

LATVIJAS UNIVERSITĀTES
VĒSTURES UN FILOZOFIJAS FAKULTĀTE
FILOZOFIJAS UN ĒTIKAS NODAĻA

Filozofijas bakalaura studiju programmas

3. kursa studenta

Kaspara Eglīša

Stud. apl. Nr. ke14002

Volganga Velša dzirdes kultūras koncepts

Bakalaura darbs

Darba zin. vadītājs:

Asoc. prof. Dr. Phil.

Raivis Bičevskis

RĪGA, 2017

Satura rādītājs

Anotācija	2
Annotation.....	3
Ievads	4
Redzes un dzirdes apraksti.....	7
Pa ceļam pie dzirdes kultūras.....	11
Estētika	11
Transkulturalitāte	17
Transversālā spriestspēja.....	19
Okulārcentrisma vēsture	23
Senie grieķi.....	23
Jaunie laiki.....	27
Lingvistiskais pagrieziens	33
Skaņas tehnoloģijas un okulārcentrisms	40
Kritika	44
Rezultāti	48
Secinājumi.....	52
Bibliogrāfija	53

Anotācija

Volfganga Velša dzirdes kultūras jēdzienā ir ietverta metateorētiska Rietumu kultūras filozofijas kritika, apspriežot Rietumu filozofiskajā diskursā izveidojušās okulārcentriskās tendences. Abām maņām ir atšķirīgi fenomenoloģiskie apraksti: dzirde *iesaistās* pasaulē, uzklausa un ieklausās, nevis, kā to dara redze, objektivizē, distancējas un sniedz prioritāti subjektu-objektu attiecībām. Tā rezultātā, sākot ar senajiem grieķiem un kulminējot apgaismības laikmetā, redzes metaforas filozofijā ir veidojušas ne tikai Rietumu epistemoloģiskās, bet arī sociālās, kulturālās un ētiskās nostādnes.

Atsacīšanos no redzes hegemonijas jeb okulārcentrisma mūsu filozofiskajā valodā Velšs uzskata par nepieciešamu un neizbēgamu. Pāreja ir būtiska pasaules izdzīvošanas izredzēm un ir nozīmīgs mēģinājums turpināt modernisma *lielo naratīvu* kritiku. Lai gan ideja par redzes primaritāti nav Velša oriģinālizgudrojums, viņa „Estētikas robežceļi” ir pirmā latviešu valodā izdotā grāmata par dzirdi kultūrfilozofiskā izpratnē.

Annotation

Wolfgang Iser's concept of listening culture implies a metatheoretical criticism of Western philosophy, especially regarding the historical ocularcentric tendencies in the Western philosophical discourse. Both senses have different phenomenological differences: hearing *participates* in the world, it *hears others out* and listens, unlike vision which tends to objectify, distances the viewer from the object and gives primacy to subject-object relations. As a result, beginning with the Ancient Greeks and reaching its climax in the Enlightenment, sight-related metaphors in Western philosophy have influenced not only its epistemological, but also social, cultural, and ethical paradigms.

For Iser, the rejection of the hegemony of vision or, in other words, ocularcentrism in our philosophical language is crucial and inescapable. The shift is relevant for the chances of global survival and it is a significant attempt at continuing the criticism of the modern *grand narratives*. Even though his ideas about the hegemony of vision are not entirely Iser's own invention, his book „Borderlands of Esthetics” („Grenzgänge der Ästhetik”) is the first text on listening from a culture-philosophical standpoint available in Latvian.

Ievads

Volfgang Velšs (1946 –) ir vācu izcelsmes filozofs, kuru nereti raksturo ar birku *postmodernists*. Grāmata, kura ir šī bakalaura darba centrālais avots, priekšvārdā autors jau min, ka Rietumu sabiedrība ir dzīvojuši ar vēsturisku vizuālā pārākumu.¹ Pār filozofisko diskursu dominējošā okulārcentrisma politiskā dimensija ir ārkārtīgi būtiska un varbūt pat steidzama, ņemot vērā, ka filozofija nav tikai refleksija par sabiedrības ideāliem, bet arī par ideālu un to nosacījumu apspriešana.²

Dzirdes un redzes kultūras nošķirumu viņš nosauc vairākkārt³, atšķirīgos kontekstos norādot uz to, ka šis nošķirums ir cieši saistīts ar pārējām viņa idejām, tādēļ, aplūkojot viņa pārējās idejas, būs arī rodams ieskats redzes un dzirdes kultūras nošķiruma implikācijās. Runājot par šīm maņām, viņš neatsaucas uz mūsu fizioloģiskajām spējām tvert elektromagnētiskas vai akustiskas vibrācijas, bet atsaucas uz fenomenoloģiskajiem aprakstiem, it īpaši Heidegera, kā arī uz pirmssokratiešu dzirdes kultūras robežās mājajošajām paradigmām.⁴

Lai varētu skaidrāk saprast, kādi ir nepieciešamie pieņēmumi nošķiruma pamatošanai un kādi ir Velša paredzētie rezultāti pārejai pie dzirdes kultūras, ir veicami šādi uzdevumi: pirmkārt, ir jāsaprot, kas Velšam ir būtiskie elementi, kas abas maņas šķir. Tas ir, kādēļ redzes kultūra ir uzskatāma par objektīvājošu⁵, bet dzirdes kultūra – par uzņemošu un pat pasauli glābjošu⁶. Otrkārt, *jāievieto* dzirdes kultūras jēdziens citu būtisko Velša ideju kontekstā – estētikas paplašinājumu, transversālo spriestspēju un

¹ Velšs, V; Tulk. Bičevskis, R. *Estētikas robežceļi*. Jelgava: Laikmetīgās mākslas centrs, 2005. 8. lpp.

² *Ibid.* 7., 8. lpp.

³ *Ibid.* 138., 235., lpp., nodaļa „Ceļā pie dzirdes kultūras?”

⁴ Kivle, I. *Skaņas filosofija*. Rīga: Latvijas Universitāte, 2008. 107. lpp.

⁵ Velšs, V; Tulk. Bičevskis, R. *Estētikas robežceļi*. Jelgava: Laikmetīgās mākslas centrs, 2005. 219.

lpp.

⁶ *Ibid.* 205. lpp.

transkulturalitāti, kuras viņš nosauc kā „Estētikas robežceļu” izdošanas laikā dominējošās idejas viņa akadēmiskajās interesēs.⁷ Visbeidzot, treškārt, ir jāapraksta Heidegera okulārcentrisma kritiku un tā sekas. Uz šo kritiku Velšs atsaucas, pieminot, ka pāreja pie dzirdes kultūras varētu būt „metafizisks apvērsums”⁸, turpretim Heidegers kritizē apgaismības vizuālās metaforas, tādēļ ir veicams ieskats okulārcentrisma vēsturē. Izpētot šīs trīs problēmas, būs vieglāk saprast Velša iecerēto dzirdes kultūras vērienu un kritiskos punktus.

Bakalaura darba ietvaros centrālais avots ir Volfgagna Velša „Estētikas robežceļi”⁹. Tajā ir eksplicīti paustas Velša attieksmes un izmantotās idejas, arī dodot ieskatu par redzes un dzirdes kultūras nošķiruma svarīgākajiem komentētājiem. Arīrdzan būtiskas ir citas viņa publikācijas, bet darbā lietoti raksti, kuri ir tulkoti vai jau sākotnēji rakstīti angļu valodā.¹⁰

Kā sekundāras nozīmes avoti ir izmantoti Velša atsaucēs minētie autori, kuri arī ir angļu vai latviešu valodā lasāmie: Martins Džejs¹¹, Devids Maikls Levins¹² un Martins Heidegers¹³. Šo autoru darbi paplašina ieskatu redzes un dzirdes kultūras nošķirumā, skaidrojot okulārcentrismu vai redzes un dzirdes fenomenoloģiskās atšķirības. Martina Džeja darbā „Songs of Experience” ir aplūkota pieredzes jēdziena

⁷ Friedrich-Schiller-Universität Jena. Institut für Philosophie. Prof. em. Dr. Wolfgang Welsch.

⁸ Velšs, V; Tulk. Bičevskis, R. *Estētikas robežceļi*. Jelgava: Laikmetīgās mākslas centrs, 2005. 208. lpp.

⁹ Velšs, V; Tulk. Bičevskis, R. *Estētikas robežceļi*. Jelgava: Laikmetīgās mākslas centrs, 2005.

¹⁰ Welsch, W. *Nietzsche on Reason*; Welsch, W. *Rationality and Reason Today*.

¹¹ Jay, M. *Songs of Experience: Modern America and European Variations on a Universal Theme*. Berkley: University of California Press, 2005.; Jay, M. *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth Century French Thought*. Berkley: University of California Press, 1994.

¹² Levin, D M. *Modernity and the Hegemony of Vision*. Berkley: University of California Press, 1993.; Levin, D M. *Sites of Vision: The Discursive Construction of Sight in the History of Philosophy*. Massachusetts: MIT Press, 1997.

¹³ Heidegers, M. Tulk. Kūlis, R *Malkasceļi*. Rīga, AGB: 1998.

attīstība, sinerģējot ar Velša estētikas jēdziena plašināšanas un metaforikas vēstures raksturojumiem.

Terciārās nozīmes autoru grupa satur Inetas Kivles¹⁴, Dona Īdes¹⁵ un Valtera Onga¹⁶ darbus. Pirmie divi autori arī pārspriež dzirdes fenomenoloģiskos raksturojumus, atsaucoties uz otrās autoru grupas darbiem. Valters Ongs savukārt ir saistīts ar skaņas antropoloģiju, tādēļ viņa idejas demonstrē redzes un dzirdes kultūras nošķirumu arī empīriskā vidē, palīdzot leģitimēt Velša izpratni par maņu nošķirumiem.

¹⁴ **Kivle, I.** *Skaņas filosofija*. Rīga: Latvijas Universitāte, 2008.

¹⁵ **Idhe, D.** *Listening and Voice. Phenomenologies of Sound. 2nd edition*. New York: State University of New York Press, 2007.

¹⁶ **Ong, W J., Hartley, J.** *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word. 3rd Edition*. New York: Routledge, 2002.

Redzes un dzirdes apraksti

„Mūsu kultūra, kas līdz šim galvenokārt ir bijusi redzes noteikta, grasās kļūt par dzirdes kultūru. Un tas ir vēlams un nepieciešams. (..) Jo dzirdošais cilvēks ir arī labāks cilvēks – proti, viņš ir spējīgs atzīt citu un to respektēt, nevis tikai pārvaldīt.”¹⁷

Nošķirums starp redzes un dzirdes kultūru ir metateorētiska kritika par redzes metaforu lietojumu filozofijā un to, kā tās ir veidojušas Rietumu kultūras priekšstatus par epistemoloģiju, metafiziku un prāta spējām. Atsaucoties uz seno grieķu un Heidegera izpratni par dzirdi, Velšs aplūko abas maņas kā kultūru fundējošus elementus.¹⁸ Viņa teiktais dažkārt līdzinās daudziem citiem postmodernisma pārstāvjiem redzes hegemonijas Rietumu kultūrā jeb okulārcentrisma kritiķiem, kritizējot apgaismības iedvesmotās idejas, galvenokārt pozitīvismu, racionālismu un instrumentālismu¹⁹, uzsverot hermeneitikas, dzīvespasauls svarīgumu un vērtību plurālismu.

Dāžkārt redzes pārākums pār dzirdi parādās mūsu ikdienā lietotajās metaforās. Mēs cenšamies runāt pēc iespējas skaidrāk. Atklāsmes atver mūsu acis, un mēs beidzot varam paraudzīties no jaunā horizonta vai skata punkta. Vizionāri kļūst par varoņiem, bet tie, kuri dzird balsis, tiek sūtīti uz „attiecīgajām iestādēm”.²⁰ Tomēr vai mēs

¹⁷ Velšs, V; Tulk. Bičevskis, R. *Estētikas robežceļi*. Jelgava: Laikmetīgās mākslas centrs, 2005. 205. lpp.

¹⁸ Kivle, I. *Skaņas filozofija*. Rīga: Latvijas Universitāte, 2008. 107. lpp.

¹⁹ Welsch, W. *Rationality and Reason Today*; Velšs, V; Tulk. Bičevskis, R. *Estētikas robežceļi*. Jelgava: Laikmetīgās mākslas centrs, 2005. 216. lpp.

²⁰ Velšs, V; Tulk. Bičevskis, R. *Estētikas robežceļi*. Jelgava: Laikmetīgās mākslas centrs, 2005. 212. lpp.

nejaucam redzes metaforas ar vizuālo realitāti? Vai mums nevajadzētu uzmanīgāk nošķirt runas radīto pasauli un redzamo pasauli, kura sākas, vārdam beidzoties?²¹

Velšs nošķir četras atšķirības starp redzi un dzirdi: Pirmkārt, redze ir virzīta uz parādībām telpā, taču dzirde – laikā. Redzei ir raksturīgs nemainīgums laika gaitā, tādēļ redze ir vairāk piemērota, lai kontrolētu un pārlicinātos; skaņa pēc sadzirdēšanas savukārt pazūd uz visiem laikiem, un tai ir raksturīga dzīve notikumā un garīgums. Otrkārt, redzei raksturīga distancēšanās, bet dzirdei – vienotība. Redze tiek pielīdzināta “Medūzas skatienam” – kādu priekšmetu var aplūkot vairākkārt, bet dzirde ir vienkopus ar pasauli - klausīties no malas nav iespējams.²² Treškārt, redzei ir neafektīvs un *auksts* raksturs, toties dzirdei ir tendence būt jūtīgai un pakļautai: mums ir plakstiņi, taču ausu aizbāšana nespēj noslāpēt visu apkārtnes troksni. Visbeidzot, redze ir vērsta uz individualitāti, bet dzirde – tās iesaistes sociālajā pasaulē un valodas dēļ – uz kopību.²³

Valters Ongs šīs atšķirības sauc par abu maņu psihodinamiskajām atšķirībām.²⁴ Viņš šādas atšķirības ir saskatījis, salīdzinot nerakstošo jeb mutvārdu kultūru un rakstošo kultūru pārstāvjus. Atšķiras ne tikai šādu kultūru teikumu un stāstījumu struktūras, bet arī, piemēram, abstrakto ideju – loģikas un universāliju – pieejamība; mutvārdu kultūrās katrs objekts tiek interpretēts kā partikulārija, tikai dažkārt ar grūtībām ievietojot objektus noteiktās kopās.²⁵ Mutvārdu kultūrās, kurās ideja par rakstīšanu ir

²¹ **Levin, D M.** *The Opening of Vision: Nihilism and the Postmodern Situation*. New York: Routledge, 1988. P. 17.

²² **Kivle, I.** *Skaņas filosofija*. Rīga: Latvijas Universitāte, 2008. 108. lpp.

²³ **Velšs, V; Tulk. Bičevskis, R.** *Estētikas robežceļi*. Jelgava: Laikmetīgās mākslas centrs, 2005. 219. – 223. lpp.

²⁴ **Ong, W J., Hartley, J.** *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word. 3rd Edition*. New York: Routledge, 2002. P. 31.

