

LATVIJAS UNIVERSITĀTES
RAKSTI

765. SĒJUMS

Filosofija

Apziņa un lieta

SCIENTIFIC PAPERS
UNIVERSITY OF LATVIA

VOLUME 765

Philosophy

Consciousness and Thing

SCIENTIFIC PAPERS
UNIVERSITY OF LATVIA

VOLUME 765

Philosophy

Consciousness and Thing

UNIVERSITY OF LATVIA

LATVIJAS UNIVERSITĀTES
RAKSTI

765. SĒJUMS

Filosofija

Apziņa un lieta

UDK 1(082)
Fi 565

Filosofija. LU Raksti. 765. sējums / Galvenais redaktors prof. *Dr. phil.* Andris Rubenis.
Sastādītāja *Mg. phil.* Ieva Plūme.

Rīga : Latvijas Universitāte, 2011. 112 lpp.

Atbildīgā par numuru prof., *Dr. habil. phil.* **Māra Rubene**

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

Redakcijas kolēģija:

No Latvijas: asoc. prof. *Dr. phil.* **Ella Buceniece** (LU, FSI)

asoc. prof. *Dr. phil.* **Vilis Daberts** (LU)

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

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

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

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

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

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

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

prof. *Dr. phil.* **Igors Šuvajevs**

No ārzemēm: prof. *Dr. phil.* **Timo Airaksinens** (*Timo Airaksinen*, Somija)

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

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

prof. *Dr. phil.* **Hans-Martins Gerlahs** (*Hans-Martin Gerlach*, Vācija)

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

prof. *Dr. phil.* **V. Ņūtons-Smits** (*W. Newton-Smith*, Lielbritānija)

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

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

Latviešu tekstu literārā redaktore **Ruta Puriņa**

Angļu tekstu literārais redaktors **Imants Mežaraups**

Maketu veidojusi **Ieva Tiltiņa**

Visi rakstu krājumā ievietotie raksti ir recenzēti.

Pārpublicēšanas gadījumā nepieciešama Latvijas Universitātes atļauja.

Citējot atsauce uz izdevumu obligāta.

Saturs/Contents

Apziņa un lieta/Consciousness and Thing

Līva Muižniece

Veidola dalāmība un būtības vienība Aristoteļa skatījumā / *The Divisibility of Form and the Unity of Substance from Aristotle's Point of View* 7

Ainārs Kamoliņš

Leibnics: percepcija kā vienība daudzībā / *Leibniz: Perception as Unity in a Multitude* 17

Iveta Pirktiņa

Solipsisma pārmetumi Kantam un intersubjektivitātes transcendentālā dimensija mūsdienu diskursētikas kontekstā / *Solipsism Reproaches towards Kant and the Transcendental Dimension of Intersubjectivity in the Context of Contemporary Discourse Ethics* 31

Raivis Bičevskis

Lietu parabolās. Pasaule un pasaules robežas pieredze / *The Parabolas of Things. The World and the Experience of the World's Margin* 42

Uldis Vēgners

Bezgalīgā regresa problēma absolūtās laikapziņas kontekstā / *The Problem of Infinite Regress in the Context of Absolute Time-Consciousness* 54

Kārlis Vērpe

Acīm redzamā tēla mīkla Edmunda Huserla tēlapziņas koncepcijā / *The Riddle of Visual Image in Edmund Husserl's Conception of Image Consciousness* 63

Martin Nitsche

Reticence in Silence. An Examination of Heidegger's Phenomenology of Language in *Contributions to Philosophy* 74

Petri Berndtson

The Respiratory Constitution of Space and its Connection to the Origin of Space 80

Dana Vilistere

De re modalitāte: kas tas ir – būt konkrētai lietai? / *De re Modality: What Is It to Be a Particular Thing?* 87

Māra Grīnfelde

Absolūts fenomens kā fenomenoloģiska tēma Ž. L. Mariona filozofijā / *Absolute Phenomenon as Phenomenological Theme in the Philosophy of J. L. Marion* 97

Veidola dalāmība un būtības vienība Aristoteļa skatījumā

The Divisibility of Form and the Unity of Substance from Aristotle's Point of View

Līva Muižniece

Filozofijas un socioloģijas institūts
Akadēmijas laukums 1, Rīga, LV-1050
E-pasts: *liva.muizniece@gmail.com*

Aristotelis aplūko vielisku būtību kā tādu, kas sastāv no atšķirīgām daļām: vielas (vielisko sastāvdaļu jeb elementu summas) un būtības kā veidola. Vieliska būtība ir salikums, kura vienību nodrošina veidols, apvienojot vieliskās sastāvdaļas, kas bez veidola būtu tikai lietu summa jeb kaudze. Veidolam jābūt vienībai, jo tikai tas, kas pats ir vienība, var apvienot to, kas vēl nav vienība. Aristoteļa darbos atrodami izteikumi, ka pats veidols arī ir salikums un ir dalāms. Raksta mērķis ir ieskicēt, kā saprast veidola dalāmību un kā veidols, būdams salikums, var nodrošināt cita salikuma (vieliskās būtības) vienību.

Raksturvārdi: būtība, veidols, viela, vienība, veselums, daļa, salikums, Aristotelis.

Aristoteļa redzējums vielisko pasauli sašķēļ veselumos. Ikviens no tiem ir vieliska būtība (*enulos ousia*),¹ kas sastāv no divām daļām: vielas (*hylē*) un būtības (*ousia*) kā veidola (*eidos*).² Aristotelis runā par *eidos* kā par *ousia*: veidols ir vieliskās būtības (veidola un vielas salikuma) būtība. Vieliskās būtības būtība jeb veidols apvieno vieliskās sastāvdaļas veselumā tā, ka tās nespēj pastāvēt šķirti no vieliskās būtības, turpinot būt tās pašas, kas tās bija šajā vieliskajā būtībā. Ikvienu vielisku būtību sastāv no daļas, kas apvieno, un daļām, kas tiek apvienotas. Pateicoties veidolam, vieliskā būtība nav vielisko sastāvdaļu patvaļīgs salikums, kaudze vai summa.³ Aristotelis pieņem, ka tikai tas, kas jau ir vienība, var apvienot ko tādu, kas vēl nav vienība. Jo vairāk kaut kas ir vienība, jo labāk tas spēj paveikt apvienošanas uzdevumu. Pēdējam apvienotājam vajadzētu būt kaut kam vienkāršam un nesaliktam, lai nerastos jautājums, kas to atkal apvieno.⁴ Ja veidols ir vieliskās būtības apvienotājs, tam jābūt vienībai vispilnīgākajā nozīmē (sk. *Met. I 1*, 1052a33-34). Vienlaikus Aristoteļa darbos atrodami izteikumi, kas liek domāt, ka pats veidols arī sastāv no daļām, t. i., veidols izrādās salikts. Raksta mērķis ir izvērtēt, kā saprast veidola dalāmību un kā veidola dalāmība ir savienojama ar tā uzdevumu nodrošināt vieliskās būtības vienību.

I

Metafizikā (Met.) Δ 25 Aristotelis runā par vairākiem veidiem, kā saprast, kas ir daļa, nošķirot kvantitatīvu dalījumu no tāda, kas ir bez kvantitātes. Kvantitatīvu daļu raksturo tas, ka tās atņemšana samazina veselumu. Turpretī daļas, kas izšķirtas bez kvantitātes, to neizsmēļ un nesamazina.⁵ Veselumu kā kvantitāti var dalīt vienādās vai nevienādās daļās. Piemēram, četras pēdas garu lentu mēs varam sagriezt uz pusēm, radot divas divpēdu lentes, vai arī sadalīt to nevienādās daļās, iegūstot trīs pēdu un vienu pēdu garu posmu (1023b12-17).

Dalījums bez kvantitātes attiecas uz vielisku būtību, kas sastāv no veidola un vielas. Aristotelis kā piemēru min bronzas lodi un bronzas kubu. Bronzas lodei ir divas daļas – viela jeb bronza, no kā lode ir pagatavota, un lodveidīgums, lodei raksturīgais „leņķis” jeb liekums, kas to padara lodveidīgu. Vieliskai būtībai paliekot tai, kas tā ir, kvantitatīvs dalījums nav iespējams, jo tas nozīmētu vieliskās būtības sairšanu vieliskajās sastāvdaļās. Lodi sagriežot uz pusēm, iegūsim divas puslodes, nevis vielu un veidolu. Un tomēr – bronzas lode vai bronzas kubs sastāv no divām daļām:

[Par daļām tiek sauktas] arī lietas, kurās sadalās vai no kā saliekams veselums – veidols⁶ vai arī tas, kam ir veidols, piemēram, gan bronza (šī ir viela, kurā ir veidols), gan leņķis (*gōnia*) ir bronzas kuba vai bronzas lodes daļas.⁷ (*Met.* Δ 25, 1023b19-22)

Arī pats veidols ir dalāms. Apgalvojums, ka veidols ir veselums (pasvītrots tekstā), jau paredz veidola dalāmību. Ja pastāv veselums, tad jāpastāv arī daļām. Ja daļu vairs nav, nav arī veseluma (*Top. Z* 13, 150a33-36). Aristotelis stingri nošķir veseluma un daļu nojēgumus. Ja veidols ir veselums, tas ir salikums no *īstenām* daļām, t. i., daļām, kas nav identiskas ar veselumu. Veselums nevar būt vienāds ar savu daļu. Piemēram, zilbe „BA” nav identiska nedz ar A, nedz ar B (150b19-21).⁸ Turklāt, ja veselums būtu vienāds ar savu daļu, tad veselumam būtu tikai viena daļa, kas ir absurds. Ja pastāv viena daļa, jābūt vēl kādai: ir daļa, ko nošķir, un daļa, no kā nošķir. Aristotelis (Δ 25 1023b24) paskaidro, ka viena no veidola daļām ir ģints. Ja ir viena, jābūt vismaz vēl vienai daļai, un tā ir atšķirība (*diaphora*).

Veidola dalāmība izriet arī no tā, ka veidols ir definīcijas priekšmets. Tā kā definīcija sastāv no daļām, arī tās priekšmetam jābūt dalāmam:

Tā kā definīcija (*horismos*) ir noteiksme (*logos*) un katrai noteiksmei ir daļas; tad, tāpat kā noteiksme attiecas uz lietu (*pragma*), tā arī noteiksmes daļa līdzīgi attiecas uz lietas daļu [...]. (*Met. Z* 10, 1034b20-22)

Definīcijas daļas ir ģints un atšķirība. Veidols, uz kuru definīcija attiecas, arī sastāv no līdzīgām daļām. Aristotelis ar vārdu *eidos* apzīmē ne tikai veidolu, bet arī sugu. Ja *eidos* ir definīcijas priekšmets, kas dalāms ģintī un atšķirībā, veidols un suga ir viens un tas pats, t. i., definīcijas priekšmets ir suga kā veidols. Bet *eidos* var apzīmēt arī kaut ko tādu, kas ir dalāms atsevišķos īpatņos – vieliskās būtībās. Tādā gadījumā runa ir par sugu kā vielisko būtību summu. Sugas dalījums

īpatņos ir kvantitatīvs, bet dalījums ģintī un atšķirībā ir bez kvantitātes. Ja suga netiek uzskatīta par kvantitatīvu lielumu, tad tā nav ģints daļa, bet ģints ir sugas daļa.⁹ Ģints un atšķirības kombinācija veido noteiktu īpatņu izšķiruma pamatu, kas piemīt ikvienam no tiem un tādējādi tiem visiem ir kopīgs. Atšķirībai jābūt sugveidojošai īpašībai, kas nepiemīt citu sugu īpatņiem. Suga kā definīcijā izteikts īpatņu izšķiruma pamats ir ikvienas attiecīgajā īpatņu summā ietilpstošās vieliskās būtības veidols.

II

Ja veidols ir salikums, kādā veidā tas spēj nodrošināt cita salikuma (vieliskās būtības) vienību? Atbildes meklējumos vispirms jāpievēršas fragmentam *Met. Z 17*, kurā Aristotelis skaidro, kādā veidā vieliska būtība ir vienība – veselums stingrā nozīmē jeb tāds veselums, kas nav kaudze, vielisko sastāvdaļu summa. Ja vieliska būtība (*per impossible*) būtu vielisko sastāvdaļu summa, tad tā nepārstātu pastāvēt pat tad, kad šī būtība būtu sadalīta un kad to veidojošās sastāvdaļas būtu nošķirtas cita no citas. Bet, sadalot būtību, tā pārstāj pastāvēt, kamēr vieliskās sastāvdaļas joprojām pastāv. Tās gan nepastāv vairs *kā* sastāvdaļas, jo veselums, kura sastāvdaļas tās bija, taču ir zudis. Aristotelis secina: ja būtības daļu summa nav tas pats, kas pati būtība, tad šādā būtībā papildus vielisko daļu summai ir klātesošs vēl kaut kas cits, kas vairs nav klātesošs brīdī, kad būtība ir sadalīta. Aristotelis kā vieliskas būtības piemērus lieto zilbi un miesu. Tie ir tikai un vienīgi piemēri, šīs lietas neizturētu īstenas būtības – dzīvas būtnes – mērauklu.

Zilbe nav tas pats, kas tās burti (*stoicheia* – elementi), BA nav tas pats, kas B un A, tāpat kā miesa nav tas pats, kas uguns un zeme (jo kad [veselumi], piemēram, miesa un zilbe, ir iziruši, tie vairs nepastāv, bet burti pastāv, un tāpat arī uguns un zeme), tāpēc zilbe ir kaut kas [vairāk] un nevis tikai burti, patskanis un līdzskanis, bet arī kaut kas cits (*heteron ti*), un miesa nav tikai uguns un zeme vai karstais un aukstais, bet arī kaut kas cits. (*Met. Z 17*, 1041b12–19)

Aristotelis šo „kaut ko citu” papildus burtiem nodēvē par dabu, cēloni vai sākotni (1041b25–28). Runa ir par būtības veidolu. Veidols nedrīkst būt ne tālāka vieliska sastāvdaļa jeb elements, ne elementu summa, jo pretējā gadījumā vieliskā būtība izrādīsies tikai „lielāka” elementu summa, nevis veselums.

Ja tātad šim [kaut kam citam] būtu jābūt vai nu elementam (*stoicheion*), vai arī saliktam no elementiem, tad, ja tas ir elements, atkal būs spēkā tas pats prātojums (jo miesa būs no šā un uguns un zemes, un vēl no kā cita, un tā līdz bezgalībai); ja tas ir salikts no elementiem, skaidrs, ka ne jau no viena, bet no daudziem [citādi tas būs šis viens elements], tā ka atkal uz to attiecināsim to pašu prātojumu, kas bija par miesu vai zilbi. (1041b19–25)

Ja veidols būtu elements jeb vieliska sastāvdaļa, radīsies jautājums par to, kas apvieno veidolu ar citām vieliskām sastāvdaļām. Ja šis jaunais „apvienotājs” atkal ir elements, tad jāievieš vēl viens papildu „apvienotājs”, kas apvieno šo

jauno „apvienotāju” ar iepriekšējiem „apvienotājiem” un elementiem, un tā mēs nonākam bezgalīgā regresā. Tas pats prātojums ir spēkā, ja veidols būtu elementu salikums. Ja veidols sastāv no viena elementa (kas ir absurds), tad mēs atgriezīamies pie sākotnējām pārdomām – kas notiktu, ja veidols būtu elements? Versija, ka veidols varētu būt daudzu elementu salikums, ir tikpat trausla kā iepriekšējais gadījums. Būtu jāmeklē apvienotāja apvienotājs, un tā mēs nonāktu jaunā bezgalīgā regresā. Tātad apvienotājs nedrīkst būt nedz elements, nedz elementu salikums. Aristoteļa iecere ir ieviest pamata nošķirumu starp vieliskām sastāvdaļām jeb elementiem un veidolu jeb sākotni:

[..] tā vien rādās, šī daba ir būtība [t. i., veidols], un tas nav elements, bet gan sākotne. Elementi ir kaut kas, kuros [lieta] ir sadalāma un kuri paliek kā viela, piemēram, A un B ir zilbes burti. (1041b30–33)

Elementi (piemēram, burti), no vienas puses, un sākotne vai cēlonis, no otras puses, pārstāv atšķirīgus esamības tipus jeb ģintis (*Met.* Δ 28, 1024b12), kur „ģints” jāsaprot šī vārda plašākajā nozīmē, t. i., kā „kategorija” (*I* 3, 1054b29–30). Katrīna Koslicka (Koslicki 2006, 723) ir trāpīgi novērojusi, ka Aristotelim īsteni apvienoti veselumi sastāv no daļām, kas pārstāv atšķirīgus esamības tipus, kamēr kaudzes sastāv tikai no viena tipa daļām. Ja izmantojam Aristoteļa piemēru – burti A un B, atrauti viens no otra, vai arī uguns un zeme, kas nav sajaukti noteiktā kombinācijā, nevar veidot neko vairāk kā vien kaudzi. Tikai to apvienojums noteiktā attiecībā padara burtus A un B par zilbi „BA” un zemi un uguni par miesu. Šī kombinācija vai attiecība, t. i., veidols,¹⁰ ir cita tipa lieta. Veidolam nākot klāt, veidojas vienība, kuras daļas ir dažādu tipu lietas. Sekojot Koslickai, formulēsim divas tēzes, kurām, šķiet, Aristotelis piekrit vienības problēmas risinājumā.

1. Ja z sastāv no dažādu tipu daļām, t. i., z piemīt daļas $x_1, x_2, x_3, \dots, x_n$, kas pārstāv tipu X , un z piemīt vēl kāda daļa y , kas pārstāv tipu Y , tad z ir vienība.
2. Ja z sastāv tikai no viena tipa daļām, t. i., visas z daļas $x_1, x_2, x_3, \dots, x_n$ pārstāv tipu X , tad z nav nekas vairāk kā kaudze jeb $x_1, x_2, x_3, \dots, x_n$ summa.

Vieliska būtība ir veselums, kas sastāv no divu tipu daļām – vielas un veidola. Viela ir vielisko sastāvdaļu jeb elementu summa. Veidols ir sākotne vai cēlonis, kas organizē vielu. Arī pats veidols ir veselums, kas sadalāms daļās (sk. *Met.* Δ 25, 1023b19–22). Kā veidols, būdams salikums, var būt vienība, nevis tikai savu daļu summa? Te saskatāmas paralēles ar iepriekšējo argumentu, kurā izskanēja apgalvojums, ka veidols nav vielisko sastāvdaļu salikums. Pēc analogijas ar vieliskajām sastāvdaļām jeb elementiem, kas pārstāv vienu esamības tipu, ir vietā jautājums, no kādām daļām sastāv veidols. Pat ja veidols nesastāv no šādām sastāvdaļām, bet gan no pavisam cita tipa daļām, vai veidols arī nav tikai kaudze tāpat kā vieliskās sastāvdaļas bez veidola? Pieņemsim, ka veidols sastāv no daļām, kas pārstāv tipu „sākotne”. Ja veidola daļas pārstāv *vienu un to pašu tipu*, tad jāatzīst, ka tas ir tikai kaudze. Elementi bez sākotnes nav nekas vairāk kā summa tieši tādēļ, ka tie pārstāv vienu un to pašu tipu. Līdzīgi arī veidolam vajadzētu būt tikai daļu – sākotņu – summai. Šis pat būtu neprecīzs

apzīmējums, jo neapvienotas „daļas” nemaz īsti nav saucamas par daļām. Drīzāk būtu jārunā par *daudzu veidolu summu*. Iznāk, ka apvienotājam ir vajadzīgs jauns apvienotājs un ir spēkā tas pats arguments, kas tiek attiecināts uz vielisko sastāvdaļu nespēju pašām par sevi veidot vienotu veselumu.

Atgriezoties pie sākumā izvirzītā jautājuma – kādā veidā veidols kā salikums spēj nodrošināt vieliskās būtības vienību –, varam ieskicēt šādu atbildi: ja veidols būtu elementu salikums, tas nespētu nodrošināt vieliskās būtības vienību iepriekš minēto iemeslu dēļ. Tomēr veidols ir vieliskās būtības apvienotājs, un tādējādi tas nevar būt elementu salikums. Aristotelis atzīst, ka veidols ir cita tipa lieta, t. i., „sākotne”. Iespējams, ka arī sākotni var dalīt. Vai tādā gadījumā veidols nebūs sākotņu – vairāku veidolu – summa? Ja veidols ir veidolu summa, pieņemot iepriekš minēto 2. tēzi, radīsies jautājums par to, kas šo summu apvieno.

III

Lai atšķetinātu „veidolu summas” problēmu, uzmanīgi jāpalūkojas, kā domāt veidola dalāmību. Jau noskaidrots, ka to nevar domāt tāpat kā vieliskās būtības dalāmību. Vēl kāds arguments, kāpēc veidola dalāmība domājama citādi, ir saistīts ar izteikumu, ka veidols ir neiznīcināms, jo tas nav radīts. Būt radītam nozīmē sastāvēt no vielas un veidola un būt sadalāmam tajos, t. i., būt vielas un veidola salikumam (*Met. Z 8, 1033b12-13*). Kad vieliskās sastāvdaļas tiek atrautas cita no citas, salikums tiek iznīcināts, jo tas zaudē veidolu. Bet veidols nav salikums no vielas un veidola; bezvieliskās lietas neiznīkst (*Z 10, 1035a25-30*). Sadalīt vieliskajās sastāvdaļās var tikai vielisku būtību; bet kādās daļās ir sadalāms veidols, ja tas ir neradīts un neiznīcināms?

Veidols sastāv no ģints un atšķirības (sk. Δ 25 1023b24). Runa ir par vienas un tās pašas lietas dažādu aspektu nošķirumu, precīzāk, par *vienas un tās pašas vieliskās būtības veidola daļām*. Pieņemot, ka cilvēks ir divkājains dzīvnieks, jāvaicā, kā šīs daļas veido vienību.

Kādēļ gan [divkājains dzīvnieks] ir kaut kas viens un nevis daudzi, „dzīvnieks” un „divkājains”? (*Met. Z 12, 1037b13-14*)

Kā divkājains dzīvnieks var būt veselums, nevis kaudze, kas sastāv no „divkājains” un „dzīvnieks”? Aristotelis atbrīvojas no problēmas, paziņojot, ka ģints (dzīvnieks) nepastāv pati par sevi nošķirta no sugas (cilvēks) vai no attiecīgo sugu norobežojošās jeb sugveidojošās atšķirības (divkājains) (1038a5).

Sugveidojošo atšķirību varam iegūt, sadalot vienu atšķirību ar citām (1038a9), t. i., nosakot, kas ir cilvēks, jāpamatojas uz arvien īpašākām atšķirībām. Vispirms tiek izvēlēta ģints „dzīvnieks”, tad tiek atrasta atšķirība „būt apveltītam ar kājām”. Pēdējā ir pārāk vispārīga, lai tā varētu kalpot par sugveidojošo atšķirību, tāpēc šī atšķirība tiek dalīta jeb tālāk specificēta ar atšķirību „divkājains”. Kāpēc atšķirība „būt apveltītam ar kājām” un atšķirība „divkājains” nav tikai šo divu atšķirību summa? Aristoteļa pieeja šeit izslēdz iespēju, ka atšķirības veido

kaudzi, jo dalīšanas ceļā nonāk pie rezultāta, ko vairs nav iespējams tālāk dalīt un atšķirt, kur pēdējā nedalāmā atšķirība *ietver* visas pārējās atšķirības. Tādējādi sugu skaits būs atbilstošs atšķirību skaitam un pēdējā atšķirība būs attiecīgā dzīvnieka veidols (1038a15).

Aristotelis savu dalījuma pieeju asi pretstata Platona izmantotajai dihoto mijai jeb savstarpēji izslēdzošam dalījumam divās grupās, kur atšķirības ir patvaļīgi izvēlētas. Platons iedala „dzīvnieku” divās daļās – „apveltīts ar kājām” un „bez kājām”, un tālāk „apveltīto ar kājām” – „spārnotajā” un „bez spārnēm”. Šāda patvaļīga atšķirību ieviešana nevar nodrošināt to, ka katra nākamā atšķirība *ietvertu* iepriekšējo.

Šķiet, ka Aristotelis ir veiksmīgi atrisinājis veidola vienības problēmu: pat ja veidolam ir daļas, tās neapdraud veidolu kā veselumu: pēdējā, t. i., sugveidojošā atšķirība jeb pēdējais veidols, *ietver* visas pārējās un, visbeidzot, arī ģinti. Ja nebūtu pēdējās, visvairāk noteiktās atšķirības, nebūtu pārējo, mazāk noteikto atšķirību un nepastāvētu arī ģints. Aristotelis te piedāvā skatīt veidolu kā *state-nisku vienību*, kas izpaužas kā nosakāmā – nosakošā (determinējamā – determinētāja) hierarhiska attiecību virkne, kuras pirmais loceklis ir sugveidojošā atšķirība, vidējie locekļi – mazāk specifiskās atšķirības un pēdējais loceklis ir ģints. Ģints (un mazāk noteikto atšķirību) nespēja pastāvēt nošķirti no sugveidojošās atšķirības nozīmē to, ka šī atšķirība *iekļauj* ģinti, t. i., „dzīvnieks” ir atvedināms no „divkājainā”, jo tikai tie, kas ir divkājaini, var būt dzīvnieki.

