu nospiesta vai iznīdēta. Nespējot izvairīties no sava tuvākā aicinājuma, nespējot attālināties no viņa, es tuvojos otram, varbūt nejaušības dēļ, bet kopš šā brīža es vairs neesmu brīvs attālināties no viņa. Otra ciešanu un vainas uzņemšanās nepārsniedz pasivitāti – tā ir kaislība. Šī ķīlnieka situācija – jeb „nesituācija” – vismaz ir būtiska brīvības modalitāte – pirmā modalitāte – un nevis empīrisks atgadījums ar pašlepnu „Es” brīvību.

Protams (taču tā ir cita tēma), mana atbildība par visu var izpausties, arī ierobežojot sevi. Es šīs neierobežotās atbildības vārdā varu tikt aicināts rūpēties arī par sevi. Tas, ka cits, mans tuvākais, ir arī trešais attiecībās ar citu, tuvākais viņam arī, – ir domāšanas, apziņas, taisnīguma un filosofijas dzimšana. Neierobežotā, sākotnējā atbildība, kas attaisno rūpes par sevi, taisnīgumu un filosofiju, var aizmirsties. Šajā aizmiršanā apziņa ir tīrs egoisms. Bet egoisms nav ne pirmais, ne pēdējais. Neiespējamība izbēgt no Dieva – Jonas piedzīvojumi (un es piesaucu Dieva vārdu, neiznīcinot starpposmus, kas mani noveda pie šā vārda, un arī ne, ja tā var teikt, viņa

jautājumiem un atbildēm. Vajāšana to paralizē, bet neatceļ atbildību, tā ka man jāpiedod citiem to citādībā kā „Es” jēdzienā ietvertiem. Lūk, šeit ir patības privilēģija pirms jebkuras brīvības (vai nebrīvības).

ienākšanu diskursā, – tāpat kā fenomenoloģija piesauc jēdzienus, neiznīcinot konstrukcijas, kas ļāvušas līdz tiem pacelties) – neiespējamība izbēgt no Dieva (kurš vismaz šajā gadījumā nav viena vērtība citu vērtību vidū) dus dziļi manī kā patībā, kā absolūta pasivitāte. Šī pasivitāte nav tikai nāves iespējamība esamībā, neiespējamības iespējamība, bet gan neiespējamība, kas ir senāka nekā šī iespējamība, – neiespējamība izvairīties, absolūta ievainojamība, nopietnība bez jebkādas vieglprātības, jēgas dzimšana „spējā nomirt” ziedojoies, pasivitāte esamības plašumos.

Patība tuvojoties atceļ saglabāšanās esamībā egoismu, kas ir „Es” imperiālisms, un tādējādi iedibina esamībā jēgu. Esamībā nevar būt jēgas, kas nebūtu samērojama ar esamību. Mirstīgums padara bezjēdzīgas jebkuras rūpes, ko „Es” gribētu uzņemt par savu eksistenci un likteni. Tā būtu bēgšana pasaulē bez sākuma, vienmēr smieklīgā pasaulē. Protams, nekas nav komiskāks par rūpēm, ko kāda būtne uzņemas par eksistenci, kuru tā nevar paglābt no iznīcināšanas, kā Tolstoja stāstā pārcilvēku, kas nomiris tās pašas dienas vakarā, kad bija pasūtījis, lai viņam pagādā zābakus divdesmit pieciem gadiem uz priekšu. Tas, protams, ir tikpat absurdi, kā izjautāt zvaigznes par kādu rīcību, jo to spriedums nebūs ietekmējams. Taču šis tēlojums parāda, ka komiskais ir arī traģisks un ka vienam un tam pašam cilvēkam nākas būt gan traģiskajam, gan komiskajam personāžam.

Tādā mērā, kādā tuvošanās ir ziedošanās, tā piešķir jēgu nāvei – tajā atbildīgā absolūtā singularitātē aptver vispārīgo jeb nāves vispārinājumu. Tajā dzīve vairs nav jāsamēro ar esamību un nāve neienes tajā absurdu. Nāve ir atspēkojums baudai, kurā uz mirkli aizmirstas traģikomēdija un kuru var definēt kā šo aizmiršanu. Un tomēr, par spīti visām likstām, tā pieskaņojas tuvošanās brīdim „**priekš cita**”. Neviens – pat ne reliģisko solījumu devēji – nav tik liekulīgs, lai izliktos, ka ir izrāvis nāvei tās dzeloni, taču mums var būt atbildība un uzticība, kas nāvi padara jēgpilnu. Tas ir tāpēc, ka Otrs pārveido mūs jau no paša sākuma – par spīti visam.

Ja mums būtu tādas tiesības – paturēt no kādas filosofiskas sistēmas vienu iezīmi, nepārņemot visas tās arhitektūras detaļas (kaut gan arhitektūrā, kā trāpīgi teicis Valerī, nav detaļu, un nav to arī filosofiskajās konstrukcijās, kur tieši detaļas attur no sabrukuma), mēs domātu par kantismu, kas cilvēcisko jēgu nemeklē, samērojot to ar esamību, nemeklē kā atbildi uz jautājumu par to, kas ir, kaut gan tas tiek uzskatīts par pirmo jautājumu, nejaudājot

par nemirstību un nāvi, kas ir ontoloģijas klupšanas akmens. Nemirstība un teoloģija nenosaka kategorisko imperatīvu – lūk, tā ir Kopernika revolūcijas novitātes nozīme. Jēga nav samērojama ar esamību vai neesamību, bet – gluži pretēji – jēga nosaka esamību.

Tulkots no: Lévinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Kluwer Academic, 1978. P. 156–205. © Kluwer Academic Publishers, 1978. Published with kind permission of Kluwer Academic Publishers.

Tulkojuma pirmpublicējums: *Kentaurs XXI*, Nr. 31, 2003. 43.–78. lpp.





Lisas Irigarajas semināra dalībnieces Notingemā 2005. gadā. Ieva pirmā no kreisās.



Rolāna Barta grāmatas „*Camera Lucida*” Piezīme par fotogrāfiju” tulkojuma
atvēršanā 2006. gada. 14. decembrī Francijas Kultūras centrā.



Svinot Lieldienas 2007. gadā.



Ar Velgu Vēveri pie Svētā Pēterea bazilikas Vatikanā 2008. g. maijā.



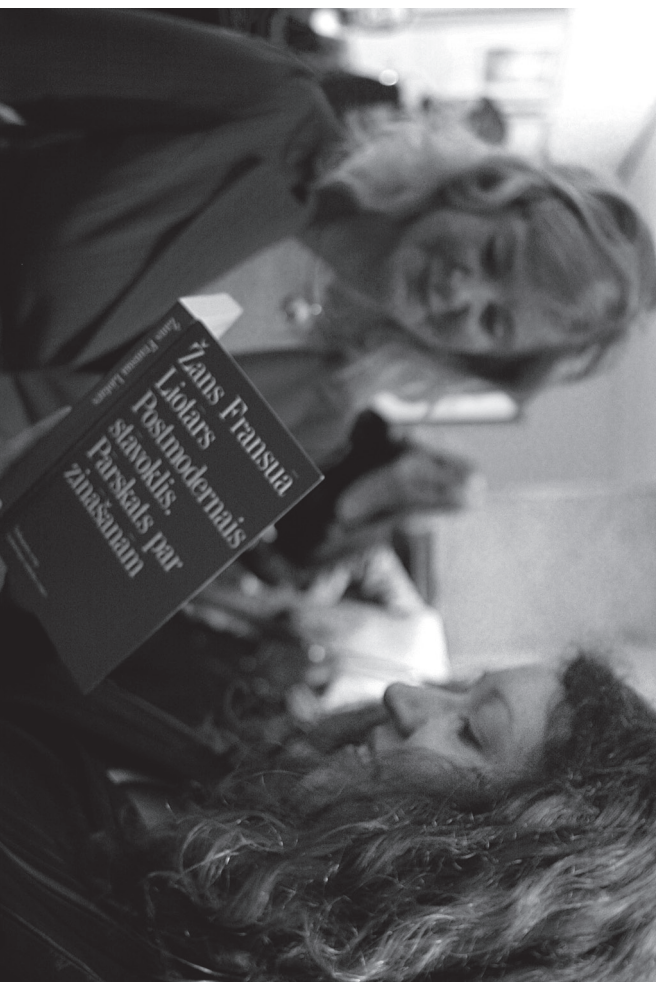
Ar Daci Bulu Carnikavas pludmalē 2008. gada jūnijā.



Pasaules Filozofijas XXIII kongresā Seulā 2008. gada vasarā. No kreisās: Līva Muižniece, Rinalds Zembahs, Maija Kūle, Ričards Kūlis, Velga Vēvere, Ella Buceniece, Elga Freiberga, Jānis (John) Ozoliņš, Ieva Lapinska, Andrejs Balodis.



Uzstājoties konferencē „Praktiskais prāts un dzīvespasaule”
Latvijas Universitātes Mazajā aulā 2008. gada 16. oktobrī.