²⁵ *Ibid*, P. 49.

nepieejama, diskursā bieži ir manāma mītiskā domāšana un koncentrēšanas uz notikuma laiku, nevis pagātni vai nākotni; šādu kultūru pārstāvji priekšroku dod pragmatiskajam, nevis konceptuālajam.²⁶ Neesot pieejai telpiskiem, laikā fiksētiem vārdiem, mutvārdu kultūrās metafora *informācijas atrašana* vai meklēšana ir bezjēdzīga frāze; vārdi ir tikai skaņas – tos var *atsaukt* atmiņā, bet tos nevar sameklēt.²⁷

Lai parādītu redzes distancētību, Valters Ongs sniedz domu redzes uztvērumu aprakstu: redze ir pielāgota, lai uztvertu no virsmām difūzi atstaroto gaismu. Tā mēs uztveram, piemēram, krēslu istabā vai tekstu grāmatas lapaspusēs. Savukārt gaismas avoti, piemēram, uguns vai gaisma ir neskaidra, jo acs nespēj fiksēt ugunī nevienu objektu; gluži līdzīgi acis reaģē uz caurspīdīgiem objektiem. Acis spēj uztvert attālumu, un visveiksmīgāk tas notiek ar daudziem atskaites punktiem, piemēram, skatoties uz kokiem mežā. Tomēr acs nespēj uztvert iekšienes strikti kā iekšienes. Piemēram, istabas iekšā uztvertās sienas joprojām ir ārējās virsmas – sienas.²⁸

Redze izolē, bet skaņa iesaista. Ja redze ļauj redzēt tikai ārienes, skaņa *ielīst* klausītājā. Ja redze nāk no viena punkta (lai ieraudzītu kādu ainavu, ir pastāvīgi jāreģistrē nelielas detaļas no jauna un no jauna), dzirde iegūst datus no visiem virzieniem vienlaikus.²⁹ Tipisks vizuālais ideāls ir skaidrība un noteiktība, saskaldīšana, bet dzirdes – harmonija un savienošana.

Uzsverot Velša viedokli par „Medūzas skatienu”, Maikls Levins apgalvo, ka redze ir „mūsu visreificējošākā uztveres modalitāte”; tā ir maņa, kura vairāk par visām citām

²⁶ Ibid. P. 43.

²⁷ Ibid. P. 31.

²⁸ Ibid. P. 70.

²⁹ Ibid. P 71.

uztver lietas pasaulē kā objektus, kas pašsaprotami atrodas ārējā pasaulē, ir klāt esoši un pieejami apgūšanai. Redze sniedz novērotājam drošības sajūtu, jo redzamais tiek interpretēts kā kails un nepastarpināti pieejams, tādēļ pārsteigumus un dezorientējošus noslēpumus nesaturošs.³⁰ Šīs distancētības dēļ redzei ir piesaistāma maņas funkcijā *iebūvēta* varas dziņa - tendence apgūt un dominēt esošo pasauli –, un šai maņai ir raksturīgi tiekties uz aplūkošanu, kā arī augstu vērtēt argumentu caurspīdīgumu un pārredzamību.³¹

Šīs reificējošās īpašības dēļ ir ticams, ka redze veido panoptikumu³², neuzticību un vienaldzību³³, kā arī subjekta un objekta segregāciju³⁴. Redze, atšķirībā no dzirdamā, atstāj redzamo neizskartu, radot unikālu sajūtu par būšanu citam. Šīs distancētības fenomens palīdz veidot uzskatu, ka objekti ir attāli, un suverēnu subjektu uztveri, kas ļauj veidot pēcsokratiešiem, apgaismības filozofiem un modernistiem raksturīgo subjekta-objekta duālismu.

³⁰ **Levin, D M.** *Modernity and the Hegemony of Vision*. Berkley: University of California Press, 1993. P. 96.

³¹ **Levin, D M.** *Modernity and the Hegemony of Vision*. Berkley: University of California Press, 1993. P. 96.

³² **Velšs, V; Tulk. Bičevskis, R.** *Estētikas robežceļi*. Jelgava: Laikmetīgās mākslas centrs, 2005. 215. lpp.

³³ *Ibid.* 213. lpp.; skatīt apakšnodaļu „Estētika” par virtuālo un hiperestetizēto.

³⁴ *Ibid.* 249. lpp.

Pa ceļam pie dzirdes kultūras

Estētika

Viens no Velša pamatpieņēmumiem ir, ka estētika ir vairāk par mākslas skaistuma pētīšanu, atverot jomu dzīvespasaules estētiskajiem fenomeniem visplašākajā nozīmē (dizainam, politikai, ekonomikai, tehnoloģijai, zinātnei, utt.).³⁵ Velšs pamato estētikas nozīmes polivalenci, izmantojot Vitgenšteina ģimeniskās līdzības.³⁶ Šī estētikas jēdziena daudzpusība ļauj Velšam atbrīvot estētikas jēdzienu no ierobežojuma mākslas filozofijas robežās jeb atbrīvo šo jēdzienu no „estētiski teorētiskā provinciālisma”, un leģitimē estētikas lietošanu kā mākslas interpretācijai, tā ikdienas, dzīvespasaules un patiesības skaidrošanai.³⁷

Velša estētikas pārdefinēšanas projekta ietvaros ietilpst mēģinājums atjaunot noteiktas vēsturiskas estētikas interpretācijas. Īpašs uzsvars ir uz estētiskās pieredzes sensorās dabas atjaunošanu.³⁸ Tā ietvaros viņš atsaucas uz seno grieķu jēdzienu kopumu *aisthesis*, kas nozīmē gan uztveri, gan sajūtu, un ir saistīta ar, attiecīgi, (1) sākotnējām jutekliskām kvalitātēm, kā krāsām, toņiem, garšām un smaržām, kā arī (2) patikas/nepatikas kategorijām.³⁹ Viņš arī piebilst, ka it īpaši mūsdienās *aisthesis* piedzīvo rekonfigurāciju – pirmajā nozīmē jeb uztvērumos mediju virtuālajā pasaulē uztvertais kļūst neuzticams.⁴⁰

³⁵ Friedrich-Schiller-Universität Jena. Institut für Philosophie. Prof. em. Dr. Wolfgang Welsch.

³⁶ Velšs, V; Tulk. Bičevskis, R. *Estētikas robežceļi*. Jelgava: Laikmetīgās mākslas centrs, 2005. 39. lpp.

³⁷ *Ibid.* 41. lpp.

³⁸ Caroll, J. *Art at the limits of perception: the aesthetic theory of Wolfgang Welsch*. P. 9.

³⁹ Velšs, V; Tulk. Bičevskis, R. *Estētikas robežceļi*. Jelgava: Laikmetīgās mākslas centrs, 2005. 100. lpp.

⁴⁰ *Ibid.* 136. lpp.

Modernitātes diskusiju dzīts, Velšs vēlas skatīties uz estētiku nevis tikai mākslas teorijas vai tamlīdzīgos ietvaros, bet gan kā uz noteiktu kultūras programmu, kas kopš 18. gs. sāk ietekmēt Eiropas kultūru kopumā, tādēļ viņš estētikas jomā uzsver Imanuēla Kanta un Aleksandra Gotlība Baumgartena ieguldījumu estētikas virzībā.

„[E]stētiskā jaunais fundamentālums un universalitāte ir *epistemoloģiskas* estetizācijas sekas. Tās attīstības gaitā estētiskais ielaužas zināšanu un patiesības kodolā. Šīs norises virziens nosaka to, ka jaunākajai domāšanai parādījušies estētiski pamatvaibsti.”⁴¹

Estētikas atklājējs Baumgartens estētikas projektu uzsāka ar definīciju, ka estētika ir „zinātne par juteklisko izzīņu”.⁴² Šī projekta mērķis bija stiprināt maņu leģitimitāti tajā laikā pieprasītajiem centieniem izzināt pasauli pēc iespējas konkrētāk un precīzāk, izmantojot loģiku un abstrakto.⁴³ Estētikas nenoteiktību iepretim spriestspējas noteiktībai jau trīsdesmit gadus pirms Kanta identificēja Baumgartens kā vienu no būtiskajām estētikas raksturīpašībām, nošķirot konkrētās pie loģiskām zināšanām vedošās reprezentācijas un pie estētiskajām zināšanās vedošās nenoteiktās, neskaidrās dzīvespasaulēs, *Erlebnis* dotās zināšanas.⁴⁴

Lai gan Baumgartena estētika atzīst *aisthesis* nozīmīgumu⁴⁵, Velšs norāda, ka pēcāk estētika kļūst par ko abstraktu un antijuteklisku, radot estētikas absolūtismus. Ja Baumgartens juteklību cenšas paplašināt un uzlabot, tad Šillers šo projektu pārvērš antijutekliskā centienā likvidēt maņu nozīmi, prioritāti sniedzot formai, nevis

⁴¹ *Ibid.* 69. lpp.

⁴² *Ibid.* 74. lpp.

⁴³ *Ibid.* 106., 107. lpp.

⁴⁴ **Caroll, J.** *Art at the limits of perception: the aesthetic theory of Wolfgang Welsch.* P. 81.

⁴⁵ **Velšs, V; Tulk. Bičevskis, R.** *Estētikas robežceļi.* Jelgava: Laikmetīgās mākslas centrs, 2005. 105. lpp.

matērijai.⁴⁶ Šāda estētikas attālināšanās no sajūtām, bet tuvošanās abstraktajam ir manāma arī Kanta filozofijā.⁴⁷ Šādā veidā kļūst apdraudēts estētikas *est/ētiskais* kodols, kurš ir svarīgs estētikas nozīmei par dzīvespasauls veidošanu un pētīšanu.⁴⁸

Kantam ir zināms, ka noumenālā pasaule mums nav nepastarpināti pieejama, tādēļ mums ir jāpaļaujas uz fenomenālo pasauli, kura mums ir pieejama ar iepriekšdotajām, pieredzi konstituējošajām kategorijām.⁴⁹ Transcendentālā estētika ir iespēja izzināt priekšmetus – mums ir pieeja protoestētiskām pieredzes kategorijām, dodot mums veidu, kā piesaistīt *a posteriori* zināšanas objektiem.⁵⁰

Kanta uzskati par estētiku ir nozīmīgi ne tikai tādēļ, ka viņš ir nostiprinājis estētisko autonomiju⁵¹, kas ir noteikusi domāšanu par mākslu un estētiku uz nākamajiem divsimts gadiem, bet arī transcendentālā ieviešanas dēļ. Skatoties uz estētisko kā ierobežotu, empīrisku maņu uztveres izzināšanu un subjektīvās gaumes pētīšanu, kā aprakstīts “Tīrajā prāta kritikā”, Kants estētisko savā transcendentālajā projektā iesaista „Spriestspējas kritikā”. Viņam nozīmīga ir estētiskā ideja, kurā subjektīvā, nekonceptuālā domāšana sniedz pieeju tīrajam ideju laukam, un pasvītro racionalitātes suverenitāti un zināmā mērā varētu domāt arī, ka pārākumu.⁵²

Pieredzei var dot kolektīvuma pieskaņu ar zinātniskā transcendentalizācijas palīdzību, kurā ir pieņemts, ka pieredzošais subjekts ir universāls un nemirstīgs kognitīvais eksperimentālists, pārsniedzot partikulāru zinātnieku iespējamo devumu. Ar estētiku

⁴⁶ *Ibid.* 106. lpp.

⁴⁷ *Ibid.* 124. lpp.

⁴⁸ *Ibid.* 122. lpp.

⁴⁹ *Ibid.* 70. lpp.

⁵⁰ *Ibid.* 45. lpp.

⁵¹ Estētikas spriedumu nošķirums no ētikas un racionālā.

⁵² **Caroll, J.** *Art at the limits of perception: the aesthetic theory of Wolfgang Welsch.* P. 114.

un tās saistītajiem jēdzieniem Kanta tradīcija ir mēģinājums pārkāpt indiosinkratisko ideju par individuālo gaumi, piedāvājot visiem, kuriem ir pieeja estētiskām sajūtām, starpsubjektīvu estētiskā mērauklu.⁵³ Līdzīgas sabiedriskas formas var iegūt arī reliģiskā pieredze. Tajā ekstātiskā vai mistiskā robeža starp sevi un citu ir izšķīdināta. Martina Bubera sākotnējais *Erlebnis* misticisms bija balstīts vēlmē pēc jaunas sabiedrības (*Gemeinschaft*). *Erlebnis* satur sakni no vārda dzīve (*Leben*), tādēļ šo vārdu dažkārt tulko kā „dzīves pieredze”; šo vārdu nereti izmanto, lai nosauktu pieredzi pirms tās reifikācijas, pirmsreflektētu pieredzi.⁵⁴ Šis vispārinošais arguments pēckara Veimāras ērā apgalvoja, ka kopīgā trauma, karojot izrakumos, veidoja vienotu, vārdos neizsakāmu identitāti, arī atdalot karotājus no mājās sēdējušajiem.⁵⁵ Šķiet, ka Kants, kad viņš runā par estētiku, norāda uz tieši šo pieredzes veidu, nevis *Erfahrung* – pieredžu kolekciju, ar kuru vairs nav tiešas saskarsmes.

Sensorās uztveres tematizācija Velšam nav tik vien kā vēsturiski-filozofiska interese, bet tā arī padara estētisko sevišķi nozīmīgu mūsdienu ikdienas realitātes fenomenu aprakstīšanai. Viņš uzsver plaši sastopamos (un Velša terminoloģijā diezgan arī plašos) estetizācijas efektus, piemēram, mūsdienu hiperestetizēto vides pārveidi, *estētisko* patiesības jēdzienu sekas (ar ko Velšs, šķiet, domā plurālismu un anti-fundamentālismu) un sensoro pārpilnību, kas šķiet neizbēgama patērētāju pasaules

⁵³ **Jay, M.** *Songs of Experience: Modern America and European Variations on a Universal Theme*. Berkley: University of California Press, 2005. Pp. 181., 182.

⁵⁴ *Ibid*, P. 11.

⁵⁵ **Jay, M.** *Songs of Experience: Modern America and European Variations on a Universal Theme*. Berkley: University of California Press, 2005. Pp. 181., 182.

daļa.⁵⁶ Velšs mūsdienu, postmoderno sabiedrību raksturo kā caurmērā „estetizētu” – neuzmācīgu, vienaldzību radošu.⁵⁷

Ikdienā piedzīvotās vides izskaistināšana „mazākais, izraisa vilšanos”⁵⁸, bet šī globālā estetizācija ir panākusi, ka skaistums ir zaudējis savu īpašo raksturu, līdzīgi Bodrijāram un hiperreālismam: māksla ir tik ļoti visuresoša, ka vairs nevar noteikt, kas ir un kas nav māksla.⁵⁹ Tas arī norāda uz to, ka mums jāatgriežas pie tā, ka mēs pamanām nepamanīto un nepieļautu mākslas – subjekta, redzes vai kāda kanona – hegemoniju pāri visam pārējam. Vienlaikus, nedrīkst aiziet par tālu, novietojot perifērijā to, kas tagad ir hegemonisks.⁶⁰

„[Ī]steni estētiska kultūra būtu jūtīga pret atšķirībām un izslēgšanu – un ne tikai mākslas un dizaina formu sakarā, bet tikpat lielā mērā ikdienā un sociālo dzīves formu sfērā”.⁶¹

Koncentrēšanās uz sensoro uztveri varētu identificēt ar koncepciju, ka estētiskais ir subjektīvais. Tas nenozīmē, ka Velšs identificē paškonstituēšanās un pasaules veidošanās idejas kā *estētikas* funkcijas nozīmīgākos aspektus. Šīs pašdeterminācijas problēmas varētu būt vēl svarīgākas, paraugoties uz papildīto un komercializēto, uz kuru Velšs atsaucas ar estetizācijas jēdzienu.⁶² Šeit tomēr notiek pārbīde no izpratnes par estētisko kā sensoro uz estētisko kā konstruēto un bezgalīgi maināmo, norādot uz ideju, ka subjekts savas esenciālās spējas atklāj pats caur savu produktīvo aktivitāti.