Mulsinoša ir Aristoteļa piezīme, ka ģints ir kā viela (1038a6). Tādējādi varētu pieņemt, ka sugveidojošā atšķirība ir kā veidols. Vai tas nozīmē, ka ģints un atšķirības attiecību risinājums ir veidots pēc analogijas ar vielas un veidola attiecību risinājumu? Tādā gadījumā definīcijas priekšmets, būdams ģints un sugveidojošās atšķirības kombinācija, ir līdzīgs vieliskai būtībai, dalāmai vielā un veidolā. Iepriekš tika teikts, ka veidols nav salikums no vielas un veidola, jo tas ir neradīts un neiznīcināms. Iespējams, ka minētā analogija ir jāskata apgriezti – vielas un veidola attiecības ir jāskaidro ģints un atšķirības attiecību terminos. Tādā gadījumā viela ir atvedināma no veidola. Var piekrist, ka kaut kādā nozīmē veidols *ietver* vielu, nosakot, kādai tai jābūt, lai tā varētu būt attiecīgās vieliskās būtības viela. Tomēr šis ietvērums nevar būt tāds pats kā atšķirības un ģints gadījumā, jo tad, vieliskai būtībai atņemot veidolu, vieliskās sastāvdaļas beigtu pastāvēt. Taču, piemēram, arī pēc tam, kad miesa ir sadalījusies, uguns un zeme turpina pastāvēt kā elementu summa. Turklāt, ja veidols *ietvertu* vielu tāpat kā atšķirība *ietver* ģinti, tad veidols un viela nepārstāvētu atšķirīgus esamības tipus (sk. *Met. Z* 17, 1041b12–19). Ietvērums izslēdz esamības tipu dažādību. Atšķirība *ietver* ģinti, tāpat abi ietvēruma locekļi pārstāv vienu un to pašu tipu. Saskaņā ar 2. tēzi būtu jāsecina, ka, ja atšķirība un ģints pārstāv vienu un to pašu tipu, tad atšķirība un ģints veido kaudzi jeb summu. Tomēr, pateicoties ietvērumam, atšķirība un ģints neveido summu. Tādējādi nepieciešams korigēt 2. tēzi.

- 2.* Ja z sastāv tikai no viena tipa daļām, t. i., visas z daļas $x_1, x_2, x_3, \dots, x_n$ pārstāv tipu X un *neviena no daļām neietver pārējās*, tad z nav nekas vairāk kā kaudze jeb $x_1, x_2, x_3, \dots, x_n$ summa.

IV

Veidola daļu stateniskā vienība jeb ietvērums ir risinājums problēmai, kā veidols var būt vienība, būdams salikums. Tomēr jāaplūko vēl kāds gadījums, kas var apdraudēt šo risinājumu. Darbā *De Partibus Animalium (PA) A 3* Aristotelis atzīst, ka nepietiek tikai ar vienas atšķirības minēšanu, jo viena atšķirība nespēj vēstīt pietiekami daudz, lai raksturotu kādu sugu. Dzīvnieki jāietver sugās, kur katra no tām tiek nošķirta pēc daudzām atšķirībām (643b9-13), nevis tikai ar viena dalījuma palīdzību (644a6-8). Cilvēks ir kaut kas vairāk par divkājainu dzīvnieku, un putns ir kaut kas vairāk par spārnotu dzīvnieku. Bet, ja tā, tad kādā veidā visas šīs atšķirības apvienojas vienotā veselumā? Kādēļ šo atšķirību kopums nav tikai vairāku konsekvētu iedalījuma līniju patvaļīgs apvienojums? Kā norāda *PA* komentāra autors Džeimss Lenokss (Lennox 2001, 166), Aristotelim jāsaduras ar jaunu – *līmeniskās vienības* – problēmu. Sākot dalījumu ar lielu skaitu vispārīgu atšķirību, vietā ir jautājums, kāpēc šo atšķirību sasaiste nav tikpat nejauša kā tās sasaistes, par kurām viņš kritizē dihotomistus. Statēniskās vienības problēma tiek atrisināta ar ietvēruma palīdzību – „divkājainais” ietver „apveltīto ar kājām”, „apveltītais ar kājām” ietver „dzīvnieku”, taču līmeniskā griezumā neviena no atšķirībām šādi neietver nevienu citu. Aristotelis, piemēram, norobežo putnus, izmantojot tādas atšķirības kā knābis, spalvas, spārni, kājas utt. Definīcijai būtu jāatklāj sava priekšmeta – sugas kā veidola – vienība, bet šīs daudzās atšķirības it kā sašķeļ veidolu daudzos veidolos. Ja pēdējā atšķirība tiek atzīta par vieliskās būtības veidolu un šādas pēdējās atšķirības izrādās vairākas, tad iznāk, ka šis veidols ir veidolu summa, t. i., līdzās pastāv *vairākas* vienlīdz noteiktas sugveidojošās atšķirības, kas nav atvedināmas cita uz citu. Tādējādi, ja veidols ir vieliskās būtības būtība, iznāk, ka viena būtība sastāv no citām – būtība ir kaudze. *Metafizikā Z 13* 1039a3-6 varam lasīt, ka neviena būtība nevar sastāvēt no citām, jo tad tā nebūs kaut kas viens, bet gan daudzi. Problēmu var formulēt arī šādi: ja pastāv vairākas pēdējās atšķirības, kas cita citu neietver, kādēļ neizdarīt secinājumu, ka veidols nav vienība un tādējādi nespēj pildīt apvienotāja funkcijas?

Iespējamais risinājums ir šāds. Aristotelis nav centies izveidot visaptverošu dzīvnieku klasifikāciju, bet drīzāk gribējis noskaidrot, kā dzīvnieki atšķiras un, kas ir svarīgāk, – *kāpēc* tie atšķiras. Vaicāt „kāpēc?” nozīmē meklēt atšķirību *cēlonus*. Dalījums ar daudzu atšķirību palīdzību liek domāt, ka viņš meklē cēloņus, pētot šo atšķirību kombinācijas.¹¹ Dzīvnieks tiek noteikts pēc daudzām atšķirībām, jo tam ir daudzas vieliskas sastāvdaļas. Ja Aristoteļa mēģinājumu definēt dzīvnieku sugas aplūko šādā griezumā, tad jāatzīst, ka definīcija neuzrāda veidolu, bet sniedz ieskatu dzīvnieku daudzveidībā. Atšķirības ir nevis dažādas veidola daļas, bet gan *vieliskas* pazīmes, kas ļauj šo veidolu raksturot. Veidols ir atšķirību (vielisko sastāvdaļu) vienības cēlonis, kas nosaka, kādām šīm atšķirībām (sastāvdaļām) jābūt. Ja Aristotelis pašas atšķirības (nevis to cēloņus) uzskatītu par veidoliem, tad rastos jautājums, kas tad šīs atšķirības satur kopā.

Veidols kā vielisko sastāvdaļu vienības cēlonis atklājas *De Anima (DA)*, kur Aristotelis veidolu saista ar dvēseles nojēgumu. Dvēsele nosaka, kāpēc dzīva

būtne ir tāda, kāda tā ir, – kādas spējas tai piemīt, kādas funkcijas ir ķermeņa orgāniem. Orgāni veidoti tieši tā, lai tie varētu īstenot šīs spējas un funkcijas, t. i., ķermenis pastāv dvēseles dēļ, viela pastāv veidola dēļ. Tomēr arī *dvēsele tiek raksturota kā dalāma* – tā sastāv no dažādām spējām. Vai tas nozīmē kārtējo atgriešanos pie veidola vienības problēmas?

Aristoteļa pieeja *DA* izslēdz līmeniskās vienības problēmas iespēju. Dvēseles jeb veidola daļas ir dažādas dvēseles spējas, taču šīs spējas pastāv nevis līdzās cita citai, bet gan veido noteiktu pakārtojumu, kur augstākās spējas jau ietver zemākās. Ja šis pakārtojums netiktu pieņemts, tad vajadzētu meklēt vēl kādu augstāku veidolu vai dvēseli, kas apvienotu daudzās dvēseles daļas, un tā līdz bezgalībai. Šķiet, Aristotelis ir apzinājies problēmu, kas rastos, ja viņš atzītu, ka veidols sastāv no citiem veidoliem, t. i., viņš ir apzinājies viena un tā paša esamības tipa lietu vienības problēmu (sk. 2.* tēzi).

Daži apgalvo, ka dvēsele ir sadalīta un ka tā prāto ar vienu daļu, bet iekāro ar citu. Kas gan tad apvienos dvēseli, ja tā pēc savas dabas ir sadalīta? Ne jau ķermenis; gluži pretēji, šķiet, ka tā ir dvēsele, kas vieno (*sunchei*) ķermeni; katrā gadījumā, kad dvēsele aiziet, ķermenis sairst un sapūst. Bet, ja pastāv vēl kaut kas cits, kas padara dvēseli vienu, šis, visdrīzāk, būtu dvēsele, un tādā gadījumā būs atkal jāmeklē: vai šis ir viens vai sastāv no daudzām daļām? Ja viens, kādēļ gan tūlīt nepieņemt, ka dvēsele ir viena? Ja tam ir daļas, tad atkal jāmeklē atbilde, kas šā daļas vieno, un tā var iet līdz bezgalībai. (*DA A 5*, 411b5-14)

Veidola līmeniskā vienkāršība nav pretrunā ar ierosinājumu *PA*, ka dzīvu būtnei nepieciešams norobežot, pamatojoties uz vairākām atšķirībām, ja reiz šīs daudzās atšķirības drīzāk raksturo dzīvnieka ķermeņa daļas. Lai gan atšķirības neietver cita citu, piemēram, „divkājainais” neietver „spārnoto” (atšķirībā no tā, ka „divkājainais” ietver „apveltīto ar kājām”), pastāv veidols, kas tās apvieno. Putna veidola gadījumā „divkājains” un „spārnots” izriet no putna dvēseles savdabības, kas paredz noteiktu pārvietošanās veidu.

Pieņemot, ka šis risinājums ir spēkā, varam atbildēt uz sākumā izvirzīto jautājumu: kā veidols, būdams salikums, spēj nodrošināt vieliskās būtības vienību? Ja veidols ir vienība stateniskā nozīmē, t. i., tā daļas nepastāv paralēli cita citai, bet gan augstākās ietver zemākās, veidojot hierarhisku pakārtojumu, tad veidols var būt vieliskās būtības vienības garants, jo tas, kas jau ir vienība (būtība kā veidols), var apvienot ko tādu (vieliskās sastāvdaļas), kas vēl nav vienība.

Cits jautājums ir par Aristoteļa izvirzītā pieņēmumu patiesumu. Kādēļ būtu jāpieņem, ka tikai īstena vienība var nodrošināt citu daļu apvienošanu? Kādēļ domāt, ka viena esamības tipa lietu apvienošanai noder tikai atšķirīgu esamības tipu pārstāvoša lieta? Kāpēc neatzīt, ka dažkārt nav nepieciešama vēl kāda papildu daļa (veidols), lai veselums būtu kaut kas vairāk par vielisko daļu summu? Katrs no šiem jautājumiem ir atsevišķa pētījuma vērts. Pat ja Aristoteļa pieņēmumi izrādītos aplami, vismaz esam nonākuši pie pamatotas šādu jautājumu uzdošanas.

LITERATŪRA

- Balme, David M. 1975. Aristotle's Use of Differentiae in Zoology. *Articles on Aristotle*, J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji (eds.), Vol. 1. London: Duckworth, 183–193.
- Hayduck, M. 1891. *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis metaphysica commentaria*. (Commentaria in Aristotelem Graeca, Vol. I.) Berlin: Reimer.
- Koslicki, K. 2006. Aristotle's Mereology and the Status of Form. *Journal of Philosophy*. Special Issue: Parts and Wholes, W. Mann, A. Varzi (eds.), Vol. 103, No. 12, 715–736.
- Lennox, J. G. 2001. *Aristotle: On the Parts of Animals*. Translated with a Commentary. Oxford: Clarendon Press.
- Louis, P. 1956. *Les parties des animaux*. Paris: Budé.
- Ross, W. D. 1924. *Aristotle's Metaphysics*, 2 Vols. Oxford: Clarendon Press.
- Ross, W. D. 1958. *Aristotelis Topica et Sophistici Elenchi*. Oxford: Clarendon Press.
- Ross, W. D. 1961. *Aristotle, De Anima*. Edited, with introduction and commentary. Oxford: Clarendon Press.

ATSAUCES UN PIEZĪMES

- ¹ Aristotelis nelieto vārdu savienojumu *enulos ousia*. Šāds apzīmējums atrodams, piemēram, Aleksandra Afrodisiadiēša komentārā par Aristoteļa *Metafiziku* (Alex. *In Met.* 400.16–17; 516.13). „Vieliska būtība” ir cits tulkojums latīniskā terminu virknējumā „materiālā substance” vietā.
- ² Vārds *eidos* parasti tiek tulkots kā „forma”, *ousia* – kā „substance”, *hylē* – kā „matērija”.
- ³ Ja doti priekšmeti $x_1, x_2, x_3 \dots x_n$, tad pastāv šo priekšmetu summa $x_1 + x_2 + x_3 + \dots + x_n$, kur $x_1, x_2, x_3 \dots x_n$ secībai, izkārtojuma vai struktūrai nav nekādas nozīmes. Summas identitāti pilnībā nosaka tās locekļu identitāte. Aristotelis *Met. Z 17* argumentē, ka būtība nav kaudze, t. i., sastāvdaļu summa, jo tajā ir klātesošs vēl „kaut kas cits” (sk. 1041b12–19).
- ⁴ Aristoteļa pieņēmums, ka salikti objekti iegūst vienību, pateicoties kaut kam nesaliktam, ir izvērsti aplūkots Katrīnas Koslickas rakstā „Aristoteļa mereoloģija un veidola statuss” (Koslicki 2006).
- ⁵ Šādu kvantitatīvo un nekvantitatīvo daļu nošķiruma skaidrojumu piedāvā Aleksandrs Afrodisiadietis (Alex. *In Met.* 423.33-39).
- ⁶ Par veidolu kā veselumu jeb kā kaut ko dalāmu sk. *Met.* Δ 25 1023b24; Z 10, 1034b20-22; 1035a25-30; Z 12, 1037b13-14; 1038a5; a6; a15; Z 17, 1041b19–25; *PA A* 3, 643b9-13; 644a6-8; *DA A* 5, 411b5-14. Uzskaitītie fragmenti tiks šajā rakstā aplūkoti sīkāk.
- ⁷ Visi tulkojumi no sengrieķu valodas ir mani – L. M.
- ⁸ Ne tikai $BA \neq A$ un $BA \neq B$, bet, kā tālāk tiks parādīts, zilbe „BA” nav identiska ar A un B summu, t. i., $BA \neq A + B$. Sk. *Met. Z 17*, 1041b12-19.
- ⁹ Sk. Alex. *In Met.* 424.10-12.
- ¹⁰ Apgalvojums, ka veidols ir attiecība vai kombinācija, ir problemātisks. Darbā *De Anima* (*DA*) veidols atklājas kā dvēsele. *DA A* 4, 408a13-18 Aristotelis noraida tā dēvēto harmonijas teoriju, kur dvēsele ir sastāvdaļu sajaukuma samērs (t. i., attiecība, kombinācija). Šī teorija tiek atspēkota, jo sastāvdaļu sajaukumam nav viens un tas pats samērs ikvienā ķermeņa daļā, t. i., miesai būs cits samērs nekā kauliem. Ja dvēsele būtu sajaukuma samērs, tad ķermenim piemītis daudzās dvēseles – tā kā atšķirīgām ķermeņa daļām ir atšķirīgi samēri, tad visam ķermenim būs dažādi samēri un dažādas dvēseles. Veidols kā kombinācija jeb samērs būtu

pretrunā arī Aristoteļa pārliecībai, ka dvēsele (jeb veidols) ir būtība. Samērs drīzāk līdzinās īpašībai, kas šai būtībai piemīt. Īpašības nav būtības, jo būtības vienmēr ir pirmējākas par īpašībām. Tomēr vienlaikus jāatzīst, ka Aristotelis nereti runā par dvēseli tā, it kā tā būtu īpašība.

¹¹ Sk. Balme 1975, 192.

Summary

For Aristotle the material substance is something that consists of distinct parts: of matter (the sum of material constituents or elements) and of substance as form. Material substance is a compound whose unity is provided by the form that unites the material constituents, which without the form would be merely a sum of things or a heap. The form must be a unity, since only a unity can make a unity out of that which is not yet a unity. However, there are remarks in Aristotle's works that the form itself also is a compound and is divisible. The purpose of the article is to evaluate how one can understand the divisibility of form and how the form being a compound can provide the unity of another compound, the material substance.

Keywords: *substance, form, matter, unity, whole, part, compound, Aristotle.*

Leibnics: percepcija kā vienība daudzībā¹

Leibniz: Perception as Unity in a Multitude

Ainārs Kamoliņš

Latvijas Universitāte

Vēstures un filozofijas fakultāte

Mārstaļu iela 28/30, LV-1050

E-pasts: *ainarskamolins@gmail.com*

Šis raksts aplūko Leibnica percepcijas definīciju, kas tiek formulēta kā „vienība daudzībā”. Percepcijas definīcija kā „vienība daudzībā” ir viens no Leibnica filozofijas sistēmas pamatiem, kas ir cieši saistīta arī ar Leibnica fizikas metafiziku. Rakstā tiek aplūkota Leibnica percepcijas atšķirība no kartēziskās izpratnes. Tiek argumentēts, ka Leibnica percepcijas izpratne, lai arī daudzos aspektos ir problemātiska, sniedz alternatīvu kartēziskās percepcijas izpratnei, kas skaidro uztveri kā mehāniskas darbības sekas.

Raksturvārdi: percepcija, daudzība vienībā, Leibnics, monadoloģija.

I

Leibnica filozofijas mantojums visbiežāk tiek interpretēts kartēziskās un racionālisma tradīcijas kontekstā. Lai arī neapšaubāmi Leibnics bija ietekmējies no Dekarta filozofijas un rūpīgi to studējis, taču *Jaunajās esejās* viņš skaidri norobežojas no kartēzisma: „Man jums ir jāpaziņo jaunums, ka es vairs neesmu kartēzietis.”² Lai uzrādītu, kāpēc šī „jaunā ziņa” ir ņemama patiesi nopietni un ir lasāma kā citādākas nekā kartēziskās filozofijas pieteikums, rakstā tiks aplūkots Leibnica percepcijas nojēgums un norādīts, cik lielā mērā viņa uzskati atkāpjas no kartēziskās *res cogitans* izpratnes un pat radikāli izmaina percepcijas izpratni.³ Tiesa, kartēzisms bieži vien Leibnicam ir kalpojis kā fons, saistībā ar kuru piedāvāt pašam savu filozofisku problēmu. Likumsakarīga ir arī kartēzisma filozofijas terminoloģijas pārņemšana vai tās adaptēšana saviem mērķiem. No vienas puses, tā bija veiksmīga stratēģija, lai diskutētu ar tālaika ietekmīgiem kartēzisma adeptiem (N. Malbranšu, Arno u. c.) viņu filozofijas valodā, taču, no otras puses, šāda pieeja varēja arī radīt pārpratumus par paša Leibnica filozofijas būtiskajām atšķirībām salīdzinājumā ar kartēzismu. Piemēram, viens no šādiem pārpratumiem būtu Leibnica monāžu pielīdzinājums dekartiskajam *res cogitans*.⁴ Proti, galvenā atšķirība abu filozofu nostādnēs ir ļoti uzskatāmi redzama izpratnē par apziņas un percepcijas objekta saistību. Leibnics pieņem tēzi, ka percepcijas piemīt visām sīkākajām realitātes vienībām – monādēm. Šāda tēze nebūtu iedomājama Dekartam, kas savā sistēmā izvērta pieņēmumu, ka tikai cilvēkiem ir iespējami reprezentacionāli mentālie stāvokļi, savukārt radītās

sajūtas, piemēram, dzīvniekiem, ir iespējams skaidrot ar mehāniska modeļa palīdzību.⁵ Līdz ar to kartēziskajā perspektīvā nevarētu saprast, kā ir iespējamas percepcijas monādēm bez apziņas, nedz arī apersepcija neracionālām dvēselēm. Leibnica filozofijā, ja pievēršas piemēram par dzīvniekiem, ir iespējama apersepcija, kas balstās uz noteiktām percepcijām. Kvalitatīva atšķirība starp racionālām dvēselēm un tām, kurām racionalitāte nepiemīt, saskaņā ar Leibnicu, ir skatāma tajā, vai monādei ir iespējams tvērt noteiktas idejas.⁶

Dekartam apziņas un dvēseles pazīme ir reprezentacionalitāte (objekti un sajūtas parādās tikai ar apziņu apveltītam subjektam), bet Leibnics noliedz striktu korelāciju starp apziņu un tās satura apzināšanos. Leibnica gadījumā ne vienmēr percepcija ir jāaplūko kā tāda, kas ir apzināta, un percepcija ne vienmēr ir saistāma ar apzināšanos.⁷ Taču šis pieņēmums ir ne tikai tāpēc, lai apgalvotu, ka neapzinātās percepcijas vienam subjektam pastāv līdzās ar apzinātām; Leibnics šādi norāda, ka ir ļoti daudz uztverošu substanču, kas reprezentē pasauli, un tomēr tās ir bez apziņas. Aina, kuru iezīmē Leibnics, ir pilnīgi nesavienojama ar kartēzismu. Turklāt no kartēzisma skatpunkta nav nepieciešams pieņemt šādu gara un dvēseles definīciju. Dabas fenomeni ir izskaidrojami mehānistiski, un kustības un cēlonības skaidrojumiem uztverošas monādes un arī sholastiskās substancālās formas nav nepieciešamas. Šādi – atsakoties no substancālajām formām – Dekarts izmanto tā saukto Okama bārdas naža principu.⁸ Kā tiks uzrādīts raksta noslēgumā, Leibnics principā piekrīt Dekarta redukcionismam, kas dabas parādības skaidro mehāniski. Taču, Leibnicaprāt, šāds arguments un pamatojums izmantotais redukcionisms ir vienpusējs, jo nespēj izskaidrot, kāds ir metafiziskais pamats dabas likumiem, kā ir iespējama izplatība, kāds ir substanču aktivitātes cēlonis u. tml. Leibnics uzskata: lai minētos jautājumus metafiziski pamatotu, ir nepieciešams atgriezties pie substancionālo formu nojēguma. Taču šādā gadījumā likme ir ne tikai fizikas izpratne, bet arī percepcijas un apziņas nojēgums. Iemesls tam ir tāds, ka gan fizikā, gan arī attiecībā uz apziņu ir viens un tas pats princips – jebkura darbība ir substances iekšējās aktivitātes izpausme. Fizikā aktivitāte ir izteikta caur spēka nojēgumu, bet attiecībā uz monādēm – kā percepcija.

II

Šajā rakstā pievērsīšos problemātikai, kas ir saistīta ar percepcijas kā vienības daudzībā skaidrojumu Leibnica filozofijas kontekstā. Vārdu savienojums „vienība daudzībā” tiek lietots kā percepcijas apzīmējums, kas ir nošķirts no apersepcijas jeb apzinātiem uztvērumiem.⁹ Lai izprastu percepciju, ir nepieciešams atzīmēt četrus aspektus.¹⁰ Pirmkārt, percepcija ir suga ekspresijai jeb reprezentācijai, kas ir kā ģints. Ekspresija ir monādes reprezentācija tādā pašā nozīmē kā karte attēlo ģeogrāfisku reģionu. Otrkārt, percepciju raksturo tas, ka daudzais ir reprezentēts vienībā. Treškārt, katra monāde reprezentē visu pasauli. Pateicoties vispārējai harmonijai, dažādu monāžu reprezentācijas ir saskaņotas. Ceturtkārt, monādēs percepcija ir dažādās pakāpēs – skaidrāk vai mazāk skaidri noteiktas. Šīs percepcijas pakāpes nosaka atšķirību starp dažādām monādēm ne tikai skaitliski, bet arī kvalitatīvi.¹¹

Lai pēc iespējas uzskatāmāk būtu iespējams atklāt Leibnica percepcijas kā vienības daudzībā risinājuma problemātiku, ir nepieciešams īsumā iezīmēt vairākas Leibnica filozofijas atziņas, kas kalpos par izzinošu fonu pieteiktās problemātikas aplūkojumam.

Leibnics monādes traktē kā tādas, kas ir „bez logiem”, proti, tās ir vienkāršas substances (substancionālās formas), un līdz ar to tās nav pakļautas nekādai ārējai iedarbībai. Ja šo pieņēmumu aplūko kontekstā ar kādu citu pieņēmumu, proti, ka izplatīta matērija ir bezgalīgi dalāma, tad tās realitāte būtu jānodrošina kādai tālāk nedalāmai vienībai, kurai savukārt nepiemīt izplatība. Šādā gadījumā varētu pieņemt, ka matērijas pamatā ir „nekas” vai arī kāds nedalāms punkts, kas ir kvalitatīvi atšķirīgs no spatiāliem atomiem. Teorētiski varētu pieņemt, ka šī vienība ir izprotama kā matemātisks punkts, kurā nav ietverta nekāda dažādība. Matemātiskam punktam nav spacialitātes, taču to varētu iegūt ar punkta kustības palīdzību (līnija un citas ģeometriskas figūras ir skatāmas kā matemātiska punkta kustības dažādi vektori). Tomēr šāda pieeja nespētu izskaidrot, kāds ir šī matemātiskā punkta kustības cēlonis. Ja kustību nodrošinātu ārējs cēlonis, tad matemātiskā punkta viena no īpašībām būtu neaktivitāte. Kā raksta Leibnics, tad šāds punkts nevarētu būt substances pamatā, jo „aktīva lieta nevar rasties no neaktīvas lietas turpināšanās vai atkārtotāšanās”.¹² Arī iekšējais cēlonis tas nevarētu būt, jo tas nozīmētu, ka šim punktam ir nepieciešamas iekšējās daļas, kas iedarbojas cita uz citu un nodrošina kustību. Turklāt punkts ir skatāms kā ķermeņa robeža, un tādējādi tas neveido kontinuitāti un neveido arī izplatību.¹³

Tāpēc Leibnics nedefinē monādi kā matemātisko punktu, lai arī starp tiem pastāv būtiskas līdzības, proti, arī monādes ir nemateriālas un neizplatītas, un monādes ir vienība. Taču monādes vienība paradoksālā kārtā sevī ietver dažādību. Šo monāžu sakārtojumi veido uztveramās lietas jeb agregātus. Monāžu iekšējā struktūra un arī to, kā veidojas Leibnica iezīmētā ontoloģiskā pasaules aina, precīzāk ir aprakstīta šajā teksta fragmentā:

„[...] (1) primitīvā entelehija jeb dvēsele; (2) matērija, proti, pirmā matērija jeb primitīvi pasīvais spēks; (3) monāde, kas ir veidota no šīm divām lietām; (4) masa jeb sekundārā matērija, jeb organiskā mašīna, kurā līdzās pastāv neskaitāmas pakļautās monādes; un (5) dzīvais, proti, korporeālas substances, kuras padara par vienu mašīnu dominējošā monāde.”¹⁴

Saskaņā ar minēto klasifikāciju monāde ir aktīvais spēks, kas izpauž un atspoguļo savā percepcijā universu, savukārt pasivitāti un percepcijas ierobežotību nodrošina pirmā matērija. Ja monādē nebūtu pirmās matērijas, tad varētu apgalvot, ka monāde visu uztver pilnīgi skaidri un tās percepcijai nav nekādi ierobežojumi. Ja neeksistē ierobežojumi, tad tā varētu tikt pielīdzināta Dievam, un līdz ar to monādes aktivitāte un percepcija būtu pilnīga. Tādējādi radītai monādei ierobežojums, ko rada pirmā matērija, veido noteiktu perspektīvu uz pasauli, un, pateicoties percepcijai, monāde uztver ne tikai atsevišķus objektus, bet arī atspoguļo visumu. Viena no Leibnica filozofijas pamatatziņām ir tāda, ka, lai arī dažādas monādes viena otru neietekmē cēloniski, tomēr to percepcijas ir saskaņīgas un veido vispārēju harmoniju. Pāreju no vienas percepcijas uz otru nodrošina tieksme; monādēm, kurām piemīt apziņa, šo pāreju savukārt var veikt arī griba.