Žana Fransuā Liotāra grāmatas „Postmodernais stāvoklis: Pārskats par zināšanām”
tulkojuma atvēršanā 2008. gada 13. martā Francijas Kultūras centrā.



Kopā ar Rinaldu Zembahu Lejasciemā pie Zentas Mauriņas piemiņas plāksnes 2009. gada vasarā.



Parīzē 2009. gada martā.



Tartu pulcējoties ar Baltijas filozofijas tīkla (BALPHIN)
dalībniekiem 2009. gada jūnijā.



- un komunikācija: Sērena Kirkegora filosofija*. Rīga : FSI, 2008 [2006], 252.–263. lpp.
- „Attiecības ar citādību un patības pasivitāte”, *Kentaurs XXI*, Nr. 40, 2006. 35.–44. lpp.
- „Un programme pour la démocratie, est-il possible?”, *Logos*, No. 47, 2006. P. 101–108.
- „Relationship with the Other as Grounds for Value System”, Kūle, M. and Balodis, A. (eds.) *Dilemmas of Values and Contemporary Life-World*. Rīga : FSI, 2007. P. 51–58.
- „Paula Jureviča intuitīvisma filosofija”, Kiope, M. un Plūme, I. (red.) *Filosofiskās idejas Latvijā. Eiropas vērtības un latviskā identitāte. Raksti. Pirmā grāmata*. Rīga : FSI, 2008. 97.–106. lpp.
- „Sabiedrība par spīti vēsturei? Emanuela Levina sociālā filosofija”, Rubene, Māra. (sast.) *Vērotājs un sabiedrība. Fenomenoloģiski risinājumi*. Rīga : LU Akadēmiskais apgāds, 2008. 192.–202. lpp.
- „Etinis epochē E. Levino filosofijoje”, *Athena. Filosofijos studijos*, Nr. 5, 2009. P. 95–102.
- „Izziņas problemātika Paula Jureviča darbos”, Krūmiņa-Koņkova, S. un Zirnīte, M. (sast.) *Kultūras identitātes dimensijas*. Rīga : FSI, 2011. 35.–41. lpp.

Populārzinātniskie raksti, recenzijas un intervijas

- „Dzīve tekstā: Sieviete mūsdienu literatūrā un humanitārajās zinātnēs”, Kūle, M. un Vēvere, V. (red.) *Filosofija 3*. Rīga : FSI, 2002. 169.–173. lpp.
- „Intersubjektivitātes jautājumi L. Irigarajas filosofijā”, *Kentaurs XXI*, Nr. 31, 2003. 101.–103. lpp.
- „Mīlestība kopā ar citu”, *Kentaurs XXI*, Nr. 31, 2003. 87.–88. lpp.
- „Atvērts pasaules problēmām”, *Forums*, 2003. g. 19.–26. septembris. 2. lpp.
- „Imanuelam Kantam – 280. Vēsture un šodiena”, *Forums*, 2004. g. 7.–14. maijs. 13. lpp.

- „Eksistence un komunikācija. Sērena Kirkegora 190. dzimšanas dienai veltīta konference”, Kūle, M. un Vēvere, V. (red.) *Filosofija 4*. Rīga : FSI, 2004. 213.–217. lpp.
- „Precīzāk par Freidu. Recenzija par Igora Šuvajeva grāmatām „Freida lieta. Psihoanalītiskā kultūra, valoda un teksti” un „Freids””, Kūle, M. un Vēvere, V. (red.) *Filosofija 4*. Rīga : FSI, 2004. 204.–206. lpp.
- „Parīzē notiek filosofija”, Kūle, M. un Vēvere, V. (red.) *Filosofija 5*. Rīga : FSI, 2006. 158.–160. lpp.
- „Feministiskā ētika – par subjektu ar dzimumu”, *Kultūras Forums*, 2008. g. 11.–18. janvāris. 4.–5. lpp.
- „Simonas de Bovuāras simtgade Parīzē un Rīgā”, *Kultūras Forums*, 2008. g. 18.–25. janvāris. 4. lpp.
- „Par godu Bovuārai”, *Kultūras Forums*, 2008. g. 4.–11. aprīlis. 3. lpp.
- „Saistoši par Bartu”, *Diena*, 2008. g. 23. maijs. 10. lpp.
- „Astronoms Eriks Elsts par Holbahu. Erika Elsta un Viļņa Zariņa saruna Rīgā”, Krūmiņa-Koņkova, S. un Gills, N. (red.) *Reliģiski-filozofiski raksti*, XII. Rīga : FSI, 2009, 166.–172. lpp.

Konferenču referāti un tēzes

- „Cilvēktiesību tradīcija un 21. gadsimta humanitāro zinātņu aktualitātes Eiropā”, Karnīte, Raita. (red.) *Latvijas integrācija Eiropas Savienībā – jaunās Eiropas aprises, tautsaimniecības pielāgošana*. Rīga : LZA Ekonomikas institūts, 2003. 35.–38. lpp.
- „Ticība un metafiziskā vēlme – subjektivitātes attiecības ar patiesību Sērena Kirkegora un Emanuēla Levina filosofijā/Faith and the Metaphysical Desire – Relation of the Subjectivity to the Truth in the Philosophy of Soren Kierkegaard and Emmanuel Levinas”, *Eksistence un komunikācija: starptautiska zinātniska konference. Tēzes*. Rīga : FSI, 2003. 25., 58.–59. lpp.
- „Philosophical Knowledge in the Context of Levinas’ Ethics”, *The Proceedings of the Twenty-first World Congress of Philosophy*. Vol. 1. *Ethics*. Ankara : Philosophical Society of Turkey, 2007. P. 121–125.

- „Ethical epochè in Levinas/Etinis epochē Levino filosofijoje”, *Fenomenologijos keliai ir aplinkkeliai prancūzų, lietuvių ir latvių filosofijose. Konferencijos santraukos/Tours et détours de la phénoménologie dans la philosophie française, lithuanienne et lettonne. Résumés du colloque*. Vilnius : Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2008. P. 18–19.
- „The Two Subjects’ Dialectics in Luce Irigaray’s Philosophy”, *The XXII World Congress of Philosophy. Proceedings*. Vol. 25. *Philosophy and Gender*. Seoul : Korean Philosophical Association, 2010. P. 45–53.

Tulkojumi

- Irigaraja, Lisa. „Mīlestība starp mums”, *Kentaurs XXI*, Nr. 31, 2003. 104.–115. lpp.
- Levins, Emanuēls. „Aizstāšana”, *Kentaurs XXI*, Nr. 31, 2003. 43.–78. lpp.
- Bergsons, Anrī. „Matērija un atmiņa. Eseja par ķermeņa un gara attiecībām”, *Kentaurs XXI*, Nr. 38, 2005. 79.–90. lpp.
- Barts, Rolāns. *Camera lucida. Piezīme par fotogrāfiju*. Rīga : Laikmetīgās mākslas centrs, 2006.
- Liotārs, Žans Fransuā. *Postmodernais stāvoklis*. Rīga : Laikmetīgās mākslas centrs, 2008.
- Burjo, Nikolā. *Attiecību estētika*. Rīga : Laikmetīgās mākslas centrs, 2009.
- Kristeva, Jūlija. „Kontrdepresants – psihoanalīze”, *Kentaurs XXI*, Nr. 48, 2009. 110.–129. lpp.
- Jurevičs, Pauls. „Izziņas problēmas risinājums”, *Kentaurs XXI*, Nr. 50, 2009. 76.–84. lpp.
- Barts, Rolāns. *Sēru dienasgrāmata*. Tulk. I. Lapinska un V. Berga. Rīga : Laikmetīgās mākslas centrs, 2010.

Bibliogrāfiju sastādījis
Igoris Gubenko

Pēcvārds

Dzīves telpas autonomija un kopības laiks

*...Laiks un telpa paliek atvērti, kamēr nemitīgi
konstituējas mājokļa vieta, kur palikt.*

Luce Irigaray. *La Voie de l'amour.*

Dāvana, ko saņemam bez nopelniem un nosacījumiem, ir laiks, kuru kāds ir izvēlējis pavadīt ar mums kopā. Šī laika vērtība ir nesamērojami liela ar tā īso klātbūtnes mirkli, un lai arī filozofi tiecas iepazīt laika dabu un tvert tā ilgšanu, zaudētā laika mācība ir jāsaņem arī viņiem.

Ir tik savādi veltīt piemiņas vārdus cilvēkam, kurš ir bijis „dievu mīlulis” un aizgājis no dzīves jaunībā. Piemiņa un atmiņa ir savijums pieminēklī, atgādinot par seno vārdu *memoria* un *memoriale* saikni, kas mums ir atstāta valodā kā nesagraujams veikums.