⁵⁶ **Caroll, J.** *Art at the limits of perception: the aesthetic theory of Wolfgang Welsch*. P. 22.

⁵⁷ **Velšs, V; Tulk. Bičevskis, R.** *Estētikas robežceļi*. Jelgava: Laikmetīgās mākslas centrs, 2005. 136.

lpp.
⁵⁸ *Ibid.* 131. lpp.

⁵⁹ *Ibid.* 180. lpp.

⁶⁰ *Ibid.* 224. lpp.

⁶¹ *Ibid.* 55. lpp.

⁶² *Ibid.* 35. lpp.

Velšs nepārspriež estetizētās realitātes implikācijas uz individuālo subjektu, identificēdams kaitīgās sekas apsēstībai ar attēlu:

„Itin visur vērojama ķermeņa, dvēseles un gara – un visa, kas vien šie jaunie skaistie cilvēki gribētu būt (vai ko tie sev gribētu pievienot) – stilizēšana.”⁶³

Velšs no šejienes iegūst ētiskas implikācijas, tajā ieraugot tradicionālo sociālo un ētisko normu *aprašānu* ar estētiska imperatīva palīdzību, kurā dzīve ir jāvada saskaņā ar kādu gaumes standartu:

„Šajos procesos par jauno atdarināšanas paraugu kļūst *homo aestheticus*. Viņš ir sensibls, hedonisks, izglītots un vairāk par visu – ar izkoptu gaumi. Un viņš zina: par gaumi nestrīdas.”⁶⁴

Šī apsēstība ar izskatu, dizainu un stilu ir nozīmīga pēdējo pāris desmitgažu raksturīpašība.⁶⁵ Tomēr šāda sabiedrības kritika, kas ir līdzīga Adorno ierosinājumiem, parādot dzīvespasaules alterējamību, pastāsta diezgan maz par to, kāda ir tikpat problemātiskā cilvēka attiecība ar dabu, kura arī kļūst aizvien sarežģītāka.⁶⁶ Tomēr šādas teorijas nozīmīgā daļa ir, ka ierastā – izskaistināšanas un mākslas – estētiskā interpretācija noved pie reifikācijas,⁶⁷ jeb viena no redzes kultūras viskriticizētākajiem momentiem.⁶⁸ Rezultātā var ieraudzīt, ka Velša izpratne par estētiku veido pamatni redzes un dzirdes kultūras kritikas iespējām, īpaši ļaujot

⁶³ *Ibid.* 21. lpp.

⁶⁴ *Ibid.* 21. lpp.

⁶⁵ **Caroll, J.** *Art at the limits of perception: the aesthetic theory of Wolfgang Iser.* P. 37.

⁶⁶ *Ibid.* P. 42.

⁶⁷ *Ibid.* P. 30.

⁶⁸ **Velšs, V; Tulk. Bičevskis, R.** *Estētikas robežceļi.* Jelgava: Laikmetīgās mākslas centrs, 2005. 219. – 223. lpp.

aplūkot abu maņu fenomenoloģiskos aspektus, lai varētu konstruēt konkrētu maņu primaritātes ietekmi uz mūsu diskursu un dzīvespasauli kopumā.

Transkulturalitāte

1990. gadā dibinātais transkulturalitātes jēdziens⁶⁹ ir pamatojams ar ideju, ka šodienas kultūras vairs nav homogēnas un monolītiskas, nošķirtas kā sfēras, bet gan ir ar daudziem vijumiem un līdzinās tīkliem. Mūsdienu identitātes raksturo dažādu kulturālo izcelsmju elementu kombinācija. Tātad visi šodienas indivīdi ir transkulturali, un tā ir ne tikai migrantiem. Transkulturalajām identitātēm ir priekšrocība, ka tās spēj komunicēt un saprasties dažādo kultūru pārklājumu dēļ, radot kopīgi saprotamus tematus, kurus, turpinot komunicēt, var *apaudzēt*.⁷⁰

Tradicionālā izpratne par kultūru pluralitāti pamazām izsīkst, jo tā vairs nav pietiekama, lai ar to varētu raksturot mūsdienās ļoti sarežģītās un sazarotās sabiedrības.⁷¹ Saskaņā ar transkulturalo uzmetumu tās vietā rodas jauna veida pluralitāte ar dažādiem dzīves stiliem. No turienes – diferenciācijas, taču vairs ne saistībā ar ģeogrāfiskām vai nacionālām īpatnībām, bet drīzāk kulturālās apmaiņas laukā. Velšs kritizē ideju, ka sabiedrības būtu kaut kādā veidā šķirtas *kā ar nazi* – sabiedrības vairs nav nedz norobežotas, nedz homogēnas, nedz ar gana normalizētiem iedzīvotājiem šajās robežās, lai varētu runāt par šādi šķirtām sabiedrībām.⁷² Jaunās kulturālās formācijas pārsniedz tradicionālo jēdzienu robežas, radot jaunas attiecības. Tā rezultātā rodas pasaule, tās pilnīgumā, pieņemot tīkla, nevis atsevišķu aukliņu

⁶⁹ **Friedrich-Schiller-Universität Jena. Institut für Philosophie. Prof. em. Dr. Wolfgang Welsch.**

⁷⁰ **Velšs, V; Tulk. Bičevskis, R. *Estētikas robežceļi*.** Jelgava: Laikmetīgās mākslas centrs, 2005. 246. lpp.

⁷¹ *Ibid.* 243. lpp.

⁷² *Ibid.* 242. lpp.

formu. Saskaņā ar Velša teikto šīs kultūras savijas un tajās vairs nepaliek nekas svešs līdz tādai robežai, ka oriģinālais un svešais ir nenošķirami.

„Mēs esam kulturālie kranči,” saka Velšs, domājot, ka kulturālās identitātes ir sarežģītas un daudzšķautņainas.⁷³ Velša transkulturalitātes jēdziens sabiedrībā, kurās aizvien vairāk indivīdiem savā starpā ir personīga saskare un kurās piedāvā plašu loku ar (sub-)kulturāliem diskursiem, kuri arī atrodas internetā jeb *tīmeklī*, satur blīvu un integratīvu izpratni par kultūru kā savu augstāko ideālu. Kā XXI gadsimta kulturālo izaicinājumu Velšs savu skatījumu pasniedz kā jaunu, transkulturālu tīklu vīšanu. Viņš uzskata par nepieciešamu, ka nākotnē šī tīkla auklām jānāk no mūsdienās jau pastāvošajiem transkulturālajiem veidojumiem.⁷⁴

Saskaņā ar paša sacīto, Velšs sāka kļūt ieinteresēts transkulturalisma teorēmās 1992. gadā ar plānu metodoloģiski izveidot un nostiprināt savu filozofisko pieeju.⁷⁵ Viņš pārņem Ortiza *transkulturizācijas* dinamisko konotāciju, atbrīvojot to no socioloģiskā konteksta un vispārinot to, izmantojot epistemoloģijas un kultūras teorijas paplašināšanai.⁷⁶

Transkulturalitāte stiepjas tālu pāri kulturālās sarežģītības implikācijai. Tā drīzāk postulē visu kultūru savietojamību gan visas sabiedrības, gan individuālā līmenī. Tieši šis veido transkulturālo konstruktīvismu un kulturālo transversalitāti, kam jāaizvieto sākotnējā hierarhija. Aizvien ātrāk pieaugošās internacionalizācijas, migrācijas un starpmediju tīklošanās dēļ nemitīgi turpinās vienošanās vai kaulēšanās par sociālās un

⁷³ **Reichardt, D.** *On the Theory of a Transcultural Francophony. The Concept of Wolfgang Welsch and its Didactic Interest.* // Transnational '900. P. 41.

⁷⁴ **Velšs, V; Tulk. Bičevskis, R.** *Estētikas robežceļi.* Jelgava: Laikmetīgās mākslas centrs, 2005. 249. lpp.

⁷⁵ **Friedrich-Schiller-Universität Jena. Institut für Philosophie.** *Prof. em. Dr. Wolfgang Welsch.*

⁷⁶ *Ibid.*

lingvistiskās interakcijas nozīmēm. Šādā veidā rodas jaunas, savstarpēji cita no citas atkarīgas „transkulturalās dzīvesstilu formas”.⁷⁷ Tāpat Velša acīs šāda kultūra ir aizvietojusi līdzšinējās individuālās un tradicionālās. Mūsdienu indivīdu daudzpusīgais dzīvesstils, vērtējot viņu ikdienas rutīnu, rīcību kā pašu biogrāfijas arhitektiem, viņu pašatklāšanu un sociālās saziņas metodes, Velšam ir pētījuma objekts un jaunās, transkulturalitātes birku nēsājošās kultūras iemiesojums.⁷⁸

Transversālā spriestspēja

„Jaunākā attīstība mudina uz līdzīgu pāreju pie sajaukšanās domāšanas formām ne tikai kultūras teorijā, bet tikpat lielā mērā arī zinātnē un racionalitātes teorijā, kā arī ikdienas problēmu risinājumos. Tā mudina atteikties no vecās sliekšmes uz tīru nošķirumu, pasaules iedalījumu un vienlineāru analīzi un pāriet pie saaudumu, savijumu un tīklojumu domāšanas veidiem.”⁷⁹

Tāpat kā kultūra, arī racionalitātes nav tik diskrēti nošķiramas, cik to pieņem klasiskajā loģikā un metafizikā. Dažādās jomās un dažādās vietās šīs racionalitātes atšķiras un ir cita no citas neatkarīgas. Ekonomiskā racionalitāte, piemēram, ir ar citiem patiesuma nosacījumiem un struktūru kā estētiskā vai zinātniskā. Savukārt spriestspēja ir dažādo racionalitātes veidu transcendēšanas un salāgošanas spēja, taču

⁷⁷ **Reichardt, D.** *On the Theory of a Transcultural Francophony. The Concept of Wolfgang Welsch and its Didactic Interest.* // Transnational '900. P. 44.

⁷⁸ *Ibid.* P. 45.

⁷⁹ **Velšs, V; Tulk. Bičevskis, R.** *Estētikas robežceļi.* Jelgava: Laikmetīgās mākslas centrs, 2005. 250. lpp.

tā nestrādā ar kādu īpašu principa principu, proti, tā nav vienkārši meta-racionalitāte, kura strādātu uz principu veidošanas principiem.⁸⁰

Velšs ar šādu plurālismu saprot ne tikai fundamentālas atšķirības, piemēram, mākslas žanru kritikā un cilvēku individuālajās dzīvespasaulēs, bet arī racionalitātē kā tādā – īsumā, rekursīvajā algoritmā, kuru lietojot, var nonākt pie racionāliem rezultātiem par uztvērumu saistībām un to veidošanas.⁸¹ Šādu pluralitāti parasti saprot kā trīsvienību – kognitīvo, morāli-praktisko un estētisko racionalitāti, taču Velšs parāda, ka mūsdienās ir pamatojamas ļoti atšķirīgas racionalitātes dažādo pieejamo paradigmu, definīciju un metožu dēļ⁸², radot sistēmas, kurās ir nesavietojamas, taču paralēli vienlīdz patiesas apgalvojumu struktūras. Tāpat Velšs noliedz monisku racionalitāšu hierarhiju vai jebkuras racionalitātes pilnīgumu.

Racionalitātes savukārt salīdzina un vērtē spriestspēja.⁸³ Transversālā spriestspēja ir konceptuāli tukša, bet tā ir procesuāla – tā funkcionē nevis no kādas statiskas, par racionalitāti fundamentālākas pozīcijas, bet ir pastāvīgā, dinamiskā mainīgumā.⁸⁴ Līdzīgi transkulturalitātei, racionalitātes arī nav tik homogēnas, cik tas nereti tiek pieņemts, jo nav iespējama meta-kārtība, tādēļ transversālā spriestspēja nav paredzēta diskrētai racionalitātes atdalīšanai un „vienas Arhimēdiskās patiesības” radīšanai.⁸⁵

Transversālā spriestspēja arī ir kas vairāk par kulturālas sarežģītības implikāciju – tā drīzāk apgalvo visu spriestspējas veidu un kultūru savietojamību gan kolektīvā, gan

⁸⁰ **Friedrich-Schiller-Universität Jena. Institut für Philosophie. Prof. em. Dr. Wolfgang Welsch.**

⁸¹ **Welsch, W.** *Rationality and Reason Today* // Pieejams internetā: http://www2.uni-jena.de/welsch/papers/W_Welsch_Rationality_and_Reason_Today.html [Skatīts: 29.06.2017] „Let me first offer a summary definition...”

⁸² *Ibid.* „Second, within these types of rationality...”

⁸³ *Ibid.* „Transversal reason strives for as comprehensive...”

⁸⁴ *Ibid.* „This is a consequence of its status of purity...”

⁸⁵ *Ibid.* „The attempt to grant an Archimedean...”

individuālā līmenī. Tādā veidā Velšs arī attālinās no pastāvīgu hierarhiju pastāvēšanas, kas atbalsojas viņa *aisthesis* rekonfigurācijas aprakstā:

„Šādas attīstības gaitā aizvien vairāk notiek atsacīšanās no tradicionālās jutekļu hierarhijas – ar redzi virsotnē, dzirdi pēc un tā aizvien zemāk līdz pat ožai. Juteklības kārtis tiek no jauna sajauktas. Stingri nostiprinātas hierarhijas vietā mēs virzāmies vai nu uz visu jutekļu līdztiesīgu novērtējumu, vai arī uz atšķirīgām, atkarībā no to mērķa sakārtotām hierarhijām (kas man šķiet pieņemamāk).”⁸⁶

Tas arī ir savietojami ar Velša interpretāciju par Nīčes attieksmi pret zināšanām.⁸⁷ Tas ir, kritizējot zināšanu pastāvīgumu, gan Velšs ar transversālo spriestspēju, gan Nīčes pragmatisko izpratni par zināšanām, uzskata, ka nav pastāvīgu nozīmju struktūru un absolūtu zināšanu. Kā norādīts apakšnodaļā „Estētika”, abi vācieši apzinās, ka ideju struktūras *karājas* gaisā, jo tās uztur kāds nereducējams pieņēmums. Līdzvērtīgi Vitgenšteina nojēgumam par valodas spēlēm, valodas nozīmes un tātad zināšanu vērtība ir meklējama tikai tā brīža kontekstā, un transkulturalitāte panāk, ka kāds kopīgais, *apaudzējama*s elements vienmēr pastāv.⁸⁸

Arī transversālajai spriestspējai ir konotācija, ka Velšs mēģina gāzt ideju, ka būtu viena hegemoniskā racionalitāte vai *patiesā pieeja* zināšanu veidošanai. Līdzīgi kā okulārcentriskajai kultūrai, kura tiek interpretēta kā metafiziska domāšana,⁸⁹ arī

⁸⁶ Velšs, V; Tulk. Bičevskis, R. *Estētikas robežceļi*. Jelgava: Laikmetīgās mākslas centrs, 2005. 138. lpp.

⁸⁷ Welsch, W. *Rationality and Reason Today* // Pieejams internetā: http://www2.uni-jena.de/welsch/papers/W_Welsch_Rationality_and_Reason_Today.html [Skatīts: 29.06.2017] „Since, in fact, cognition is not about truth...”

⁸⁸ Levin, D M. *Sites of Vision: The Discursive Construction of Sight in the History of Philosophy*. Massachusetts: MIT Press, 1997. P. 59.