III

Uz šā Leibnica metafizikas izklāsta fona aktualizējas percepcijas problemātika. Leibnics *Monadoloģijā* raksta:

„Mēs paši vienkāršajā substancē pieredzam daudzību vienībā, kad mēs konstatējam, ka pat vismazākā doma, ko mēs sevī pamanām, ienes (*enveloppe*) dažādību objektā. Tādējādi visiem tiem, kas uzskata dvēseli par vienkāršu substanci, jāatzīst šī daudzība Monādē, un Beila kungam tur nebūt nav jāsastop grūtības, kā viņš to ir darījis savā Vārdnicā rakstā *Rorarius*.”¹⁵

Leibnics apgalvo, ka viņa piedāvājums palīdzēs atrisināt grūtības, uz kurām ir norādījis Pjērs Beils. Abi domātāji viens otru augstu cienīja, un Leibnics turpināja atbildēt uz viņa izvirzītajām problēmām pat pēc P. Beila nāves 1702. gadā. Tieši *Teodiceja* ir izvērstākā atbilde uz P. Beila iebildumiem saistībā ar ļaunuma un iepriekš noteiktās harmonijas problēmu.

Pirmās P. Beila norādītās grūtības ir saistītas ar šaubām, vai Dieva gudrība un varenība ir pietiekama, lai izveidotu saskanīgas percepcijas starp bezgalīgi daudzām monādēm? Citiem vārdiem, vai arī Leibnica sistēma nebalstās uz *deus ex machina*, kas attaisnotu jebkuru metafizisku teoriju? Leibnics šo neuzskata par filozofisku problēmu, bet pat gluži pretēji, pieņem, ka tas var kalpot kā Dieva varenības un gudrības ilustrācija: „Viņš [P. Beils] vismaz atzina, ka mūsuniecīgā sapratne par dievišķo pilnību, kuru mēs visi varam sasniegt, nekad nav saņēmusi tik lielu atbalstu.”¹⁶ Turklāt Leibnics raksta, ka P. Beils neuzrāda nevienu argumentu, kāpēc nebūtu iespējama vispārējā harmonija.¹⁷ Vispārējās harmonijas hipotēze nav loģiski pretrunīga. Otra problēma ir filozofiska un attiecas uz percepcijas izpratni. P. Beils pieņem, ka dvēsele ir vienkārša un tai var būt daudzi vienlaicīgi uztvērumi. Lai to pierādītu, viņš piedāvā šādu domas eksperimentu: tiek pieņemts, ka Dievs ir radījis dzīvnieku, kas nepārtraukti dzied. Nav apšaubāms, ka šāds dzīvnieks nemitīgi dziedās. Taču, kā panākt to, lai šis dzīvnieks dziedātu nevis nesakarīgas notis, bet gan noteiktu muzikālu kompozīciju? Atbilde, Beilaprāt, būtu, ka šim dzīvniekam vai nu ir jāredz notis, vai arī melodijai ir jābūt „iegravētai” monādes „atmiņā”. P. Beils neuzskata, ka ir iespējams kāds cits risinājums šai dilemmai, kas neietvertu vai nu pirmo, vai arī otro piedāvāto risinājumu. Kā tiks norādīts turpmāk, Leibnics tomēr piedāvā trešo risinājumu.

Uz kā balstās P. Beila apsvērumi? P. Beila piedāvātais piemērs kalpo kā analogija, lai aplūkotu monādes un percepcijas saikni. Piemēram, pat ja nešaubīgi pieņemam, ka monādei vienmēr piemīt percepcija, tomēr būs grūti pamatot, kāpēc lai šīs percepcijas būtu noteiktā kārtībā. Kā raksta P. Beils, „Šī domu kārtība ir līdzīga notīm, kas ir iedotas pirms tam pieminētajam dzīvniekam. Lai mainītu katrā laika posmā tās percepcijas vai modifikācijas saskaņā ar tās domu notīm, vai šai dvēselei nevajadzētu zināt nošu kārtību un aktuāli domāt par tām? Pieredze mums rāda, ka tā neko par tām nezina.”¹⁸

P. Beils turpina, ka instruments vai instrumenti, kas atrastos dvēselē un nodrošinātu domu un percepciju sakārtotību, būtu pretrunā ar dvēseles vienkāršības principu. Līdz ar to, saskaņā ar P. Beilu, cilvēka dvēsele nevar būt percepciju secības izpildītāja. Ja monāde nav aktīva savu percepciju izraisītāja, tad ir

vismaz divi risinājumi, un tie abi būtu nepieņemami Leibnicam. Abi šie risinājumi balstītos uz pieņēmumu, ka monāde uztverot ir pasīva. Pirmais risinājums nozīmētu adaptēt ko līdzīgu okazionālismam, ka Dievs izraisa percepcijas, bet monāde tās pasīvi pieredz.¹⁹ Otrs aspekts būtu kartēzisms, proti – instruments vai mehānisms, kas nodrošina secīgas percepcijas, ir balstīts uz organisma un izplatītu objektu attiecībām. Lai izvairītos no šiem abiem risinājumiem, Leibnics tomēr uzrāda trešo risinājumu, ka jebkura monāde ir aktīva un spontāna savās percepcijās. Proti, lai monādes darbību neierobežotu nekādi ārēji uzspiesti apstākļi (spontāna) un tā būtu pati savu percepciju cēlonis (aktīva), būtu jāpamato, ka percepcijas nebūs jucekļīgas un, izmantojot P. Beila piemēru, monāde spēs noturēt savu melodiju. Lai to pierādītu, savas argumentācijas fonam Leibnics *Monadoloģijā* izvēlas kartēzismu.

Dekartam percepcija ir pasīvs dvēseles stāvoklis.²⁰ Tas, ka uztvērumus saista ar dvēseles aktivitāti, saskaņā ar Dekartu, ir ikdienas valodas lietojuma ieradums.²¹ Percepciju var izskaidrot kā noteiktas mehānisma darbības sekas. Lai vērstos pret to, ka perceptuālas aktivitātes cēlonis ir meklējams ķermeņa mehānikā, Leibnics izmanto vienu no savām slavenākajām analogijām – dzirnavu analogiju: „Tomēr jāatzīstas, ka *Percepcija* un tas, kas no tās atkarīgs, nav *izskaidrojama ar mehāniskiem cēloņiem*, citiem vārdiem sakot, ar figūrām un kustībām. Un, iztēlojot, ka tā būtu it kā mašīna, kuras struktūra tai liktu domāt, just, būt ar percepciju, varētu to iedomāties palielinātu, saglabājot tās pašas proporcijas tā, lai tur varētu ieiet kā dzirnavās. Un, ja to šādi izliktu un aplūkotu no iekšpuses, varētu pamanīt tikai detaļas, kas dzen viena otru, bet nekur neredzētu kaut ko tādu, ar ko varētu izskaidrot percepciju. Tādējādi tā jāmeklē vienkāršajā substancē, bet nevis saliktajā jeb mašīnā. Vai tas arī nav īstais iemesls, ka percepcijas un to maiņas var konstatēt vienkāršo substanču *iekšējās darbībās*.”²²

Viena no šī paragrāfa argumentācijām ir vērsta pret kartēzisko uztveres mehānisma skaidrojumu, kur ārējie objekti rada nervu impulsus, kas nokļūst smadzenēs un ko pasīvi novēro nemateriāla dvēsele.²³ Otra argumentācijas līnija izvērsta pret materiālistisku apziņas skaidrojumu. Šajā *Monadoloģijas* paragrāfā ilustrētais domas eksperiments tiek kritizēts par to, ka Leibnics izmanto t. s. argumentu no nezināšanas. Proti, tas, ka dzirnavās esošais vērotājs nespētu atpazīt mehānismā esošo percepciju, vēl nenozīmē, ka tās tur nav. Rezultātā dzirnavu arguments nedz pierāda, nedz arī noraida iespējamību percepcijas skaidrot mehāniski.²⁴ Tiesa, Leibnics varētu piekrist šādai iebildei par argumenta vājumu, taču piebilst, ka tādā gadījumā tikpat nepārliecinoša varētu būt kartēziskā argumentācija, kas saista percepciju ar izmaiņām ķermenī. Kartēziskais dzirnavu–mehānisma vērotājs savukārt noraidītu Leibnica tēzi par monādi „bez logiem”.²⁵ Taču Leibnics apšaubītu to, ka iespējams novērot, ka ārējo objektu iedarbība balstās uz ķermeņa mehāniku. Paturot prātā šīs atrunas, īsumā tiks rekonstruēta Leibnica dzirnavu argumenta motivācija un tās saistība ar percepciju kā vienību daudzībā.

Dvēsele šajā gadījumā ir pasīvs vērotājs. Taču Leibnics argumentē: ja percepcija būtu izprotama tikai kā ķermeņa mehānisma aktivitāte, kas uzrādās dvēselei pasīvā vērojumā, tad vienības princips būtu meklējams paša mehānisma

vai arī percepcijas iedabā, jo pasīva dvēsele spētu uztvert tikai jau pirms tam mehānismā vienotu objektu. Taču dzirnavu–mehānisma vērojums no iekšienes neuzrādītu, kā būtu iespējama vienība uzverē pašā mehānismā. Var apgalvot, ka veids, kādā Leibnics izmantoja dzirnavu argumentu, palīdzēja viņam formulēt percepciju kā monādes aktivitātes sekas un nevis kā pasīvu uztveres stāvokli. Līdz ar to šī raksta pamatuzdevums ir uzrādīt vienu no būtiskākajām argumentācijām Leibnica filozofijā un apziņas skaidrojumā, kas saista percepciju ar monādes aktivitāti.

Mehānisms tikko citētajā *Monadoloģijas* paragrāfā var būt izprotams kā „daudzais daudzajā” gadījums. Hipotētiskais dzirnavu–mehānisma novērotājs spētu novērot tikai kustības, bet ne pašu percepcijas vienību. Proti, reprezentācija – arī dzirnavu–mehānisma gadījumā – ir iespējama tikai tad, ja ir noteikts skatpunkts uz daudzību. Līdz ar to šis dzirnavu–mehānisma piemērs Leibnīcam palīdz pierādīt divas tēzes. Pirmā tēze norāda uz to, ka percepcija nav mehāniska un nav vērojama no malas. Otrā tēze paredz, ka percepcija ir iekšēja darbība un nevis pasīva mehānisma darbības seku vērošana (ja ignorējam argumentu no nezināšanas). Tomēr ir acīmredzams, ka no pirmās tēzes nepieciešami neizriet otrā, jo varētu apgalvot – lai arī nav iespējams percepcijas vērojums mehānismā, tomēr mehānisma aktivitāte ir cēlonis monādes percepcijām. Citiem vārdiem, hipotētiskais vērotājs ir novērojis tikai pašu „daudzību” (mehānisma daļu kustību u. tml.), bet ne to vienību, kas ir nepieciešama saskaņā ar Leibnīca percepcijas definīciju. Pagaidām var apgalvot, ka percepcija nav reducējama tikai uz mehānisma darbību, taču joprojām nevar noliegt pieņēmumu, ka mehānisms ir vismaz viens no nepieciešamajiem percepcijas nosacījumiem. Leibnīca uzdevums nav pierādīt percepcijas materiālas redukcijas neiespējamību. Viņa uzdevums ir pierādīt daudz stingrāku tēzi – mehānisma darbība un percepcijas ir jāaplūko korelatīvi un izvairoties no jebkādas materiālas kauzācijas un atkarības starp monādi un mehānismu.

Līdz ar to likumsakarīgi jāpievēršas jautājumam, kā ir iespējams pierādīt, ka percepcija izpaužas substances aktivitātē, „iekšējā darbībā” un ka tas norisinās saskaņā ar noteiktu likumu jeb, kā teiktu P. Beils, pati monāde ir savu percepcijas secību instruments. Pirmais solis būtu mēģinājums pierādīt, ka monādes percepcijas ir daudzība vienībā, un reizē izvairīties no pieņēmuma, ka daudzība ir spatiālas daļas monādē vai arī spatiālas (arī – mehāniskas) kustības vai figūras. Proti, šī jautājuma risināšana palīdzētu atbildēt uz iepriekš uzdoto jautājumu par dzirnavu–mehānisma un monādes iespējamajām kauzālajām attiecībām.

Ja uztverošā substance pēc definīcijas ir vienkārša, tad jāuzdod jautājums, vai arī pieredzētās daudzības objektiem ir jāpiemīt vienībai? Leibnīcs *Jaunajā sistēmā* atzīmē, ka „daudzībai piemīt realitāte tikai no *patiesām vienībām*”.²⁶ Tas var nozīmēt, ka uztveramās lietas realitāte ir atkarīga no substancionālas formas (un nevis no matemātiskiem punktiem, kā tika norādīts raksta sākumā), kas to apvieno, pretējā gadījumā būtu jārunā tikai par agregātiem vai halucinācijām. Lai izvairītos no uzskata, ka vienība ir pakārtota daudzībai kā agregātam, Leibnīcs piedāvā šādu argumentu. Viņš pieņem divas pašsaprotamas aksiomas. Pirmā – identitātes – aksioma: „katra lieta ir, kas tā ir, katra lieta ir sev līdzīga jeb

vienāda sev, nekas nav lielāks vai mazāks par pašu”. Otrā aksioma: veselums ir lielāks nekā daļa jeb – daļa ir mazāka nekā veselums. Leibnics raksta: „Tādējādi mēs iegūstam šādu argumentu: daļa ir vienāda ar daļu veselajā (proti, pati sevi, jo, saskaņā ar identitātes aksiomu, katra lieta ir vienāda ar sevi). Bet tas, kas ir vienāds ar veselā daļu, ir mazāks nekā veselais (saskaņā ar „mazāks” definīciju). Tādējādi daļa ir mazāka nekā veselais.

Tāpēc predikāts jeb konsekvents vienmēr ir subjektā jeb antecedentā un kopumā patiesības daba, t. i., saikne starp izteikuma terminiem, ir ietverta pašā lietā, kā Aristotelis arī ir novērojis. Un tik tiešām, identitātēs šī saikne un predikāta ietveršana subjektā ir eksplīcīta, bet visās citās patiesībās tā ir implicīta un ir jāuzrāda ar jēdzienu analīzes, uz kā ir balstīti apriori pierādījumi, palīdzību.”²⁷

Šādā veidā Leibnics pierāda to, ka subjekts sevī apriori ietver visus predikātus un tie attiecas gan uz pagātni un tagadni, gan arī uz nākotni.²⁸ Protams, Leibnics norādītu, ka šāds risinājums būtu neiespējams kartēziskās fizikas pasaulē. Nepietiek ar apgalvojumu, ka dažādi cēloņi summējas un ietekmē matērijas vienību izturēšanos. Dažādu cēloņu ietekmē matērijas vienība vienlaikus kustas nevis dažādos virzienos, bet gan tikai vienā virzienā. Lai arī matērijas vienības kustībai noteiktā virzienā var būt dominējošs cēlonis, tomēr šo kustību ir ietekmējuši arī ļoti daudzi un gandrīz neuztverami cēloņi. Taču, ja pieņemam, ka fizikālu ķermeņa kustību var radīt dažādi ārēji cēloņi vai cēloņu kombinācijas, tad no konkrētā brīža kustības ir apriori neiespējama šī ķermeņa dažādu iepriekšējo un turpmāko stāvokļu dedukcija. Līdz ar to tas ir viens no argumentiem, lai Leibnics vērstos pret ārēju iedarbību un atbalstītu hipotēzi par to, ka pašas monādes ir spontāns savu perceptuālo stāvokļu cēlonis. Šādā gadījumā tas nozīmētu, ka matērijas vienība „neatspoguļo” visu universu.²⁹ Atspoguļošana ir jāizprot arī temporālā aspektā – monāde sevī ietver pilnīgi visus notikumus – gan pagātni, gan arī nākotni. Turklāt saikne starp pagātnes notikumiem un nākotni ir nepieciešama un nevis nejauša. Tāpēc Leibnics apgalvojums, ka monādes ir universa „dzīvi spoguļi jeb attēli”, ir jāskatās tajā aspektā, ka no jebkuras monādes konkrētā brīža percepcijas ir iespējams apriori deducēt visus pārējos monādes perceptuālos stāvokļus un predikātus.

Cits svarīgs aspekts, kas ir saistāms ar citēto Leibnicsa teksta fragmentu, ir pieņēmums, ka monāde ir vienība, un kā šāda patiesa vienība tā nav kaut kā cita daļa un arī nav atkarīga, izņemot Dievu, no kaut kā cita. Līdz ar to eksistē ne tikai konceptuāls, bet arī reāls nošķirums starp dažādām monādēm un daudzība atrodas pašā percepcijā.

Būtiski tikko aprakstītajā Leibnicsa koncepcijā ir tas, ka viss monādes saturs ir reprezentēts vienlaikus, lai arī ar dažādu skaidrības un noteiktības pakāpi. Taču kā izvairīties no pretrunas, ka monādes ir atšķirīgas, bet reizē to perceptuālais saturs ir vienāds, proti, – jebkurā gadījumā tas ir viss visums, bezgalīgi daudzās monādes.³⁰ Problēma ir tā, ka interuztverošām substancēm nav uztveres „satura”, jo tās uztver monādes, kas uztver citas monādes, un tā *ad nauseam*. Kā izvairīties no šāda nevēlama secinājuma? Šāds modelis interpretē intermonādiskās attiecības caur eksternālu referenci, proti, to saturs ir citu monāžu percepcijas, nevis iekšēji uzverama intensionālitate, kas attiektos uz visu monādes

percepciju reprezentācijām.³¹ Tas nozīmētu, ka, pat saglabājot to, visas monādes uztver vienu un to pašu „realitāti”, pat ja to intensionālais saturs ir atšķirīgs. Tādējādi ir iespējams pamatot informācijas par pasauli deducēšanas iespējamību, balstoties uz iekšēji pieejamu katras monādes unikālo perceptuālo saturu. Tomēr jautājums, kā Leibnics var pamatot to, ka substances ir dažādas un percepcija var nodrošināt to individuāciju, paliek atklāts.

IV

Monāžu atšķirību nodrošina reprezentācijas jeb ekspresijas atšķirība, „citādi starp monādēm nebūtu nekādas atšķirības”.³² Leibnics uzsver, ka monāžu atšķirības princips ir skatāms kā atšķirības „perfekcijas līmeņos”: „Patiesi, *visas radītās substances ir viena un tā pašā visuma dažādas ekspresijas* un ir par vienu un to pašu universālo cēloni, proti, Dievu. Taču ekspresijas atšķiras to pilnībā, līdzīgi kā vienas un tās pašas pilsētas dažādas reprezentācijas vai zīmējumi no dažādiem skatpunktiem.”³³

Universa ekspresijas atšķirības nodrošina monāžu dažādību.³⁴ Monāžu atšķirības balstīsies tajā, cik plašu universa daļu tās spēj noteikti (*distinctly*) izteikt. Ja atšķirības starp monādēm ir tikai uztveres dažādībā, vai tādā gadījumā ir iespējams izvairīties no apgalvojuma, kā norāda R. Brendoms, ka percepcijas pakāpes ir apercepcijas pakāpes?³⁵ Abos gadījumos būtu runa par vienību daudzībā, kas būtu pretrunā ar Leibnica ontoloģisko ainu, kurā ir nošķirtas monādes ar apziņu un tās, kurām apziņa nepiemīt. M. Vilsone uzsver, ka apziņa ir nevis korelācijā ar noteiktību, bet gan ar īpaši augstu noteiktības pakāpi.³⁶ R. Brendoms atzīmē, ka monādes atšķiras nevis ar percepciju saturu, jo jebkura monāde uztver visu universu, bet gan ar percepciju noteiktību (*distinctness*). Līdz ar to var secināt, ka monāžu tuvība var nodrošināt arī noteiktību. Apziņas uztver pašas savus ķermeņus noteiktāk nekā ārējos ķermeņus, bet apzinātās percepcijas objekti lielākoties ir ārēji objekti.³⁷ Tādējādi pat tad, ja nenotiek bioloģiskajā ķermenī notiekošā apzināšanās, monāžu tuvība bioloģiskajā ķermenī nodrošinās augstāku noteiktības pakāpi nekā apercepcijas objekts.

Percepciju no ekspresijas nošķir tas, ka percepcijā daudzas lietas ir reprezentētas vienībā.³⁸ Ekspresija, kā jau tika norādīts raksta sākumā, ir katras atsevišķās monādes pasaules reprezentācija no noteikta skatpunkta. Katra percepcija sevī ietver tās ekspresīvo apgabalu (*expressive range*).³⁹ R. Brendoms uzskata, ka monādes pilnība ir izsakāma tajā, ka no salīdzinoši mazāka skaita tās percepciju ir iespējams deducēt monādes pasauli un ka tās percepcijām ir relatīvi plašs ekspresīvais apgabals. Pilnīgāka monāde izsaka pasauli daudz noteiktāk nekā mazāk pilnīga monāde. Noteiktība šajā gadījumā būtu jāsaprot šādi: Monādes M perceptuālais stāvoklis ir vairāk noteikts nekā monādes N perceptuālais stāvoklis; ar nosacījumu, ka M ar p liek Dievam radīt N ar q, nevis otrādi.⁴⁰

Skatot percepciju kā daudzību vienībā, likumsakarīgi izriet jautājums par to, kāds ir šīs daudzības jeb agregāta (kas var būt jebkurš organisms u. tml., kas sevī ietver daļas) statuss uztverē. Pieņemot Leibnica ontoloģiju, kuras pamatā ir monādes, kam piemīt percepcija un izmaiņas, nav skaidrības par vienkāršu

substanču un mazo percepciju uztveršanas iespējamību. Sikās percepcijas (*petite perception*) nav uztveramas apzināti, lai arī tās veido monādes lietu uztveri. Pretēji vienkāršā uztverei vienkāršajā, Leibnics piedāvā daudzības uztveri vienkāršajā. Tomēr šis Leibnica uzskats var novest pie vairākām teorētiskām grūtībām.

Vai vienkāršajā substancē tiek uztvertas vienkāršas substances (es, Dievs u. tml., kas ir vienkāršas vienības un nav tālāk reducējamas uz citām vienkāršām vienībām), vai arī vienkāršu substanču agregāti (fizikāli ķermeņi, kas sastāv no monādēm)?⁴¹ Problēma rodas šādā aspektā: ja x ir y ekspresija un y ir daudzība, tad tas nozīmētu, ka y ir vienkāršu substanču agregāts. Tādējādi x nevarētu uztvert vienkāršas substances, piemēram, patību un Dievu, kas savukārt izgaismo pretrunu: kā ir iespējams uztvert y un saglabāt pieņēmumu, ka vienkāršas substances dažkārt tomēr ir uztveramas? Ja pieņemtu secinājumu, ka uztvert ir iespējams tikai daudzību, tad neizbēgami nāktos secināt, ka nav iespējama nedz pašizziņa (ja subjektu izprot kartēziskā nozīmē), nedz arī Dieva uztvere. Taču šāds secinājums būtu nevēlams, jo, saskaņā ar Leibnicu, sevi un Dieva uztverē ir nepieciešams racionālu monāžu raksturojums (sk. pieņēmumu, ka refleksijas aktam ir iespējams domāt gan sevi, gan Dievu u. tml. *Monadoloģija* 30.§).⁴² Lai atrisinātu šo grūtību, ir iespējams piedāvāt provizorisku risinājumu: uztvere ir vērsta nevis uz daudzību pašu par sevi, bet gan daudzība atrodas *iekš* uztveramā objekta. Taču šāda interpretācija joprojām atstāj iespēju, ka uztveramai daudzībai ir bezgalīgi daudz daļu, un tas, savukārt, atkal nonāktu pretrunā ar pieņēmumu, ka ir iespējams uztvert vienkāršas substances.⁴³ Šāds risinājums vedina uz secinājumu, ka, uztverot „es” vai kādu citu vienkāršu substanci, tas patiesībā sastāv no bezgalīgi daudzām daļām, jo ir percepcijas objekts, un percepcijas objekti vienmēr ietver sevī daudzību. Draudzību var aplūkot arī kā ķermeni jeb vienkāršu substanču agregātu. Šādā gadījumā būtu iespējams uzskatīt, ka Leibnics runā nevis par uztveri vispār, bet tikai par maņu uztveri, kas attiecas uz ārējām lietām. Līdz ar to varētu pieņemt, ka, viņaprāt, ar maņām vienkāršas substances nav iespējams uztvert. Tādējādi vienkāršas substances būtu aplūkojamas vai nu kā abstrakti koncepti, kas ir analizējami, vai arī kā metafiziski nojēgumi, kas uzrādās tikai un vienīgi sapratnes aktā.