Ievas Lapinskas dzīves straujā un aizrautīgā pulsācija, kas tika traģiski pārrauta 2010. gada 11. aprīlī, ir notikums, kurš nav un nebūs saprotams visiem, ar kuriem viņa dāsni dalījās savā laikā un klātbūtnē, saglabādama arī savas dzīves telpas autonomiju, savus noslēpumus. Pastāstīt otra cilvēka dzīvi,

pateikt par viņa veiksmeņiem un zaudējumiem, laimi un sūpēm, nepārkāpjot šo autonomiju, nav iespējams. Arī Ievai bija svarīga cita cilvēka dzīves telpa un kopīgi pavadītais laiks, varbūt tāpēc viņas filozofiskās intereses saistījās ar sarežģītiem jautājumiem: dzimti, identitāti, klātbūtni, eksistenciālām pēdām valodā un pieredzē, jautājumiem, kas domātājam izvirza augstas prasības ne tikai egoistiski izkopt savu prātu, bet arī atvērt pieredzi, dalīties klātbūtnē, būt jūtīgam.

Būdamā līdzdalībniece viņas dzīves epizodēs, esmu mēģinājusi piedalīties *memoriale* veidošanā, kaut gan viņas dzīves veselums un pilnība nepieder nevienam.

Kopā pavadītais laiks un sadarbība aizsākās 1999. gadā, kad Ieva mani uzrunāja kā maģistra darba vadītāju. Viņas interese bija pievērstā franču feminisma filozofes un lingvistes Lisas Irigarajas attiecībām ar Žaka Lakāna psihoanalīzi; tas bija sarežģīts temats, kas lika apvienot filozofes domātprasmi ar lingvistikas, psihoanalīzes un kultūras pārzināšanu. Ievas aizrautība izrādījās noturīga, un jau pēc gada viņa iestājās doktorantūrā, un mūsu sadarbība turpinājās, izgaismojot jaunu un noturīgu interesi par Emanuēla Levina filozofiju, neaizmirstot par jau paveikto Lisas Irigarajas pētniecībā.

Ievas lielā mīlestība bija pret Franciju un franču kultūru, un šie vārdi skan bez tukša patosa, jo tie bija piepildīti. Ievas mīlestība pret filozofiju, strādātprīeks un talants atvērās strādājot Filozofijas un socioloģijas institūtā, rakstot, uzstājoties konferencēs un piesakot sevi starptautiskajos forumos Stambulā, Parīzē, Viļņā, Ņujorkā un Seulā. Īpaši jāizceļ Filozofijas biedrību starptautiskās federācijas¹ (*Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie*, FISP) rīkotais XXI Pasaules Filozofijas kongress Stambulā 2003. gada augustā, kur nolasītais referāts tika augsti novērtēts un publicēts kongresa izdevumā.²

Sevišķa pieredze un veiksmē Ievai bija Francijas valdības stipendijas radītā iespēja studēt maģistra programmā Parīzē, Nantēres 10. universitātē,

- 1 Filozofijas biedrību starptautiskās federācijas rīkotais XXI Pasaules Filozofijas kongress, Stambula, Turcija, 2003. g. 10.–17. augusts. Referāts „Philosophical Knowledge in the Context of Levinas' Ethics”.
- 2 Ievas referāts bija vienīgais Latvijas filozofu referāts, kas tika publicēts: „Philosophical Knowledge in the Context of Levinas' Ethics”, *The Proceedings of the Twenty-first World Congress of Philosophy*. Vol. 1. *Ethics*. Ankara : Philosophical Society of Turkey, 2007. P. 121–125.

kur ievērojamā franču filozofa Fransuā Lariēla³ vadītajā grupā viņa ieguva savu pētniecisko stabilitāti un būtiski papildināja ieskatu par franču filozofijas pagātņi un tagadni. Tas bija izšķirošs notikums, kas Ievu uz visiem laikiem saistīja ar Franciju, kuru viņa iepazīna vēl plašāk, pēc šīm studijām atrodot arvien jaunas iespējas atgriezties savas mīlestības zemē. Parīzes teātru, Lionas operas apmeklējumi, izstādes, grāmatas un filozofijas forumi – par tiem Ievai allaž bija kas jauns stāstāms, jo viņai bija svarīgi gan redzēt Fanijas Ardānas un Izabellas Ipēras spēli teātra uzvedumos, gan piedalīties Simonas de Bovuāras simtgadei veltītajā konferencē Parīzē. Protams, neaizmirstot arī par Latvijas intelektuālo un kultūras dzīvi un rūpējoties, lai Rīgā viesotos slavenas franču filozofes: Katrīna Šaljē (*Chalier*), Ženevjēva Frēsa (*Fraisse*), Mišela Ledofa (*Le Dœuff*) un lai viņu sacītajam būtu atbalss arī šejienes intelektuālajā dzīvē. Viņas rūpes par filozofiju Latvijā ir bijušas nesavtīgas, un to atstātās pēdas ir ne tikai ieguvums, bet arī pienākums iepazīt paveikto un neatstāt to nepaplašinātu.

RĀMAIS SAULLĒKTS: IRIGARAJA

*Tuvums tāpēc var tikt radīts ar robežām, ar kurām ikviens
vīrišķais un sievišķais subjekts ieskauj savu atsevišķo universu.
Tās veido trešo vietu viņpus savas paša pasaules paturēšanas,
vietu, kas nepieder vienam, bet diviem, un kura nevar tikt
viegli nodalīta kā dotais objekts, ko noteic kāds simbols.
Luce Irigaray. Comment habiter durablement ensemble?*

Ievas interese par Lisas Irigarajas filozofiju aizsākās Filozofijas maģistrantūras studijās Latvijas Universitātes Vēstures un filozofijas fakultātē un izrādījās noturīga. Irigarajas domām par sievišķās identitātes atklāšanos valodā bija

3 Fransuā Lariēls (*Laruelle*), dz. 1937. Parīzes Nantēres universitātes filozofijas profesors, ne-filozofijas (*non-philosophie*) koncepcijas autors, tajā tiek apcerēta zinātnes loma filozofiskajā domā. Augstu novērtējis Ž. Delēza un F. Gvatari darbu „Kas ir filozofija?” (Latviešu valodā tulkojis Rinalds Zembahs: Delēzs, Ž. un Gvatari, F. *Kas ir filozofija?* Rīga : Jāņa Rozes apgāds, 2011.)

veltīta viena no pirmajām lielākajām Ievas publikācijām.⁴ Šis filozofes vārds Latvijā bija zināms, bet Ievas pētījumi to padarīja pazīstamu un nozīmīgu.

Irigarajas darbos lasāmās pārdomas par sievišķā subjekta identitāti, kas pārtapa jautājumā par divu dzimumu saskares telpu autonomiju un tuvumu, bija saistoša viela pārdomām un veidoja Ievas promocijas darba svarīgākās idejas: ko nozīmē sievišķā subjekta identitāte, kā iespējama tās atklāšanās valodā, fokusējot savu uzmanību uz jautājumu: kā iespējams runāt sievieti?

Ar šo domātāju, kuras filozofiskā pozīcija veidojusies lingvistiskās un psihoanalītiskās prakses ietvaros,⁵ Ieva bija personīgi pazīstama kopš studijām Notingemas universitātē Lielbritānijā 2005. gadā, kad viņa piedalījās Lisas Irigarajas vadītajā seminārā doktorantūras studentiem, ko sekmīgi absolvēja. Irigarajas idejām Ieva sekoja aizrautīgi (tas redzams viņas pētījumos par šo domātāju), un šī aizrautība atspoguļojās vairākos publikācijās un konferenču referātos, kas bija veltīti viņas filozofijai.⁶ Ievas paveiktais darbs, it īpaši viņas promocijas darbs sniedz dziļu un pārdomātu ieskatu Irigarajas pārdomu pasaulē, kas būtu atsegusies vēl daudzšķautņaināk un dziļāk, un nav citu spēkos to paveikt viņas vietā, bet svarīgi ir parādīt to, kāpēc Irigarajas filozofija Ievai bija tik svarīga: runāt sievieti vai domāt par elpas autonomiju.

Irigarajas filozofiskais izaicinājums, viņas pirmā grāmata „Citas sievietes spogulis” (*Speculum de l'autre femme*, 1974), bieži tiek salīdzināta ar Žila Delēza un Feliksa Gvatari darbu „Antioīdips” (*L'Anti-Œdipe*, 1972). Abi darbi tematiski un ideoloģiski sasaucās, tie izaicināja gan klasisko Freida psihoanalīzi, gan tajā laikā Francijā populārās Žaka Lakāna Parīzes Freidisma skolas idejas. Arī abu darbu autoru biogrāfijas sasaucās – gan Lisa Irigaraja, gan Felikss Gvatari bija Lakāna skolnieki un viņa semināru aktīvi dalībnieki.

4 Lapinska, Ieva. „Sievišķās sintakses koncepcija Lusijas Irigarajas filozofijā”, Cimdiņa, Ausma. (sast.) *Feministica Lettica*, Nr. 3, 2003. 145.–161. lpp.

5 Turpat. 147. lpp.

6 Īpaši jāatzīmē Ņujorkas Stonbrūkas Universitātes (*Stony Brook State University*) rīkotā konference *The Philosophy of Luce Irigaray*, 2006. gada 22.–23. septembrī Ņujorkā, ASV, kur tika nolasīts referāts „The Relationship to the Other – Luce Irigaray and Emmanuel Levinas”; kā arī Filozofijas biedrību starptautiskās federācijas (*Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie*, FISP) rīkotajā XXII Pasaules Filozofijas kongresā, Seula, Dienvidkoreja 2008. g. 30. jūlijs.–5. augusts nolasītais referāts „The Two Subjects' Dialectics in Luce Irigaray's Philosophy”. (Sk.: *Abstracts. XXII World Congress of Philosophy*. Seoul : Seoul National University, 2008. P. 264–265.)