⁸⁹ Skatīt apakšnodaļu „Lingvistiskais pagrieziena”.

spriestspēja nav kā Heraklīta saule; tā līdzinās kā dzirkstelei valodas pazemojošajā ainavā.⁹⁰ Valodas spēles ir atbilstošas arī zināšanu struktūrām, un spriestspējai nav satura – tas ir tikai kā filtrs, kurš nestrādā tāpat, kā to dara dažādās racionalitātes.⁹¹

⁹⁰ **Welsch, W.** *Rationality and Reason Today* // Pieejams internetā: http://www2.uni-jena.de/welsch/papers/W_Welsch_Rationality_and_Reason_Today.html [Skatīts: 29.06.2017] „The potential of reason had, so to speak...”

⁹¹ *Ibid.* „Reason has thus become a perilous faculty”

Okulārcentrisma vēsture

Senie grieķi

Grieķu kultūra sākotnēji ir bijusi dzirdes noteikta⁹², bet Velšs piebilst: „Pagrieziens uz redzes primaritāti norisa pārejā uz piekto gadsimtu pirms Kristus (..). Tā Herakleits apgalvoja, ka acis ir „uzticamāki liecinieki nekā ausis.” ”⁹³ Seno grieķu metafizikā, it īpaši sākot ar Platonu, bija manāms, ka subjekta zināšanas par objektu tiek sistematizētas, priekšstatītas un reificētas. Esamība tiek uztverta kā nemainīga, raksturojama ar redzes metaforu tonētājiem, racionālajiem un inteliģiblajiem *eidosiem*.⁹⁴

Homēriskajā, vēl aizvien grieķu mutvārdu tradīcijā noteicoša bija klausīšanās. Ongs norāda uz Ēriku Heivloku, kurš paplašina pētījumus par oralitāti epiku naratīvā uz visu grieķu kultūru un parāda, kā grieķu filozofijas sākumi ir saistīti ar rakstības attīstības veicinātu domāšanas pārstrukturēšanu.⁹⁵ Homēriskajā kultūrā zināšana nozīmē tuvu un empātisku identificēšanos ar zināmo, bet rakstība atdala zinātāju no apgūstamā un izveido objektivitātes nosacījumus, lai atbrīvotu subjektu no personīgās ieinteresētības. Individīda reakcijai uz informāciju jābūt sabiedriski noteiktai un formulaiskai, nevis subjektīvai.⁹⁶ Šo pieņemot, dzejnieku padzīšana no Platona Valsts ir atteikšanās no tīrās, agregatīvās un parataktiskās orālā stila domāšanas, kuru izmanto Homērs, izvēloties mērķtiecīgu pasaules un domu analīzi, kuru veicinājusi

⁹² Velšs, V; Tulk. Bičevskis, R. *Estētikas robežceļi*. Jelgava: Laikmetīgās mākslas centrs, 2005. 210 lpp.

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ Levin, D M. *Sites of Vision: The Discursive Construction of Sight in the History of Philosophy*. Massachusetts: MIT Press, 1997. P. 167.

⁹⁵ Iva Skulte. *Jaunā rakstīšana: tekstveides prakses jauno mediju laikmetā*. // *Lettonica*, 2014. Nr. 27, 23. lpp.

⁹⁶ Ong, W J., Hartley, J. *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word. 3rd Edition*. New York: Routledge, 2002. P. 27.

alfabēta iekļūšana grieķu psihē.⁹⁷ Lai gan Platons pats dialogā „Faidrs” noliedz rakstību, no valsts padzītie dzejnieki nebija mācīšanās vērti, jo tādā veidā lasītājs vai klausītājs reagē ar *dvēseli*.⁹⁸

Vēlākos darbos Heivloks saista grieķu analītiskās domāšanas izcelsmi ar patskaņu nonākšanu alfabētā. Sākotnējais ebreju alfabēts sastāvēja tikai no līdzskaņiem un dažiem pus-patskaņiem.⁹⁹ Ieviešot patskaņus, grieķi ieguva abstraktu, analītisku un vizuālu skaņas pasaules kodējumu, jo bija izgudroti jauni veidi, kā fiksēt realitāti. Šis atklājums iemina taciņu turpmākajiem grieķu un tātad Rietumu kultūras intelektuālajiem sasniegumiem¹⁰⁰, kā arī var sniegt ieskatu, kādēļ ebreju filozofija ir drīzāk fonocentriska¹⁰¹. Antropologi ir gājuši oralitātes tēmā arī tiešāk, parādot, kā pāreja no mutvārdu uz rakstības kultūru atbilst pārejai no maģijas uz zinātņi, no *pirmsloģiskās* uz racionālāko apziņas stāvokli vai Levī-Strosa aprakstītā mežoņa prāta uz *piejaucēto* oralitātes un rakstības prātu.¹⁰²

Sofistu uzsvars uz retorikas pretstatīšanu dialektikai, loģikai un matemātikai nozīmēja, ka viņi apzinājās atšķirību starp mutvārdu un rakstīto valodu; pārliecināšanas un patiesības demonstrēšanas attiecību; ausij, nevis acij paredzētas valodas nozīmi. Šajā performatīvajā lietojumā valoda bija saistīta gan ar Platona tradīcijas teatrāli zākāto, gan intersubjektivitāti, kas bija daļa pieredzes, ko saprata kā

⁹⁷ **Ong, W J., Hartley, J.** *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word. 3rd Edition.* New York: Routledge, 2002. P. 27.

⁹⁸ *Ibid.*, P. 46.

⁹⁹ **Coulmas, F.** *The Blackwell Encyclopedia of Writing Systems.* Malden, Oxford, Carlton: Blackwell Publishing, 2006. P. 179.

¹⁰⁰ **Ong, W J., Hartley, J.** *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word. 3rd Edition.* New York: Routledge, 2002. Pp. 27., 28.

¹⁰¹ **Velšs, V; Tulk. Bičevskis, R.** *Estētikas robežceļi.* Jelgava: Laikmetīgās mākslas centrs, 2005. 217. lpp.

¹⁰² *Ibid.* Pp. 28., 29.

sastapšanos ar citādību.¹⁰³ Retorikas mācība arī bija noteicošā visās Rietumu kultūrās līdz filozofijas *sprādzienam*, kuru veicināja Sokrats, Platons un Aristotelis. Līdz tam brīdim tā bija visnotaļ neliela daļa no Grieķijas kultūras, piesaistot gan nelielu cilvēku daudzumu, gan izraisot pretrunīgus sociālos efektus, kā norāda, piemēram, Sokrata dzīves izskaņa.¹⁰⁴

Martins Džejs apgalvo, ka seno grieķu domāšanā visa pārlicinātība bija balstīta redzē. *Logosi* atsaucās uz formalizētiem redzes fenomeniem – *eidosiem*.¹⁰⁵ Tāpat arī pieredze: tās ekvivalents grieķu valodā ir *empeiria*, kura arī ir priekštecis „empīriskajam”. Atšķirība no pieredzes saistīšanas ar spekulāciju, teoriju un racionalitāti ir manāma jau šeit; empīriķi pieredzi saista ar tiešu, nereflektētu un nepastarpinātu novērojumu. Tāpat pieredzi saista ar konkrētiem, nevis vispārējiem atgadījumiem – partikulārijām, nevis universālījām. Tādā veidā pieredze tiek biežāk lietota ar izpratni, ka tā ir nekomunicējama un personīga, nevis kolektīva un maināma.¹⁰⁶

Pie pieredzes priekštečiem ir pievienojams *pathos*, kura etimoloģiskā saistība ar mūsdienu pieredzes jēdzieniem ir zudusi. Īsumā, *pathos* nozīmē „kaut kas, kas notiek”, aprakstot kaut ko tādu, ko mēs paciešam. Ja pieredze implicē eksperimentu ar *empeiria*, tiek atkvizētas šī vārda aktīvās un praktiskās dimensijas. Bet saistot pieredzi ar *pathos*, iedarbinās pasīvais moments – priekšplānā nāk nojēgums, ka pieredze var būt negaidīta, iebrūkoša un nevēlama; dzirdamais notikums ir jāgaida un

¹⁰³ **Jay, M.** *Songs of Experience: Modern America and European Variations on a Universal Theme*. Berkeley: University of California Press, 2005. P. 17.

¹⁰⁴ **Ong, W J., Hartley, J.** *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word. 3rd Edition*. New York: Routledge, 2002. P. 107.

¹⁰⁵ **Jay, M.** *Songs of Experience: Modern America and European Variations on a Universal Theme*. Berkeley: University of California Press, 2005. P. 10.

¹⁰⁶ *Ibid.* P. 11.

nav *paredzams* pieredzes avots.¹⁰⁷ Šādus aprakstus fenomenologi sniedz, attiecīgi redzei un dzirdei. Redze mums dod pārlicību, ka redzamais ir skatāms pa gabalu, sagaidāms un tādēļ apgūstams, to aptverot.¹⁰⁸ Savukārt dzirde ir caurduroša, cauri ejoša un tāda, kas ielaužas bez brīdinājuma un aicinājuma. Ja tev nepatīk tas, ko tu redzi, šo nepatīkamo skatu parasti var pazudināt, aizklājot acis, bet aizspiestas ausis tikai nedaudz slāpēs apkārtējo troksni.¹⁰⁹ Vācu valodā ir saglabājušies vārdi ar attiecīgām konotācijām: *Erlebnis* un *Erfahrung*¹¹⁰, uz ko atsaucas arī Velšs.¹¹¹ Vācu valodā etimoloģiski *zināt* nozīmē *būt redzējušam*, bet zināšanas un redzes saistība manāma arī latviešu valodā – *pieredze*, *būt apgaismotam*, *gaišs prāts* – un dažādi citi izziņas jēdzieni: *ieskats*, *ideja*, *evidence*, *teorija* u.c.¹¹²

Dvēseles līdzība esamībai jeb tās sevi iekustinošās īpašības, nemirstība un ontoloģiskais nošķirums no fiziskā ķermeņa nodrošināja tās spēju pārdomāt (contemplate) zināšanas. Sākot ar agrākajiem grieķu filozofiem kontemplācija bija aprakstīta ar redzes metaforiku.¹¹³ Izpratne par zināšanām kā aktīvu esošā skatīšanu turpinās līdz pat apgaismības periodam, kaut arī zināšanas vairs netika uzskatītas par ontoloģiski piešķirtām vai dievišķām, un skatīšana vairs nebija kontemplatīva. Metafiziski pārdeterminētajā zināšanas aktivitātes dabā visas pārējās aktivitātes un saskarsmes ar pasauli tika novērtētas zemāk. Darīšana (*praxis*), radīšana (*poiesis*) un

¹⁰⁷ *Ibid.* P. 10.

¹⁰⁸ *Ibid.* P. 11.

¹⁰⁹ **Idhe, D.** *Listening and Voice. Phenomenologies of Sound. 2nd edition.* New York: State University of New York Press, 2007. Pp. 81., 82.

¹¹⁰ **Jay, M.** *Songs of Experience: Modern America and European Variations on a Universal Theme.* Berkley: University of California Press, 2005. P. 11.

¹¹¹ **Velšs, V; Tulk. Bičevskis, R.** *Estētikas robežceļi.* Jelgava: Laikmetīgās mākslas centrs, 2005. 212. lpp.

¹¹² **Velšs, V; Tulk. Bičevskis, R.** *Estētikas robežceļi.* Jelgava: Laikmetīgās mākslas centrs, 2005. 212. lpp.

¹¹³ **Levin, D M.** *Sites of Vision: The Discursive Construction of Sight in the History of Philosophy.* Massachusetts: MIT Press, 1997. P. 167.

jebkura cita valodas pastarpinātā darbība netika novērtēta iepretim spekulārītātes tūlītējumam un skaidrumam.¹¹⁴ Zināšanas balstītas dvēseles *homioisis* un intelģiblaajā ir *theoria* – nepastarpināta mūžīgā, nemainīgā un nepieciešamā pārdomāšana pēc tā, kam tas ir līdzīgs.¹¹⁵

Jaunie laiki

Vizuālā pārākums savu zenītu sasniedza apgaismības periodā, kurā racionālistu izpratne, ka prāta acs (reason) *saskata* patiesību, kļuva par dominējošo intelektuālo domu. Racionālistiem noteikti apgalvojumi būs pārliecinošāki, un tie paši par sevi būs patiesi; tie būs savas gaismas dēļ redzami.¹¹⁶ Daudziem komentētājiem Dekarts ir ieņēmis modernās vizuālistu paradigmas atklājēja lomu.¹¹⁷ Prāts uztver tēlus, kuri ir modelēti uz redzameim attēliem; šī kļūst par modernās epistemoloģijas pamatu – reprezentācijas ir prātā. Doktrīna, ka mēs pētām idejas ar prāta acs palīdzību bija teju vai aprīta starp britu domātājiem. Piemēram, „Pārrunā par metodi”, Dekarts eksplicīti noliedz apgalvojumu, ka prātā nav nekā tāda, kas pirmīt nav bijis uztverts. Viņaprāt, bez prāta iejaukšanās, nedz mūsu izdomājumi, nedz uztvērumi mums nenozīmētu neko. Tas norāda uz Dekarta pārliecību par no iedzimtām idejām veidotu deduktīvu secinājumu neapšaubāmību.¹¹⁸ Okulārcentrismam šajā laikā ir implikācijas gan epistemoloģijā, gan ētikā, gan politikā:

Pirmkārt, *camera obscura* modelis, kurā prāts kalpoja par privātu, iekšēju teātri, projicējot tajā ārējās pasaules priekšmetu kopijas, ir fundamentāli maldinošs.

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ **Branes, B; Bloor, D.** *Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge.* In *Rationality and Relativism.* Ed. by Hollis, M.; Lukes S. M. Hollis & S. Lukes. Oxford: Blackwell, 1982. P. 29.

¹¹⁷ **Jay, M.** *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth Century French Thought.* Berkley: University of California Press, 1994. P. 70.

¹¹⁸ *Ibid.* P. 73.

Rezultātā filozofi kopš XVII gadsimta ir tiekušies kļūdaini saprast zināšanas kā iekšēju, realitātei atbilstošu reprezentāciju attēlojumu.¹¹⁹ Otrkārt, racionālistu diskursā ir manāms platoniskais mēģinājums transcendentēt un noraidīt *aistētisko*, bet priviligiējot redzes maņu pār tām, kurām ir nepieciešams nepastarpināts kontakts, un intelektuālo skatījumu pār ķermenisko.¹²⁰ Treškārt, metafiziķu mēģinājums raksturot Dieva pasaules pārraudzīšanu vai pasauli pašu kā mūžīgi patieso un pilnībā izzināmu, apraksta absolūtu stāvokli, kurā Dievam ir pieejama visa informācija. Tādā veidā baznīca ir spējīga izmantot savu varu caur labi organizētiem, birokrātiskiem terora modiēm, tiešu uzbrukumu zemniekiem.¹²¹

Platona šaubas par redzi kā maņu bija pamats naidam pret mimētiskajām mākslām, kurās viņš saskatīja kopijas kopiju; daudzus gadsimtus vēlāk Dekarts bija tikpat neuzticīgs maņām un gluži kā Platons viņš atteicās no redzamās pasaules, nosaucot to par ilūziju.¹²² Dekarta mērķis demistificēt metodē nebalstītās zināšanas paredz ilūzijas un akluma vienādojumu. Atsaucoties uz Platona alas alegoriju, Dekarts ierosina, ka patiesības alegoriskā daba ir labojama, atklājot un metodiski izmantojot *gara gaismu*. Viņš ierosina, ka attiecības starp uztveramo un abstrakti izzināmo ir pārvaramas, kad gara gaisma vairs neatsaucas uz redzi, bet tikai uz prāta spējām. Dekarta mēģinājumi iztikt bez Platona alegorijas, noliedzot saspēli starp ilūziju un patiesību, rezultējas paradoksālā pozīcijā, kurā patiesība ir alegorija, kura noraida alegoriju lietojumu.¹²³

¹¹⁹ **Levin, D M.** *Sites of Vision: The Discursive Construction of Sight in the History of Philosophy*. Massachusetts: MIT Press, 1997. P. 118.