Līdz šim par percepciju tika runāts kā par atsevišķu uztveres aktu. Percepcijas objekts ietver daudzību. Tomēr tas ir pretrunā ar Leibnica ontoloģiju, ka monāde jebkurā brīdī sevī ietver gan savas pagātnes, gan arī nākotnes stāvokļus. Tādējādi pati percepcija, ne tikai objekts ir daudzība. Tāpēc var apgalvot, ka Leibnics runā nevis par atsevišķām percepcijām, bet gan perceptuālo stāvokli, ko var definēt kā visu individuālo percepciju agregātu noteiktā monādes brīdī.⁴⁴ Turklāt ar perceptuālo stāvokli varētu saprast jebkuru monādes modifikāciju noteiktā laika sprīdī. Tāds traktējums liek uzdot jautājumu, vai perceptuālais stāvoklis pats ir individuāla percepcija, jo tai kā individuālai percepcijai ir iespējamās daļas. Leibnics varētu atbildēt apstipriņoši, jo individuālā percepcija, kas ir vienota, joprojām varētu tikt analizēta sīkākās sastāvdaļās. Šādu interpretāciju aizstāv M. Kulstāds, kas apgalvo, ka perceptuālais stāvoklis sastāv no atsevišķām percepcijām (ši interpretācija būtu jānošķir no cita skaidrojuma, kas saista perceptuālo stāvokli ar tieksmi (*appétition*), kas pamatotu pāreju no

viena perceptuālā stāvokļa uz nākamo).⁴⁵ Ja nošķirtu individuālas percepcijas no perceptuāliem stāvokļiem, varētu atrisināt jautājumu, kā ir iespējams uztvert atsevišķu substanci – piemēram, sevi pašu – no perceptuāliem stāvokļiem, kas attiektos uz lietām to daudzībā. Varētu šķist, ka atsevišķos gadījumos percepcijas objekts varētu būt tikai viens. Taču uz šādu pieņēmumu Leibnics atbild, ka percepcija nekad nav vērsta uz objektu, kurā nav dažādības vai daudzības.⁴⁶

No visa iepriekš minētā ir skaidri redzams, ka Leibnics neizvēlas pieeju, kur tiktu strikti nošķirts percepcijas stāvoklis un individuāla percepcija. Percepcija attiecas uz objektiem, kas ir „ārpus” vienkāršās substances, bet tādā gadījumā nebūs iespējama monādes sevis pašuztvere. Pieņemot, ka vienā laikā sprīdī apziņa uztver noteiktu objektu kopu, nav skaidrs, kāda nozīme ir apgalvojumam, ka šie objekti sastāv no daudzām daļām, proti, to īpašības varētu tikt bezgalīgi analizētas tālāk. Citiem vārdiem, pieņemot, ka objekts parādās domāšanā, problematizējams kļūst pamats, uz kura balstīt pieņēmumu, ka eksistē arī kas cits, nevis tikai domas objekts. Kāda galu galā Dievam ir jēga sniegt dvēselei bezgalīgi daudz percepciju, par kurām tā neko nezina un kuras ne uz ko neattiecas.⁴⁷ Proti, kāpēc ir nepieciešamas percepcijas, kas, lai arī ir uztveres nosacījums, tomēr parādās tajā netieši un reprezentē daļu no saviem atribūtiem, taču pašas tiešā veidā nav uztveramas.

Citas grūtības attiecībā uz Leibnica izpratni par percepciju tiek apskatītas un risinātas diskusijā starp mūsdienu filozofu R. Brendomu un filozofi M. Vilsoni. R. Brendoma piedāvājums balstās uz pieņēmumu, ka ir iespējams nošķirt vienas monādes vienlaicīgas uztveres. M. Vilsons norāda uz būtisku problēmu, kas ir saistīta ar šo percepcijas skaidrojumu. Ilustrācijai viņa piedāvā iedomāties divas monādes: viena ir monāde M1, kas uztver „r un s”, un otra ir monāde M2, kas uztver „r” un citu percepciju „s”. R. Brendoms šādā izkārtojumā uzskatītu, ka abās versijās individuālās percepcijas attiektos uz „daudzo vienā”. Taču, kā atzīmē Vilsons, „Ja šī piezīme tiek interpretēta kā alūzija uz apziņas vienību, tas ir ļoti neveiksmīgs skaidrojums par daudzu lietu ekspresiju dažādās vienas substances vienlaicīgās *individuālās* percepcijās”.⁴⁸ M. Vilsons taujā, kā ir atrisināms jautājums par noteiktību starp dažādām domām, kas katra izsaka daudzību un absolūto patības vienību. M. Vilsons uzskata, ka nedz R. Brendoms, nedz arī Leibnics neatrisina šos jautājumus.⁴⁹ M. Kulstāda un M. Vilsones minētās iebildes ir vērā ņemamas. Taču, iespējams, Leibnica modelis, pat ja nebija pilnībā izstrādāts, tomēr mēģināja rast alternatīvu acīmredzami problemātiskai kartēzisma pozīcijai un *res cogitans* izpratnei.

Leibnics dažādos tekstos attīsta divas pieejas. No vienas puses, savas dvēseles pašizziņa ir neiespējama, jo katra monāde ir individuāla un tikai Dievam ir pieejams monādes kognitīvais saturs. Šāds secinājums atšķiras no Dekarta pieejas, kas uzskatīja: lai arī *res cogitans* nav iztēlojams, tas ir konceptuāli saprotams, jo šo jēdzienu domāšana „noslēdzas pašā dvēselē”.⁵⁰ Taču kartēziskais *res extensa* modelis neizskaidro, kā ir iespējams nošķirt divas dažādas domājošas substances. Leibnicam monādes individuācijas princips savukārt rada konceptuālas grūtības pieņemt kādu universālu monādes izpratnes modeli. No otras

pusēs, sevišķi vēlinajā periodā, Leibnics argumentē *a posteriori*, ka katram ir iespējams acimredzami pieredzēt dvēseles vienību līdzīgi kā Dekartam *res cogitans*.⁵¹ Iespējams, starp abām šīm pozīcijām ir nepārvarama plaisa, jo, ja pašizziņa ir saistīta ar percepciju, tas nozīmē, ka es uztvere būtu bezgalīgi analizējama un dalāma sīkākās vienībās. Šī analīze neietvertu neapzināmās percepcijas.

Leibnics norāda uz vēl vienu trūkumu Dekarta pozīcijā. Saskaņā ar Leibnīcu, Dekarta formula „es domāju” ir jāpapildina ar „es domāju dažādo”. Tādā veidā ar apgalvojumu „es domāju dažādo” tiek apstiprināta gan „es” neapšaubāma pastāvēšana, gan arī ārējās pasaules eksistence (pieņemot, ka dažādības cēlonis ir citas monādes un to agregāti). Leibnics norāda, ka uztveres objekts pēc savas būtības vienmēr ir salikts no bezgalīgi daudz daļām. Līdz ar to percepcijas objekta analīze nekad nenoslēgsies. Tādā veidā Leibnics var pamatot, ka doma ne tikai domā (ir *res cogitans*), bet domā dažādas lietas. Turklāt šī dažādība nozīmē ne tikai dažādus domas priekšmetus, kas parādās uzmanības lokā, bet arī to, ka jebkurš percepcijas objekts sevī ietver dažādību. Saskaņā ar Leibnīcu tikai ikdienas valodas aspektā var runāt par uztveres objektiem kā „ārējiem objektiem”. Līdz ar to uztveres objekts atrodas monādē „bez loģiem”, un tas nozīmē, ka dažādība ir pašā monādē. No tā izriet divi aspekti: (1) „Es domāju” ir aktivitāte, un (2) dažādība ir pasivitāte.⁵² Tieši tāpēc Leibnics var pierādīt ārējās pasaules kā harmonijas starp monādēm pastāvēšanu. Protī, ja monāde būtu tikai aktivitāte, tad jebkura percepcija būtu skaidra un noteikta, t. i., uzrādītos viss tās saturs pilnībā. Citiem vārdiem, monāde pilnībā un apriori sevi aktuāli zinātu. Taču neskaidrība, ko rada pasivitāte, ļauj monādei vairāk vai mazāk skaidri uztvert tikai atsevišķu pasaules fragmentu, kas atbilstoši arī ir percepcijas objekts. Šāda pieeja, kad tiek identificēti divi spēki monādē – pasīvais un aktīvais spēks –, attiecas ne tikai uz uztveres specifiku, bet arī uz fizikālu teoriju skaidrojumiem. Arī Leibnīca veidotajā dinamisma teorijā monāde tiek identificēta ar aktīvo spēku, bet pasivitāte – ar pirmo matēriju. Tiesa, ir jānorāda, ka monāžu jeb substancionālo formu vieta fizikā ir skatāma kā tās metafizisks pamatojums, savukārt pašā fizikā var iztikt bez šī nojēguma. Kādā ļoti raksturīgā izteikumā Leibnics raksta: „Lai arī visas atsevišķās dabas parādības tie, kas to vēlas, var izskaidrot mehānistiski, tomēr ir acimredzams, ka ķermenisko iedabu un pašas mehānikas vispārējie principi ir vairāk metafiziski, nevis ģeometriski un parādību cēloņi drīzāk balstās nedalāmajās formās vai iedabās, nevis ķermeniskajā masā vai izplatībā.”⁵³ Ar šādu pieeju Leibnics var konceptuāli nošķirt fiziku jeb mehāniku no dinamiskas zinātnes, kuras pamatā ir spēka nojēgums. Līdz ar to kļūst redzams, ka dinamisma teorija ir paralēla Leibnīca uzskatiem par percepcijas mehānismu, kur uztveres ierobežojošais cēlonis ir pasivitāte jeb pirmā matērija.

Iekšējā aktivitāte monādei ļauj pāriet no viena perceptuālā stāvokļa uz nākamo. Pārejas secību nosaka perceptuālais stāvoklis, kas determinē visus turpmākos stāvokļus. Taču daudzība kā pasivitāte nozīmē, ka secība perceptuālā stāvokļa nomainībai nav meklējama tikai pašā monādē. Pasivitātes robežas nosaka citas monādes aktivitātes apgabals. Citiem vārdiem, cēlonis tam, kāpēc ir tieši

šāds, nevis citāds perceptuāls stāvoklis vai skatpunkts, ir meklējams pašā monādē, taču iemesls noteiktai attīstības sērijai ir saistāms ar harmoniju monāžu starpā. Tādējādi Leibnics var atbildēt uz P. Beila iebildi, ka spontānas – no pašas monādes nākošas – percepcijas nav haotiskas, bet gan saglabā noteiktu kārtību. Reizē šāds uzskats par percepciju kā daudzību ļauj Leibnicam atteikties no kartēziskā priekšstata par percepciju kā pasivitāti. Leibnica percepcijas kā vienības daudzībā koncepcija sevī ietver grūtības, kas ir saistāmas gan ar vienkāršas substances uztveršanas, gan arī ar dažādu vienlaicīgu individuālo percepciju iespējamībām. Pat neņemot vērā minētos Leibnica koncepcijas trūkumus, šāda pozīcija sniedz interesantu alternatīvu kartēziskās percepcijas koncepcijai un tam, kā pamatot iepriekš noteiktu un ar ārpasauli saskaņotu percepciju iespējamību, kas ir neatkarīga no ārējās iedarbības un nav reducējama uz mehānistiskiem skaidrojumiem.

ATSAUCES UN PIEZĪMES

- ¹ Izmantotie Leibnica darbu izdevumi un saīsinājumi. *Mon* – Leibnics G. V. *Monadology*. // Grāmata. 1992, Nr. 9, 50.–58. lpp. (Tulk. V. Zariņš); *G* – Leibniz G. W. *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Hrsg. Von C. I. Gerhard.; *NE* – Leibniz G. W. *New Essays on Human Understanding*, Cambridge UP: Cambridge, 1997 (Trans. by P. Remnant, J. Bennett); *SLT* – Leibniz G. W. *The Shorter Leibniz Texts*. Continuum, 2006 (Trans. by L. Strickland). *LDBC* – Leibniz G. W. *The Leibniz-Des Bosses Correspondence*, Yale UP, New Haven & London, 2007. (Trans. and ed. By Look C. B., Rutherford D.) *AT I–XI* – *Oeuvres de Descartes*. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery. Vrin/C.N.R.S., 1964–1976.
- ² NE I., 1.71.
- ³ Raksts, kas sīkāk analizē atšķirību starp kartēzisko un Leibnica apziņas izpratni: Simmons, Alison (2001). *Changing the Cartesian Mind: Leibniz on Sensation, Representation and Consciousness*. *Philosophical Review* 110 (1):31–75.
- ⁴ Atšķirības starp monādi un kartēzisko subjektu: sk., piemēram, Furth, Montgomery. *Monadology*. In: *Leibniz: A Collection of Critical Essays*. Ed by Frankfurt G. Harry. New York: Doubleday. 1972 (īpaši 101–104).
- ⁵ Tiesa, ir iespējams nepretrunīgi interpretēt Dekarta tekstus un atsevišķas mentālās īpašības piedēvēt arī augstāk attīstītajiem dzīvniekiem. Sk., piemēram, Cottingham, John. *Intentionality of Phenomenology? Descartes and the Objects of Thought*. In: *History of Mind-Body Problem*. Ed. by Crane Tim & Sarah Patterson. Routledge, 2001, 131–148.
- ⁶ Sk. Brandom Robert. *Leibniz and Degrees of Perception*. In: *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. Harvard University Press, 2002, 151–153. Ideju loma percepcijā šajā rakstā netiks aplūkota.
- ⁷ Mon, 14.§.
- ⁸ AT VI, 239.
- ⁹ „Percepcija ir daudzā reprezentācija vienkāršajā” (G III, 574–575). Citas vārdkopas „daudzība vienībā” ilustrācijas ir: „„Daudzība vienībā” kā pārejošs stāvoklis.” (Mon 13.§, 51.); „Daudzība vienībā ir izprotams kā punkts, kas sevī potenciāli ietver starus un lenķus.” (G VII, 566); „Substances ir vienība daudzībā jeb agregātā, kas nodrošina uzverti ķermenim.” (Leibnics Sofijai 1700, 12. jūn., G VII, 552); „Vienība kā aktīvais princips, kas tiek pretnostatīts daudzībai kā pasīvajam principam monādē (pirmajai matērijai).” (G IV, 572).

- ¹⁰ Brandom Robert. Leibniz and Degrees of Perception. In: *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. Harvard University Press, 2002, 144.
- ¹¹ Ibid.
- ¹² LDCB, 98–99.
- ¹³ Šī aspekta plašāku argumentāciju sk.: Gueroult, Martial. Space, Point, and Void in Leibniz's Philosophy. In: *Leibniz: Critical and Interpretive Essays*. M. Hooker (ed.). Minneapolis: University of Minnesota, 1982, 284–301.
- ¹⁴ Leibnica vēstule De Voldēram 1703. g. jūn. G II, 252.
- ¹⁵ Mon, 16.§, 51.
- ¹⁶ NE IV, 9. 441.
- ¹⁷ Mon, 59.§, 55.
- ¹⁸ Bayle, Pierre. Dictionnaire historique et critique. Amsterdam, Leyde, La Haye, Utrecht. 1740. 4:87. Available: <http://artflx.uchicago.edu/cgi-bin/dicos/baylepublic.pl?objectid=2688>
- ¹⁹ Pierdzēšana šajā gadījumā ir lietota metaforiskā nozīmē un neapzīmē nekādas īpašas kategorijas mentālus notikumus. Kā interpretē R. Genaro, percepcija Mon, 14.§ ir jānošķir gan no apercepcijas, gan arī apziņas, nevis vienkārši jāpretnostata percepcijai apercepcija, jo tā arī ir apziņa. Sk. Gennaro J. Roco: Leibniz on Conciousness and Self-conciousness. In: *New Essays on the Rationalists*. Ed by Gennaro J. Rocco & Huenemann Charles. Oxford, 1999, 360.
- ²⁰ AT XI, 342; Sk. Dekarts Renē. Dvēseles kaislības. *Kentaurs XXI*, 2009, Nr. 47 (tulk. R. Zembahs), 36.
- ²¹ AT XI, 343; Sk. Dekarts Renē. Dvēseles kaislības. *Kentaurs XXI*, 2009, Nr. 47 (tulk. R. Zembahs), 37.
- ²² Mon, 17.§, 51.
- ²³ Iespējams, ka Leibnics tieši atsaucas uz Dekarta darbu „Traktāts par cilvēku”. Jo īpaši AT XI, 131–132. Šajā fragmentā Dekarts salīdzina ķermeni ar pulksteni un dzirnavām, bet racionāla dvēsele ir novietota smadzenēs. Tiesa, otrs filozofs, pret kura apziņas izpratni vērsās Leibnics, ir Dž. Loks. Taču diskusija ar Loku šajā rakstā netiks aplūkota.
- ²⁴ Churchland, Paul. *The Engine of Reason, The Seat of the Soul: A Philosophical Journey into the Brain*. The MIT Press, 1996, 192–193.
- ²⁵ Mon, 7.§, 50.
- ²⁶ GP IV, 478.
- ²⁷ LST, 48–49.
- ²⁸ Sk. piem., Mon, 22.§, 52.
- ²⁹ SLT, 52.
- ³⁰ Šī aspekta plašāku argumentāciju sk. Mates, Benson. *The philosophy of Leibniz. Metaphysics and Language*. Oxford, 1989, 78–83.
- ³¹ Sk. Wilson, Margaret: Confused vs. Distinct Perception in Leibniz: Conciousness, Representation, and Gods Mind. In: *Ideas and Mechanism*. Oxford, 1999, 336–352 (īpaši 341.).
- ³² Leibnics – Arno, 1687. g. apr., G II, 90.
- ³³ SLT, 50. Sk. līdzīgu formulējumu arī Leibnica vēstulē Arno 1687. g. okt. G II, 115.
- ³⁴ Šīs pozīcijas aizstāvību sk. Furth Montgomery. *Monadology*. In: *Leibniz. A Collection of Critical Essays*. Ed by Frankfurt G. Harry. New York: Doubleday, 1972, 129.
- ³⁵ Brandom, Robert. Leibniz and Degrees of Perception. In: *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. Harvard University Press, 2002, 146.
- ³⁶ Sk. Mon, 19.§, 51.

- ³⁷ Wilson, Margaret: Confused vs. Distinct Perception in Leibniz: Consciousness, Representation, and God's Mind. In: *Ideas and Mechanism*. Oxford, 1999, 339. Sk. arī *Mon*, 60., 62. §, 55–56.
- ³⁸ *G II*, 121, 131.
- ³⁹ Brandom, Robert. Leibniz and Degrees of Perception. In: *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. Harvard University Press, 2002, 158.
- ⁴⁰ Wilson, Margaret: Confused vs. Distinct Perception in Leibniz: Consciousness, Representation, and God's Mind. In: *Ideas and Mechanism*. Oxford, 1999, 343–344. Sk. arī *Mon*, 49.–56. §, 54–55.
- ⁴¹ Ja Dieva vai patības uztveri var interpretēt kā vienkāršā uztveri vienkāršajā, tas tomēr ir jānošķir no cita „vienkāršais vienkāršajā” lietojuma. Saskaņā ar vienu pētījumu arī „mazās percepcijas” varētu tikt dēvētas par vienkāršā uztveri vienkāršajā. Sk. Parkinson, G. H. R. *Logic and Reality in Leibniz's Metaphysics*. Oxford, 1965, 181.
- ⁴² Kulstad, Mark. Some Difficulties in Leibniz's Definition of Perception. In: *Leibniz: Critical and Interpretive Essays*. M. Hooker (ed.). Minneapolis: University of Minnesota, 1982, 65–78. Sk. īpaši 67.–68. (Šo pieņēmumu M. Kulstāds balsta uz *GII*, 617.)
- ⁴³ *Ibid.*, 70.
- ⁴⁴ *Ibid.*, 72.
- ⁴⁵ Sk., piem., Hartz, A. Glen: Leibniz's Phenomenalisms. *The Philosophical Review*, Vol. 101, No. 3, 1992, 521.
- ⁴⁶ Cit. pēc Kulstad, Mark. Some Difficulties in Leibniz's Definition of Perception. In: *Leibniz: Critical and Interpretive Essays*. M. Hooker (ed.). Minneapolis: University of Minnesota, 1982, 74. Sk. arī *GII*, 317.
- ⁴⁷ Phemister, Pauline. Leibniz and the Natural World. Activity, Passivity and Corporeal Substances in Leibniz's Philosophy. *Springer*, 2005, 151.
- ⁴⁸ Wilson, Margaret. Confused vs. Distinct Perception in Leibniz: Consciousness, Representation, and God's Mind. In: *Ideas and Mechanism*. Oxford, 1999, 340.
- ⁴⁹ *Ibid.*, 341.
- ⁵⁰ *AT XI*, 343. Sk. Dekarts, Renē. Dvēseles kaislibas. *Kentaurs XXI*, 2009, Nr. 47 (tulk. R. Zembahs), 36.
- ⁵¹ Sīkāku analīzi par jautājumiem, kas ir saistīti ar pašizziņas problemātiku Leibniza filozofijā, sk.: Jolley, Nicholas. *The Light of the Soul: Theories of Ideas in Leibniz, Malebranche, and Descartes*. Oxford, 1998, 175–181.
- ⁵² Phemister, Pauline. Leibniz and the Natural World. Activity, Passivity and Corporeal Substances in Leibniz's Philosophy. *Springer*, 2005, 143.
- ⁵³ *G IV*, 444.

Summary

The paper analyses Leibniz's definition of perception. Perception is formulated as unity in a multitude. The definition of perception as unity in a multitude is the key to Leibniz's philosophical system and is also closely related with leibnizian metaphysics of physics. The paper analyses differences between the leibnizian and Cartesian notion of perception. The examination shows that although leibnizian explanation of perception is problematic in itself, it could give a good alternative to Cartesian perception, which is based on mechanical explanations.

Keywords: perception, unity in multitude, Leibniz, monadology.

Solipsisma pārmetumi Kantam un intersubjektivitātes transcendentālā dimensija mūsdienu diskursētikas kontekstā

Solipsism Reproaches towards Kant and the Transcendental Dimension of Intersubjectivity in the Context of Contemporary Discourse Ethics

Iveta Pirktiņa

LU filozofijas doktora studiju programmas doktorante

Grobiņa, Lielā iela 1–2, LV-3430

E-pasts: iveta87@navigator.lv

Mūsdienu ētikas meklējumu laukā 20. gs. 70.–80. gados ir radusies diskursa ētika, kuras autori ir vācu filozofi Apels un Hābermāss. Dekonstruējot Kanta ētiku, tiek meklēti ceļi, kā, paturot tās universālos principus, rast intersubjektīvu morāles problēmu risinājuma formu. Šajā rakstā tiek tematizēti solipsisma pārmetumi Kantam un akcentēta problēma, kā iespējams savienot diskursa ētikas autoru centienus pēc universālas komunikatīvas ētikas un faktu, ka intersubjektivitātes dimensija Kanta filozofiskajā sistēmā netiek saskatīta. Raksta noslēgumā tiek secināts, ka Kantam veltītie solipsisma pārmetumi ir būtiski filozofijas vēsturē, taču tie ir nepamatoti un nav konstruktīvi.

Raksturvārdi: Kants, diskursētika, solipsisms, racionalitāte, komunikācija.

Diskursa ētika – tā tiek nosaukta 20. gs. otrajā pusē aizsācies vācu filozofijas virziens, ko ir iedibinājuši Jirgens Hābermāss (*Habermas*) un Karls Oto Apels (*Apel*),¹ – norāda uz īpašu intersubjektīvu morāles dabas problēmu risinājuma formu – argumentatīvu diskursu, kas pretendē uz vispārējas nozīmības morāles normu pamatojuma mediālu starpnieku. Argumentatīvs diskurss atbilstoši diskursētikas projekta autoru konceptuālām pamatnostādņēm satur ētikas principu racionāla pamatojuma apriori. Diskursētikas pamatkonceptija balstās uz Imanuela Kanta morālfilozofijas un ētikas pamatnostādņu transformācijām. Dekonstruējot Kanta ētiku, tiek meklēti ceļi, kā, paturot tās universālos principus, – indivīda brīvībā sakņotu moralitāti, kas aplicina cilvēku kā cilvēcis-ku būtni, – nevis situatīvi un egoistiski, bet komunikatīvā kopībā ar citiem rast mūsdienu ētikas darbības spējīgas ētikas iedibinājumu laikā, kad postmodernā filozofija akcentē individuālu un atsevišķā autoritāti, uzskatu plurālismu un vērtību relativismu, iezīmējot ētisko partikulārismu.² Diskursētikas metodoloģijas pētījumu laukā tiek meklēti veidi, kā rast saistījumu starp universālismu, ko pieprasa kategoriskais imperatīvs Kanta nozīmē, un vienprātības iespējamību, kas izteiktu morāles normu pretenzijas uz vispārnozīmību.

Gan Hābermāsa, gan Apela filozofiskajās koncepcijās Kanta pārstāvētās modernisma filozofijas raksturīgā subjekta–objekta attiecību struktūra tiek transformēta intersubjektīvās subjekta–subjekta attiecībās. Tās izpaužas kā intersubjektīva komunikācija, kurā caur valodu notiek saprašana un vienprātības (*Einverständnis*) sasniegšana.

Hābermasa un Apela veidotā diskursētikas teorija ir izpelņijusies diezgan daudz kritikas un neizpratnes no Kanta filozofiskās sistēmas interpretācijas viedokļa. Tādi mūsdienu vācu filozofi kā O. Hefe (*Höffe*), V. Kulmans (*Kuhlmann*), V. Līterfelds (*Lütterfeld*), K. Dizings (*Düsing*), K. Ameriks (*Amerik*) un E. Tugendhats (*Tugendhat*) vērsas pret Kanta prāta kritikai veltītajiem solipsisma pārmetumiem. Vitorio Hesle (*Hösle*) izsaka savu viedokli ne tikai attiecībā uz Kantam piemītošo solipsisma tradīciju, bet arī uz solipsismu, kas raksturīgs pašu diskursētikas autoru Apela un Hābermāsa piedāvātajam projektam.

Šajā rakstā vēlos tematizēt šādu pārmetumu iespējamo pamatojumu un akcentēt problēmu, kā ir iespējams savienot mūsdienu diskursētikas autoru centienus pēc universālas ētikas iedibinājuma, kur kopējās komunikatīvās darbības rezultāts dod iespēju veidot intersubjektīvu pamatu ētikas normu nozīmīgumam, un faktu, ka intersubjektivitātes transcendentālā dimensija Kanta transcendentālā ideālisma sistēmā netiek saskatīta. Solipsisma pārmetumu pamatotība un aktualitāte tiks skatīta kontekstā ar diskursētikas autoru piedāvāto koncepciju un Kanta kritiskās sistēmas fonu.