Irigarajas publikācijai sekoja simboliska „ekskomunikācija” no Lakāna *École Freudienne*. Viņas centrālā tēze šajā darbā bija līdzīga Delēza un Gvatari pieteiktajai – simboliskā oidipizācija⁷ ir jāskata kopā ar kapitālismu. Irigaraja uzsvēra, ka oidipiskā stadija iezīmē sākotnējo dzimumu subordināciju; oidipiskais iezīmējas kā process, kurā bērna seksuālo atšķirību apzināšanās tiek aizvietota ar ideoloģiski „pareizu”⁸ seksuālo atšķirību simbolisku pieņemšanu. Vienkāršā atziņa par abu dzimumu ķermeniskajām un seksuālajām atšķirībām tiek reducēta uz Freida peņa skaudības izpratni, t.i., formulu, sekojot kurai „dzimums tiek identificēts pēc peņa esamības vai trūkuma”. Līdzās šai formulai novietojas simboliskais kastrācijas komplekss, kura draudu ēnā seksuālās atšķirības tiek reducētas, aizmirstot par to sākotnējību. Sievišķais tiek aizmirsts un reducēts – tādas ir oidipizētās sabiedrības dzimuma atšķirības redukcijas sekas. Oidipizācija nav tikai dzimuma atšķirības pamatojuma veids, bet arī sociālo kārtulu iedibināšanas prakse, kurai tiek sekots,⁹ un šo kārtulu iznākums ir patiesās dzimumu atšķirības aizmirstība.

Irigarajas problēmu izpratnes veids ir patiesi savdabīgs, tas nav nedz metafizisks, nedz „fizisks”. Viņa piedāvā īpatni jutekliskās transcendences perspektīvu, kura „nenoslīd” līdz vienkāršiem centieniem saprast atšķirību starp dzimumiem kā tikai empīriski tveramu. Atšķirības pastāvēšana ir smalkāka un netveramāka: empīriski tā nozīmē ne tikai fizisku atšķirību kopumu, bet drīzāk veidu, kādā šī atšķirība ir pieejama. Irigaraja iebilst pret dzimumu atšķirības attiecināšanu uz kādu iepriekš dotu identitāti (attiecībā pret dominējošo dzimumu, to, pēc kura simboliem ir veidots un uzturēts sociums), ja vīrišķais dzimums ir tas, kas veido šo simbolisko identifikāciju, iepretim tam sievišķais būs „mūžam nepietiekamais”. Sievišķais, sieviete šādi izgaismojas kā dzimums ar negatīvu identitāti¹⁰ – „tā, kurai kaut kā trūkst”. Tas nozīmē, ka divu dzimumu atšķirība tiek reducēta līdz vienai identitātei („ir”/„nav”), pat, ja tiek paredzēta abu dzimumu atšķirība. „Divi” Irigarajas skatījumā

7 Lakāna skatījumā oidipiskais ir pāreja no imaginārā (tēlveides) uz simbolisko (valodas) stadiju un, atšķirībā no Freida skaidrojuma, attiecas uz abiem dzimumiem. Sk.: Lacan, Jacques. *Le Séminaire. Livre V : Les Formations de l'inconscient*. Paris : Seuil, 1998.

8 Sabiedrības un kultūras standartu akceptētu.

9 Irigaray, Luce. *Speculum of the Other Woman*. Ithaca : Cornell University Press, 1985. P. 123.

10 Turpat. P. 52.

nav tikai dzimumu atšķirības kā nošķirtības uzskatījums, ja tiek pazaudēta „divu” dzimumu klātbūtnes un savstarpējības izpratne, notiek vienkāršā aizstāšana. Ne tikai sievišķās identitātes negativitāte ir liktenīgs Rietumu vīrišķās un homogēni identās sabiedrības pastāvēšanas un arī domāšanas princips, bet arī dažādu feminisma virzienu centieni „pārrakstīt” vēsturi kā sievišķā principa dominēšanas vēsturi ir tikpat liktenīgi, jo arī izvēlas tikai vienu dzimumu kā noteicošo identitāti. Tas, ko izvēlas Irigaraja, kā Ieva raksta savā promocijas darbā, ir sekošana Martīna Heidegera filozofijas pēdās,¹¹ tā ir heterogenitātes – divu dzimumu jaunās pieredzes iedibināšana, divu, bet ne-identificējamu un nereducējamu dzimumu savstarpēju savienību – pāri. Pāris nenozīmē dzimumu atšķirību nivelēšanu un redukciju, pakļaušanos tikai vienai identitātei. Nevis viens subjekts, bet attiecības starp subjektiem ir Irigarajas piedāvājuma pamatojums.¹²

Sievietei nav jāklūst par vīrišķotu subjektu ne tikai tāpēc, ka patriarhālā sabiedrība viņā saskata vairāk precī nekā personu¹³ vai arī viņa kā subjekts tiek atzīta tikai kā vīrišķais subjekts. Sievišķais subjekts tad būs īpašais attiecībā pret vīrišķā subjekta vispārīgumu. Pārdomājot Simonas de Bovuāras „sievietes kā otrā dzimuma” koncepciju, Irigaraja uzsver, ka Bovuāras „otrais dzimums” vienmēr paredzēs pirmā dzimuma pastāvēšanas nepieciešamību, bet nevis divu dzimumu savstarpējību. Tāpat abu dzimumu pretstatīšana nozīmētu to, ka tie abi ir tikai „priekš sevis”¹⁴ (*pour soi*), bet nevis viens priekš otra.

Seksuālās atšķirības aizmirstība ir gan atšķirības, gan dažādības aizmirstība: kuras iznākums nozīmē arī dzimumu identitātes izolēto pastāvēšanu un viena dzimuma dominēšanas uzturēšanu. Irigarajas mērķis ir arī Rietumu

- 11 Dzimumdiferences problēmu heterogenitātes izpratne nav tiešā veidā attiecināma uz Heidegera filozofiju, bet Lisa Irigaraja dzimumu diferenci tematizē Heidegera filozofijas konceptos: uzsverot Heidegera ontoloģiskās diferences (esošā un esamības nošķirtību) radniecību dzimumdiferences sākotnējai izpratnei.
- 12 Irigarajas darbs *Essere Due*, kurā tiek pieteikta divu koncepcija, 1994. gadā iznāca itāļu valodā, tad – 1997. gadā – franču valodā (*Être Deux*), un pazīstamāks tas ir angļiskajā tulkojumā: *To Be Two*. London : Macmillan, 2000.
- 13 Šo tēzi Irigaraja patapina no marksisma idejām, bet tā ir lasāma arī Kloda Levī-Strosa darbā „Radniecības elementārsistēmas” un arī Ž. Lakāna darbos.
- 14 Domāti S. de Bovuāras un Ž.P. Sartra filozofijā rodami subjekta raksturojumi, kuru līdzība paredz to, ka subjekta pašnoteiksme vienlaikus ir arī subjekta pašizolācija.

fallocentriskās metafizikas demitoloģizācija, metafizikas, kas nav uzskatāma tikai par teoriju, bet arī par likumu un kārtulu savienojumu, kas parādās valodas nozīmēs un simbolos. Viens no piemēriem, ko Irigaraja atrod un izmanto kā savdabīgu ilustrāciju Rietumu domāšanas ievirzei attiecībā pret sievišķo, ir slavenā Platona alas metafora,¹⁵ kur alas koncepts tiek skaidrots ar grieķu vārda *hysteria*¹⁶ starpniecību. Platonam iziešana no alas simbolizē atbrīvošanu no ēnu nepatiesības maldiem un iezīmē gaismu kā patiesību, bet Irigarajai šī metafora nozīmē vardarbīgu procesu, kurā bērns ir spiests atteikties no sākotnējās attiecības ar māti, aizvietojojot tās ar tēvišķā likuma dominēšanu. Irigaraja uzskata šo Platona metaforu par pašu nozīmīgāko Rietumu filozofijas metaforu, kas pati kalpo par metaforizācijas pamatu. Mātes ķermeņa pati vienkāršākā nozīme ir būt par zemi, kurā vīrišķais *logoss* atrod vietu saviem uzrakstiem, kur tas vēlas būt pats un tapt par personu.¹⁷ Irigarajas minētais spogulis, kas atspoguļo intelektuālo vīrišķo prātu, dodams tam savu paštēlu, ir kā sievišķā ķermeņa skaidrojuma turpinājums: spogulis ir Platona alas siena, uz kuras dejo uguns atspulgi vai simulakri, tie atgādina par vīrišķo fallisko dievu, kuram cits (siena) ir nepieciešams, lai iegūtu savu atspulgu un apstiprinātu savu pastāvēšanu. Vīrišķais ir veidots pēc šī dieva līdzības un līdzība ir pašatspoguļojums, kas vīrišķā klātbūtni padara par šķietamību – ja nebūs spoguļa, izzudīs arī klātbūtne. Spogulis ir „atspoguļojuma atspoguļojums”, kas spekulatīvi veido identitāti, jo bez sienas tas zaudē atspoguļojumu; pašidentitāte ir neiespējama bez cita klātbūtnes, kaut arī šis cits kalpo tikai par fonu. Cita atšķirības „aizmiršana”, padarīšana par spoguļtēla matrici, nosaka lomu sadalījumu starp vīrišķo – subjekts un sievišķo – atvasinātais subjekts bez savas identitātes, kas reizēm pāraug triālijā uzskatā par sievišķo jūtīgumu un vīrišķo intelektuālismu. Atšķirīgais tiek uzskatīts par šķietamu, bet tas ir fundamentāls.