¹²⁰ *Ibid.* P. 118.

¹²¹ *Ibid.* P. 119.

¹²² **Kavanagh, D.** *Ocularcentrism and its Others: A Framework for Metatheoretical Analysis*. P. 10.

¹²³ **Levin, D M.** *Modernity and the Hegemony of Vision*. Berkley: University of California Press, 1993. P. 67.

Kartēziskais duālisms arī ir sevišķi ieteikmīgs tādēļ, ka tas valorizē ārpusķermenisko aci. Tā ir uztverama kā nemirkšķinošā, fiksētā skatiena acs, nevis īsa palūkošanās. „Pārrunā par metodi” Dekarts šādu duālisma interpretāciju jau paredz, ierosinot domu eksperimentu, kurā viņam nav ķermeņa, ļaujot secināt: „[Š]is es, citiem vārdiem sakot, dvēsele, kurai pateicoties es esmu tas, kas es esmu, ir pilnīgi atšķirīga no ķermeņa un ka šo dvēseli daudz vieglāk iepazīt nekā ķermeni un, kaut arī ķermeņa nemaz nebūtu, dvēsele tomēr būtu tas viss, kas tā ir.”¹²⁴ Viņš sevi pasludināja par skatītāju, nevis aktoru savā filozofiskajā ceļojumā – pasaule tika reducēta uz redzamo lauku, bet ķermenis – par priekšmetu tajā.¹²⁵

Dekarta vispārīgo ilūziju un konkrēto līdzību kritika parāda viņa filozofiskās stratēģijas konvergenci uz viņa laika biedru anamorfozes¹²⁶ un patiesības diskursa radīšanu ar tehniskiem un mākslinieciskiem eksperimentiem. Abos kontekstos vizuālā ilūzija ir tehniski manipulēta, lai pasauli reducētu līdz maldīgai realitātei. Redzamā kropļojums veido tā mirkļa atklājumu, kurā optiskā ilūzija izšķīst patiesībā gluži kā iecerētais novērotāja atrašanās punkts anamorfiskajā mākslā.¹²⁷ Lai nošķirtu „redzamo pasauli” un „rezdes lauku”, izmantojot perspektīvas noteikumus, apļus ir labāk demonstrēt ar ovāliem, bet kvadrātus – ar robmiem. novietojums un attālums nav kaut kas tāds, ko mēs vienkārši ieraugām. Dekarts apgalvo, ka mums ir vajadzīga intelektuāla izpratne, kas ir šķirta no mūsu ķermeņa, lai varētu pieredzēt objektu kopu

¹²⁴ Dekarts, R. *Pārruna par metodi*. Rīga: Zinātne, 1978. 37. lpp.

¹²⁵ Jay, M. *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth Century French Thought*. Berkley: University of California Press, 1994. P. 81.

¹²⁶ Anamorforze – no grieķu valodas *ana-* (atkal, atkārtoti) + *morphoun* (veidot, mainīt formu); anamorfiskā māksla ir *izkropļots* attēls, kurš *atgūst* sākotnējo formu vienā, noteiktā skata punktā vai ar īpaša optiskā efekta palīdzību (Piemēram, Džontija Hurvica skulptūras).

¹²⁷ Levin, D M. *Modernity and the Hegemony of Vision*. Berkley: University of California Press, 1993. P. 69.

un ķermeņus, kas ir ārpus mums.¹²⁸ Attēli, kurus mēs ieraugām prātā līdzinās zīmju lasīšanai, kas nav perfekta ārējās realitātes kopijas, tādēļ *redz* prāts, nevis acs.¹²⁹

Ilūzijas kritika parāda, ka Dekarts asimilējis anamorfozi savā izpratnē par matemātiskā shematismā balstīto racionālismu. Kā tehnika, kura reducē redzamo pasauli uz maldīgu realitāti un vienkāršu redzi uz tādu kā aklumu, anamorfoze paziņo jauna redzes koncepta un filozofiskas izpratnes rašanos. Vizuālās līdzības noliegums un tās pārvietošana uz jaunu matemātisku shematismu veido jaunu skata punktu, izmantojot redzes un perspektīvisma instrumentalizāciju. Dekarta pētījums par redzes iedabu rada izpratni par optiku, kā arī acs prioritāti un redzes centralitātes ideju.¹³⁰

Dzirde metaforas visbeidzot ir nozīmīgas, lai apjēgtu tradīcijas fenomenu. „Redzēšana” ir vērsta uz aculiecinieku pieredzes atkārtojumu, visskaidrāk, restaurējot fenomenu visā eksperimentālajā metodoloģijā. Nepieciešamība pēc pētāmā objekta klātbūtnes ir modernās zinātnes teorijas sākuma punkts, un Dekartam šī prasība ir formulēta kā pretmets *auctoritas*. Šajā kontekstā paļaušanās uz tradīciju ir zināšanu trūkums, kuru var ārstēt. Šajā pārmetumā implicīts ir pieņēmums, ka prātam nav *jādzird*, jo tā jebkurā mirklī var sasniegt pētāmos objektus, tos pārksatot (ar eksperimentu) un ar dedukciju (*insight*). Ontoloģiski tas nozīmē, ka jebkurš nosacījums ir atkārtojams: nav unikālu un aktuālu pieredžu vai, precīzāk, šādi pieredzei nav vērtības cilvēku zināšanu klāstam. Dzirdēi ir nozīme tikai ar

¹²⁸ Levin, D M. *Modernity and the Hegemony of Vision*. Berkley: University of California Press, 1993. P. 104.

¹²⁹ Jay, M. *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth Century French Thought*. Berkley: University of California Press, 1994. P. 76.

¹³⁰ Levin, D M. *Modernity and the Hegemony of Vision*. Berkley: University of California Press, 1993. P. 69.

nosacījumu, ka ir svarīgs konkrētais un unikālais. Tikai tādā gadījumā cilvēks var saņemt informāciju, nesagaidot, ka viņš to varēs aplūkot pats.¹³¹

Okulārcentrisko paradigmu nostiprināšanos šajā laikmetā veicināja XVI gs. veiktie dažādie atklājumi optikā. Perspektīvālisma ideju visnotaļ precīzi apraksta mākslas kritiķis Džons Bergers: „Perspektīva padara redzošo aci par redzamās pasaules centru. Viss tiecas uz aci kā uz bezgalības neaizsniedzamo punktu. Redzamā pasaule ir pakārtota skatītājam gluži tāpat kā kādreiz uzskatīja, ka Visums ir pakārtots Dievam.”¹³²

Dekarts, gluži kā Kants pēc 150 gadiem argumentē, ka prāts ne tikai mums dod pieeju ārējiem priekšmetiem, kurus mēs pieņemam par esošiem, bet arī ir tas, kas mums ļauj vispār aptvert, kas ir ārējie objekti. Mums šķiet, ka mēs redzam objektus un ķermeņus telpiskā vidē, bet, šo ideju papētot uzmanīgāk, ieraudzīsim, ka tos neuztver vis maņas, bet tieši prāts.¹³³

Ideālos un loģikā balstītus argumentus, izslēdzot pieredzi, racionālisti mēdza izmantot arī politikā. Industrializācijas laikā liberālie domātāji, kuri atsaucās uz Kantu un teica, ka „pieredze nevar mums sniegt zināšanas par to, kas ir pareizs”, bija šķirti no konservatīvajiem jau kopš Hjūma.¹³⁴ Hjūms savos retoriskajos paņēmienos atsaucās uz pieredzi un kritizēja racionālistus, veidojot aizsardzību pret racionālistu politiskajām teorijām un pat dažkārt bīstamajiem, fantazējošajiem *apriori* metafiziķiem.

¹³¹ *Ibid.* Pp. 48., 49.

¹³² **Berger, J.** *Ways of Seeing*. London: Penguin Publishings, 1972. p. 16.

¹³³ **Levin, D M.** *Modernity and the Hegemony of Vision*. Berkley: University of California Press, 1993. P. 104.

¹³⁴ **Jay, M.** *Songs of Experience: Modern America and European Variations on a Universal Theme*. Berkley: University of California Press, 2005. P. 178.

Skatiens klaiņo, izraugās, tuvojas lietai, dzenas pēc tām, turpretī dzirde ir ietekmēta un pakļauta. Acs var meklēt, taču auss var tikai gaidīt. Redzēšana lietas izvietojumā, bet dzirde gadās pa ceļam. Noklausītājs neietver neiesaistītības konotāciju, kas ir saskatāma tam, kas noskatās. Attiecīgi, „vārdam” nav tās pašas kosmiskās universalitātes, kas raksturīga „gaismai”. Vārdus allaž kādam velta, bet pats var paklausīt un sevi tam pakļaut. Pavēles var sniegt tikai runā, un tās ir sastopamas tikai dzirdamajā.¹³⁵ Sirdsapziņā *ieklausās*, nevis ieskatās. Kantam morālā jābūtība ir neizbēgams, spriestspējai *apriori* pieejams fakts; pirms var gūt ieskatu tajā no brīvības premisas. Tāpat Kants runā par saprāta balsi, kas pretstatā gribai, ir konkrēta un neapspiežama, un skaidri dzirdama pat visparastākajam cilvēkam. Šeit „dzirdēšanas” struktūras ir atrodamas arī pēc transcendentālās metafizikas.¹³⁶

Saspilējumi par nereflektēto, ritualizēto un elkiem pilno dzīvi rada garīgu nepieciešamību pēc spekulatīvās metafizikas absolūtās zināšanas un no tradicionālās izpratnes atsvešinātas universalizētas sabiedrības.¹³⁷ spekulatīvās domas ir vīzija par universalizētu sabiedrību. Bet tā arī radikāli atšķiras no apgaismības, jo tās universalitāte nav formāla un abstrakta; partikulārais nav tai nepieejams. Hēgeļa naratīvā pāreja no reliģijas uz absolūtām zināšanām ir aprakstīta ar pāreju no gaismas reliģiskā attēlojuma un spekulācijas filozofiskā tēla atklāsmi, norādot, ka izkoptā redze aptver spriestspējas universālo gaismu kā mūsu darbību pamatu un mērķi. Hēgeļa filozofija pieliek punktu egocentriskajam, „reflektīvās filozofijas” izslavētajam skatienam, un to var lasīt kā skatienu, kas pēc iedabas ir multikulturāls –

¹³⁵ **Idhe, D.** *Listening and Voice. Phenomenologies of Sound. 2nd edition.* New York: State University of New York Press, 2007. P. 82.

¹³⁶ **Levin, D M.** *Modernity and the Hegemony of Vision.* Berkley: University of California Press, 1993. P. 48.

¹³⁷ **Levin, D M.** *Sites of Vision: The Discursive Construction of Sight in the History of Philosophy.* Massachusetts: MIT Press, 1997. P. 37.

patiesi *apgaismotu* skatienu, kas XXI gadsimtā ir mums ārkārtīgi nepieciešamais, bet racionālistiem trūkstošais.¹³⁸

Lingvistiskais pagrieziens

Kā Ričards Rortijs norādīja „Filosofija un dabas spogulis”, XX gadsimta filozofija piedzīvoja lingvistisko pavērsienu.¹³⁹ Šajā pagriezienā, kuru sāka analītiskajā filozofijā Frēge, Rasels un galvenokārt Vitgenšteins, turpretī Huserls un Heidegers – kontinentālajā, redzes hegemonija kā zināšanu, patiesības un realitātes filozofiskā paradigma tika aizvietota ar paradigmu, kurā noteicošā loma ir valodai, ļaujot konstatēt un eksplicēt redzes dominance filozofiskajā domā.

Ar Bergsona kritiku par Dekarta sliekšmi uz ontoloģiju telpā, nevis ilgstamībā, rodas tas, kas ir pazīstams ar modernā okulārcentrisma kritiku. Okulārcentrismam tipisks bija kartēziskais ierosinājums neklausīties pagātnes balsīs, bet gan ticēt tam, ko var redzēt paša acīm. Apgaismības premissas ir šādā pašā attieksmē, un anti-okulārcentriskais diskurss pieņēma pret-apgaismības toni.¹⁴⁰ Okulārcentrisma pēdas jau bija atstātas, redzes diskursīvajai hegemonijai neredzami konstruējot redzē balstītus modeļus un paradigmas, veidojot dažnedažādas epistemoloģiskās, metafiziskās, ētiskās un politiskās programmas.¹⁴¹

Norādot uz vizuālistu paradumu, fenomenoloģijā netiek atvērtas durvis antivizuālismam. Sadalīt sajūtas šķirtās maņās un to īpašības kategoriski izdalīt ir

¹³⁸ **Levin, D M.** *Sites of Vision: The Discursive Construction of Sight in the History of Philosophy*. Massachusetts: MIT Press, 1997. P. 37.

¹³⁹ **Rorty, R.** *Introduction: Metaphysical Difficulties of Linguistic Philosophy*. In *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*. Chicago: Chicago Press, 1967. Pp. 1., 2.

¹⁴⁰ **Jay, M.** *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth Century French Thought*. Berkley: University of California Press, 1994. P. 82.

¹⁴¹ **Levin, D M.** *Sites of Vision: The Discursive Construction of Sight in the History of Philosophy*. Massachusetts: MIT Press, 1997. P. 2.

empīriski, nevis fenomenoloģiski pamatots lēmums. Dažkārt tiek ierosināts pat darīt gluži pretējo: veikt maņu *varas pārdali*, liekot mums koncentrēties uz dzirdamo.¹⁴² Pirmais fenomenoloģijas ieguvums saistībā ar sensoro pieredzi ir pieredzes bagātības un pilnīguma atgūšana un atkal-iepazīšana. Pats audiālās dimensijas jēdziens fenomenoloģijā ir problemātisks.¹⁴³

Tomēr jēgpilna un pārdomāta koncentrēšanās uz dzirdes pieredzi, kropļojot primāro globālo pieredzes aprakstu, kaut ko parāda. Šāda selektīvā koncentrēšanās funkcionē reģionāli kā īpašs *epoché*, radot noteiktu reģionu, uz kuru koncentrēties. Aizgriežoties no ikdienišķās un par pašsaprotamo pieņemtās domāšanas paradigmas, bet koncentrējoties uz dzirdes pieredzi, mums kļūst pieejama jauna izpratne par pieredzi un līdz šim aizsegtais kļūst pamanāms. Šī pāreja arī parāda kaut ko par interpretācijas tradīcijām, kurā mūsu pieredzes ir balstītas.¹⁴⁴ Tomēr, lai reflektētu par redzes kapacitāti mūsu kultūrā un par mūs ierobežojošajiem, mānīgajiem un pakļaujošajiem sociālajiem nosacījumiem, nepieciešama hermeneitiski kritiska interpretācija par esamību, kā tā parādās metafizikas diskursā. Turklāt nepieciešama arī fenomenoloģiskā psiholoģija, kas mūs pievedīs pie pašu vēsturiskās pieredzes un ļaus to saprast, netiekot hegemoniskās interpretācijas apmānītiem.¹⁴⁵

Īde, atsaucoties uz Heidegeru, vēsta, ka mūsu laikmets varētu noslēgties ar ainas dominanci.¹⁴⁶ Esošā esamība ir kaut kas, ko varam apgūt – tās klātbūtne gaismā tiek

¹⁴² Velšs, V; Tulk. Bičevskis, R. *Estētikas robežceļi*. Jelgava: Laikmetīgās mākslas centrs, 2005. 208. lpp.