Kanta kritiskās filozofiskās sistēmas diskursīvais raksturs

Modernās diskursētikas autori veltī Kantam standarta frāzi „jauno laiku apziņas filozofijas metodiskais solipsisms”.³ Taču Hābermāss kā viens no šī projekta metodoloģijas veidotājiem atzīst, ka Kanta „transcendentālā prāta paškritika” (*transzendente Selbstkritik*),⁴ kurā ietverts teorētiskā un praktiskā prāta nošķirums, faktiski ir refleksija par pozīciju, ko, no vienas puses, ieņem teorētiskais prāts attiecībā pret metafizikas tradīciju, bet, no otras puses, ieņem praktiskais prāts attiecībā pret ētiku. Novelkot robežas starp spekulatīvā prāta un transcendentālā prāta lietojumu, Kants iedibina pēcmetafiziskās⁵ domāšanas pamatus, kaut arī tanī pašā laikā, runājot par dabu un tikumību, nošķirot inteligiblo pasauli no sajūtu pasaules, viņš lieto metafizikas jēdzienu. No transcendentālās pašrefleksijas izrietošā filozofiskā domāšana jau ir pēcmetafiziska domāšana. Hābermāsa skatījumā „vecās” metafizikas kritika un dekonstrukcija, ko veic Kants, teorētiskā prāta lietošanas robežu novilkšana, proti, norobežošanās no spekulatīvā prāta darbības ar centieniem padarīt metafiziku par zinātņi, faktiski norobežojas no pašas metafizikas, piešķirot jēgu – „filozofiski praktisku jēgu”⁶ – prāta lietojumam. Metafizikas destrukcijai jāklūst par pamatu pašas filozofijas teorētiskās darbības lauka iedibinājumam – tīrajā praktiskajā prātā iedibinātas morāles veidošanā. Tīrā prāta epistemoloģiskais ierobežojums, nošķirot sapratni, kuras lietojums ir iedibināts pieredzē, no idejām, kuras nav empīriski pārbaudāmas, iezīmē līdzšinējās metafizikas pārvarejumu un tā ontoloģiskās sekas,

proti, viss esošais kā tāds kopumā, tātad arī „morālā pasaule” (*sittliche Welt*)⁷ kā tāda, nav mūsu izziņas priekšmets.

Diskusija, ko realizē Kants gan ar racionālisma tradīciju Dekarta personā, gan ar Hījumu, ar t. s. sholastisko metafiziku, lai padarītu metafiziku par zinātni, norāda uz kritiskās sistēmas diskursīvo un komunikatīvo raksturu. Vēl vairāk – šī diskusija norāda uz vācu ideālisma tradīcijas, ko pārstāv pats Kants, Fihte, Šellings, Hēgelis, vērsumu uz jauno laiku subjektivitātes filozofijas modeļa pārvarējumu un subjekta lomas mazināšanos, ko iezīmē Markss, Niče, Heidegers, piesaistot arī amerikāņu pragmatisma skolu – Pīrsu un Džeimsu, kā arī modernās ētikas projekta veidotājus – Apelu un Hābermāsu, savā ziņā arī Hefi, kurš atbalsta diskursētikas koncepciju un kā taisnīguma ētikas diskursu īsteno to politiskās filozofijas laukā.

Hefe uzsver, ka diskursētikas autoru Hābermāsa un Apela racionālas vienprātības meklējumos, kur pretenzijas uz morāles normu nozīmību tiek padarītas par diskusijas objektu, īpaša uzmanība jāpievērš Kanta fundamentālfilozofijas diskursīvajam raksturam, kas dod iemeslu meklēt filozofijas iespējas un to robežas racionālā diskursīvā procesā. Raksturojot Kanta kritisko sistēmu, Hefe runā par „teorētiskā prāta demokratizāciju”,⁸ velkot paralēles starp izziņas teorētiskajiem principiem un prāta darbību „brīvo pilsoņu vienbalsīgumā” (*Einstimmung freier Bürger*)⁹ kā šodienas demokrātijas pamatu.

Kā tad demokrātiskā procesā notiek lēmumu pieņemšana? Uz šo jautājumu taču jāatbild arī diskursētikas autoriem. Vai rezultātu vienkārši nosaka vairākums, vai arī lēmums jāpieņem „vienbalsīgi”? Atbilde ir nošķīrumā starp „organizatorisko un leģitimējošo demokrātijas jēdzienu”.¹⁰ Izteikumu objektivitāti tiešā nozīmē izšķir vairākums, bet leģitīms kļūst tas, kam pievienojas visi dalībnieki. Hefe ekstrapolē Kanta izziņas teorijā veikto kopernikānisko pagriezienu, proti, demokrātija kā leģimitācijas princips izsaka, ka nav ārpus subjekta izziņas esošas patiesības. Prāts, kas darbojas katras izziņas pamatā, ir katra kompetences princips.

Hefe uzsver, ka solipsisma pārmetumi Kantam ir pretrunā ar universālismu, ko diskursētikas autori saskata Kanta ētikā un ko viņi vēlas iestrādāt komunikācijas kopības teorijā. Viņš arī norāda, ka par dogmatiskām kļuvušās stereotipiskās alternatīvas – subjektīvs–intersubjektīvs, monoloģisks–dialogisks – ir lieki attiecināt uz Kanta kritiskās sistēmas izpratni. Šādās kategorijās spriežot, nav iespējams runāt par vienprātību un vienošanos, uz ko taču tiecas diskursētikas metode. Transcendentālās mācības pamatprincipi pieņem jebkurus nosacījumus, kas dara iespējamu kopējas pasaules veidošanu, un nevis kaut kādas pasaules, bet stingrā objektīvā nozīmē – kopējas pasaules.

Diskursētikas metodoloģija un kategoriskais imperatīvs

Hābermāsa piedāvātajā metodoloģijā morālas dabas problēmu risinājumu nenosaka morālais apriori, kā tas ir Kantam, bet gan uz noteiktu rezultātu vērsts ētikas diskurss. Šis diskurss kā process noris pēc „komunikatīvās ricības”¹¹

principiem, kas nedarbojas kā piespiešanas mehānisms, bet, dodot racionālu motivāciju iesaistīties, aicina uz runas aktu. Diskurss Hābermāsa interpretācijā ir reāla saruna, kurā var iesaistīties nenoteikts skaits dalībnieku. Taču runas akti šajā komunikācijas procesā ir tikai līdzekļi, lai sasniegtu mērķi. Caur intersubjektīvu, uz saprašanās rezultātu orientētu runas aktu vienību tiek meklētas pretenzijas uz nozīmīgumu (*Geltungsansprüche*), kuras Hābermāss iedala četros neatkarīgos veidos:

- 1) saprotamība (*Verständlichkeit*);
- 2) patiesība (*Wahrheit*);
- 3) pareizība (*Richtigkeit*);
- 4) patiesīgums (*Wahrhaftigkeit*).¹²

Ideālas runas situācijas diskursīvais risinājums ir konsenss. Mēģināšu sīkāk izvērst šīs teorijas principus.

Hābermāss ir pārliecināts, ka morālā apziņa ietver aprioras komunikatīvās sadarbības struktūras. Šai sadarbībai ir racionāls raksturs. Komunikatīvā sadarbība ir „nepiespiesta, universāla, konsensusa potencialitāti nesoša argumentatīvās runas spēja, kurā dažādi komunikācijas dalībnieki pārvar savas subjektīvās nostādes un, pateicoties savstarpējai racionālai motivācijai, nodrošina sev gan objektīvās pasaules vienotību, gan savas dzīves pasaules intersubjektivitāti”.¹³

Hābermāsa veidotās ētikas diskursteorijas iedibinājuma (*Begründung*) programma sastāv no diviem būtiskiem soļiem. Pirmais solis ir „praktiskā diskursa argumentācijas likuma”,¹⁴ proti, universalitātes pamatprincipa (*Universalisierungsgrundsatz* (U)) ieviešana. Šim principam ir jātiek iedibinātam caur argumentācijas pragmatisko izteikumu saturu vispār un saistībā ar normatīvo pretenziju uz nozīmību (*Geltungsansprüche*) jēgas eksplikāciju.¹⁵ Otrais solis ietver transcendentāli pragmatisku vispārīgu un nepieciešamu argumentācijas pieņēmumu pierādījumu. Šiem argumentiem vairs nav transcendentālās dedukcijas apriorās jēgas kantiāniskajā prāta kritikas nozīmē, bet tie iezīmē stāvokli, ka šajā argumentācijas procesa veidā nav atzīstama nekāda cita alternatīva.

Atbilstoši praktiskajam ētikas diskursam, tikai tās normas var pretendēt uz nozīmību, kuras vienprātīgi atbalsta visi dalībnieki, uz kuriem šīs normas attiecas. Tiek akceptētas tās normas, kas izsaka vispārējo gribu (*allgemeine Wille*).¹⁶

Tātad vienprātības jeb konsensa sasniegšana prevalē pār pārlicību par normas spēku un atbilstību Kanta kategoriskā imperatīva nenosacītai perspektīvai, kas balstās uz gribas autonomiju. Normu universalitāte tiek pamatota diskusijas procesā, un kā „morālas” tiek akceptētas tikai tās normas, kas pakļaujas universalizācijai, iekļaujas sociālajā un vēsturiskajā telpā. Diskusijas ceļā tiek sasniegta intersubjektīva saprašanās. Izvērtējot šīs konsekvences, Hābermāss piedāvā pārformulēt Kanta kategorisko imperatīvu: „Tā vietā, lai piedēvētu citiem kā obligātu tādu maksimu, kuru es gribētu padarīt par vispārēju likumu, man ir jāpiedāvā šī maksima kā diskusijas objekts pārējiem, lai pārbaudītu tās pretenzijas uz universalitāti (*Universalitätsanspruch*).”¹⁷ Akcents šajā gadījumā tiek pārcelts no tā, ko katrs atsevišķais, nesastopoties ar iebildumiem, var vēlēties kā kopējo likumu, uz to, ko visi vienprātīgi vēlas atzīt par universālu normu.

Redzam, ka šeit veidojas iepriekš minētā pretruna starp objektivitāti un leģitimitāti. Lai sagaidītu visu diskusijas dalībnieku objektīvu piekrišanu, vajadzētu gaidīt bezgalīgi, vai arī tā tiktu iegūta nejaušības ceļā. Leģitimitāti nosaka katra subjekta intence, turklāt tāda, kas vieno visus subjektus, proti, maksima jeb gribas subjektīvais princips, ko Kants ir iestrādājis kategoriskajā imperatīvā. Jā, Kants runā arī par „gribas objektīvo principu”,¹⁸ taču tas būtu praktiskais princips, kas darbotos arī subjektīvi visām ar prātu apveltītām būtnēm (*Vernunftwesen*), ja to prāts pilnīgi valdītu pār iekārōtspēju (*Begehrungsvermögen*).

Hābermāss nosauc reāla diskursa formālos nosacījumus, kuri satur arī ideālas komunikācijas intences:

- 1) jebkurš runas un rīcības spējīgs subjekts drīkst piedalīties diskursā;
- 2) katrs drīkst problematizēt jebkuru apgalvojumu;
- 3) katrs drīkst pakļaut diskursam jebkuru apgalvojumu;
- 4) katrs drīkst izpaust savu nostāju, savas vēlēšanās un prasības.¹⁹

Skaidrs, ka tik plaša un vispārīga izvērsuma principi nevarētu vest pie vienotības, ja vien komunikācijas kopības subjektus nevienotu labā griba, ko implicē prāta vienotības princips,²⁰ kā to nosauc Kulmans.

Šķiet, ka Hābermāss ir izlicies neredzam to, ka darbā „Tikumu metafizikas pamati” Kants ir devis veselus piecus kategoriskā imperatīva formulējumus, turklāt tajos ir iestrādāta intersubjektīvā dimensija.

Formulējums, kas izsaka autonomijas principu, skan šādi:

„Rīkojies tā, ka griba caur savu maksimu varētu vienlaikus uzlūkot sevi kā likumdodošu.”

„Handle so, dass der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne.”²¹

Šis, savukārt, ir formulējums, kas izsaka prāta vienotības principu jeb prāta saskaņu pašam ar sevi un ir saistīts ar mērķu principu:

„Rīkojies tā, it kā tu caur savu maksimu katrā laikā būtu likumdodošs locekļis kopējā mērķu valstībā.”

„Handle so, als ob du durch deine Maxime jederzeit ein gesetzgebendes Glied im allgemeinen Reich der Zwecke wärest.”²²

Abi šie formulējumi izsaka jebkura subjekta mērķa saskaņu gan pašam ar sevi, gan citiem, tātad implicē šo vienprātības prasību, ko paredz ētikas diskursa noteikumi. Kants raksta: „Tas, kas kalpo par gribas saskaņas pašai ar sevi objektīvo pamatu, ir mērķis. Ja šis mērķis ir dots tikai caur prātu, tam ir jābūt vienādi derīgam visām ar prātu apveltītām būtnēm.”²³

Imperatīva pamatformulējums skan:

„Rīkojies tikai pēc tās maksimas, caur kuru tu vienlaikus vari gribēt, lai tā kļūtu par vispārēju likumu.”

„Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.”²⁴

Šis formulējums visprecīzāk izsaka labās gribas principu. Gribai (*der Wille*) ir jāsaskan ar gribēšanu (*das Wollen*). Morāla rīcība ir tā, kas izriet no pienākuma. Ja tā nav (ja tā neizriet no pienākuma), tad rīcība gan var būt atbilstoša pienākumam (*Pflichtmässig*), bet tai nav morālas vērtības. Kanta vārdiem, tā ir legāla, bet nav morāla. Hefes vārdiem, tā ir objektīva, bet nav leģitīma. Šādā kontekstā diskursētikas teorijai ir jābūt atbilstīgai kategoriskajam imperatīvam, pretējā gadījumā leģitimizēt normas nebūs iespējams.

Komunikatīvās kopības transcendentāli pragmatisko teoriju Apels būvē uz sociālās zinātnes (*Sozialwissenschaft*) kantiāniskās izpratnes transcendentālajiem pamatiem. Apels uzskata, ka, pretēji šodien valdošajām „zinātnes loģikas” metodoloģijām, tomēr jebkurai zinātnes filozofiskai teorijai ir jāatbild uz Kanta izvirzīto prasību pēc zinātnes derīguma un iespējamības transcendentālajiem nosacījumiem. Taču viņš arī norāda, ka, pretēji ortodoksālajiem kantiānisma pārstāvjiem, viņš uzskata – šī atbildes meklēšana nenovedīs atpakaļ pie transcendentālās „apziņas vispār”.²⁵ Atbildei par zinātnes transcendentālo subjektu ir jātiek pastarpinātai ar mūsdienīgu, darboties spējīgu valodas lietojumu un valodas kopības jēdzienu (*Sprachgemeinschaft*).²⁶ Tieši komunikatīvās kopības jēdzienā Apels iestrādā šo intersubjektivitātes transcendentālo dimensiju, runājot par komunikācijas kopības apriori. Taču šis transcendentālās dimensijas iestrādnes būtiskākā problēma ir nevis Kantam piedēvētais solipsisms, bet gan mūsdienu zinātnes loģikas orientēšanās uz empīrisma metodoloģiju, novēršoties no transcendentālajiem pamatiem vispār. Ja būtu jājautā, kas mūsdienu zinātnes sintaktiski semantiskajās rekonstrukcijās palicis no Kanta zinātnes transcendentālā subjekta kā „apziņas vispār”, atbilde būtu, ka šādi priekšnoteikumi vispār nav nepieciešami. Šeit problēmas aplūkojumam paveras divi ceļi: 1) cilvēks no zinātnes transcendentālā subjekta tiek reducēts par zinātnes objektu, un, kas šī raksta kontekstā varētu būt interesanti, 2) subjekta transcendentālā funkcija caur zinātnes valodas (*Wissenschaftssprache*) loģiku tiek transformēta. Proti, valodas loģika un empīriskā spriedumu pārbaudāmība nāk Kanta transcendentālās loģikas un objektīvās pieredzes vietā.

K. O. Apela būvētā komunikatīvās kopības transcendentāli pragmatiskā teorija, kas veidojas 60. gados, rada apvērsumu sociālās filozofijas laukā un sasauca ar nedaudz agrāk radušos Hābermāsa diskursētikas teoriju. Tāpat kā Hābermāsa redzējums, arī Apela filozofija transformē subjekta–objekta attiecību paradigmu uz komunikācijas un intersubjektivitātes principu iedzīvināšanu sociālajā filozofijā. Filozofs mēģina rast komunikatīvas intersubjektīvas kopības iespējamības pamatojumu un tās aktualizāciju normatīvās ētikas problēmlaukā.

Sākotnēji ētikas projekta nosaukums ir „komunikācijas ētikas”, taču tās autors vēlāk pamato diskursētikas koncepta iedibināšanu, jo, pirmkārt, šis nosaukums liecina par „īpašu komunikācijas formu – argumentatīvu diskursu kā konkrētu normu iedibināšanas starpnieku”,²⁷ otrkārt, „vienīgi argumentatīvais diskurss, nevis jebkura dzīves pasaules komunikācijas forma satur ētikas principu racionāla iedibinājuma apriori (*rationale Begründungspriori*)”.²⁸ Apels izvirza divas atšķirīgas jomas, divas dimensijas, kurās darbojas diskursētika, proti,

eksoterisko dimensiju un ezoterisko dimensiju. Eksoteriskā diskursētika kā līdzatbildības ētika darbojas ļoti daudzās jomās: politikā, ekonomikā, zinātnē, kultūrā – visur, kur tiek diskutēts par kolektīvas atbildības problemātiku, par morālisko un tiesību normu taisnīgu iedibināšanu. Apels atzīst, ka viņa uzmanība vairāk tiek pievērsta diskursētikas ezoteriskajai, īpaši filozofiskajai dimensijai, kurā ir iespējams ētiskā principa galējā pamatojuma jēdziena (*Letzbegründung*)²⁹ iedibinājums, kam jābūt jebkura argumentatīva diskursa kā normu iedibināšanas praktiskā diskursa pamatā.

Apels diskursētikas pamatos nošķir divas iedibinājuma daļas, pirmkārt, A daļu, kas satur praktisko diskursu, kurš vērsts uz atbilstoši situācijai pietuvinātu normu iedibinājuma pamatu, kā arī normu iedibināšanas principa transcendentālpragmatisku galējo pamatojumu, otrkārt, B daļu, kas satur vēsturiskuma intenci. Līmenis A, precīzāk, tā 2. daļa, izriet no Kanta ētikas transformācijas.³⁰

Apels saskata, ka Kantam „mērķu valstības” (*Reich der Zwecke*) jēdziena iedibināšana, kas izsaka „tīro prāta būtību” (*Vernunftwesen*) savstarpējo attiecību kopību, bija nepieciešama, lai tajā iekodētu kategoriskā imperatīva universālo derīgumu (*universale Gültigkeit*). Apels atzīmē: „Taču šajā transcendentālajā koncepcijā var tikt iešifrēta ideālas komunikatīvas kopības transcendentālās argumentācijas priekšnoteikuma metafiziskā anticipācija.”³¹ Šai kontrafaktiskai anticipācijai, kas, protams, nevar būt atvedināma no empīriskiem faktiem un ko mēs varētu saprast kā apriorismu, ir jābūt saistītai ar jebkuru nopietnu argumentu, kas pretendē uz universālu derīgumu. Šāda argumentācija nav metafiziska, bet iedibina diskursētikas transcendentāli pragmatisko pamatu.³² Kanta „prāta fakts” (*Faktum der Vernunft*) implicē iespēju izvairīties no morālisko normu atvedināšanas no empīriskiem faktiem un tajā pašā laikā arī no metafiziskiem pamatiem, bet nonākt pie tām argumentācijas ceļā. „Prāta saskaņa pašam ar sevi” (*Selbsteinstimmigkeit der Vernunft*), ko varam arī saprast kā iepriekš pieminēto prāta vienotības principu, implicē iespēju arī pie argumentācijas pretrunām katrā nopietnā argumentācijā atpazīt diskursētikas pamatnormas un pamato visiem diskursa kopības (*Diskursgemeinschaft*) neierobežota skaita dalībniekiem vienādas tiesības un, kas ir ļoti būtiski, vienādu līdzatbildību diskursam pakļauto (morālisko) problēmu risināšanā. Tā tad ideāla komunikācijas kopība, kas var pretendēt uz ētisko normu universāla derīguma iedibināšanu, kā arī pieprasīt šo normu izpildīšanu, implicē kategoriskā imperatīva universālismu.

Kā problēmu risināšanas regulatīvais princips tiek atzīts konsensa veidošanās diskursīvais princips.³³ Morāliskas dabas problēmu gadījumā vienošanās notiek jau par situatīvi pietuvinātu normu realizāciju. Konsensa princips noteic, ka normu derīgumu – atbilstoši komunikatīvā principa konsekvencēm – akceptē visas personas, kas piedalās. Apels uzsver, ka nopietns diskurss nedrīkst saturēt ne atklātu, ne slēptu varas lietojumu, kas varētu izpausties kā stratēģiski manipulējošs valodas lietojums.³⁴ Apels uzskata, ka šis universālais konsensa princips (*Universalisierungsprinzip der Konsensbildung*) implicē Kanta kategoriskā imperatīva „diskursētisko atbilstību un konkretizāciju”.³⁵

Izstrādājot transcendentālā pragmatisma metodi, Apels uzsver argumentatīva diskursa nozīmību ētikas problēmu risināšanā un nosauc šādas galvenās konsekvences: 1) visi konflikti jārisina praktiska diskursa ceļā, 2) diskursā jābūt pārstāvētām visām, tajā skaitā pat nākošo paaudžu, interesēm, 3) lēmumiem ir jābūt pieņemamiem visiem un arī praktiski īstenojamiem. Redzam, ka arī šādā koncepcijā diskursētikas principi darbojas tikai tad, ja tiek paredzēts pienākums Kanta izpratnē, kas nav empīriski atvedināms, bet sakņojas labajā gribā. Kā atzīmē Kants, „Pienākums ir rīcības nepieciešamība, kas izriet no likuma ievērošanas”.³⁶ Turklāt pastāv pretruna starp nepieciešamību, ko diktē konsenss kā diskursa rezultāts, un pienākumu kā rīcības nepieciešamību kantiāniskajā izpratnē. Pienākumam nav svarīgs nolūks, ko vēlas īstenot, bet gribas maksima.

Ņemot vērā B daļā iestrādāto vēsturiski nosacītas reālas komunikācijas kopības konceptu, Apels atzīst, ka ētikas galējā pamatojuma nozīmīgumu nevar iegūt tikai Kanta filozofijas transformācijas eksplikācijas ceļā. Ētikas galējā pamatojuma princīpā ir jātiek ievērotai „ne tikai ideālu komunikācijas attiecību kontrafaktiskajās anticipācijās atzītajai *konsensuālas normu iedibināšanas* pamatnormai, bet arī *vēsturiski orientētas atbildības, pat rūpju* pamatnormai”.³⁷ Apels uzsver, ka būtiski ir ņemt vērā reālās komunikācijas kopības dabiskos dzīves nosacījumus, vēsturiski kultūrālos sasniegumus plašā vēsturiskā perspektīvā. Tātad atbilstoši šai diskursētikas sadaļai Apels atklāj atšķirības no Kanta skatījuma, proti, diskursētikas konsekvences izriet ne tikai no „tiro prāta būtņu” normatīvajiem ideāliem, ko implicē no realitātes un vēstures nošķirtas komunikācijas kopības idejas, tajās jātiek ņemtai vērā arī cilvēciskajai vēsturei (*menschliche Geschichte*),³⁸ kas satur morāles un tiesību vēsturi, kā arī dzīves formu konkretizētu un nosacītu tikumību. Taču tajā pašā laikā diskursētikai ir jā saglabā ideālās jābūtības (*Sollen*) universālais atskaites punkts.

Estētiskās spriestspējas kontekstā Kants runā par visiem kopēju sprieduma pamatu, ko vēlāk vispārina kopizjūtas (*Gemeinsinn*) jēdzienā, kuru var attiecināt uz taisnīguma un patiesības izjūtu. Viņš atzīmē: „Ar *sensus communis* jāsaprot kopējas izjūtas ideja, t. i., tādas spriestspējas ideja, kura savā refleksijā domās (apriori) ņem vērā ikviena cita cilvēka priekšstatīšanas veidu, lai savā spriedumā vadītos it kā pēc kopējā cilvēciskā prāta un līdz ar to izvairītos no ilūzijas, kas atsevišķu subjektīvu nosacījumu dēļ, kurus viegli varētu uzskatīt par objektīviem, kaitīgi ietekmētu spriedumu.”³⁹ Kants šo ideju tuvāk paskaidro ar vienu no sapratnes maksimām – „domāt, nostādot sevi jebkura cilvēka vietā”.⁴⁰ Arī šādā kontekstā ir jāmeklē diskursētikas atbilstība kategoriskajam imperatīvam, proti, tā „dabas likuma formulējumam” un „cilvēces formulējumam”:

„Rīkojies tā, it kā tavas rīcības maksimāi caur tavu gribu vajadzētu kļūt par vispārēju dabas likumu.”

„Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden solle.”⁴¹

„Cilvēces formulējumā” ir ietverta Kanta ētikas un antropoloģijas pamatdoma, proti, cilvēks vienlaikus ir gan dabas būtne, gan morāla būtne, kas atrodas nepārtrauktās mijattiecībās ar citiem.

„Rīkojies tā, ka tu ne tikai savā personā, bet arī jebkura cita personā jebkurā laikā vienlaikus pieprasi cilvēci kā mērķi, nekad tikai kā līdzekli.”

„Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als auch in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.”⁴²

Ir pilnīgi skaidrs, ka kategoriskais imperatīvs implicē intersubjektivitāti jebkurā tā formulējuma versijā. Turklāt katrs formulējums sākas ar aicinājumu „rīkojies“, kas satur tādu pašu jēgu kā komunikatīvā rīcība, par kuru runā Apels un Hābermāss. Aicinājums uz rīcību ir aicinājums uz komunikāciju, cita saprašanu. Komunikācija – tā ir citu saprašana un savas maksimas virzīšana bez spēka lietošanas, nevis lai inscenētu brīvību, bet sakņotos brīvībā.⁴³

Nobeigumā varu apgalvot, ka Kantam veltītie solipsisma pārmetumi, kaut arī ir ļoti būtiski filozofiski vēsturiskās domāšanas gaitas izgaismojumā, tomēr tie ir ne tikai nepamatoti, bet arī nekonstruktīvi, jo diskursētikas autoru piedāvātajās metodoloģijās tiek iestrādāta intersubjektivitātes transcendentālā dimensija. Hābermāsam tā ir universālpragmātika, kuras galvenā tēze ir argumentācijas apriori, proti, likumi un normas satur transcendentālu dotību, taču nevis metafiziskajā, bet pragmatiskajā nozīmē. Tā iziet ārpus cilvēka pieredzes robežām kā pašas pieredzes bezgalīga perspektīva. Tāpēc normatīvā nozīmība sakņojas pašās argumentācijas struktūrās. Apelam tā ir transcendentālā pragmatika un komunikācijas kopības apriori, ko implicē gan reālas kulturāli vēsturiskas kopības izpratne, gan ideāla komunikācijas kopība. Solipsisma pārmetumi šāda mūsdienīga filozofiska diskursa kontekstā jāsaprot drīzāk kā pārmetumi Rietumu filozofijas vēsturē pastāvošajai uz subjektu centrētajai domāšanas tradīcijai Kanta personā.

ATSAUCES UN PIEZĪMES

- ¹ Diskursētikas autori Apels un Hābermāss polemizē ar citiem filozofiem, kuri arī darbojas mūsdienu ētikas diskusijas laukā – Kūlmanu (*Kuhlmann*), Honetu (*Honett*), Ginteru (*Günter*), Tugendhatu (*Tugendhat*), Frīdu (*Fried*), Teiloru (*Teilor*), Kelerveselu (*Kellerwessel*), Renču (*Rentsch*) u. c. Diskursētikas koncepciju ietekmē gan, piemēram, hermeneitiskā tradīcija (Diltejs, Heidegers, Gadamers), gan pragmatisma un valodas analīzes – anglosakšu filozofijas skolas – tradīcija (Moriss, Pīrss, Vitgenšteins), gan arī Frankfurtes skolas tradīcija.
- ² Ētiskais partikulārisms šeit jāsaprot kā uzskatu plurālismam un ētiskajam relatīvismam atbilstoša ētisko priekšstatu situatīva sadrumstalotība, vispārīgu konsekvencu trūkums, konformisma un utilitārisma tendences.
- ³ Solipsisms (no lat. *solus ipse*) kā jēdziens parādās 19. gs., lai izteiktu jauno laiku filozofijai raksturīgo subjektīvi idealistisko domāšanas veidu. Metodiskā solipsisma sākotnes ved pie Dekarta kartēzisma, kurā tiek norobežoti divi esamības veidi – domājošais Es (*res cogitans*) un lietu pasaule (*res extensa*). Dažādos filozofiskās domas virzienos pastāv dažādas solipsisma interpretācijas. Turpmāk rakstā būs runa par metodiskā solipsisma izpratni, kas tiek piedēvēta Dekarta, Kanta un vēlāk – Huserla domāšanai. Šajā nozīmē prāts tiek saprasts kā tāds, kas tikai no atsevišķā pozīcijām ir spējīgs uz izziņu.

- ⁴ Habermas, J. Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie. *Recht – Geschichte – Religion. Die Bedeutung Kants für die Gegenwart*. Hrg. Von H. Nagl-Docekal und R. Langthaler. Berlin: Akademie Verlag GmbH, 2004, 141.
- ⁵ Tulkojot *nachmetaphysisches Denken*, latviski precīzi būtu: *pēcmetafiziskā domāšana un nevis postmetafiziskā domāšana*, lai neveidotos priekšstats, ka tas ir domāšanas veids, kas tiek identificēts ar „postmoderno domāšanas veidu”.
- ⁶ Habermas, J. Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie. *Recht – Geschichte – Religion. Die Bedeutung Kants für die Gegenwart*. Hrg. Von H. Nagl-Docekal und R. Langthaler. Berlin: Akademie Verlag GmbH, 2004, 141.
- ⁷ Ibid., 142.
- ⁸ Höffe, O. Eine republikanische Vernunft. Zur Kritik des Solipsismus – Vorwurfs. *Kant in der Diskussion der Moderne*. Hrsg von Schönrich, G. und Kato, Y. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, 397–404.
- ⁹ Ibid., 400.
- ¹⁰ Ibid., 401.
- ¹¹ Häbermāss nošķir komunikatīvo darbību no stratēģiskās darbības. Stratēģiskā darbība ir stingri vērsta uz noteiktu vēlamu rezultātu un var būt saistīta ar piespiešanas mehānismiem un manipulācijām. Sadarbības motīvi ir empīriski. Var tikt draudēts ar sankciju lietošanu vai solīti apbalvojumi. Komunikatīvās darbības pamatā ir racionāli motivēta vēlme iesaistīties. Sal. Habermas, J. *The Theory of Communicative Action*. Boston: Beacon Press, 1984, Vol. 1.
- ¹² Apel, Karl-Otto. Diskursethik, Demokratie und Völkerrecht. No: Kellerwessel, W., Cramm, W., Krause, D., Kupfer, H. (Hrsg). *Diskurs und Reflexion*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann GmbH, 2005, 68.
- ¹³ Habermas, J. *The Theory of Communicative Action*. Boston: Beacon Press, 1984, Vol. 1. Cit. pēc <http://institut.smysl.ru/article/yachin.php>.
- ¹⁴ Habermas, J. *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, 127.
- ¹⁵ Šajā diskursētikas pamatlikuma koncepcijā Häbermāss atzīst sociālās filozofijas pārstāvja, taisnīguma teorijas (*Theorie der Gerechtigkeit*) autora J. Roulza ietekmi. Sal. Habermas, J. *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, 127.
- ¹⁶ Habermas, J. *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, 73.
- ¹⁷ Ibid., 77.
- ¹⁸ Kant, I. *Werke in zwölf Bänden*. B. 7. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, 103.
- ¹⁹ Habermas, J. *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, 99.
- ²⁰ Kuhlmann, W. Solipsismus in Kants praktischer Philosophie und die Diskursethik. *Kant in der Diskussion der Moderne*. Hrsg von Schönrich, G. und Kato, Y. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, 360–404.
- ²¹ Kant, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Kant Werke IV. Akademie – Ausgabe, 434.
- ²² Ibid., 438.
- ²³ Ibid.
- ²⁴ Ibid., 421.
- ²⁵ Apel, K. O. *Transformation der Philosophie*. B2 Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999, 158.
- ²⁶ Ibid.

- ²⁷ Apel, K. O. Diskursethik als Verantwortungsethik – eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants. *Kant in der Diskussion der Moderne*. Hrsg von Schönrich, G. und Kato, Y. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, 326.
- ²⁸ Ibid.
- ²⁹ Ibid., 328.
- ³⁰ Precizāk – šie meklējumi notiek Kanta un Hēgeļa diskusijas laukā. Savā ziņā diskursētikai jātiek saprastai kā „starpniecības meklējumiem starp Kanta un Hēgeļa filozofiskajiem uzskatiem uz jauniem intersubjektīvas transcendentālā paradigmas pamatiem”. Sal. Apel, K. O. Diskursethik als Verantwortungsethik – eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants. *Kant in der Diskussion der Moderne*. Hrsg von Schönrich, G. und Kato, Y. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, 340.
- ³¹ Apel, Karl-Otto. Diskursethik, Demokratie und Völkerrecht. No: Kellerwessel, W., Cramm, W., Krause, D., Kupfer, H. (Hrsg) *Diskurs und Reflexion*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann GmbH, 2005, 68.
- ³² Ibid.
- ³³ Apel, Karl-Otto. Diskursethik, Demokratie und Völkerrecht. No: Kellerwessel, W., Cramm, W., Krause, D., Kupfer, H. (Hrsg) *Diskurs und Reflexion: Wolfgang Kuhlman. Zum 65. Geburtstag*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann GmbH, 2005, 43.
- ³⁴ Apels tāpat kā Habermāss stingri nošķir komunikatīvo rīcību no stratēģiskās rīcības.
- ³⁵ Ibid.
- ³⁶ Kant, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Kant Werke IV. Akademie – Ausgabe, 421.
- ³⁷ Apel, K. O. Diskursethik als Verantwortungsethik – eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants. *Kant in der Diskussion der Moderne*. Hrsg von Schönrich, G. und Kato, Y. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, 341.
- ³⁸ Ibid., 344.
- ³⁹ Kants, I. Priestspejas kritika. Tulk. R. Kūlis. Rīga: Zvaigzne ABC, 2003, 109.
- ⁴⁰ Ibid.
- ⁴¹ Kant, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Kant Werke IV. Akademie – Ausgabe, 421.
- ⁴² Ibid., 429.
- ⁴³ Kuhlmann, W. Solipsismus in Kants praktischer Philosophie und die Diskursethik. *Kant in der Diskussion der Moderne*. Hrsg von Schönrich, G. und Kato, Y. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997, 368.

Summary

In the modern ethical field of research in the 20th century, between the years 1970–1980, there have been established discourse ethics by German philosophers Apel and Habermas. Deconstructing Kant's ethics, many search paths have been looked for and bearing its universal principles of morality, it is to find an intersubjective solution to the problem.

This article contains reproaches of solipsism towards Kant and the problem of how to connect the efforts for universal communicative ethics of the author of discourse ethics has been highlighted, and the fact that the dimension of the intersubjectivity of Kant's philosophical system is not visible.

It is concluded that accusations of solipsism towards Kant are important in the history of philosophy, but they are unjustified and not constructive.

Keywords: *Kant, discourse ethics, solipsism, rationality, communication.*

Lietu parolas.
Pasaule un pasaules robežas pieredze
The Parables of Things.
The World and the Experience of the World's Margin

Raivis Bičevskis

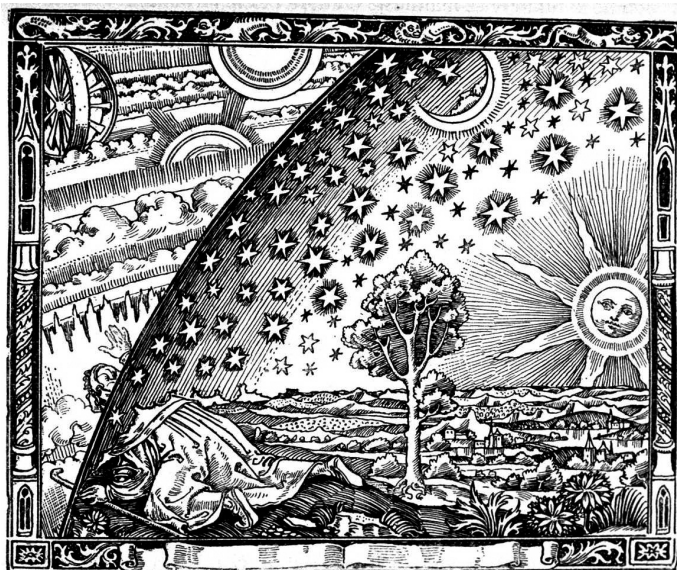
Latvijas Universitāte
Vēstures un filozofijas fakultāte
Filozofijas vēstures katedra
Mārstaļu iela 28/30, Rīga, LV-1050
E-pasts: raivis.bicevskis@lu.lv

„Pasaules” joprojām klasiskās analīzes 20. gadsimtā (Huserla fenomenoloģijā, Heidegera fundamentālonoloģijā un varbūt vēl savā potenciālumā nepietiekami atklāti apraksti Heidegera plašajos Helderlina izklāstos vai Heidegera vēlīnajā esamības domāšanā) ietver norādi uz grūtībām pie pasaules robežas. Pasaules robežas problēmas risinājums ir saistāms ar pasaules *veseluma, vienotības tēmu*, kas eiropeiskās domas vēsturē no Platona līdz Hēgelim nodarbinājusi tik daudzus, ka laikam gan jārunā par šīs problēmas struktūrējošo spēku filozofijas vēsturē. Jautājums par pasauli un tās robežu ir arī jautājums par to *pieredzēšanas veidu*. Vienlaikus tas ir jautājums par *pieredzi* un tās iespējamību. Jautājums, protams, ir savdabīgs: kas ir „pasaule” un kā to pieredzam? Kas ir „aiz” pasaules robežas, „pasaules malas”?

Raksturvārdi: pasaule, pieredze, pasaules robeža, lietu parolas.

Novaliss – Frīdrihs fon Hardenbergs – sava nepabeigtā darba „Heinrihs fon Ofterdingens”¹ sākumā attēlo tālu zemju un tālu ceļu vilinājumu. Tas, kas vilina, ir vēl neredzētais, nezināmais, zināmās pasaules mala, pie kuras doties nozīmē iesaistīties piedzīvojumā, par kura sekām vēl nekas nav zināms. Tiesa gan, došanās pie pasaules *robežām*² ietver arī eshatoloģisku pasaules gala motīvu. Pasaules apceļotājs (zinātnieks) pazīstamajā Flammariona attēlā³ izbāž galvu ārpus zināmās ikdienas pasaules. Norises aiz tās robežām šķiet tik dīvainas, ka tās attēlot var tikai simbolisku līniju un figūru veidā. Šīs norises pārsteidz, izbrīna, bet raisa arī bailes.

Pasaule šķiet tik plaša un vienlaikus arī tik šaura. Reizēm mēs sitamies pret tās sienām. Nav gan skaidrības, kas ir pasaule, taču – ne jau kaste vai trauks, pret kura sienām sisties naktstauriņiem un mušām. Tomēr arī kaut kas patiess slēpjas pasaules kā „ierobežota veseluma” izjūtā.⁴ „Pasaules” joprojām klasiskās analīzes 20. gadsimtā (Huserla fenomenoloģijā („dzīvespasaule” – *Lebenswelt*),⁵ Heidegera fundamentālonoloģijā („esamība pasaulē” – *In-der-Welt-Sein*)⁶ un varbūt vēl savā potenciālumā nepietiekami atklāti apraksti Heidegera plašajos



Helderlina izklāstos (pasaule kā „pasaules laiktelpa” – *Welt-Zeit-Raum*)⁷ vai Heidegera vēlinajā esamības domāšanā (pasaule kā „četrone” – *Geviert*)⁸ jau ietver norādi uz grūtībām tieši pie pasaules robežām. Tē nu izrādās vieta filozofijai. Ne jau margināla vieta pasaules nostūrī, bet gan pasaules veseluma, vienotības problēmas risinājumā, kas eiropēiskās domas vēsturē no Platona līdz Hēgelim nodarbinājusi tik daudzus, ka laikam gan jārunā par šī problēmas strukturējošo spēku filozofijas vēsturē.

Pirmais, ko te iespējams fiksēt, ir tas, ka *jautājums par pasauli un tās robežu* ir arī *jautājums par to pieredzēšanas veidu. Jautājums par pasauli ir vienlaikus jautājums par pieredzi un tās iespējamību.* Pasaule kā četrone, pasaules laiktelpa, esamība pasaulē, dzīvespasaule ir pasaules apraksti, kuros parādās pieredzes iespējamības un vienlaikus – pasaules robežas pieredze: četrotnes (dievišķo, mirstīgo, debess un zemes) saspēlē, dzejiskās valodas pasauli paverošajā spēkā, metafiziskajā būšanas pasaulē bailēs un nāves apjaušmā, dzīvespasaules universālhorizonta izcelsmes mīklā.

1. Pasaule

Var izvēlēties vienu no šiem aprakstiem⁹ kā pavedienu, kas noved pie pasaules robežas. Fenomenoloģijas pārzinātājs Klauss Helds, apkopojot E. Huserla izteikumus par dzīvespasauli, saka: īstenību pieredzam caur subjektīviem pieredzes „horizontiem” (noteiktām struktūrām, kas nosaka pieredzes iespējamo saturu), „iedzīvojoties” tajos, pierodot, zināmā gribas pakāpē tos mainot, atmetot vai pieņemot. Bet ir horizonts, kuru nevar vienkārši atmet vai pieņemt – dzīvespasaule kā pasaules universālhorizonts,¹⁰ kas izvēršas habituālajos subjektīvajos horizontos.¹¹

Zināms, ka Huserla transcendentālajā fenomenoloģijā šis universālhorizonts ir tematizēts kā pakārtots fenomenoloģijas pirmfenomenam – transcendentālajai subjektivitātei.¹² Tai pieder horizontālie pieredzes iespējamības nosacījumi, caur kuriem top fenomenu fenomenalitāte. Transcendentālā subjektivitāte ir fenomenu tapšanas par fenomeniem apslēptais pamats. Fenomenoloģijas tālākā attīstība 20. gadsimtā ir vedusi pie pieredzes veidošanās iespējamības nosacījumu, pieredzes horizontalitātes patstāvīguma, neatkarības no transcendentālās subjektivitātes apraksta. *Un tomēr paliek jautājums par fenomenu fenomenalitāti un tās izcelsmi, rašanos, avotu.* Šo jautājumu fenomenoloģija savā attīstībā un strāvojumos uzdod aizvien no jauna. Galu galā te – pie pašiem sākumiem – fenomenoloģija ir palikusi, un tur ir tās paradoksālais auglīgums arī šodien. Tā risina – tā gribētos domāt – citā pieejā kādreiz metafizikas risinātos jautājumus un tādējādi paliek filozofija, nevis zinātņu kalpone.

Bet – fenomenu fenomenalitātes avots? Kas tas ir? Drīzāk gan jājautā: kā to tematizēt? Ceļš, ko te var iet, ir ceļš, kas ved pie pasaules robežas.

Vispirms jāsaduras ar to, ka habitualizēto, horizontāli subjektīvo, vēsturiski pastarpināto pasaulu robežas mēs sasniedzam visai drīz. Mēs nonākam pie tām, ikdienā satiekot citus cilvēkus; nonākam pie tām kultūru saskarsmē. Kas ir aiz mūsu pasaules robežas? Mēs varam būt aptverošākus horizontus, kas ievēl tautas, kultūras, laikmeta robežas un kas mūs vieno vai šķir. Bet kas ir aiz horizontāli subjektīvo, vēsturiski pastarpināto pasaulu robežas? Vai aiz šo pasaulu robežas ir visiem – neatkarīgi no laika un vietas – kopīgā pasaule kā universālhorizonts? Bet – ja vispār tāda ir, kas ir aiz tās? Pasaules robežu jāprecizē, jāieskicē tās „topogrāfija”.

Šis precizējums neved pie bagātīga atraduma; drīzāk pie šajos jautājumos ietvertā rezignatīvā cilvēka galīguma apzināšanās. Austriešu filozofs Heinrihs Šmidingers sauc to par izziņas paradoksu: īstenību cilvēks pieredz noteiktā sistēmā jeb noteiktā perspektīvā, ēnojumā, sakārtā. Tomēr šo sistēmu nepieredz pašu par sevi, bet gan *īstenību* kādā sistēmā, subjektīvā horizontā utt.¹³ Kā tad ir ar šo „paradoksu”? Vai „pasaules” robežas sasniegšana tajā nepaliek tikai un vienīgi no dažādiem skatpunktiem (relatīvisma, reālisma utt.) vērtējama konstatācija, ar kuru vairs tālāk neko nevar iesākt?

2. Pasaules robeža

Nē, tā nav. Tē nu filozofijas uzdevumi vēl tikai sākas. Tiesa gan, par robežu runāt laikam nav tik viegli. „Pasaules robežu” kā operatīvu jēdzienu var tematizēt vienlaikus vairākās dimensijās, un, proti:

- 1) uztveres robeža kā uztvērīguma robeža – uztveres lauks, uztveres sliexsnis;
- 2) lietu robeža – fenomenoloģiskās variēšanas diapazona robeža, kad lietas būtības vērojumā nevar vairs tālāk iet. Lieta parādās galu galā kādā subjektīvā horizontā, un šī problēma tad ir pasaules subjektīvo horizontu robežas problēma lietas invarianta perspektīvā;¹⁴

- 3) pieredzes koherences robeža – pasaules vienotības problēma gan kā filozofiska, gan psiholoģiska problēma;
- 4) „kultūru” pašreferencialitātes robeža – kultūras filozofijas problēma;
- 5) „eksistences robežas” – eksistenciālo robežsituāciju pieredze;¹⁵
- 6) *simbolizācijas robeža – pasaules robeža kā pasaules implozija.*

Ja par citiem aspektiem var runāt un tos izvērēt, tad, saistot tos sistemātiski, tie norāda uz pēdējo, kas ir pārdomu par pasaules robežu īstenais priekšmets.

Simbolizācijas robeža parādās, jautājot par ikdienas dzīvespasaules jēgas kopsakaru, jēgnorāžu rašanos. Ja šo rašanos pašu kā procesu var aprakstīt kā realitātes simbolizāciju, nozīmju eksploziju, tad simbolizācijas atcēlums ir pasaules kā simbolu veseluma atcēlums jeb „implozija”. Reinhard Margreiter pētījumā par mistiskās pieredzes tematizācijas iespējām 20. gadsimta pieredzes teoriju (E. Huserls, E. Kasirers, N. Gudmens u. c.) kontekstā lieto šo apzīmējumu. Pati problēma, protams, nav 20. gadsimta „izgudrojums”. Pieredzes „eksplozijas” un „implozijas” pieredzi savā veidā aprakstījuši gan viduslaiku mistiķi, gan vācu romantisma pārstāvji. Heidegers to aprakstījis 1919. gada lekcijās kā dzīves izpaušanos jaunās nozīmju pasaulēs un šīs izpaušanās avotu, ko viņš tolaik dēvē par „pirmspasaulisko sākotnējo kaut ko” (*vorweltliches Ur-Etwas*), kas izverd aizvien jaunas pasaules pieredzes iespējas un dimensijas, nepieķāpīgā mēmā balsī aicinot piepildīt pasaules horizontu ar esošo. Ar to esam konfrontēti uz pasaules robežas. *Tā ir pieredzes iespējamības nosacījumu pieredze.* Bet kā gan ko tādu pieredzam un kā gan par to varam domāt? Kur balstās abstrakcijas veikums, kas te darbojas? Tas balstās pašā pieredzes iespējamībā, kam piederot pieredzam un varam iegūt distanci no pieredzes; tai vienlaikus piederot, varam arī „izlēkt” no vēsturiskās pasaules un ielēkt atpakaļ tajā.¹⁶ Bet vēlreiz un vēlreiz jājautā: kā gan pieredzēt to pašu, proti, pasauli kā pieredzes iespējamību, pasauli kā pieredzes laiktelpu? Vispirms, parasti un visbiežāk *tieši* to nepieredzam, pareizāk sakot, pieredzam caur pieredzi, *ar* pieredzi. Franču domātājs Moriss Blondels savulaik (arī pašlaik joprojām aktualizējamā) darbā *L'Action*¹⁷ aprakstīja šādu pieredzes dinamiku: katrā darbībā un to rosinošajā gribas aktā aizvien ir ietverts mērķis pāri tās tiešajam, partikulārajam mērķim; katrā pieredzē ir vairāk par pieredzēto, tikai tāpēc tā vispār ir iespējama. Tas, par ko īstēni ir pieredze, tādējādi nekad tomēr netiek tieši pieredzēts pieredzē. Tē paveras vesela zinātne par pieredzi un par pieredzi iespējamu darošā pieredzēšanu pastarpinājumos – caur pieredzes formām, tēliem, simboliem (liktenis, svētais, reliģisko tēlu baismīgums u. tml.). Dažādos ikdienas un reliģisku rituālu veidos par sevi liecina tas, „par ko” ir pieredze. Dž. Kempbela mītu simboliku pārlapojot,¹⁸ šķiet, ka rituāli jāinterpretē kā liecība nobīdei pieredzē, kā mēģinājums pārvarēt *diskrepanci* starp pieredzi un to, „par ko” tā ir: kā norāde uz diskrepancē nepieredzamo pieredzes „par ko”. *Ka* ir, ko pieredzēt, – tas ir noslēpums, kas dziļāks par visiem reliģiju noslēpumiem un rituāliem, kas to pūlas atgūt. *Filozofija* tādējādi ir (reliģiskā) rituālā atgūstamā diskrepances atcēluma atcēlums „ka” pieredzes skaudrumā.

Pasaules un tās robežas pieredze aizvien tikusi tematizēta dažādās formās – līdz pat mistiskajai tradīcijai un filozofiskiem mēģinājumiem to pieredzēt *tieši*

un refleksīvi atklāt spekulatīvā metafizikā vai eksistences robežsituāciju aprakstā. Šī pieredze izpaudusies gan reliģiskos rituālos vai simbolikā, gan mākslā. Tematizētu šo pieredzi var vērot arī filozofijas refleksijas veidos, kas nesauc sevi par metafiziskiem.

Kā piemēri šādai filozofiskai refleksijai viņpus virzienu un strāvojumu nošķīrumiem 20. gadsimtā ir minami L. Vītgenšteins un H. G. Gadamers.