15 Sk.: Platons. *Valsts*. Rīga : Zvaigzne ABC, 2001.

16 *Hysteria* – dzemde.

17 Irigaraja izvēlas sarežģītu vārdu spēli, kurā tiek izmantoti mitoloģiskie simboli: „ala” kā dzemdes prototips, sievietes ķermenis kā zemes prototips, kas ir htonisks, nepersonalizēts (līdzīgi tam kā, piemēram, latviešu mitoloģijā pastāv „mātes” simboli Jūras māte, Meža māte, utt.). Iepretim htoniskajam ir novietots autohtoniskais vai personalizētais varonis, iemiesotais *logoss*, piemēram, Oidips. Tādējādi Irigarajas metaforas savij kopā filozofisko un psihoanalītisko simbolizāciju, kas nav pilnīgi negaidīts un jauns paņēmieni, bet tā iedibinātāji ir gan franču etnologs Klods Levi-Stross, gan psihoanalītiķis Žaks Lakāns.

Iziešanu no alas Irigaraja salīdzina ar Teodora Adorno un Marka Horkheimera pārdomām par Odiseju un Apgaismības sākotni, kas noslēdzas ar secinājumu: „Dzimtene nozīmē izbēgšanu”,¹⁸ attālināšanos no tās, pirmatnējās maģijas aizstāšanu ar autoritāti,¹⁹ kas ierāda iztēlei un tēlainajam, juteklīgajam pakārtotu vietu iepretim sapratnei. Pamest alu, iznākt gaismā nenozīmē patiesības atklāšanos, bet gan pirmtēlu zaudējumu, ko aizstāj šo tēlu simboliskās kārtulas, starp kurām pirmā ir – pametot alu, tajā vairs nevar atgriezties.²⁰

Pretēji citām feministēm filozofēm Irigaraja neuzskata, ka dzimums ir tikai kultūras veidots koncepts; dzimums ir bioloģiska, pat morfoloģiska kategorija, kas ir būtiska arī dzimtes identitātei. Neuzskatot vīrišķo dominēšanu un patriarhālismu tikai par sociālu un kultūras konstrukciju, Irigaraja uzskata, ka pati dzimumu diferences pastāvēšanā ir kāds nosacījums, kas liek vīrišķajam dzimumam uzņemties vai pareizāk – iegūt ontoloģisku statusu. Šis pieņēmums, protams, neatceļ atšķirības uzturēšanas nepieciešamību. Tas, pret ko viņa iebilst, ir redukcija un dzimumu pielīdzināšana, subjekta tapšana caur vīrišķās identifikācijas šķietamības spoguļi. Interesantākais Irigarajas koncepcijā man šķiet tas, ka šī identifikācija tiek uzturēta ar pārliecību par to, ka atspoguļotais tēls ir pati īstenība un tēlainais tiek pieņemts par intelekta konstrukciju, vispārināts un pacelts pāri tēlveides vai imaginārajai sfērai. Protams, Irigarajai ir svarīgi iestāties pret tēlainā pakļaušanu, jo tas nozīmētu arī atšķirību nivelēšanu, pārprastu vienlīdzību, kas drīzāk ir pielīdzināšana un izpratnes par dzimumu lomu sapludināšana. Sieviete šāda perspektīva nozīmētu kļūt par vīrieša dubultnieci un zaudēt savu subjektivitāti. Irigaraja izceļ sievišķā vērtīgumu, jo tikai tā ir iespējamas līdzvērtīgas attiecības starp dzimumiem, tikai saglabājot katram savu subjektivitāti var sasniegt to, ko viņa ir nosaukusi par „sensiblo”²¹ transcendenci.”²² Skaidrojot šo konceptu,

18 Horkheimers, M. un Adorno, T. *Apgaismības dialektika*. Rīga : Laikmetīgās mākslas centrs, 2009. 123. lpp.

19 Irigaray, Luce. *Speculum of the Other Woman*. P. 274.

20 Turpat. P. 201.

21 Latviešu valodā nav iestrādāta nozīme, kas būtu analoga vārda *sensible* nozīmei. Dažādie skaidrojumi: jēgpilns, apzinīgs, jūtošs u.c. neiezīmē sajūtīguma jēgas pārpilnību, ko Irigaraja ieliek šajā vārdā.

22 Irigaray, Luce. *Éthique de la différence sexuelle*. Paris : Minuit. P. 32.

Irigaraja atkal izmanto Platona pieteikto līdzību starp „cildeno skaistumu”,²³ ko Diotīma piemin dialogā „Dzīres”. Sensiblā transcendence Irigarajai ir ideāls, kas iepretim vīrišķā subjekta dzīvei „zem inteligiblās saules”, ko noteic un ritina sekošana kārtulām un secīgums, saglabā spēju domāt spontāni un uztverīgi, ievērot citādā autonomiju un imanentā transcendenci. Sensiblā transcendence nenozīmē atrašanos alas tumsā vai dzīvi imaginārajā pasaulē, tā arī ir doma, bet tāda doma, kas nav pametusi tēlus novārtā „... drīzāk tā ir kā rāms saullēkts, nevis vētra”.²⁴ Rāmais saullēkts neapzīlbinā, bet ļauj atšķirīgi domāt par gaismu, kurā iezīmējas kontūras, tēli, figūras, aizmirstais...

PASIVITĀTES NEPĀRVARAMĪBA: LEVINS

*Mīlestība tiecas pie Otra, tā tiecas pie viņa visā tā vājumā. [..]
Mīlēt nozīmē baidīties par otru, nākt palīgā tā vājumam.
Emmanuel Lévinas. Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité.²⁵*

Levina filozofijā fokusētais sarežģītais stāstījums par filozofijas maģistrāliem jautājumiem: attiecībām ar citiem cilvēkiem vai intersubjektivitāti, subjekta pozīciju, ontoloģijas un ētikas jautājumiem, rāda, ka viņa doma veidojusies saskaņā un nesaskaņā ar fenomenoloģijas un eksistences filozofijas izaicinājumiem. Ievas veikums Levina pētniecībā ir ievērojams ieguldījums ne tikai Latvijas filozofijā, tam ir nozīme plašākā Levina filozofijas interpretācijas kontekstā. Temati, kuriem Ieva pievērsusi savu uzmanību: gan divu dzimumu gramatikas jautājums, bet it īpaši jaunā mājokļa koncepcija, kas atšķirīgi izgaismo Levina attiecības ar Martīna Heidegera filozofiju kā kritikas un radniecības attiecības, sniedz būtisku papildinājumu abu filozofu domu saskarsmes izpratnē.

23 Šis salīdzinājums ir plašāks, jo tas atsaucas arī uz Kanta estētikas diviem konceptiem: skaisto un cildeno, katrs no tiem iezīmē sekošanu citai kārtulai. Irigaraja nepārprotami norāda uz šādu divu patstāvīgu lielumu saplūsmi, kas, tiecoties viens pretī otram, saglabā autonomiju.

24 Irigaray, Luce. *Éthique de la différence sexuelle*. P. 71.

25 Citēts Ievas Lapinskas tulkojums.

Levina filozofijas pētniecība Ievu satuvināja ar franču filozofi, Levina pētnieci, Katrīnu Šaljē, kuras uzskati Ievai vienmēr bija svarīgi. *Madame Šaljē* tika uzaicināta uz 6. Starptautisko kongresu *Ebreji mainīgajā pasaulē*, kurā Ieva organizēja Levina filozofijai veltītu sekciju.²⁶ Šaljē raksturotais Levina filozofijas vērtīgums, pasivitātes neizbēgamā nozīme filozofijā, Ievas rakstītajā atklāj neierastu skatījumu uz šī filozofa domu pasauli.