¹⁴³ Idhe, D. *Listening and Voice. Phenomenologies of Sound. 2nd edition*. New York: State University of New York Press, 2007. P. 21.

¹⁴⁴ *Ibid.* P. 21.

¹⁴⁵ Levin, D M. *The Opening of Vision: Nihilism and the Postmodern Situation*. New York: Routledge, 1988. P. 17.

¹⁴⁶ *Ibid.* P. 8.

reducēta uz konstantu pieejamību. Viņi abi argumentē, ka esamības vēsture ir ierakstīta gaismā, kas vairs nevar un nedrīkst tikt izslēgta no mūsu domāšanas, to arī ierakstot esamības vēsturē.¹⁴⁷

Viens veids, kā definēt Heidegera redzesodus ir nošķīrumā starp konstatējošo (*assertonic*) un vērtējošo (*alethic*). Pirmais ir abstrakts, vien-acīgs (*monocular*), nelokāms, nekustināms, egoloģisks un nošķīrošs. Otrs ir multipls, kontekstā ievīstīts, iesaistošs, horizontāls un rūpīgs. Lai gan Heidegers dziļi pārdzīvo pirmā svarīgumu kultūrā un tās praksēs, viņš saglabāja cerību par otra atjaunošanu. Viņš nekad nebija vienkārši naidīgs pret redzi kā tādu, bet tikai pret Rietumu metafiziku dominējošo variantu.¹⁴⁸

Redzošajam subjektam triumfējot, tas uzspiež lietām savu gribu un rada objektivitātes pārvaldītu pasauli, taču subjektam nav vietas objektīvā pasaulē, jo pieredzei ir atņemta vērtība, nozīme un arī patiesības vērtība.¹⁴⁹ Heidegers argumentē, ka subjekts, kurš spriestspēju un prātu padara par pilnīgi instrumentālu, dodot tai tikai varas funkciju, leģitimē totalitāru režīmu rašanos.¹⁵⁰

Esejā „Pasaules ainas laiks” Heidegera primārais fokuss šajā esejā ir saistība starp objektivāciju un tādiem jēdzieniem kā „pasaules aina” (*Weltbild*) un „priekšstats” (*Vorstellen*), nevis redze pati par sevi kā tāda. Tomēr viņš norāda, ka Aristotelis saprata mūsu saistību ar esamību kā *theoria* un Platons būtņu esamību (*Sein*) kā skatīto (*das Angeschaute*). Heidegers norāda, ka šie jēdzieni kopā ar Platona tālāko

¹⁴⁷ *Ibid.*

¹⁴⁸ **Jay, M.** *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth Century French Thought*. Berkley: University of California Press, 1994. P. 275.

¹⁴⁹ **Levin, D M.** *The Opening of Vision: Nihilism and the Postmodern Situation*. New York: Routledge, 1988. P. 4.

¹⁵⁰ *Ibid.*

būtņu klātbūtīgumu (Seiendheit) identificēšanu ar *ideosiem* vai lietu izskatu, veidoja ilgi slēptos modernos pieņēmumus, piemēram, kartēziskos un post-kartēziskos par pasaules pārvēršanu ainā (Bild).¹⁵¹

Pasaules aina, kā to saprot Heidegers, nav jāpieņem par atsauci uz pasaules kopiju, bet drīzāk par to, kas mums ir prātā, kad mums ir uzburta aina, tas ir, kad mēs saprotam un *ieraugām*, ko mēs saprotam. Saprast attēlu, Heidegers raksta, ir saprast, ka „pati lieta ir dota tāda, kāda tā ir mums, mūsu priekšā”.¹⁵² Savukārt frazeoloģisms „iegūt skaidru ainu” nozīmē to pašu kā „esošo nostādīt savā priekšā tādu, kāds tas ir, un, kā tādā veidā nostādītu, pastāvīgi turēt sev priekšā”.¹⁵³ Aina, citiem vārdiem sakot, nav tikai pasaules attēls, bet gan pati pasaule, kas jāsaprot kā kaut kas mūsu priekšā esošs, par ko mēs esam informēti un kam mēs esam sagatavojušies. Pasaules ainas attēls, līdz ar to, Heidegeram ir laikmets, kurš pieņem mūsu priekšstatus par objektīvi eksistējošiem, tas ir, kā ko tādu, kā „priekšstatā iepretim nostatītais priekš-metiskais”, kas ir mums priekšstatīts visā tā skaidrībā.¹⁵⁴

Modernā izpratne par objektīvu, mums priekšstatītu esamību rada vai arī ir savietojama ar ideju par subjektivitāti, kura spēj apgūt objektivitāti; kā aina, kuras priekšā esamība var īstenoties, un kā vara, kura izmet un izvēlas esamības pēc ieskatiem. Grieķiem, un, galvenokārt, pirmsokratiešiem esošais bija saprotams, kā „tas, kas paceļas un sevi atver” tiem, kuri sevi tur atvērtu tam, kas ir. Cilvēces esence tātad nebija kontrolēt un pārvaldīt esamību, bet „[i]r jāļaujas jebkura glūnošam

¹⁵¹ Levin, D M. *Modernity and the Hegemony of Vision*. Berkley: University of California Press, 1993. P. 91.

¹⁵² Heidegers, M. Tulk. Kūlis, R *Malkasceļi*. Rīga, AGB: 1998. 67. lpp.

¹⁵³ *Ibid.* 67. lpp.

¹⁵⁴ Levin, D M. *The Opening of Vision: Nihilism and the Postmodern Situation*. New York: Routledge, 1988. P. 91.

haosam. Grieķu cilvēks ir kā esošā uzklaušīts, tāpēc arī grieķiskā pasaule nevar kļūt par ainu”¹⁵⁵.

Modernajā laikmetā šāda atvērtība ir devusi priekšroku apgūstošajai objektivīkacijai: „Priekšstatīšana vairs nav atklāšana priekš... bet gan satveršana un aptveršana no.... Nevis valda klātbūtīgais, bet gan ir uzkundzējies uzbrukums,”¹⁵⁶ un uzbrukuma visattīstītākā forma ir tehniski organizētā cilvēka planetārais imperiālisms, kura ietvaros tas mēģina nodrošināties ar kundzību pār zemi.¹⁵⁷

Šāda apgūstošā un meistarajošā objektivācija Heidegeram rūp ne tikai tās cilvēci postošās ietekmes dēļ, bet arī tādēļ, ka „[t]ur, kur esošais ir kļuvis par priekšstatīšanas priekšmetu, esošajam noteiktā veidā tiek liegta esamība”.¹⁵⁸ Heidegera cerība ir, ka cilvēce nākotnē kļūs atvērtāka pret esamību un ka esamības patiesības esence drīzāk līdzināsies cilvēces esamībai. Tomēr mēs nevaram sevi atbrīvot no mūsu objektivējošās tieksmes pēc varas un atvērt sevi esamībai ar pašu spēkiem. Mēs labākajā gadījumā varam vērst savu domāšanu pret mūsu moderno pieņēmumu par objektivējošo subjektivitāti, tas ir, pret subjektivitātes pamatā esošo esamības ainas atklāšanu, un izspriest, ka „cilvēces subjektīvā esamība nav bijusi vienīgā vēsturiskā cilvēka sākotnējās būtības iespēja, un tāda arī nebūs”¹⁵⁹ Šis ir pirmais solis pretī atvērtībai pret būtību – tās uzklaušīšanu, jo cilvēce nonāks pie esamības patiesības

¹⁵⁵ Heidegers, M. Tulk. Kūlis, R. *Malkasceļi*. Rīga, AGB: 1998. 68. lpp.

¹⁵⁶ *Ibid.* 79. lpp.

¹⁵⁷ *Ibid.* 81. lpp.

¹⁵⁸ *Ibid.* 74., 75. lpp.

¹⁵⁹ *Ibid.* 81. lpp.

tikai tad, kad tā vairs necentīsies uzburt objekta ainu jeb tad, kad atteiksies no okulārcentrisma epistemoloģijā, kā to interpretē Dekarts.¹⁶⁰

Heidegers uzstāj, ka viņa lekcijā gan aprēķinošā, gan neaprēķinošā domāšana ir noderīga un modernajai sabiedrībai nepieciešama un ka mums jāizmanto un jāpaļaujas uz priekšmetiem, lai sasniegtu savus praktiskos, utilitāros mērķus un vienlaikus ļautu lietām būt neatkarīgām. Tomēr ir skaidrs, ka, abiem domāšanas modu izmantotājiem vismaz modernajā, tehnoloģiskajā Rietumu sabiedrībā jāsadarbojas, jo tie konstituē divus dažādus veidus, kā domāt par priekšmetiem.¹⁶¹

Heidegers neapsver iespēju, ka šos neaprēķinošo un aprēķinošo domāšanas modu varētu savienot vienā, lai mēs varētu būt atvērti lietām un vienlaikus ļaut tām būt kā klātesošiem objektiem (Gegen-stände) jeb zināt lietas kā sev priekšā nostādītus objektus un sev priekšā nenostādītus objektus. Šāda iespēja Heidegeram nešķiet iespējama, jo viņam priekšstats vienmēr paredz jau pārspriestu esamības jautājumu, un priekšstati vienmēr traucē patiesai atvērtībai pret lietu, kā lietas var būt pašas par sevi, reducējot to uz to, kā tā tiek mūsu priekšā nostādīta un tās pārvēršot par priekšmetiem, kurus mēs sastopam mums pazīstamajā redzes laukā. Patiesi atvērta domāšana Heidegeram var būt savietojama ar priekšstatīšanu, kaut no turienes arī sākusies, bet tā kļūs aizvien „tīrāka” un patiesāk atvērta, jo vairāk tā atsvešināsies no priekšstatīšanas. Atvērtība nav konstruējama kā domāšanas mods, kas sevī ietver priekšstatīšanu.¹⁶²

¹⁶⁰ Levin, D M. *Modernity and the Hegemony of Vision*. Berkley: University of California Press, 1993. P. 92.

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² *Ibid.*

Lai gan Vitgenšteins nav nepastarpināti saistīts ar fenomenoloģiju, viņa pieejas sekas sniedz pienācīgos *rīkus* analītiskajai tradīcijai pāriet pie post-analītiskās.¹⁶³ Vitgenšteins nekad to nenosaucot, kritizē okulārcentrismu. Viņš okulārcentrismam pretojas kā filozofijas un redzes vēstures interpretācijai vai skaidrojumam, bet pretojas arī tam kā filozofiska argumenta premisai. Vitgenšteins noraida dažādus *lielos naratīvus* stiprinošos jēdzienus, kā laika garu, pasaules garu, episteme, Rietumu filozofijas tradīciju un pirmssākumu, utt.¹⁶⁴, tostarp Heidegera „pasaules ainas laiku” kā esamības vēstures raksturojumu, izvēloties skaidrot Eiropas kultūru citiem ceļiem.¹⁶⁵

Eksplīcīti nekritizējot okulārcentrismu, viņš joprojām ir apšaubījis daudzas filozofiskās redzes konstrukcijas – galvenos veidus, kā filozofi ir interpretējuši, aprakstījuši un skaidrojuši redzi un vienbalsīgi atteikušies no parastajiem redzes lietojumiem zināšanu teorijas veidošanā. Tas sevišķi izpaužas: (1) filozofijās, kuras paļaujas uz introspekcijas un intuīcijas psiholoģisko modeli, skaidrojot prāta darbību ar skatīšanos; (2) attēlu apziņas teoriju, kurai prāts ir teātris vai ekrāns, prāta darbība – redzēšana, toties idejas un nozīmes nāk attēlu formās; (3) pieņēmumu, ka sevis zināšana ir sevis novērošanas forma un šādu zināšanu pamatojums balstās „trešo personu skaidrojuma” loģikā; un visbeidzot (4) fenomenālismu – teoriju, ka *ārējo objektu* uztvere ir interpretācijas rezultāts. Tātad, lai kā Traktāts tiktu interpretēts, nav

¹⁶³ **Kivle, I.** *Skaņas filosofija*. Rīga: Latvijas Universitāte, 2008.

¹⁶⁴ **Levin, D M.** *Modernity and the Hegemony of Vision*. Berkley: University of California Press, 1993. P. 26.

¹⁶⁵ **Levin, D M.** *Sites of Vision: The Discursive Construction of Sight in the History of Philosophy*. Massachusetts: MIT Press, 1997. P. 44.

šaubu, ka Vitgenšteins bija lingvistiskā pagrieziena atbalstītājs, kas vairāk par visu ir pagriezies no redzes kā zināšanu, patiesības un realitātes paradigmas.¹⁶⁶

Loģiski filozofiskajā traktātā Platona aprakstītā rektifikācija ir pati sevi rektificējusi pilnīgi matematizēta fotoloģisma perfektumā un tīrumā. Atsakoties no Platona eidosiem, Vitgenšteina metafiziskais skatījums ir atvienots no atsauces uz fiziskām lietām un runātām valodām. Tikai vistīrākā reprezentējošā simetrija pastāv starp loģisko formu un nepieciešamo pasaules formu. Lai kāds mirdzums Platona izsmalcinātajā skatienā bija palicis, kopš Vitgenšteina tas ir pilnībā noslāpēts. Viņa monokulārā acs ir mirusī strikti lōgiskā subjekta acs. Metafiziķa filozofiskais skatījums beidzot ir akls.¹⁶⁷

Skaņas tehnoloģijas un okulārcentrisms

Rakstība ir tehnoloģija, kura ir devusi daudzas jaunas inovācijas mūsu diskursam, tostarp nebijušu pieeju abstraktām idejām un loģikai¹⁶⁸, jo vārds vairs nav unikāls notikums.¹⁶⁹ Gūtenberga druka ir veicinājusi okulārcentrisma attīstību, nodrošinot, ka izplatāmā informācija ir konstanta visiem lasītājiem, ļaujot padarīt informāciju caurspīdīgāku un cerību uz kartēzisku objektivitāti – ticamāku.¹⁷⁰ Savukārt piedzīvotā

¹⁶⁶ *Ibid.*, pp. 47. – 48.

¹⁶⁷ **Levin, D M.** *Modernity and the Hegemony of Vision*. Berkley: University of California Press, 1993. Pp. 25, 26.

¹⁶⁸ **Ong, W J., Hartley, J.** *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word. 3rd Edition*. New York: Routledge, 2002. P. 170.

¹⁶⁹ Skatīt apakšnodaju „Senie grieķi”.