Ludvigs Vītgenšteins „Loģiski filozofiskā traktātā” saka: „Pasaule ir viss, kas gadās. Pasaule ir fakti, nevis lietu kopums”; un tālāk: „kas gadās – fakts – ir lietu stāvokļu pastāvēšana. Lietu stāvoklis ir lietu saistījums” (1, 1.1, 2, 2.01).¹⁹ Šie ievadteikumi par pasauli atbalsojas izteikumos: „Mistiskais ir nevis tas, kā pasaule ir, bet gan – ka tā ir [...] Pasaules kā ierobežota veseluma izjūta ir mistiska” (6.44–6.45).²⁰

Atstājot šos izteikumus neinterpretētus un neizgaismojot tos, var apgalvot, ka līdzīgu pieredzi apraksta Hanss Georgs Gadamers. Darbā „Patiesība un metode” (1960) atradīsim šādus vārdus: „Man šķiet, ka pieredzes jēdziens, lai cik paradoksāli tas skanētu, ir visnenoskaidrotākais jēdziens, kāds vien mums ir.”²¹ To Gadamers saka 20. gadsimta otrās puses sākumā, kad *pieredzē* balstītās zinātnes iet savu progresu ceļu. Par ko stāsta citētie vārdi? Ieskaņai padomāsim. Gadamers laikam gan pazīstams ar dažu labu izteikumu: „pieredze ir valodiska”, „esamība, ko var saprast, ir valoda”. Šķiet, no filozofiskās hermeneitikas aizsācēja ko citu būtu grūti sagaidīt. Tādu filozofu kā R. Rortijs vai Dž. Vatimo pieejas filozofiskajai hermeneitikai vedina saskatīt šajos Gadamera izteikumos valodisku nominālismu vai neapejamu ontoloģisku agnosticismu un relativitāti: nekad mēs vairs nenonākam pie esamības „aiz” valodas, nerunājam *de re*, bet vienmēr tikai *de dicto*, galu galā – nav esamības viņpus valodiskas interpretācijas.²² Tē jāuzsver un jāpiekrit Ž. Grondēnam, ka Gadamers, runājot par esamību un valodu, laikam gan ir domājis pavisam par citu perspektīvu to attiecību skatījumā.²³ Jautāts par savu filozofisko pārdomu centrālo Arhimeda punktu, Gadamers saka pārsteidzošus vārdus: šis punkts, ap ko kā ap asi pārvietojas filozofiskā hermeneitika, ir „iekšējais vārds”. Augustīna pieminētais „iekšējais vārds” ir tas, ko mēs pūlamies izteikt, kad kaut ko mēģinām formulēt vārdos. Mēle, rīkle, mute veido skaņas, kas vēsta par nekad neizsakāmo iekšējo vārdu. Sajūta, kad jūtam distanci starp pateikto un pasakāmo, ir liecība par iekšējo vārdu. Iekšējais vārds ir valodiskā universa robeža. To pieredzam savā ikdienā, runājot, bet nekad nepasakot visu, kas sakāms. Izteikto balsta neizteiktais, kas pats ir valodas robeža. Šis „robežas” noteikums ir svarīga. Gadamers „Patiesības un metodes” trešajā daļā²⁴ par esamības un valodas attiecībām izsakās pietiekami mīklaini, taču nojaust var to, ka viņa valodas filozofija – daudz lielākā mērā nekā pieņemts uzskatīt – ir esamības valodas metafizika. Valodā sevi izsaka esamība. Valoda pati ir esamības izpaušanās un piederas esamībai. Valodas robeža tāpēc ir valodas notikšanas vieta, kurā esamība atklāj kādu savu – varbūt vēl nekad valodā neizteikto vai jaunā veidā izsakāmo – šķautni. Esamība izpauž sevi valodā. Klusējošajā esamības aicinājumā tapt izteiktai valodā kā uzrunā ir „iekšējais vārds” kā robeža. Uz tās stāvot, stāvam it kā uz pasaules – jēgas piepildāmās laiktelpas – robežas.²⁵

Par robežu runā arī Vitgenšteins. Pasaule ir ne jau lietu, bet faktu – lietu stāvokļu – veselums, tas ir jēgas saikņu veselums, savijums (ja formulējam to fenomenoloģiski hermeneitiskās tradīcijas vārdiem). Tajā mēs dzīvojam ikdienā. Tā ir mūsu pasaule. Bet Vitgenšteins runā par pasaules kā ierobežota veseluma pieredzi, kas ir „mistiska”. Tā ir pārrāvusi jēgas universa, faktu pasaules pašsaprotamību. Pasaules robežas pieredze ir vienlaikus pasaules pieredze. Pasaules kā ierobežota veseluma pieredze ir pieredze uz pasaules robežas. Sperot kāju pāri tai, ir „nogāze”, teiks Helderlīns,²⁶ „inhatóvs apeirons”, teiks beļģu filozofs Marks Rišīrs (*Richir*).²⁷ Mistiskais ir nevis tas, kā pasaule ir – jēgas saikņu savijums, bet gan, *ka* tā ir. Un šis „ir” ietver arī to, ka pieredze vienmēr jau ir uz robežas – starp pasauli un apeironu.

Pieredzot šo ārupsolī ārupus ierobežota veseluma, parādās arī pats ierobežotais veselums – pasaule, savā „ka”, kas ievēl brūci mūsu pieredzē. Ar šo rētu mums jādzīvo tālāk, un tā ir *filozofija* – kā pasaules robežas pieredzes aizsāktais. Ontoloģiskā diference ir vienīgais, ko zina filozofs, un vairāk – Neko –, savā stilā teiks Heidegers.²⁸ Pasaules robeža kā šī ontoloģiskā diference ir filozofijas priekšmets un tās aizsākums vienlaikus.

3. Pieredze kā uzdevums

Iet ceļu pie pasaules robežas – tas maina dzīves trajektoriju. Tādējādi šis ceļš ir arī pieredzes un cilvēka pārtapšanas ceļš. Te nu pieredzes teorija, kultūras filozofija, dzīves vešana, ētika, estētika, metafizika, antropoloģija, ontoloģija, politiskā filozofija atkal ir vienotas no vienas – pasaules un tās robežas – tematizācijas. Filozofisks jautājums par pieredzes vispāriespējamību risināms uz pasaules robežas.

Te jāņem vērā mēģinājumi paplašināt Kanta pieredzes jēdzienu. Tas ir vācu ideālisms, transcendentālās pieredzes filozofija (K. Rāners, J. B. Locs) un Heidegers – turklāt ne vien „Esamības un laika” pasaules pasauliskuma, bet arī un vēl jo vairāk pasaules kā pieredzes laiktelpas un tās tapšanas domātājs Helderlīna izklāstos, kā arī vēlinajos pasaules četrtnes aprakstos un kā klātesamības metafizikas domātājs Kanta interpretācijā 20. gadsimta 20. gadu pašās beigās un 30. gadu sākumā. Šajos domas virzienos ir svarīgi ceļa posmi, meklējot „pieredzes metafiziku” nevis aiz pieredzes robežām, bet gan pašā pieredzē – tajā inhatóvi atdarošās robežas jomā.

Vēl jāuzsver pasaules robežas pieredzes radošais aspekts. Norisē uz pasaules robežas ielikts milzīgs kreatīvs potenciāls, par kuru liecību sniedz ne vien ikdienišķi notikumi, bet arī literāri teksti un mākslas darbi. Uz robežas starp jau sevi piesaistošo un vēl nefiksēto jēgu notiek tik daudz pavērsienu un iespēju, lai arī var izsekot zināmām pieredzes sekvencēm, tomēr te paveras pieredzes poiētika.

Pieredzes tematizācijai vēl daudz iespēju, kas modina atceri par tradicionālo filozofijas disciplīnu dimensionalitāti, kā arī prasa hermeneitisku iedziļināšanos filozofijas klasiskos (paraugpiemēri: „Tirā prāta kritika”, „Gara fenomenoloģija”) un 20. gadsimta (piemēri: „Esamība un laiks”, „Simbolisko formu filozofija”) tekstos un norāda arī uz pieredzes aplūkojuma atvērto nākotnes dimensiju.

4. Visu lietu gals

Pasaules robežas tematizācijas mēģinājumu var salīdzināt ar vēstures gaitas pētnieka darbu. Var šķist, ka vēstures gaita ir tikai stiprākā cīņa par varas telpas paplašināšanu, bet var izrādīties, ka šis malds ir perspektīvas šaurums. Impērijas nomaina impērijas, lielais „vēstures plāns” nav redzams. Taču vēsture kļūst par dzīves skolotāju tā, ka tās ilglaicīgā perspektīva pārveido vērotāja brīža aklību. Filozofijas atbrīvotais skatiens arī ir līdzīgs – ne vairs „tuvredzīgs”, bet ne arī vēl „tālredzīgs”. Nojauta ir tās lauks.²⁹ Filozofijas „teorijas”, „vērojumi” ir neobjektīvizējamības lauka teorijas, kur filozofijas disciplīnu pārmijas nākas viegli, jo ir savā elementā. Filozofiska pieredzes tematizācija veido jēdzienu, taču arī vēro – tā, ka jēdzienu izteiksmes norādošais transparentums tomēr ļauj tiem aprakstīt noteiktas pieredzes sekvences. Šo sekvenču izvērsums ir filozofijas dogmatiskais darbs. Filozofija kā specifiski radoša pieredzes hermeneitika ir arī fenomenoloģiski „sintagmātiska” jēdzienu radīšana, bet arī to attiecībās fikšējamo sekvenču attēlojums. Šādam attēlojumam neiztikt bez metafiziska „takta izjūtas”.

Tomēr to neievērojot, var izmēģināt dažus ceļus, kas vēl tālu no pārskatāmības. Par izejas punktu var ņemt pieredzējumus, kad pieredzes tiešamība pārņem nevis šobrīd, tagad, bet jau pēc pašas pieredzes. *Tas norāda, ka pieredzes tiešamība var tikt šķirta no pieredzes veikuma.* Pieredzes tiešamības šķirtība no pieredzes veikuma ir pamatā tam, ka pēkšņi var pārmākt notiekošā „nerealitātes” izjūta vai rasties izjūta, ka pastāv nepārvarama plaisa starp notiekošo tiešamību un tās pieredzēšanu. Tā ir distances starp īstenības „īstenumu” un tās pieredzēšanas „neīstenumu” pieredze, precīzāk izsakoties, – distances starp pieredzes tiešamību un pieredzes veikumu pieredze. Taču ir pieredzējumi, kuros šis īstenības īstenums „kondensējas” un kuros, acīmredzot zūdot kādai pieredzes veikuma intencei, kas aizsedz pieredzes tiešamību, pieredzes tiešamība tiek izteikti pieredzēta. Tad pieredzē pieredzētais parādās citādi – ir klātesošs bez pieredzes veikuma intences (kuras sakarā sk. Heidegera klātesamības analītiku). Jautājums, protams, liels: kas te tiek pieredzēts? „Dievs” (Dievs), „lietas Dievā” (pasaule), „pieredzes forma” vai pati „apziņas forma” (dvēsele)? Šeit var salīdzināt Kanta prāta regulatīvās idejas³⁰ un to pārinterpretāciju vācu ideālisma un vācu romantisma jaunās mitoloģijas programmā,³¹ kā arī vēlīnā Heidegera norādes uz pasaules četrrotņi (mirstīgie, dievišķie, zeme, debesis) vai viņa norādi „Lauku ceļā” uz „aicinošo” („Lauku ceļa .. aicinājums tagad ir pavisam skaidrs. Vai runā dvēsele? Runā pasaule? Runā Dievs?”³²). Šķiet, ka te arī darbojas pastarpinājumi kā „intelektuāla vērojuma” priekšmeti, kas var tikt saukti dažādi, lai arī tiem metafizikas tradīcijā ir noteikta apzīmējumu amplitūda. Jautājums tagad ir cits. Nevis *ko*, bet *kā* tad īsti te pieredzam? Un ko tas vēsta par pašas pieredzes norisi un veidošanos? Dzīves dinamika: pirmspredikatīvā pieredze un simboliskā eksplozija galu galā izvēršas („notiek”) uz tā, „par ko tā ir”, fona. Pirmā pieredzes „par ko tā ir” emanācija ir „intelektuālā vērojuma” priekšmeti. Viens no tiem ir *pasaule*. Tā ir katras pieredzes „viņpuse”. Pasaule nav tikai sevišķs vērojuma priekšmets, bet saistīta ar citiem intelektuālā vērojuma priekšmetiem tā,

ka šo saikni pašu var pieredzēt veidā, kas aprakstīts dažādos veidos spekulatīvi mistiskajā tradīcijā: pasaules papildināšana līdz savam vārdam (dvēsele) un līdz abu vienotībai (Dievs). Lietas tiek pieredzētas caur šiem priekšmetiem, taču tajās ir *ne tikai* to jēgas saturs un pasaules sniegtā vienotība, bet arī „gals” – vienotības emanāciju avots.

Visu lietu gals ir pašās lietās. Tas atdarās kā lietu inhoativitāte. Par to liecību nodod lietu parabolās, kas ir līknes no lietu jēgas un references pie lietu gala, lietu inhoences. Meistars Ekharts, strādājot pie sava lielā darba – t. s. *Opus tripartitum*, esot gribējis rakstīt arī „Dabisko lietu parabolu grāmatu”.³³ Tas būtu konsekventākais lietu inhoences, transparences uz tīro esamību apraksts.

5. Infernālā atraisītība

„Un dziļā izbrīnā cilvēkam jāatklāj ..., ka viņš ir bijis tuvu atrisinājumam tieši tad, kad baidījies būt uz nāvīga kritiena sliekšņa.”³⁴

„Kristālskaidrais vilnis, kas netverams ikdienas skatam, plūst to kalnu pazemes tumšajā dzīlē, pret kuriem sašķīst ikdienas straume. Kas peldējis tajā un kas stāvējis pasaules robežpunktā kalna smailē un lūkojies uz jaunajām zemēm – nakts mājokli, tas tik tiešām vairs neatgriežas pasaules kņadā, zemē, kur mūžīgā nemierā valda gaismā.”³⁵

Lietu gals ir visbeidzot arī „es” iesaistītības lietu referencialitātē gals. Atraišoties „es” un lietas saistošai intencei, lietas vairs nenorāda uz sevi, bet gan uz savu „inhoatīvu”; lietas kļūst transparentas. „Es” atklāj šo transparenci arī sevi. Tā atdarās „es” kā „es” dzīle, ko, piemēram, Meistars Ekharts sauc par *scintilla animae*, dvēseles dzirksti. Transparentumā („tīrajā esamībā”) saskatu visā esošajā (lietās) tīro esamību. Topot radikāli subjektīvs, topu radikāli objektīvs. *Magistra experientia* – pieredze tik tiešām ir skolotāja – atraisītībā, kurā referencialitāte pārtop inhoatīvā transparencē.

Un te nu atgriežamies pie „metafizisko ilgu” vēstures, pie pasaules veselu un tās robežas pieredzes tematizāciju ceļiem eiropēiskajā filozofijā. Neatsaucoties uz Platonu vai Hēgeli, var atsaukties uz vēl diviem domātājiem, kas pārstāv filozofiju sava laika sliekšņa laikmetu iespējās. Nikolajs no Kīsas (*Kues*) un Johans Georgs Hāmanis. Tie varētu noderēt kā operatīvās personas metafizikas raksturojumā, ja citas šķīstu pārāk polemiskas. Hāmaņa mantojuma pētnieks R. Rorihts savulaik rakstīja: „Nikolajs un Hāmanis bija vienisprātis, ka ne racionālā, ne intelektuālā izziņa netver augstāko patiesību, bet gan drīzāk to pat sagroza. Savas nezināšanas atzišana tādējādi ir pienācīga pieeja patiesībai. Abi atsauca te uz Sokratu. Un abiem nezināšana nav .. tikai metode, lai nonāktu pie drošām zināšanām, bet gan tā balstās pašu .. lietu netveramībā. Nezināšana ir cilvēka un domāšanas robežas apzināšanās un tādējādi tās patiesības uztveršana (Nikolajs runā par „skaršanu”, *attingere*), kas atveras aiz robežas. [...] Nikolajam *docta ignorantia* vienlaikus ir lielais apgaismības pieredzējums un viņa

izziņas pamatprincips; viņš pat runā par „nezināšanas domas likumu”, *regula doctae ignorantiae*.³⁶ Dodoties pie lietu sākotnes, nonākam lietu neizzināmībā. Taču tā nav agnosticisma proponēta neizzināmība. Tā inhoatīvi par sevi liecina jeb „skar”. Bet tik tiešām *regula docta ignorantiae* sniedz filozofijas vienotības pavedienu: lietu izziņa pārtop dzīves vadīšanā – „skaršana” skar dzīves veselumu. *Attingere* pārtop infinitā vai infernālā atraisītībā. Johanness Taulers dēvēs to par dziļo rezignāciju (*resignatio ad infernum*), kas tikai izbrīvē vietu, iztīra lietas, lai lietas parādītos savā paraboliskumā. Lietu paraboliskums ir pieredzes teorijas un dzīves vadīšanas saplūsmes punkts. Bet ne beigas – lietu referenciālā noteiksme ir pārveidojusies – referenciāluma beigas ir paraboliskuma sākums.

Noslēgumā atsauce uz literāru tekstu, kas kļūst par „metafizisku literatūru”, ja to lasa pienācīgi. Lietu parabola te ieskicēta kalna tēlā. Šis tēls nav tikai simbols, šifrs, norāde, *bet gan pats ir parabola*. Tā parādās, kad veicam pieredzes soli uz pieredzes robežas. Stāstā „Kalnu kristāls” (1835) austriešu rakstnieks Adalberts Štifteris apraksta to, kā divi bērni nomaldās kalnos un viņus pārsteidz nakts. Viņi nonākuši pie mūžīgā sasaluma robežas. Bērņus pārņem bailes, bet vienlaikus izbrīns par nekad neredzētiem ledus un sniega veidojumiem, kas kristāliskā mirdzumā viņus apņem. Negaidot viņi ir nonākuši dimensijā, kas vairs nav cilvēka dzīves telpa. Uz cilvēka pasaules robežas nav uz ko paļauties – bērni tikai iet un vēro platām acīm neaptveramo, kas kalnu ziemas naktī parādās kā neizzināma dzīle un vienlaikus – skaistums. „Nakts atnāca ātri un pēkšņi – kā tas mēdz notikt augstienēs. Visapkārt kļuva tumšs, tikai sniegs joprojām baloja spoži. [...] Zēns bija iedomājies, ka no kalna varēs ātri nokāpt, taču viņu skatieniem nepavērās gaidītās ieļejas uguns; viņi redzēja tikai sniegu un tumšās debesis, viss cits bija nogrimis nesasniedzamā tūlumā. Visās ieļejās bērni šobrīd saņēma Kristus dāvanas; tikai viņi divi sēdēja te, augšā, ledus malā.”³⁷ Beidzot atgriezušies mājās, bērni noraugās uz kalnu. Autors par to raksta: „Bērni vairs nekad neaizmirsīs kalnu un vēl nopietnāk to uzlūkos, kad saule laipni apspīdēs viņus dārzā tāpat kā toreiz un smaržos liepas, sanēs bites, un kalns nolūkosies viņos, zilgmē tīts un skaists kā padebesis.”³⁸

ATSAUCES UN PIEZĪMES

- ¹ Šis Novalisa nepabeigtais darbs raisījis interesi un interpretācijas jau kopš tā publicēšanas brīža. Gadu pēc pirmās daļas pabeigšanas (1801) Novaliss mirst. „Heinrihs fon Ofterdingens” dēvēts dažādi un dažādos aspektos – gan par „metafizisko romānu”, gan par vācu romantisma kvintesenci utt. Šī darba aktualitāte filozofijā varētu tikai pieaugt, ja ņem vērā vācu romantisma filozofiskā mantojuma atgriešanos ar dažādas ievirzes filozofisko pārdomu starpniecību 20. gadsimta noslēgumā un 21. gadsimta sākumā.
- ² Robežas tematizācija dažādās zinātnēs, literatūrā, etnoloģijā, estētikā, vēstures pētniecībā, psiholoģijā u. c. 21. gadsimta sākumā ir arī (vai var daudz lielākā mērā kļūt) filozofijas spārnota, par ko liecina B. Valdenfelsa, M. Rišīra, R. Berneta u. c. filozofiskie meklējumi. Interesi par robežām, protams, var raisīt noteikta „slietņa laikmeta” izjūta, ko var uzskatīt arī par permanentu 20. gadsimta filozofijas izjūtu. Tajā var rast ne vienu vien atsauci uz robežas, pārejas domas figūru no mītiskās pasaules pieredzes līdz viduslaiku spekulatīvi mistiskajai tradīcijai.

- ³ Pirmo reizi publicēts: Flammarion, N. C. *L'Atmosphère météorologie populaire*. Paris, 1888.
- ⁴ Vitgenšteins, L. *Filozofiski loģisks traktāts*. Rīga, 2006, 141.
- ⁵ Husserl, E. *Husserliana*. Bd. VI. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. 2. Aufl., Den Haag, 1962; kā arī: Husserl, E. *Husserliana*. Bd. XXIX. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlass (1934–1937). Den Haag, 1993; Husserl, E. *Husserliana*. Bd. XXXIX. Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937). Dordrecht, 2008.
- ⁶ Heidegger, M. *Sein und Zeit*. 17. Aufl., Tübingen, 1997 (§. 19–24).
- ⁷ Heidegger, M. *Gesamtausgabe*. Bd. 39. Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Rhein“. Frankfurt am Main, 1980; Heidegger, M. *Gesamtausgabe*. Bd. 52. Hölderlins Hymne „Andenken“. Frankfurt am Main, 1982; Heidegger, M. *Gesamtausgabe*. Bd. 53. Hölderlins Hymne „Der Ister“. Frankfurt am Main, 1984. Var, protams, norādīt, ka t. s. telpiskais pavērsiens (arī) filozofiskajās refleksijās ir ticis izspēlēts Heidegera vēlinajā domāšanā, lai gan viņš bieži vien figurē kā „laika domātājs” *par excellence*. „Pasaules” tematizācija aicināt aicina atgūt arī telpiskos jēdzienus filozofijā. Par telpas filozofiju domājis arī F. O. Bolnovs – ja atceras par telpiskuma aktualizācijas priekšvēsturi jau 20. gadsimtā, lai gan tā arī norāda uz „pavērsienu” relativitāti. Par telpas filozofiju, pasauli, telpiskuma dimensijām sk.: *Philosophie des Raumes*. Hrsg. von M. Jongen. München, 2008, 14. Sk. arī minētajā sējumā: Jongen, M. *Sein und Raum*. Scholien zum „ungeschriebenen Über-Buch der abendländischen Philosophie”. *Philosophie des Raumes*. Hrsg. von M. Jongen. München, 2008, 59 ff., un: Wernitgen, K. *Wo sind wir, wenn wir in der Welt sind? Philosophie des Raumes*. Hrsg. von M. Jongen. München, 2008, 95 ff. Sk. arī: Spatial Turn. *Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*. Hrsg. von J. Döring und T. Thielmann. Bielefeld, 2008; tāpat komentētu tekstu apkopojumu: *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*. Hrsg. von J. Dünne und S. Günzel. Frankfurt a. M., 2006.
- ⁸ Sk.: Heidegers, M. Lieta. Tulk. R. Kūlis. *Kentaurs XXI*, (14) 1997, 101.–113. lpp.
- ⁹ Citi – Heidegera filozofijas attīstībā izvērstie – apraksti tiks aplūkoti atsevišķā publikācijā par pasauli un pasaules robežu Heidegera domāšanā.
- ¹⁰ Husserl, E. *Husserliana*. Bd. XXXIX. Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937). Hrsg. von R. Sowa. Dordrecht, 2008, 73 ff.
- ¹¹ Held, K. *Horizont und Gewohnheit. Husserls Wissenschaft von der Lebenswelt. Krise der Wissenschaften – Wissenschaft der Krisis?* Hrsg. von H. Vetter. Frankfurt a. M., 1997, 14–15.
- ¹² Šis apgalvojums vienlaikus konstituē 20. gadsimta fenomenoloģijas vēsturi. Bernhards Valdenfels un citi šīs vēstures pārdomātāji izvērš to kā Huserla transcendentālās subjektivitātes jēdziena destrukcijas vai (vismaz) pārveides vēsturi.
- ¹³ Sk.: Schmidinger, H. M. *Metaphysik*. Ein Grundkurs. Stuttgart/Berlin/Köln, 2000, 354 ff.
- ¹⁴ Held, K. *Horizont und Gewohnheit. Husserls Wissenschaft von der Lebenswelt. Krise der Wissenschaften – Wissenschaft der Krisis?* Hrsg. von H. Vetter. Frankfurt a. M., 1997, 19–20.
- ¹⁵ K. Jaspersa „Pasauluzskatu psiholoģijā” (1919) veiktais robežsituāciju apraksts (līdz ar S. Kirkegora pamatdomu „referātu”) ir jau klasisks eksistences filozofijas devums šajā jomā.

- ¹⁶ Held, K. *Horizont und Gewohnheit. Husserls Wissenschaft von der Lebenswelt. Krise der Wissenschaften – Wissenschaft der Krisis?* Hrsg. von H. Vetter. Frankfurt a. M., 1997, 22 f.
- ¹⁷ Blondel M. *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique.* Paris, 1893. Par darba uzbūvi, saturu un kontekstu sk. rakstu krājumu: *Das Tun, der Glaube, die Vernunft. Studien zur Philosophie Maurice Blondels 'L'Action' 1893–1993.* Hrsg. von A. Raffelt, P. Reifenberg und G. Fuchs. Würzburg, 1995.
- ¹⁸ Campbell, J. *The Mythic Image.* Princeton University Press, 1981.
- ¹⁹ Vitgenšteins, L. *Filozofiski loģisks traktāts.* Rīga, 2006, 17.
- ²⁰ *Ibid.*, 141.
- ²¹ Gadamer, H. G. *Patiesība un metode.* Rīga, 1999, 326.
- ²² Sal. ar: Grondin, J. Hans-Georg Gadamer und die französische Welt. *Begegnungen mit Hans-Georg Gadamer.* Hrsg. von G. Figal. Stuttgart, 2000, 147–159; Grondin, J. Vattimo's Latinization of Hermeneutics. Why did Gadamer resist Postmodernism? *Weakening Philosophy.* Ed. by S. Zabala. Montreal/Kingston, 2007, 203–216.
- ²³ Grondēns to aizvien skaidrāk parāda savos pēdējo gadu darbos, referātos un rakstos (sk., piem.: Grondin, J. Gadamer's ungewisses Erbe. *Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie.* Hrsg. von G. Abel. Hamburg, 2006, 205–215; Grondin, J. La these de l'hermeneutique sur l'etre. *Revue de metaphysique et de morale* 111, 2006, 469–481. Pateicoties viņam, vairs nevar runāt par „hermeneitikas” un „metafizikas” pretnostatījumu, kas vēl nesen noteica domu apmaiņu par Heidegera un Gadamera fenomenoloģiski hermeneitiskās filozofijas attiecībām ar metafiziku (sal., piem., ar Horsta Zeidla strikto nošķirumu: Seidl, H. Hermeneutik und Metaphysik. *Salzburger Jahrbuch für die Philosophie.* Bd. 37, 1992, 7–19. Šajā kontekstā jāatzīmē Latvijā tapušais Gadamera un Eiropas metafizikas (Akvinas Toms) attiecību skatījums, kas iet kopsolī ar vācu domātāja filozofiskā mantojuma izvērtējumu pasaulē: Kiopē, M. *Patiesība un valoda.* Rīga, 2010.
- ²⁴ Sal.: Gadamer, H. G. *Wahrheit und Methode.* Tübingen, 1965, 383 ff., 432 ff.
- ²⁵ Sal. ar Reinharda Margreitera ļoti atzīstamā teorētiskā līmenī izstrādāto un 20. gadsimta mācībās par pieredzi balstīto pieeju mistiskās pieredzes aprakstā un interpretācijā. Mistiskā pieredze nav iracionāla, bet gan ikdienas pieredzē aktīvās simbolizējošās darbības atcēlums, robeža – simboliskuma implozija. Sk.: Margreiter, R. *Erfahrung und Mystik. Grenzen der Symbolisierung.* Berlin, 1997. Lai arī kritizējams no mistikas ekspertu skatpunkta (sal. M. A. Hāsa novērtējumu: pretēju, piemēram, R. Širmanā pozitīvajai atsauksmei: Schuermann R.), šis darbs apkopo domu apmaiņu un pētījumu virzienus pieredzes tematizācijā 20. gadsimtā.
- ²⁶ Heidegers pievērš uzmanību šim Helderlīna vārdam savās F. Niče interpretācijās: Heidegger, M. *Nietzsche.* Bd. 1. Pfullingen, 1966, 657.
- ²⁷ Sk.: Richir, M. *Phénoménologie et institution symbolique.* Grenoble, 1988; Richir, M. *Méditations phénoménologique.* Grenoble, 1992 (vācu val.: Wien, 2001).
- ²⁸ Īpaši uzsvērti Freiburgas 1929. gada inaugurāllekcijā „Kas ir metafizika?”.
- ²⁹ Par „nojautu” norādes atrodamas tikai pēc nāves izdotajos Heidegera *Gesamtausgabe* III sadaļas sējumos: Heidegger, M. *Gesamtausgabe.* Bd. 65. Frankfurt a. M., 1996; Heidegger, M. *Gesamtausgabe.* Bd. 66. Frankfurt a. M., 1999.
- ³⁰ Prāta regulatīvo ideju apraksts „Tīrā prāta kritikā” joprojām var kalpot par aizsākumu būtiskām filozofiskām pārdomām, turklāt – vairākos (arī metafizikas transformācijas) virzienos.