Risinot fenomenoloģijas uzdotos jautājumus par to, kā iespējama saskarsme ar citu apziņu, citu cilvēku, Emanuela Levina doma atrada citus ceļus, kā tuvoties cita cilvēka atzišanai, kas nozīmēja, ka cits cilvēks ir otra, citāda būtne, nevis amorfs un neitrāls *cits*, Levins nepieņēma fenomenoloģijas piedāvāto dotamības horizonta iespēju, jo cits cilvēks nevar ierakstīties šai horizontā kā dotais man. Sastapšanās ar citu ir kaut kas tāds, kas ir pilnīgi atšķirīgs no visas iepriekšējās pieredzes. Levins šo sastapšanos raksturo ar sejas epifānijas apzīmējumu/tēlu.²⁷ Seja nozīmē veidu, kādā man ir pieejama cita cilvēka klātbūtne, tā drīzāk ir kā cita pēdas, jo par citu nav iespējams domāt ne kā par objektu/ķermeni tavā priekšā, ne arī kā par *alter ego*.²⁸

Levinam saistošas šķiet Heidegera filozofijā rodamās rūpes kā *Dasein* esamības pasaulē fundamentāls veids, kas sasauca ar viņa paša skatījumu uz cilvēku kā pilnīgi otru būtni. Tomēr viņš noraida Heidegera *Mitsein* (*esamība-ar*) konceptu, jo tas norāda uz cita cilvēka ierakstīšanu esamības, tādad jau zināmajā un pazīstamajā, kārtībā, līdz ar to arī citu padarot par pilnīgi pazīstamu un jau iepriekš zināmu. Levinam tuvāks ir Platona labā raksturojums, kur labais atrodas „viņpus esamības un neesamības”,²⁹ kas būtiskāk izsaka ētisko attiecību ar citu cilvēku. Ētiskās attiecības nav

26 LU Jūdaikas studiju centra un LU Filozofijas un socioloģijas institūta sadarbībā ar Francijas Kultūras centru Rīgā organizētais 6. Starptautiskais kongress „Ebreji mainīgajā pasaulē”. Rīgā, 2006. gada 11.–14. septembrī. Referāts „Does the Ethical Relation to the Other Take Place Beyond the Being?”

27 Levinas, Emmanuel. *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. Paris : Kluwer Academic, 1990. P. 217.

28 *Alter ego* skatījumu uz otru cilvēku piedāvā E. Huserls darbā „Kartēziskās meditācijas”, piedāvājot ceļu pie cita cilvēka apziņas. Sk.: Huserls, Edmunds. „Kartēziskās meditācijas”, *Fenomenoloģija*. Rīga : FSI, 2002. 309. lpp.

29 Lévinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris : Kluwer Academic, 1981. P. 151.

iespējams aplūkot kā koekstensīvas, tām nepiemīt neitrāla intersubjektivitāte, kas iesaista visus kopīgā esamībā, padarot tos zināmus. Levina uzskats ir, ka pirmā filozofija nav metafizika un ontoloģija, bet gan ētika. Noraidot jebkuru sākotnējo dotamību, tiek paturēta iespēja ētikai būt.

Ētiskās attiecības ar citu cilvēku Levins raksturo kā tādas, kas atrodas *viņpus esamības*, kas virzās prom no esamības pie eksistējošā, tās neatbilst uzskatam par transcendentu tiecību pretī dievišķajam kā augstākajai eksistencei.³⁰ Tāpat ētiskās attiecības nav izsakāmās heidegeriskajā „būt šeit” domas ielokā, jo tad tajās iekļautos arī nekā un šausmu klātbūtne, kas liek trīsēt to priekšā.³¹ Tās ir bailes nevis no nekā, bet bailes no anonīmas eksistences, kas nespēj izklīdināt faktiskās eksistences esamībā atskārsmi.

Citādība, Cits nav izsakāms kvantitātes vai kvalitātes terminos, tā citādība ir īpaša kvalitāte, kas nav dota ego.³² Arī Heidegera izpratne par intersubjektivitāti kā kopību, kurā citam atvēlēta singulāra subjekta, kura esamība norit nāves priekšā, loma, Levinam šķita Cita kvalitāti aizsedzoša.

Nāves klātbūtni cilvēka esamībā Levins uzskatīja nevis par iespējamu neiespējamību ontoloģiskā nozīmē, kas tiek pieņemta, bet gan drīzāk kā neiespējamu iespējamību ētiskā nozīmē, kas atnāk. Nāve nav nekas tāds, ko subjekts spēj iegūt kā tikai viņam vienam vien piederīgu, kas tāds, kas padara viņa esamību unikālu un singulāru. Nāve ir pats pasīvākais no visiem notikumiem, kas atgādās: „Nāvi nekad nevar pieņemt, tā atnāk. Pašnāvība ir pretrunīgs jēdziens [..] „Hamlets”³³ ir ilgstošs pierādījums tam, ka nāvi nevar pieņemt.”³⁴ Nāve, uzskatīja Levins, nevis individualizē cilvēka esamību (*Dasein*), bet gan tikai iedragā viņa vientulību.³⁵ Nāve kā notikums, kas nav cilvēka ziņā, nav viņa „meistardarbs” (jo citādi tā būtu pašnāvība), atstāj to noslēpuma pasivitātes ēnā. Nāve ir noslēpums arī tāpēc, ka to nevar

30 Levinas, Emmanuel. *Existence and Existents*. Pittsburgh : Duquesne University Press, 2001. P. xxvii.

31 Turpat. P. 5. Levins atsaucas uz Sērena Kirkegora darbā „Bailes un trīsas” risināto eksistences atrašanās nekā priekšā un šai atskārsmei sekojošo dziļo eksistences pārdzīvojumu.

32 Levinas E. *Existence and Existents*. P. 97.

33 Domāta Viljama Šekspīra luga „Hamlets”.

34 Lévinas, Emmanuel. *Le temps et l'autre*. Paris : Quadrige/PUF, 1991. P. 70.

35 Turpat. P. 74.

anticipēt un satvert kā apziņā klātesošu, jo tā nevar ienākt apziņā³⁶ kā kaut kas zināms vai pazīstams.

Levina filozofijā iestrādātā Rietumu filozofijas domas analīze, kas plešas no Platona līdz Dekartam un Kantam, no Hēgeļa līdz Huserlam un Heidegeram, ir uzskatāma par mēģinājumu pārvarēt šīs filozofijas metafiziskās robežas un atvērt šo lauku Citam. Levins visvairāk iebildis pret Cita pārvēršanu par kādas jau zināmas sistēmas elementu, par domājamu, tātad – iepriekš dotu kārtību. Filozofiskā doma, kas veidojas no sevis paša un virzās pretī paša izvīrītajiem mērķiem, paliek ieslēgta galīgumā un turas Es atrastā horizonta iekšienē. Pat tie filozofi, kuri visvairāk pretojušies šai ierobežotībai, ir palikuši tajā: „Tas nav Es, kas pretojas sistēmai, kā domāja Kirkegors, tas ir cits.”³⁷ Kirkegora un Heidegera filozofijas atziņas par subjekta eksistenciālo dispozīciju ir Levinam ļoti būtiskas, lai gan viņš tās nekad nav pieņēmis bez atrunām. Pārdomājot par Levina attieksmi pret Kirkegora filozofiju, Ieva rakstīja par abu domātāju atbildības un komunikācijas izpratnē redzamo radniecīgo un atšķirīgo: „...rakstot par Kirkegora apgalvojumu, ka ētika pieder vispārīgajam, Levins uzsver, ka ētika kā atbildība par otru neliek Es pazust vispārīgajā, bet, gluži otrādi, padara to singulāru, padara to par patību (*ipséité*)”.³⁸

Levina un Kirkegora filozofijā saskatāmā komunikācijas tēma šķiet risināma vēl neierastākā skatījumā. Patriks Šeils saskata abu filozofu komunikācijas tēmas risinājumā lielāku radniecību. Viņš uzskata, ka Levina risinātie atbildības un humānisma jautājumi ir daudz tuvāki Kirkegora netiešās komunikācijas figurālajai valodai, pamatojot savu uzskatu ar norādi uz ekspresīvi spēcīgajām, bet lingvistiski noslēgtajām Levina izmantotajām retoriskajām figūrām, kas veido būtisku viņa filozofijas daļu. Par pašu svarīgāko Šeils uzskata Levina izmantoto figūru „seja pret seju”³⁹ (*visage-à-*

36 Perpich, Diane. *The Ethics of Emmanuel Levinas*. Stanford : Stanford University Press, 2008. P. 35.

37 Lévinas, Emmanuel. *Totalité et Infini*. P. 31.

38 Lapinska, Ieva. „Ticība un metafiziskā vēlme”, Vēvere, Velga. (red.) *Eksistence un komunikācija. Sērena Kirkegora filozofija*. Rīga : FSI, 2008 [2006]. 258. lpp. [Sk. šā izdevuma 212. lpp. – *Sast. piez.*]

39 Ievas Lapinskas promocijas darbā šī figūra tiek izteikta ar latviskāku formu „vaigu vaigā”, kas turpmākajā tekstā tiek lietota, sekojot autorei norādēm. „Vaigu vaigā” mazina latviešu valodā ierastās prestatīšanas bibliisko nozīmi: „aci pret aci”, „zobu pret zobu”.