¹⁷⁰ **Jay, M.** *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth Century French Thought*. Berkley: University of California Press, 1994. P. 66.

elektronikas, it sevišķi digitālo tehnoloģiju attīstība ir veicinājusi gan homogenizāciju, gan segregāciju un sarežģījusi intersubjektīvās attiecības.¹⁷¹

Attīstoties mūzikas radīšanas tehnoloģijām, klasiskajos laikos attīstījās pirkstiem spēlējamie stīgu instrumenti, ar kuriem nianses var panākt ar rokas un pirkstu kustības vai novietojuma palīdzību – cītaras, arfas un tml. Savukārt, sperot nākamo tehnoloģisko soli un pārejot pie taustiņiem vai klapītēm (klavierēm vai pūšamajiem instrumentiem), mūzika tiek vēl vairāk mehanizēta. Tajā laikā sākās strīdi par to, ka cilvēki atsvešinās no *tīras* spēlēšanas ar rokām, tai tiekot reducētai līdz *mehāniskajai* spēlēšanai. Sākās iebildumi un strīdi par ekspresivitātes, nianses un romantisma zuduma mūzikā. Īde šo apraksta kā „Heidegerisku” reakciju uz mūzikas modernajām tehnoloģijām.¹⁷² Attīstoties mūzikai, varētu šķist, ka var mūziku un tās notis kļūst *tīrākas* – reificētākas, jo tiek likvidēti, mūziķa nekontrolējamie tembru mainošie *lielumi*.¹⁷³

Trešais, vismūsdiēnīgākais instrumentu attīstības solis ir digitālā sintezatora izgudrojums. Atšķirībā no analogajiem sintezatoriem, kuri pārveido elektronus dzirdamā skaņā, arī digitālie sintezatori izmanto elektrību, lai radītu skaņas, bet visi skaņas veidošanas lielumi un parametri ir sīkumaini manipulējami, ļaujot skaņu *uzbūvēt*.¹⁷⁴ Maņām neuzticīgais Helmholtcs ierosina veidu, kā panākt, ka skaņa ir matematizējama un zinātniski pētāma – auss kļūva par zinātniska pētījuma objektu,

¹⁷¹ **Rieger, M.** *The disembodiment of the utterance. Speech, Music and the loss of the sense for proportionality.* Pp. 2, 3.

¹⁷² **Idhe, D.** *Listening and Voice. Phenomenologies of Sound. 2nd edition.* New York: State University of New York Press, 2007. P. 255.

¹⁷³ *Ibid* P. 256.

¹⁷⁴ *Ibid.* Pp. 262., 263.

bet tonis – par periodisku vibrāciju.¹⁷⁵ Tas ir, šādi dzirdamais kļūst par redzes dominētu pētāmo jautājumu.¹⁷⁶

Pierakstītā skaņa ir veidojusi mutvārdu un rakstības kultūrām atbilstošas izmaiņas mūzikas rakstīšanas un izpildīšanas normās. Lai dziļāk analizētu skaņdarbu saturu, ir jālasa skaņdarba notis, bet īpašas iemaņas ļauj lasītājiem mūziku arī iedomāties jeb *sadzirdēt* rakstīto. Šādi *saklausītā* mūzika ir interpretējama fenomenoloģiski, bet vienlaikus – tehnoloģiju dēļ bezķermeniska, jo nenotiek dzirdes uztvērums.¹⁷⁷ Ar priekšā novietotām notīm skaņdarbu var aizmirst tikai daļēji vai kādu noteiktu pasāžu; sliktākajā gadījumā, koncentrējoties nošu teksta lasīšanu, var tikt aizmirsta koncentrēšanās uz auditoriju un pārējo izpildītāju sastāvu.¹⁷⁸ Tomēr rakstīšana pieļauj skaņdarba atkārtošānu un, lai gan katrs priekšnesums atšķiras, tā saturs ir paliekošs un tādēļ Stīva Raiša „Mūziku astoņpadsmit muzikantiem” var atpazīt visos tā izpildījumos; gluži kā Ričarda Bērtona „Halmeta” uzvedums joprojām ir Šekspīra „Hamlets”. Tas ir, var atširties ieraksti, bet tiem pieraksts ir vienāds, un pārlietu liela atkāpšanās no *burta* parasti tiek kritizēta.¹⁷⁹ Mutvārdu tradīcijās tautas dziesmu un tradicionālo skaņdarbu tāpatība bija daudz mazāk burtiski interpretēta, līdzinoties drīzāk džežam: gan skaņdarba ieraksts, gan tā pieraksts drīkst atšķirties. Šajā gadījumā dziesmas būtiskais saturs nav vis burtsikais vārdu un nošu atkārtojums, kā tas varētu būt raksturīgi rakstības kultūrām, bet gan *dziesmas gars*.¹⁸⁰

¹⁷⁵ Rieger, M. *The disembodiment of the utterance. Speech, Music and the loss of the sense for proportionality*. P. 5

¹⁷⁶ Velšs, V; Tulk. Bičevskis, R. *Estētikas robežceļi*. Jelgava: Laikmetīgās mākslas centrs, 2005. 213.

¹⁷⁷ Idhe, D. *Listening and Voice. Phenomenologies of Sound. 2nd edition*. New York: State University of New York Press, 2007. P. 252.

¹⁷⁸ *Ibid.* P. 199

¹⁷⁹ *Ibid.*

¹⁸⁰ *Ibid.*

Iegūstot ierakstīšanas iespējas, skaņa kļūst par bezķermenisku zīmi: reproducējamā un tehniski manipulējamā skaņa panāk, ka tās autors var būt visuresošs un arī dažādās izpausmēs – skaļumā, izmēros un citādi.¹⁸¹ Tādējādi ir īstenojama *autora nāve*, lai kas tas arī būtu – skaņdarba komponists vai izpildītājs.

Šis motīvs ir vēl izgaismotāks, mums apgūstot digitālo mūziku: tajā var nebūt oriģinālu, jo ar cilvēka radītu programmu palīdzību var pārsniegt izpildījuma spējas un reizēm arī atteikties no muzikāla, cilvēciska subjekta, nododot mūzikas komponēšanas stafeti datoram.¹⁸² Piemēra, ar pienācīgo programmu un digitālajām klavierēm var nospēlēt skaņdarbu, lai tā notis uzreiz nonāktu datorā un partitūras varētu uzreiz izdrukāt. Šo pašu procesu var arī apvērst – pierakstīt jebkuru akordu ar tik daudzām notīm, kuras mainās tik ātri, ka to nevar nospēlēt neviens cilvēks.¹⁸³ Ir skaidri redzams, ka tehnoloģiju materialitāte ir mainījusi, kā mijiedarbojas komponisti, mūzikas izpildītāji un klausītāji. Studijā un ierakstos producēta mūzika vairs nav vienkārši materializēta uzstāšanās; tā ir *uzbūvēta*, atkārtojama mūzika.¹⁸⁴

¹⁸¹ **Rieger, M.** The disembodiment of the utterance. *Speech, Music and the loss of the sense for proportionality*. P. 3

¹⁸² Datora sarakstīta mūzika: *komponiste „Aiva”*, kuras mūziķa statuss ir starptautiski atzīts: <https://soundcloud.com/user-95265362> [skatīts 15.06.2017.]

¹⁸³ Gan nošu pierakstīšanas, gan atskaņošanas iespējas ir, piemēram, populārajā skaņas ierakstīšanas un redakcijas programmā *Sibelius*.

¹⁸⁴ **Idhe, D.** *Listening and Voice. Phenomenologies of Sound. 2nd edition*. New York: State University of New York Press, 2007. P. 261.

Kritika

Vizualizācija, kad saprasta kā modernitātes stratēģija un tehnika *par excellence* parasti tiek apvienota ar mēģinājumu redze gāzt no sava troņa, bet ir jāievēro noteiktas, bet bieži pārkāptas robežas, lai šāda kritika nekļūtu okulārfobiska, ierosinot likvidēt visu, kas redzei tomēr ir bijis panākums un derīgs.¹⁸⁵ Izpratne par redzi un tieksme pēc objektivitātes domāšana nav nepieciešami reduktīva varaskāre, bet ir arī aprakstāma ar īstenu atvērtību un uzmanības pievēršanu šīs pasaules lietām. Uzmanīgāka redzes īpašību pārdomāšana ļautu neapvērst maņu hierarhiju, bet vienlaikus ļautu likvidēt klātbūtnes metafiziku¹⁸⁶, jo kartēziskais perspektīvisms, ar kuru parasti vienādo okulārcentrismu, ir tikai slavenākais un pārāk bieži dogmatiski kritizētais, taču ne vienīgais redzes *režīms*.¹⁸⁷

Kā lai maina iedzimto redzes orientāciju uz koncentrēšanos uz klātesošiem, pieejamiem un apgūstošajiem objektiem? Balstoties Levina izpratnē par Heidegeru, Nīči un Merlo-Pontī, redzei jābūt fiksētai nevis uz to, kas atrodas acu priekšā, bet nav tieši priekšstatāmi objekti, tādējādi nav uzraugāmi un kontrolējami. Šādi objekti ir, piemēram, ēnas un atspulgi – tie norāda uz kaut ko ārpus redzes loka, bet šie gaismas fenomeni nav tverami kā patstāvīgi objekti.¹⁸⁸ Ēnas norāda uz vairākiem patstāvīgiem objektiem, kurus mēs nevaram tik precīzi apgūt, piemēram, neredzamu gaismas avotu, tam priekšā esošos objektus. Šāda redze arī „padziļina, pagarina un bagātina redzamības lauku”. Tās arī ir *horizonts* un *fons*, kas apvieno redzes lauku, bet kas nav

¹⁸⁵ Heywood, I; Sandywell, B. *Interpreting Visual Culture: Explorations in the Hermeneutics of the Visual*. Oxford: Psychology Press, 1999. Pp. 59., 60.

¹⁸⁶ Levin, D M. *Modernity and the Hegemony of Vision*. Berkley: University of California Press, 1993. P. 98.

¹⁸⁷ *Ibid.*

¹⁸⁸ Levin, D M. *Modernity and the Hegemony of Vision*. Berkley: University of California Press, 1993. P. 97.

pats par sevi šī lauka objekts. Redzes mods, kas ir piesaistīts šādām ēnām un horizontiem tād nav „skatiens, tieši un frontāli fiksēta objekta novērošanas akts”, bet drīzāk „rotaļīgs vērojums (..), kurš priecājas par ambigvitātēm, neskaidrībām, mainīgām perspektīvām un nozīmes ēnām”. Modelējot savu izpratni par zināšanām nevis Heideriskajā izpratnē, bet gan kartēziskajā, saskaņā ar Levina teikto, modernās sabiedrības pamatā esošais varaskārais tvēriens kļūs vājāks.¹⁸⁹

Turklāt Heidegera fenomena jēdziens ļauj radīt diskursīvo vietu attīstītām, sistemātiskām un sintētiskām esamības reprezentācijām, turpretim empīrisms uzskata, ka tas ir jādara redzamajai klātbūtnei. Empīriķu taktika sniedz ar realitāti saskanošas patiesības un tād praktiskus rezultātus, bet tā vienmēr dekonstruē reprezentāciju, jo tā ir empīrisma pirmā premisa. Šī empīriskā saistība vienmēr ir opozīcija: fenomenikā-representācijas, kas vienmēr ir pakļauti maņām, it sevišķi redzei. Šai taktikai nav principiālu iebildumu, bet tās iecelšana par mūžīgu un vispārēju stāvokli ir pilnībā destruktīva. Šai taktiskajai reprezentācijas redukcijai uz otrās pakāpes fenomenoloģiju tiek pievienots fenomenoloģija pēdīgi pārtrauc jelkādu manāmu nošķirumu starp klātbūtni un priekšstatu – abi tie ir priekšstati. Tāad fenomenoloģija saasina un politizē empīrisma negativitāti.¹⁹⁰

Abi tagad ir saistīti tajā, ka neviens neatzīst pirmatnīgo ainu; tikai indivīda skata punktu, kurš ieņēem galīgu, ierobežotu pozīciju. Rezultātā ir konkrēti diskursīvā apspiešana kā tradicionāla, nepastāvīga un konvencionāla, kā arī šo pašu iemeslu dēļ mēs noliedzam jebkuru filozofiju par vizuālo reprezentāciju. Mēs, šķiet, paliekam

¹⁸⁹ **Levin, D M.** *Modernity and the Hegemony of Vision*. Berkley: University of California Press, 1993. P. 97.

¹⁹⁰ **Smith, J A.** *Three Images of the Visual: Empirical, formal and normative*. Ed. by **Jenks, Ch.** New York: Routledge, 1995. P. 239.

vienīgi ar analītisku diskursa versiju, kura mērķis ir dekonstruktīva *at-runāšana*, kuru pamato paklausīga, visu atļaujošs sevis attēls, nepārliecinoši to saistot ar esamību caur katastrofiski formālu izpratni par vizuālo kā neapšaubāmo horizontalitātes garantu; kā vizuālo lauku, kurā nav neviena cita šķēršļa.¹⁹¹

Lai gan daudzas kā jaunās, tā vecās tehnoloģijas ir stiprinājušas redzes hegemoniju, tām nav obligāti jābūt interpretētām kā okulārcentrismu veicinošām. Ongs uzskatīja, ka jaunajiem elektroniskajiem medijiem mēs esam nonākuši sekundārā oralitātes laikmetā: gan pirms šādu mediju izgudrošanas, gan pēc klausītāji tiek tieši uzrunāti un runātājs nav šķirams no dzirdētāja, veidojot kopību. Tomēr rakstības kultūra un redze ir neizbēgami mainījusī oralitāti, bet uztvērējs reaģē nevis tieši uz runātāju, bet individuāli un introverti.¹⁹² Abām oralitātēm ir dziļa līdzība. Šai oralitātei ir stipra līdzība to koncentrācijā attiecīgajam mirklim.¹⁹³

Tāpat arī maņas nav jāinterpretē kā tik diskrētas, cik tas bieži tiek pieņemts. Piemēram, brilles redzi *salabo*, mainot šašķiebtās radzenes formu. Uzliekot brilles, pasaules skatījums nekļūst momentāni pielāgots salabotajam redzējumam, jo briļļu nēsāšanai ir jāpielāgojas. Tuvojoties objektiem, attāluma izpratne mainās atšķirīgi no ierastā. Tātad fenomenoloģiski – redzēšana ir visa ķermeņa pieredze, bet ķermeņa novietojums pasaulē – daļa šīs pieredzes.¹⁹⁴ Tas ir vēl manāmāk, kad ir uzvilktas lasīšanas brilles, un nēsātājs, tās nenoņemot, aiziet padzerties ūdeni.¹⁹⁵ Šīs pastarpinošās tehnoloģijas rada atkārtojamu, realitāti kropļojošu efektu, bet pieņemt

¹⁹¹ *Ibid.* P. 240.

¹⁹² **Ong, W J., Hartley, J.** *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word. 3rd Edition.* New York: Routledge, 2002. P. 134.

¹⁹³ *Ibid.* P. 133.

¹⁹⁴ **Idhe, D.** *Listening and Voice. Phenomenologies of Sound. 2nd edition.* New York: State University of New York Press, 2007. P. 244.

¹⁹⁵ *Ibid.*

brilles par daļu ķermeņa, lai tās būtu funkcionāli neredzamas, prasa tikai vienu vai divas dienas.¹⁹⁶

Redzes dominance nenozīmēja vienmērīgumu – dažādos un bieži vien pretrunīgo *epoche* dēļ, modernā ēra ir ar daudz sarežģītāku redzes izpratni nekā to mēdz pieņemt, it īpaši apskatot dominānto zinātnisko jeb racionalizēto redzes pārkumu.¹⁹⁷

Nozīmīgi, ka spoguļi baroka laikmetā visbiežāk bija izliekti, nevis plakani, kuri parasti tiek uzstātīt par racionalizētās perspektīvas attīstībai būtiskiem.¹⁹⁸

Visbiežāk kā šī laikmeta pret okulārcentrismu ambivalento attieksmi atklājošais darbs tiek izvēlēts 1533. gadā gleznotais ir Hansa Holbeina „Sūtņi”. Izkropļota galvaskausa attēls atrodas pie grezni ģērbto tēlu kājām. Viņi skatās ārā no gleznas plaknes, gleznai atgādinot par alternatīvu vizuālu kārtību, ko viņu klātbūtnes viengabalainums nespēj aplūkot, kā arī atgādinot par paliekošās pasaulīgās uztveres ticēšanas virspusējumu. Apvienojot divas vizuālas kārtības vienā plaknē, Holbeins slēpj un decentralizē vienoto redzes subjektu, kuru ļoti uzcīgī konstruē dominantais redzes režīms.¹⁹⁹

¹⁹⁶ *Ibid.*

¹⁹⁷ **Jay, M.** *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth Century French Thought.* Berkley: University of California Press, 1994. P. 45.