visage), kas, viņaprāt, var tikt izprasta kā retorisks koncepts, kas norāda uz cilvēcību,⁴⁰ un tā var būt tikai norāde, jo valodas vispārīgais raksturs tiecas padarīt visu neizsakāmo izteicamu. Levina valodas un, it īpaši sacītā, skaidrojuma nozīme ir temats, par kuru Ieva daudz domājusi un rakstījusi. Arī rakstā par Kirkegora un Levina ieskatiem par valodas iespēju paust ne tikai vispārinājumu, bet arī eksistenci, viņa rakstīja: „Kad valodas sākums vairs nav cilvēkā, tad apšaubāma ir iespēja pateikt kaut ko savu un galu galā var nonākt pie secinājuma, ka tas nav cilvēks, kas runā, un svarīgi ieklausīties ir tikai viedokli, kas atzīts par vispārīgo.”⁴¹ Komunikācija nevar būt tieša tad, kad valoda „apliecas” ap teikto, veidojot hermētisku tukšuma telpu ap neizsakāmo, un runātājs tiek pamests valodas vispārinošā spēka varā, gluži kā Kirkegora varonis traģiskais ticības bruņinieks Ābrahāms savas mokošās izvēles un mēma klusuma varā. Levins par valodas iespēju teikt singulāro rakstīja: „Valoda eksistējošā priekš cita eksistences līmenī ir unikāla kādas eksistences iespēja būt vairāk nekā tikai iekšējai eksistencei.”⁴² Eksistences izpausme ir arī uzruna, vēršanās pie Cita, kas atklājas runā un ievēd vispārējā kārtībā anarhiju, uzrunājot un satricinot ierasto vispārīgumu: „Mutiskā runa ir runas pilnestība.”⁴³

Viens no skatījuma veidiem, kas Levina filozofijā satuvina sacīto un ētisko, ir atbildes un atbildības attiecība, par ko Ieva ir daudz rakstījusi un veltījusi tai arī sava promocijas darba nodaļu. Atbilde kā atvērtība sacītajam, uzrunai, rāda, ka komunikācija nenotiktu, ja tai būtu jāsākas no Es teiktā, vēlreiz apstiprinot Levina tiekšanos pēc atbildības, kas nebūtu aizbildnieciska, bet notiktu kā saskarsme vaigu vaigā, vienam pret otru. Ievas rakstītajā īpaši uzsvērtā savstarpējība nevis pretī stāšanās: nevis vienam pret otru, bet vienam-priekš-otra, savstarpējība, kas ir uz aizstāšanas robežas, iezīmē Cita, nevis Es transcendenci. Aizstāšana⁴⁴ ir ētisko attiecību raksturojums, kas

40 Sheil, Patrick. *Kierkegaard and Levinas: The Subjunctive Mood*. Farham : Ashgate, 2009. P. 254.

41 Lapinska, Ieva. „Ticība un metafiziskā vēlme”. 256. lpp. [Sk. šā izdevuma 210. lpp. – *Sast. piez.*]

42 Lévinas, Emmanuel. *Totalité et Infini*. P. 199.

43 Turpat.

44 „Aizstāšana” (*La Substitution*) ir Levina grāmatas „Citādāk nekā esamība jeb viņpus būtības” IV nodaļa, ko Ieva iztulkoja no franču valodas un kas ir publicēta žurnālā *Kentaurs XXI* (Nr. 31, 2003. 43.–78. lpp.). [Sk. šā izdevuma 371.–409. lpp. – *Sast. piez.*]

dzimšanu – vietas ieņemšanu zem saules, eksistences uzsākto pasaules uzurpāciju.⁴⁸ Varmācība nav Cita iznīcināšana, tā ir vēlme sagraut Cita citādību, padarīt to tuvāku sev, bezgalīgā pietuvināšana. Levinam tuva ir Morisa Blanšo doma par slepkavību kā radikālu kļūdu, varmācīgu bezgalības pārprašanu,⁴⁹ klātbūtnes izgaisināšanu, jo ir neiespējami pieskarties Citam.

Apsēstība ar vainu par notikušajiem un neizdarītajiem noziegumiem, pārkāpumiem nav neuroze psihoanalītiskajā nozīmē, bet gan bezgalīgā prasība, kas ievada attiecības ar Citu, un nozīmē to, ka aiz galīgā, noskaidrotā, atrodas kaut kas Cits, atšķirīgs: „Zem erotiskās citādības slēpjas citādība vienam-priekš-otra, atbildība erosa priekšā.”⁵⁰ Juteklība ierosina ne tikai domu par bezgalīgo Citu, bet arī domu par pasivitāti, kas ir pasīvāka par to un ir senāka par uztveramo pasivitāti. Levina subjekta pasivitāte norāda uz zināmu bezspēcību ētiskās atbildības priekšā; tieksme uz labo vai metafiziskā vēlme, kas vērsta uz to, kas subjektam nav pieejams „kā skaidra un vispārināta patiesība”,⁵¹ liek labo pieredzēt kā „vienmēr nepietiekamu”. Alfonso Lingis, Levina tulkotājs un komentētājs, uzsver, ka ētiskā atbildība ir sarežģīta, jo tā paredz „ievirzi uz priekšu kā subjektivitāti determinējošu struktūru”,⁵² kas tomēr nav apriora subjekta gribas projekcija uz Citu.

Vai Levina atbildības raksturojumos izzogas šķietams fatālisms, nolemtība būt apsēstam ar Citu un nekad to nesaprast, nepieklūt? Tā domāt nozīmētu palikt ierastajā subjekta pozīcijā, kuram pasaule sākas līdz ar viņa Es, un viņa vēlme uzkundzēties visam, kas nepakļaujas identifikācijai un izteiktajam, pamet šo subjektu viņa varmācībai. To, ka tā ir tikai šķietamība, varam izlasīt Ievas rakstītajā par iespēju būt nevarmācīgai patībai, kas nemēģina uzkundzēties pasaulei. Šī patība pieņem un tur vērtē pasivitāti, kas nav izsakāma Sacītājā, un tā ir sievišķās patības raksturojums. Tas ir subjektivitātes modelis, kas iezīmē jaunu fenomenoloģiju, par kuru Ievai vēl bija tik daudz ko teikt. Par Levina filozofijā ieskicēto seksuālās diferences fenomenoloģiju

48 Freiberga, Elga. "How Should We Regard Ethics? Notes on Positive Violence", Kūle, M. and Balodis, A. (eds.) *Dilemmas of Values and Contemporary Life-World*. Rīga : FSI, 2007. P. 47.

49 Blanchot, Maurice. *L'entretien infini*. Paris : Gallimard, 1969. P. 619.

50 Lévinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. P. 142.

51 Lapinska, Ieva. „Ticība un metafiziskā vēlme”. 257. lpp.

52 Lingis, Alphonso. „Introduction”, Levinas, Emmanuel. *Otherwise than Being or Beyond Essence*. Dordrecht : Kluwer Academic, 1991. P. xi.

kā jaunu fenomenoloģisku perspektīvu rakstījusi Sāra Heinamā: „Levinam sievišķais ir cits nevis jau iedibinātās identitātes kontekstā, bet gan savas pašas sākotnes nozīmē.”⁵³ Tādā nozīmē Levina sievišķā raksturojums ir tuvāks Citam, kaut gan Ievas rakstītais liecina arī par to, ka dzimumu diferences iespēja izteikt identitāti Levinam nozīmē tuvināt gan sievišķās, gan vīrišķās patības skaidrojumu. Ievas uzrakstītais mums rāda citu Levina filozofijas perspektīvu, kas ļauj atšķirīgi palūkoties uz Heidegera filozofijā redzamo subjektu, viņa mājošanu un iespējamo varmācību pret Citu, jo tieši attiecībās ar citādo, sievišķo, šis subjekts atbrīvo savu identitāti un varbūt pat tuvojas sev kā sākotnei.⁵⁴ Ievas pieminētā jaunā fenomenoloģija, kurā rast atšķirīgu skatījumu uz jau zināmo un aprakstīto Huserla un Heidegera filozofijas kritiku, parādītu arī Levina filozofijas nenospriegotās attiecības ar tradicionālo fenomenoloģiju un it īpaši ar Heidegera filozofiju; tā ir jauna perspektīva, kas parāda Levinu kā dziļu un izsmalcinātu domātāju, kuram sveša noliedzosa un ideoloģiska pozīcija. Ieva savu skaidrojumu par Levina sievišķās identitātes izpratni nepameta tikai feminisma filozofijas ziņā, viņai tas nozīmēja jūtīguma atklāšanos filozofiskajā domā, kas kā nepasacītā figūra rāmi iemājo viņpus būtības, bet tuvu sākotnei.

CITĀDĀ IEPAZĪŠANAS IZAICINĀJUMS: TULKOJUMS

*Tulkot nozīmē izgudrot identisku konstelāciju,
kurā katrs vārds iedvesmojas no citiem vārdiem, un
palēnām no šīm attiecībām iegūst visa valoda.*

Paul Ricœur. *La métaphore vive.*

Sastapšanās ar citādo, atšķirīgo ir notikums, kas norisinās dažādi; gan pārdomājot un aprakstot to, ko nosauc par citādo, gan saskaroties ar cita cilvēka domām. Filozofa ikdienas darbs ir saskarsme ar cita domu. Tas var notikt dažādos veidos, bet nozīmīgākais no tiem ir tulkotāja darbs. Tulkojums bieži

53 Heināmaa, Sara. *Toward a Phenomenology of Sexual Difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir.* Oxford : Rowman & Littlefield, 2003. P. 90.

54 Lévinas, Emmanuel. *Totalité et Infini.* P. 302.

tiek uzskatīts par apgaismošanas un izglītības misiju, un šim uzskatam var pievienoties, bet ne līdz galam piekrist. Viens no Ievas tulkotajiem autoriem, Žans Fransuā Liotārs, uzskatīja, ka tulkojums ir kultūras būtība, bet tuvošanās precīzam tulkojumam nozīmē arī domas manieres pieņemšanu,⁵⁵ tātad domas izteiksmes veida saprašanu. Filozofisko tekstu tulkojumi ir nebeidzams diskusiju lauks, jo domstarpības veidojas ne tikai par vārdu nozīmēm, bet arī par Liotāra minēto izteiksmes veidu vai manieri. Šīs diskusijas nenozīmē to, ka jebkurš filozofiskais teksts ir polisēmisks un tam ir iespējami radikāli atšķirīgi tulkojumi. Diskusija pati piedzimst filozofijā kā dialoga atvasinājums, tā ir doma, kurā dalās vai ar kuru apmainās vismaz divi cilvēki, tulkojuma gadījumā – autors un tulkotājs, uzrunājot un iesaistot diskusijā lasītājus. Saruna par tulkojumu vienmēr ir nepabeigta, jo tā skar gan domas, gan valodas pieredzi, kas ir citāda un atšķirīga katrā valodā. Ievas darbs valodas pieredzes laukā bija tulkojumi no franču valodas, izvēloties autorus (vai reizēm autori izvēlējās tieši viņu), kuru domas iezīmēja jaunus pavērsienus un atšķirīgu izteiksmi viņu valodas pieredzes laukā; tie bija Anrī Bergsons, Emanuēls Levins, Lisa Irigaraja, Jūlija Kristeva, Rolāns Barts, Žans Fransuā Liotārs, Nikolā Burjo. Nav iespējams atrast kādu kontrapunktu viņu veikumam un vienlaikus arī Ievas padarītajam darbam, bet nepārprotams ir tas, ka šo autoru valodas pieredzes bagātība un interese par nozīmju robežām padarījusi tulkojumus tik nozīmīgus. Par Levina un Irigarajas domātā radniecību un atšķirību var pārlicināties, lasot šo grāmatu, bet, iedziļinoties Ievas promocijas darbā, būtu jāatzīst, ka tik daudzpusīga un jaunas perspektīvas iezīmējoša analīze iespējama tikai tad, kad svešais teksts ir padarīts par savas valodas un domas pieredzes daļu. Levina un Irigarajas darbu fragmentu tulkojums raisa apbrīnu par viņas spēju iedzīvoties Levina piesātinātajā darbā „Citādāk nekā esamība jeb viņpus būtības”, izsekojot dažādajiem valodas rakursiem, kuros autors parāda savas daudzšķautņainās pārdomas par cilvēcību, dievu, valodu un atbildību.

Īpašu vietu starp Ievas tulkojumiem ieņem Rolāna Barta un arī Jūlijas Kristevas darbi,⁵⁶ kurus saistīja gan draudzība, gan interese par literāro lauku,

55 Lyotard, J.-F. *Moralités postmodernes*. Paris : Galilée, 1993. P. 112.

56 Kristevas darbi, atšķirībā no Barta, ir tulkoti kā lielāku darbu fragmenti, bet tie sniedz būtisku ieskatu par šīs autorei spraižo domu un kustības trajektoriju valodā. Barta

semioloģiju un psihoanalīzi. Divu Barta grāmatu „Camera lucida. Piezīme par fotogrāfiju” (2006) un aizsāktās, bet traģiski aprautās „Sēru dienasgrāmata” (2010) tulkojumi man visvairāk saistās ar Ievas atstāto vēstījumu vai viņas dzīvo runu. Barta valodas pieredze ir unikāla un nepakļāvīga, viņu lasot šķiet, ka rakstnieka un lasītāja identitāte ir tik dažādi pozicionēta, ka tai ir grūti tuvoties. Sūzena Sontāga, raksturojot Barta vēl dzīves laikā sarakstīto grāmatu pašam par sevi,⁵⁷ norāda, ka šis darbs ir kā viņa pretošanās viņa idejai, paša autoritātes nojaukšana, jo Bartam tas, kurš runā, nav tas, kurš raksta, bet tas, kurš raksta, nav tas, kurš *ir*.⁵⁸ Atšķirīgās subjekta pozicionēšanās valodā neliecina par identitātes krīzi, bet gan par Barta pieredzēto un pārdomāto valodas heterogenitāti, īpašu valodas skatījuma lauku, kurā literatūra, stils un rakstība⁵⁹ aprakstīti kā vertikāli, dziļuma un necauspīdīguma tēli. Barta darbs par fotogrāfiju ne tikai atraisa jaunu attēla skatījuma iespēju, bet arī rosina diskusijas par attēla un valodas attiecību atšķirīgu izpratni. Fotogrāfijas *noēmas* medības Bartam ir personīga un pieredzē sakņota norise, kuras mērķis nav skaidrot vēsturi vai atklāt notikumu kā faktu, atrast fotogrāfiskā attēla definīciju vai pierādīt vienīgo patiesību.

Pieredze, atmiņa, skatiens, pieskāriens ir tie jūtīgie instrumenti, ar kuriem tvert attēlā apstādināto, „zudušo” laiku. Ievas veikums veic ko neiespējamu, sekojot Barta *rakstībai un stilam*, viņas tulkojums ieguvis balsi, kas netiek autoram piešķirta vai uztipta, bet iejūtīgi atklāj teksta nolūku. Brīnumaini ir tas, ka iespējams, šis Barta tulkojums nesasniedzot to izteiksmes skaidrību un vienkāršību, kas raksturo, piemēram, franču laikmetīgās mākslas teorētiķa Nikolā Burjo „Attiecību estētikas” tulkojumu, saglabā kaut ko no nepabeigtas un neaprautas dzīves strāvojuma. Tas bija Teksts, kas modināja alkas pēc tuvošanās turpinājuma un kas lika Ievai meklēt

un Kristevas saikne ir rezultējusies ar literārās analīzes metožu izveidi (genoteksts un fenoteksts) un intertekstualitātes koncepta izpratni. Būtiski pieminēt, ka Kristevai ir vairāki darbi, kuros aplūkotas un analizētas Barta idejas, it īpaši jāpiemin: Kristeva, Julia. *La révolte intime. Pouvoirs et limites de la psychanalyse*. Tome II. Paris : Fayard, 1997.

57 Domāta: *Roland Barthes par Roland Barthes*. Paris : Seuil, 1975.

58 Sontag, Susan. „Introduction”, *A Barthes Reader*. New York : Hill and Wang, 1983. P. XII.

59 Minētas agrīnā Barta idejas par valodas pieredzes nozīmēm. Sk.: Barthes, Roland. *Le Degré zéro de l'écriture*. Paris : Seuil, 1953. P. 12–13.

vēl lielāku tuvinājumu, uzsākot Barta „Sēru dienasgrāmatas” tulkošanu.⁶⁰ Šī pārsteidzošā izvēle (ko citi varbūt noraidītu kā neiespējamu pieredzi), kuras piepildījumu Ieva neieraudzīja, īstenojās divbalsīgā mīlestības runā, kurai nav un nevar piemist pabeigtība.

Īru filozofs Ričards Kērnijns rakstīja par franču filozofi Jūliju Kristevu, ka viņa ir domātāja ar daudziem talantiem,⁶¹ prātojot par daudzajām filozofijas, semiotikas, psihoanalīzes un autobiogrāfijas dimensijām, kas bijušas pa spēkam šai autorei. Arī par Ievu gribu sacīt, ka viņai bija daudz talantu, kuri varētu mūsu dzīvi piepildīt vēl vairāk nekā līdz šim, rakstot, tulkojot, runājot, paplašinot mūsu pieredzi par franču filozofiju un kultūru. Tomēr piemiņu par vienu talantu jāglabā īpaši – par Ievas spēju raisīt draudzību un radīt mīlestību. Ar šo talantu viņa bija apveltīta vairāk par citiem, un kopīgais laiks neļaus tā mājokļa vietai izzust.

Elga Freiberga
Rīga, 2011. gadā

60 Darbu pabeidza Ievas Lapinskas māsa, tulkotāja Vineta Berga.

61 Kearney, Richard. *Modern Movements in European Philosophy*. Manchester: Manchester University Press, 1994. P. 332.

Izdevējs: LU aģentūra „LU Filozofijas un socioloģijas institūts”

Akadēmijas laukums 1, Rīga, LV-1940

tālrunis – 67229208 e-pasts – fsi@lza.lv

fakss – 67210806 www.fsi.lu.lv

Izdevējdarbības reģistrācijas apliecība: Nr. 2-0521

Iespiests SIA „Drukātava”, Rīgā, Bauskas ielā 145