¹⁹⁸ *Ibid.* P. 48.

¹⁹⁹ *Ibid.* P. 48.

Rezultāti

Velšs šķiet diezgan ambivalents šajā jautājumā: viņš eksplicē, ka arī viņš ir padomājis par to, ka nevēlas vienkārši apvērst pīramīdu, bet gan padarīt maņu hierarhiju par dinamisku vai relatīvu, zināmā mērā hierarhiju likvidējot.²⁰⁰ Bet kāpēc viņš tad piesaka, ka ir jāvirzās uz dzirdes kultūru, nevis vienkārši kritizē redzes hegemoniju? Ja viņš paredz pāreju pie Onga nojēguma par dzirdes kultūru, kurā ir apakšnodaļā „Redzes un dzirdes apraksti” nosauktās atšķirības starp redzi un dzirdi, tad ir jāvienojas par to, cik ļoti tas ir izdarāms un kā: rodoties mūzikas ierakstīšanas aparatūrai, dzirdes un runāšanas fenomenoloģiskie apraksti ir daudz grūtāki, mainoties runātāja un klausītāja attiecībām.²⁰¹

Aprakstot neizbēgamo pāreju pie dzirdes kultūras²⁰², Velšs ierosina izvirzīt dzirdes kultūras veiksmīgas ieviešanas kritērijus. Viņš nosauc divus šādas kultūras īstenošanas modeļus: (1) pilnīgu metafizisku kultūras apvērsumu, kas radīs jaunas attiecības ar sevi, un (2) „pragmatiskāku un pieticīgāku” – tādu, kas kultivētu skaņas sfēru, integrējot to jau pastāvošajā kultūrā.²⁰³ Pirmajā modelī atbalsojas Heidegera priekšlikums veidot apvērsumu, taču Velšs ierosina *nelielas*, drīzāk sociālas pārmaiņas, ierosinot visnotaļ nekonkrētas izmaiņas. Atsaucoties uz to, ka Velšs pieņem, ka Rietumu kultūra jau ir transkulturāla²⁰⁴, tad secinājums par dzirdes kultūras nepieciešamību šķiet pieņemams no socioloģiska skata punkta. Pasaules robežām kļūstot aizvien blāvākām, un nācijām aizvien attālinoties no Herdera

²⁰⁰ Velšs, V; Tulk. Bičevskis, R. *Estētikas robežceļi*. Jelgava: Laikmetīgās mākslas centrs, 2005. 132. lpp.

²⁰¹ Skatīt apakšnodaļu „Tehnoloģijas un okulārcentrisms”

²⁰² Velšs, V; Tulk. Bičevskis, R. *Estētikas robežceļi*. Jelgava: Laikmetīgās mākslas centrs, 2005. 206., 207. lpp.

²⁰³ *Ibid.* 208. lpp.

²⁰⁴ *Ibid.* 242. lpp.

ideāliem par atdalītām valstīm²⁰⁵, lai samierinātu vienā kultūrā pastāvošos diskursus ir nepieciešama dzirdes kultūrai raksturīga pieeja

Velšs, kurš atgādina, ka vajag ieklausīties, nevis paklausīt²⁰⁶, secina, ka dzirdes kultūra palīdzētu veidot saprātīgas, nesegregētas sabiedrības. Ričarda Seneta jēdzieniem runājot, jāmāk veidot ne tikai dialektiskas, bet arī dialogiskas sarunas starp kultūras daļām. Tas ir, nevis tikai jāsaprot, ka dažādiem cilvēkiem ir pieejamas dažādi informācijas daudzumi, tādejāc jācenšas restaurēt un pārfrāzēt, bet arī jāspēj reaģēt uz nelielajām, konkrētajām cita cilvēka darbībām, racionālu argumentu rekonstrukciju.²⁰⁷ Tāpat arī līdzjūtība (*sympathy*) tiek raksturota kā vēsāka, un uz āru vērsta, bet empātija: uz iekšieni²⁰⁸, kuru var interpretēt kā aicinājumu atmet domu, ka mēs varam nostāties *pareizajā* skata punktā un *ieraudzīt* pasauli cita cilvēka acīm.

Vajag pārdomāt, kādā veidā redzes retorika, kura filozofiskajā diskursā nereti ir nekritiski pieņemta par patieso jau pārāk ilgu laiku, spēj atņemt varu, atsvešināt, marginalizēt pārstāvjus no dažādajiem dzimumiem, rasēm un etniskajām grupām, kas nav tik stingri okulārcentriskas. Atkarībā no izraudzītajām metaforām, diskursa sociālās implikācijas var būt graužošanas. Kad mēs ņemam vērā valodas lietojuma kulturālās rezonances, raksturojot domu ar refleksiju, bet zināšanas kā redzēšanu ar skaidrību, valodai nav normatīvi neitrāla diskursīvā prakse.²⁰⁹

²⁰⁵ *Ibid.* 243. lpp.

²⁰⁶ **Idhe, D.** *Listening and Voice. Phenomenologies of Sound. 2nd edition.* New York: State University of New York Press, 2007. P. 218.

²⁰⁷ **Sennett, R.** *Together: The Rituals, Pleasures and Politics of Co-operation by Richard Sennett.* London: Yale University Press, 2013. Pp 18, 19.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 24.

²⁰⁹ **Levin, D M.** *Modernity and the Hegemony of Vision.* Berkley: University of California Press, 1993. P. 97.

Redzes hegemonija modernajā pasaulē – pašsaprotamā modernā laikmeta idejas dominance, ka redzē ir vispiemērotākā zināšanu paradigma. Šī nostāja ir saistāma ar tieksmi pēc varas darbā, modernajā sociālajā, ekonomiskajā un politiskajā dzīvē, tas ir, modernajā zinātniskajā un tehnoloģiskajā zemes ekspluatācijā, kā arī modernajā politiskā novērošanā.²¹⁰ Tas arī ir saistāmi ne tikai ar transversālo spriestspēju, bet arī viņa atsauci uz Bērentu – ka nepieciešamība pēc dzirdes kultūras ir nepieciešama sabiedrības izdzīvošanai.²¹¹

Kritizējot redzes hegemoniju rietumu kultūrā, Velšs kritizē pirms lingvistiskā pagrieziena moderno, apgaismības un pozitīvistisko izpratni par spriestspēju, jo tās paradigmās ir jādarbomas ar nereflektētiem redzes metaforās balstītiem jēdzieniem. Vizuālā informācija nekad nav vienkārši uzreiz pieejama, pašsaprotama un neproblemātiska redzes fenomena un pieredzes reprezentācija. Mēs piekļūstam saturam tikai caur diskursa pastarpinājumu vai tā palīdzību. Šī konstrukcija nav vis viena, objektīvi pareizi domājošā filozofa darbs, bet detaļām pārbagāta vēsturiskā diskursa produkts, iekļaujot tajā daudzus filozofus un tekstus. Redzes apraksti, kas pastāv filozofiskajā diskursā šķiet nevis fenomenoloģiski redzes apraksti vai objektīvi patiesi empīriski raksturojumi, bet drīzāk ideālmodeļi ar uzskatāmi normatīvu retorisko funkciju. Daudzi filozofiskie redzes apraksti ir racionālas redzes rekonstrukcijas.²¹²

Mūsu uzdevums ir pārdomāt valdošo izpratni par humānismu; kulturāli epidēmisko psihopatoloģiju, kas dzīvo mūsu uzskatos par redzi. Mūsu uzskats par humānismu

²¹⁰ *Ibid.*

²¹¹ **Velšs, V; Tulk. Bičevskis, R.** *Estētikas robežceļi*. Jelgava: Laikmetīgās mākslas centrs, 2005. 205. lpp.

²¹² **Levin, D M.** *Sites of Vision: The Discursive Construction of Sight in the History of Philosophy*. Massachusetts: MIT Press, 1997. Pp. 7., 8.

gluži kā tā priekštečos ir neapšaubāmi tikai skata punkts. Ja mēs to spējam paturēt prātā, tad mēs varbūt varam izvairīties no dažām Rietumu metafīzikas iedarbīgajām reifikācijām un totalizācijām. Kritiskā domāšana ir nepieciešama, bet gluži tāpat – uzticība mūsu dzīves pieredzē; kā mēs pieredzam savu vēsturisko novietojumu. Šis ir mūsu sākuma punkts.²¹³

²¹³ Levin, D M. *The Opening of Vision: Nihilism and the Postmodern Situation*. New York: Routledge, 1988. P. 34.

Secinājumi

Velša piedāvājums pāriet uz dzirdes kultūru, kā viņš pats piemin, ir pragmatisks un pieticīgs salīdzinājumā ar daudziem citiem piedāvājumiem, piemēram, Heidegera ierosinājumu dekonstruēt metafizisko slogu, lai atbrīvotos no Rietumu sabiedrības *epoche*. Šķiet, ka Velša pārējās idejas, it sevišķi estētikas paplašināšana, lai tā iekļautu dzīvespasauli un personīgās pieredzes, un transkulturalitātes idejas lieliski tiek papildinātas ar dzirdes kultūras jēdzienu: atsacīšanās no okulārcentrisma pamatotu pirmo²¹⁴, turpretim īstenotu otro, vājinot redzes hegemoniju.

Ņemot vērā viņa dažādās nostājas pret dzirdes kultūras hegemoniju, šķiet pārliecinoša ideja, ka redzes un dzirdes kultūras nošķīrumam nav fundamentālas vietas viņa ideju kanonā, salīdzinot, piemēram, ar transversalitāti un transkulturalitāti. Abu maņu kultūru nošķīrumu ir it sevišķi grūti skatīt, jo Velšs, ieņēmis neradikālu pozīciju, nepiesaka pilnīgu atteikšanos no okulārcentrisma.²¹⁵ Tā rezultātā nav iespējams uz viņu attiecināt Džeja kritiku okularfobiem jeb redzes kaitnieciskuma pārspīlējumam,²¹⁶ bet viņa piedāvājums līdz ar to kļūst nekonkrētāks, salīdzinot to ar, piemēram, Levina attieksmi pret okulārcentrismu.

²¹⁴ Ongs starp deviņiem psihodinamiskajiem dzirdes aspektiem piemin tās iesaisītību dzīvespasaulē, **Ong, W J., Hartley, J.** *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word. 3rd Edition.* New York: Routledge, 2002. P. 42.

²¹⁵ **Velšs, V; Tulk. Bičevskis, R.** *Estētikas robežceļi.* Jelgava: Laikmetīgās mākslas centrs, 2005. 207. lpp.

²¹⁶ **Levin, D M.** *Modernity and the Hegemony of Vision.* Berkley: University of California Press, 1993. P. 98.

Bibliogrāfija

Primārie avoti:

1. **Berger, J.** *Ways of Seeing*. London: Penguin Publishings, 1972
2. **Branes, B; Bloor, D.** *Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge*. In *Rationality and Relativism*. Ed. by Hollis, M.; Lukes S. M. Hollis & S. Lukes. Oxford: Blackwell, 1982.
3. **Coulmas, F.** *The Blackwell Encyclopedia of Writing Systems*. Malden, Oxford, Carlton: Blackwell Publishing, 2006.
4. **Heidegers, M.** Tulk. **Kūlis, R** *Malkasceļi*. Rīga, AGB: 1998.
5. **Idhe, D.** *Listening and Voice. Phenomenologies of Sound. 2nd edition*. New York: State University of New York Press, 2007.
6. **Jay, M.** *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth Century French Thought*. Berkley: University of California Press, 1994.
7. **Jay, M.** *Songs of Experience: Modern America and European Variations on a Universal Theme*. Berkley: University of California Press, 2005.
8. **Levin, D M.** *Modernity and the Hegemony of Vision*. Berkley: University of California Press, 1993.
9. **Levin, D M.** *Sites of Vision: The Discursive Construction of Sight in the History of Philosophy*. Massachusetts: MIT Press, 1997.
10. **Levin, D M.** *The Opening of Vision: Nihilism and the Postmodern Situation*. New York: Routledge, 1988
11. **Ong, W J., Hartley, J.** *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word. 3rd Edition*. New York: Routledge, 2002.

12. **Velšs, V; Tulk. Bičevskis, R.** *Estētikas robežceļi*. Jelgava: Laikmetīgās mākslas centrs, 2005.

Sekundārie avoti:

1. **Goddard, M; et al.** *Reverberations: The Philosophy, Aesthetics and Politics of Noise*. London: Bloomsbury Publishing, 2012.
2. **Heywood, I; Sandywell, B.** *Interpreting Visual Culture: Explorations in the Hermeneutics of the Visual*. Oxford: Psychology Press, 1999.
3. **Ilva Skulte.** *Jaunā rakstīšana: tekstveides prakses jauno mediju laikmetā.* // Lettonica, 2014. Nr. 27, 20. – 31. lpp.
4. **Kivle, I.** *Skaņas filosofija*. Rīga: Latvijas Universitāte, 2008.
5. **Rorty, R.** *Introduction: Metaphysical Difficulties of Linguistic Philosophy*. In *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*. Chicago: Chicago Press, 1967. Pp. 1 – 43.
6. **Sennett, R.** *Together: The Rituals, Pleasures and Politics of Co-operation by Richard Sennett*. London: Yale University Press, 2013.
7. **Smith, J A.** *Three Images of the Visual: Empirical, formal and normative*. Ed. by **Jenks, Ch.** New York: Routledge, 1995.

Elektroniskie avoti:

1. **Caroll, J.** *Art at the limits of perception: the aesthetic theory of Wolfgang Welsch.* // Pieejams internetā: <http://eprints.nottingham.ac.uk/13281/1/408449.pdf> [Skatīts 25.06.2017]
2. **Friedrich-Schiller-Universität Jena.** Institut für Philosophie. *Prof. em. Dr. Wolfgang Welsch.* // Pieejams internetā: <http://www.ifp.uni->

jena.de/Webseiten+der+Mitarbeiter/Welsch_+Wolfgang+Prof_+em_+Dr_.htm
l [skatīts 29.06.2017.]

3. **Kavanagh, D.** *Ocularcentrism and its Others: A Framework for Metatheoretical Analysis.* // Pieejams internetā:
<http://dx.doi.org/10.1177/0170840604040672> [skatīts 24.06.2017.]
4. **Reichardt, D.** *On the Theory of a Transcultural Francophony. The Concept of Wolfgang Welsch and its Didactic Interest.* // Transnational '900. Pieejams internetā:
<http://ojs.uniroma1.it/index.php/900Transnazionale/article/download/13821/13588> [Skatīts 19.06.2017.]
5. **Rieger, M.** *The disembodiment of the utterance. Speech, Music and the loss of the sense for proportionality.* // Pieejams internetā: http://www.pudel.uni-bremen.de/pdf/rieger_disembodimentOfTheUtterance_shot_04.pdf [Skatīts: 25.06.2017]
6. **Welsch, W.** *Nietzsche on Reason* // Pieejams internetā: http://www2.uni-jena.de/welsch/papers/W_Welsch_Nietzsche_on_Reason.html [Skatīts: 29.06.2017]
7. **Welsch, W.** *Rationality and Reason Today* // Pieejams internetā:
http://www2.uni-jena.de/welsch/papers/W_Welsch_Rationality_and_Reason_Today.html
[Skatīts: 29.06.2017]