- ³¹ Par „jaunās mitoloģijas” ideju daudz runāts vācu ideālisma sākumu un vācu romantisma kontekstā. Pastāv pietiekami atšķirīgi jaunās mitoloģijas satura traktējumi laikā ap 18. un 19. gadsimta miju. Vācu romantisma mantojuma renesansēs 19. gadsimta beigās un 20. gadsimtā jaunās mitoloģijas ideja aktualizēta, taču ne tik aktīvi kā mākslas izpratne, lai arī tās ir cieši saistītas.
- ³² Heidegers, M. Lauku ceļš. Tulk. R. Kūlis. *Kentaurs XXI 21*, 2000, 8.
- ³³ Tā uzskata Ekharta un viduslaiku domas pētnieks L. Sturlēze.
- ³⁴ Wust, P. *Ungewissheit und Wagnis. München und Kempten*. 5. Aufl., 1950, 305.
- ³⁵ Novalis. *Hymnen an die Nacht*. Auswahl und Nachwort von R. Görner. Köln, 2006, 39.
- ³⁶ Rörich, R. Johann Georg Hamann und Nikolaus von Kues. *Johann Georg Hamann*. Frankfurt a. M., 1979, 278.
- ³⁷ Stifter, A. *Die bunte Steine*. 7. Aufl., München, 1983, 171–172.
- ³⁸ Ibid, 184.

Summary

The world always has been an excellent philosophical problem. E. Husserl, M. Heidegger have delivered among other things at that time, at least, a classical description of the world problem. They point out difficulties in the respect to the border of the world-there (Lebenswelt, In-der-Welt-Sein, Welt-Zeit-Raum, Geviert). The unity of the world as a question of the metaphysics from Plato to Hegel also belongs to it. The question about what is behind the world is at the same time a question about that what is behind the experience of the world. To take up world experience as the central theme also leads to the exploration of the border of experience as a central theme. What is behind, beyond the „world border”, beyond the „end of the world”?

Keywords: *The World, Experience, World-Border, Parabolās of Things.*

Bezgalīgā regresa problēma absolūtās laikapziņas kontekstā

The Problem of Infinite Regress in the Context of Absolute Time-Consciousness

Uldis Vēgners

Filozofijas un socioloģijas institūts
Akadēmijas laukums 1, Rīga, LV-1050
E-pasts: uldis.vegners@gmail.com

Bezgalīgā regresa problēma ir viena no tām, ar kurām savās laikapziņas analīzēs fenomenoloģiskās kustības iedibinātājs Edmunds Huserls ir spiests saskarties atkārtoti. Raksta uzmanības centrā ir viņa mēģinājumi izvairīties no bezgalīgā regresa draudiem, izstrādājot absolūtas apziņas un paškonstituēšanās nojēgumus laika posmā no 1904. līdz 1918. gadam. Raksta gaitā atklājas, ka Huserls nespēj piedāvāt tādu laikapziņas aprakstu, kas, koncentrējoties uz paškonstituēšanās koncepcijas izstrādi, novērstu bezgalīgā regresa draudus un reizē neietvertu citas fenomenoloģiski nepieņemamas konsekvences – neapzinātas apziņas nepieciešamību.

Raksturvārdi: fenomenoloģija, Edmunds Huserls, laikapziņa, bezgalīgais regress, absolūtā apziņa, paškonstituēšanās.

Pēdējos gadu desmitos fenomenologos ir atgriezies jūtama interese par Huserla iekšējās laikapziņas nojēgumu.¹ Iemesls tam ir Huserla atstāto manuskriptu publicējumi, kas ir pavēruši iespēju jaunam un pilnīgākam Huserla laikapziņas problemātikas aplūkojumam. Darbs ar tekstiem, kas publicēti vēl Huserlam dzīvam esot,² un manuskriptiem, ko Huserls atstājis aiz sevis un kas pēdējās desmitgadēs ir apkopoti, sakārtoti un publicēti viņa kopotajos rakstos Huserliānās (*Husserliana*),³ atklāj ne tikai to, ka laikapziņa ir noturīga tēma Huserla fenomenoloģijā, pie kuras viņš atkal un atkal savu fenomenoloģisko pārdomu gaitā ir atgriezies, bet arī to, ka nav iespējams runāt par vienu Huserla laikapziņas koncepciju.

Laikapziņas problēmai, vienai no fundamentālākajām viņa fenomenoloģijā, Huserls nav devis vienu vienīgu atrisinājumu. Drīzāk varētu runāt par atkārtotiem šīs problēmas risinājumiem, kas sasaucas ar nemitīgiem citu problēmu risinājumiem un koncepciju izvēsumiem. Viens no Huserla fenomenoloģijas formālajiem pamatraksturojumiem ir tas, ka tā atrodas nemitīgā tapšanā. Huserls par savu fenomenoloģisko projektu ir rakstījis, ka „mums ir vispārēji jāievēro, ka sākotnējā fenomenoloģijā visiem jēdzieniem, resp., terminiem, noteiktā nozīmē ir jāpaliek plūsmā, vienmēr gatavībā tikt diferencētiem saskaņā ar apziņas

analīzes un jaunu fenomenoloģisku slāņu, kas sākotnēji skatīti nediferencētā vienībā, progresu”.⁴ Tā kā Huserls sevi atrod „sākotnējās fenomenoloģijas” stadijā pat mūža nogalē,⁵ ir saprotams, kāpēc viņa fenomenoloģijā nav vienas laikapziņas koncepcijas, tāpat kā nav vienas intencionalitātes, fenomenoloģiskās redukcijas utt. koncepcijas.

Huserla filozofijas pētnieki izšķir vairākus posmus Huserla pārdomu par laikapziņu attīstībā⁶ un uzsver lūzumu Huserla pārdomās par laikapziņu pēc 1905. gada, kad viņa filozofijā vairāku gadu garumā pamazām tiek izstrādāts absolūtās apziņas nojēgums un notiek atsacīšanās no „Loģiskajos pētījumos”⁷ ievadītās intencionālās shēmas „aprehensija/aprehensijas saturs” attiecināšanas uz laikapziņas konstituēšanos. Šī shēma raksturo Huserla agrīno apziņas un intencionalitātes izpratni, kas paredz, ka apziņa sastāv, no vienas puses, no nekonstituētiem imanentiem dotumiem un, no otras puses, no aprehensijas, kas tver jeb interpretē šos imanentos dotumus noteiktā veidā. „Loģiskajos pētījumos” imanentie dotumi ir, piemēram, sajūtas, kuras tiek aprehensijā interpretētas kā, piemēram, bumba, sarkanais utt. Aprehensija nodrošina to, ka imanentie dotumi tiek aptverti kā kaut kas, proti, šāds vai tāds priekšmets.

Viens no iemesliem, kādēļ Huserls atkārtoti pievēršas laikapziņas jautājumam, ir bezgalīgā regresa problēma. Mēģinot problēmu izteikt vispārīgi, tā nozīmē to, ka tas, kas pamato vai atrisina kaut ko vienu, pats pieprasa tādu pašu pamatojumu vai atrisinājumu, kas savukārt atkal pieprasa tādu pašu pamatojumu vai atrisinājumu, un tā līdz bezgalībai. Huserls apzinās šo problēmu savās laikapziņas analīzēs un cenšas to atrisināt, attīstot jaunas laikapziņas koncepcijas. Laikapziņas kontekstā bezgalīgā regresa problēma izpaužas kā nepieciešamība pieņemt bezgalīgi daudz laikapziņu konstituējošas apziņas, lai gan tas neatbilst pieredzei.

Šī raksta uzmanības centrā ir nevis dažādās laikapziņas koncepcijas, bet gan Huserla mēģinājumi atrisināt bezgalīgā regresa problēmu, izstrādājot absolūtas laikapziņas un paškonstituēšanās nojēgumus. Raksta mērķis ir uzrādīt bezgalīgā regresa problēmu un tās risinājumus Huserla fenomenoloģijā absolūtās laikapziņas koncepcijas kontekstā un noskaidrot, vai viņam izdodas izvairīties no šīs problēmas.

I

Pievēršoties Huserla laikapziņas raksturojumam un bezgalīgā regresa problēmai tajā, ir nepieciešams norādīt, ka, runājot par laikapziņu, Huserla uzmanības centrā nav objektīvais laiks. Huserls nošķir objektīvo laiku, kas izpaužas kā aprēķināmais laiks, no pārdzīvojuma laika. Pārdzīvojuma laiks jeb pārdzīvojuma ilgstamība ir nevis aprēķināmais, izskaitļojamais un formālais pasaules notikumu laiks, bet gan paša pārdzīvojuma, caur kuru mēs pieredzam pasauli, kvalitatīvais mainīgums. Pasaule mums ir dota nemītīgā mainīgumā dažādu pārdzīvojuma veidu sistemātiskā kopsakarā. Pārdzīvojuma laiks, ko varētu dēvēt arī par subjektīvo laiku, ir pamatā ne tikai pasaulei, bet arī objektīvajam laikam kā

objektīvās pasaules aspektam. Sekojot „Loģiskajos pētījumos” ieviestajam nošķīrumam starp pārdzīvojumu un pārdzīvojuma priekšmetu, kuru savstarpējās attiecības izsaka intencionalitātes jēdziens, pārdzīvojuma subjektīvo norisi var saukt par imanenci, bet caur pārdzīvojumu doto priekšmetu – par transcendenci. Arī objektīvais laiks ir transcendence – iespējamais pārdzīvojuma ilgstamības kā imanences priekšmets.

Bez nošķīruma starp objektīvo un subjektīvo laiku ir nepieciešams norādīt uz vēl vienu pamatnošķīrumu, kas nosaka laikapziņas koncepciju. Pēc Huserla domām, pēctecība nav tas pats, kas pēctecības apziņa,⁸ un Huserlu interesē tieši pēdējais. Tādēļ arī Huserla gadījumā, subjektīvā laika gadījumā būtu precīzāk runāt par laikapziņu kā apziņas pārdzīvojumam piemītošo laika apziņu. Pati pēctecība vai mainība nenodrošina to, ka šī pēctecība vai mainība ir apzināta. Visu apziņas dzīvi izsaka nemitīga mainība. Apziņa ir plūsma. Taču kā es kā apziņas dzīvi aprakstošais varu zināt, ka apziņa ir plūsma un to raksturo mainība? Kā ir dota šī mainības apziņa jeb apziņa par mainību? Kā iespējams apzināties mainību, ilgstamību, secību? No tā, ka kaut kas mainās, no tā, ka kaut kas seko cits citam, no tā neizriet, ka es apzinos šo sekošanu cits citam. Kas tad ir tas, kas to nosaka?

Šie jautājumi, uz kuriem Huserls meklē atbildes, sākotnēji viņam rodas no jautājuma, kā apziņas plūsmā ir konstituēta apziņa par laiciski izvērstu objektu? Laiciski izvērsts objekts jeb laikobjekts ir objekts, kuru raksturo ilgstamība. Huserla pamatdoma, ar ko viņš uzsāk laikapziņas analīzes, ir tāda, ka laikobjekts ir objekts, kas tiek prezentēts apziņai pēctecīgās fāžu sērijās. Piemēram, skaņdarbs – tas nenoskan uzreiz viss vienā momentā. Skaņdarbs izvēršas pakāpeniski, viena skaņdarba norises fāze seko citai, līdz skaņdarbs ir izskanējis. Jautājumam, kā konstituējas laikobjekta ilgstamības apziņa, Huserla laikapziņas analīzēs pievienojas vēl viens jautājums: kā konstituējas laikapziņa, kurā konstituējas atsevišķie laikobjekti? Laikobjektu ir daudz, tie uzrodas un pazūd, tie ir garāki un īsāki, tie pastāv vienlaikus, secīgi un pat daļēji pārklājas, taču tos visus apvieno viena apziņa, tie visi noris vienā laikapziņā.

Cenšoties noskaidrot, kā konstituējas laikapziņa un laikobjekts tajā, Huserls saskaras ar problēmu, kas fenomenoloģiskajā literatūrā pazīstama kā bezgalīgā regresa problēma. Lai arī Huserla darbos bezgalīgā regresa problēma parādās dažādās izpausmēs un kontekstos, šajā rakstā uzmanība tiks pievērsta tam problēmas aspektam, ko varētu nosaukt par apziņas fundamenta regresa problēmu. Ar šo problēmu Huserls sastopas jau 1904./1905. mācību gada lekciju kursā, un to viņš aktīvi risina līdz pat 1917./1918. gadam.

Kā iepriekš tika teikts, Huserls stingri nošķir pēctecību no pēctecības apziņas, un viņu interesē, kā ir dota pēctecības apziņa. Huserls ir parādījis, ka imanentie laikobjekti konstituējas laikapziņā kā atsevišķas vienības ar secīgām izvērsuma fāzēm.⁹ Imanentās laika vienības nemitīgi mainās savās izpausmēs, taču, neskatoties uz šo mainību, tās konstituējas kā viena un tā paša pārdzīvojuma pēctecīgās izpausmes. Imanentā laikobjekta jeb pārdzīvojuma vienība konstituējas, iepriekšējām imanentā laikobjekta aktuālajām tagad fāzēm saglabājoties

pašreizējās momentānās fāzes retencionālajā apziņā, tas ir, apziņā par nupat bijušajām imanentā laikobjekta fāzēm. Tas nozīmē, ka kāda pārdzīvojuma pašreizējais tagad moments ietver ne tikai apziņu par pašreiz doto, bet arī apziņu par nupat bijušo (retenci), kā arī apziņu par to, kas tūlīt būs (protenci). Tieši pateicoties tam, ka iepriekšējās pārdzīvojuma fāzes ir saglabātas, ir iespējams pieredzēt ne tikai mainību, bet arī mainības vienību.

Pievēršoties pašai laikapziņai, kurā konstituējas imanentie objekti, Huserls vaicā, vai apziņas plūsma pati nav konstituēta apziņā kā vienība. Viņš teic, ka mēs to zinām kā plūsmu.¹⁰ Tomēr kādā veidā mēs to varam zināt, ja ne tā, ka apzināmiem visas aizplūstošās apziņas fāzes kā vienību. Savukārt mainības vienības apziņa norāda uz konstituēšanās procesu, kur iepriekšējās fāzes tiek saglabātas ikreizējā aktuālajā fāzē. Līdz ar to nākas atzīt, ka pastāv vēl kāda zemāka instance, vēl viena apziņa, kurā konstituējas šī apziņa kā vienība. Taču arī šai zemāk stāvošai apziņu konstituējošai apziņai ir nepieciešama sava konstituēšana, jo arī tajā nevar konstituēties nekādas vienības, ja tā pati neparādās kā vienība. Līdz ar to ir jāpieņem vēl viena apziņa, kas to konstituē, bet arī tai ir nepieciešama vēl viena apziņa, kas to konstituē, un tā līdz bezgalībai. Bezgalīgā regresa problēma, kas tiek aplūkota šajā rakstā, var tikt izteikta jautājumā, kā izvairīties no bezgalīgi daudz konstituējošu apziņu pieņemšanas, proti, kā izvairīties no tā, ka laikapziņa paredz to konstituējošu laikapziņu, kas savukārt atkal paredz to konstituējošu laikapziņu, un tā līdz bezgalībai.

II

Pēc 1904./1905. mācību gada lekciju kursa, kurā Huserls pirmoreiz sistemātiski pievēršas laikapziņai un saskaras ar bezgalīgā regresa draudiem, viņš tālākajos gados attīsta tādu laikapziņas koncepciju, kas ietver absolūtas apziņas (absolūtas laikapziņas) nojēgumu. Laikapziņu kā absolūtu apziņu Huserls piesaka 1906./1907. mācību gadā,¹¹ taču izvērsumu tā piedzīvo vēlāk – 1909. gadā. Divus gadus vēlāk, 1911. gadā, var jau runāt par absolūtu apziņu kā izstrādātu koncepciju.¹²

Absolūtās apziņas koncepcijas attīstība, sākot ar 1906. gadu, uzrāda pakāpenisku shēmas „aprehensija/aprehensijas saturs” atmešanu Huserla fenomenoloģijā. Huserls atsakās no šīs shēmas lietojuma savā fenomenoloģijā, uzskatot, ka imanentie dotumi, kas tika uzskatīti par nekonstituētiem, nemaz nav nekonstituēti. Arī tie ir konstituēšanās rezultāts, un apziņa jau sākotnēji ir konstituējoša apziņa – ir apziņa par.¹³

Saistībā ar absolūtas apziņas pieņemšanu Huserls sniedz divus bezgalīgā regresa problēmas risinājumus. Vienu, kas uzrādīts 1911. gadā un saistās ar divu retencionālo intencionalitāšu nošķirumu, otru, kas sniegts tā saucamajos Bērnava manuskriptos un saistās ar retences un protences savstarpējā tīklojuma uzsvērumu. Abos gadījumos veids, kādā Huserls mēģina atrisināt bezgalīgā regresa problēmu, ir paškonstituēšanās, taču abos gadījumos Huserls piedāvā atšķirīgas paškonstituēšanās izpratnes.

Pirmais risinājums bezgalīgā regresa problēmai absolūtās apziņas kontekstā, kuru aizstāv arī amerikāņu filozofs Brafs,¹⁴ ir saistīts ar divu retencionālo intencionalitāšu nošķirumu. Šajā risinājumā Huserls uzsver, ka apziņas plūsmā konstituējas ne tikai imanenta laikobjekta vienība, bet arī pašas apziņas plūsmas vienība.¹⁵ Tas nozīmē, ka pati apziņas plūsma konstituē savu vienību un nepieprasa citu apziņas plūsmu. Runa ir par apziņas paškonstituēšanos.

Lai paskaidrotu, kādā veidā notiek šī paškonstituēšanās, Huserls ievieš nošķirumu starp divām retencionālām intencionalitātēm. Ja veids, kādā apziņas plūsma pati konstituējas, ir analogs tam, kā apziņas plūsmā tiek konstituēta imanento laikobjektu vienība, tad bezgalīgais regress ir neizbēgams. Proti, ja apziņas plūsmas pašas konstituēšanās ietver šādu intencionalitāti, proti, tādu, kurā konstituētais ir citā līmenī nekā konstituējošais, tad nepieciešami rodas bezgalīgais regress attiecībā uz apziņas plūsmu. Taču, ja apziņas plūsmas vienības konstituēšanās notiek citādāk, ja apziņas plūsma netiek apzināta no kādas apziņas dimensijas, kas būtu atšķirīga no pašas apziņas plūsmas vai galējāka par to, tad principā iespējams izvairīties no bezgalīgā regresa draudiem.

Apziņas plūsmas paškonstituēšanos un tās atšķirību no imanenta laikobjekta konstituēšanās paskaidro divu retencionālo intencionalitāšu – šķērsās intencionalitātes (*Quer-Intencionalität*) un līdztekus intencionalitātes (*Längs-intencionalität*) – nošķirums. Līdztekus intencionalitāte ir pamatā absolūtās plūsmas pašas konstituēšanai kā imanentam laiciskam objektam. Šķērsā intencionalitāte nodrošina to, ka viens un tas pats laiciskais objekts ir dots pēctecīgos dotības modos absolūtās apziņas plūsmā, bet līdztekus intencionalitāte nodrošina to, ka šie pēctecīgie dotības modi ir saglabāti vienotā apziņas plūsmā.¹⁶ Līdztekus intencionalitāte nodrošina to, ka iepriekšējās apziņas plūsmas fāzes ir saglabātas ikreiz jaunā aktuālajā apziņas plūsmas fāzē, savukārt šķērsā intencionalitāte nodrošina to, ka šajā apziņas plūsmā parādās atsevišķi imanenti laikobjekti. Tādā veidā apziņas plūsma pati sevi konstituē kā fenomenu sevī pašā.¹⁷ Tieši tas, ka plūsma pati sevi konstituē, nosaka to, ka vispār ir iespējams runāt par absolūtu apziņu – tā ir pašpietiekama, jo tā konstituē pati sevi.

Neskatoties uz bezgalīgā regresa problēmas atrisinājumu jaunajā apziņas plūsmas paškonstituēšanās koncepcijā, Huserls saprot, ka, lai arī konstituējošais un konstituētais sakrīt, tomēr tie nesakrīt ikvienā aspektā. Huserls atzīmē: „Apziņas plūsmas fāzes, kurās fenomenāli konstituējas šīs pašas apziņas plūsmas fāzes, nevar būt identiskas ar šīm konstituētajām fāzēm un, protams, tādas arī nav. Tas, kas parādās apziņas plūsmas momentāni aktuālajā fāzē, ir apziņas plūsmas pagājušās fāzes reproduktīvo momentu sērijā.”¹⁸

Tas liek Huserlam apdomāt, vai nav jāpieņem kāda galēja apziņa, kura konstituētu (ietvertu apziņu par nupat bijušo un to, kas tūlīt būs), bet pati nebūtu konstituēta. Taču viņš šaubās, jo šāda galēja apziņa pati būtu neapzināta apziņa, jo neparādītos, tas ir, nebūtu apzināta tās pašas vienība.¹⁹ Kas tā būtu par apziņu, kura konstituētu apziņas plūsmu kā vienību, bet kuru pašu nebūtu iespējams apzināt? Pēc holandiešu filozofa Kortomsa domām, šāds neapzinātas apziņas pieņēmums nebalstās uz fenomenoloģisko dotumu analīzi un tādēļ ir

spekulatīvs, jo apziņa, kas ir neapzināta, principā nevar būt fenomenoloģisks dotums.²⁰ Neapzinātas apziņas pieņemšana Huserlam nozīmētu nespēju ar fenomenoloģijas līdzekļiem nokļūt pie fenomenalizēšanās pamata un līdz ar to drošā zinātnes pamata pazaudēšanu.

Tas ļauj teikt, ka, lai arī Huserls šādā veidā atrisina bezgalīgā regresa problēmu, tomēr šī risinājuma konsekvences (galējas neapzinātas apziņas pieņemšana, kuru nevar fenomenoloģiski attaisnot) viņu pašu līdz galam neapmierina. Taču, pēc Kortomsa domām, vēlāk Bērnavaš manuskriptos (1917–1918) Huserls piedāvā otru bezgalīgā regresa problēmas risinājumu, reizē tomēr neatsaucoties uz neapzinātu apziņu. Tas viņam izdodas tieši tādēļ, ka viņš absolūtās laikapziņas struktūras aprakstā vairs neizmanto apziņas fundamenta modeli, ko Kortomss raksturo kā statisku, bet attīsta dinamiskāku perspektīvu absolūtās laikapziņas struktūras raksturojumā.²¹ Jāpiebilst, ka šajā laikapziņas modelī Huserls vairs neatsaucas uz šķērso un līdztekus intencionalitāti.²²

Dinamisko aspektu laikapziņas aprakstā Kortomss saista ar protences kā apziņas par to, kas būs, lomas palielināšanos un izstrādi.²³ Bezgalīgā regresa problēmas sakarā ir jāmin viens no protencionālās apziņas (protences) raksturojumiem: tā gūst īstenojumu tajā, kas katrā apziņas fāzē parādās kā jauns,²⁴ tas ir, kā tagadnīgs. Tas, kas ir, tiek reizē tverts kā tas, kas iepriekš bija tas, kas būs, un tagad guvis īstenojumu kā tas, kas ir. Kortomss to raksturo tā, ka apziņa par to, kas būs, ir īstenota, kad tas, kas būs, ir aktuāli kļuvis tagadnīgs apziņai. Tas, ka ikreizējā apziņas fāzē ir iespējama šāda īstenojuma apziņa, izriet no tā, ka apziņa ir retencionāli vērsta uz iepriekšējo protencionālo vērstību. Līdz ar to ikviena momentānā apziņas fāze sevī kā veselumā ietver retenci par iepriekšējo fāzi, iepriekšējās fāzes protencionālās vērstības īstenojumu, kā arī protenci par nākamo fāzi.²⁵ Līdz ar to laikapziņai nevajag nedz vēl vienu tai apakšā esošu laikapziņu, kurai atkal vajadzētu savu laikapziņu, utt., nedz arī neapzinātu apziņu, kas sastāvētu no pēctecīgām momentānām apziņas fāzēm, kurās ietvertos apziņa par iepriekšējo un nākamo (retence un protence). Tas ir tāpēc, ka katra momentānā apziņas fāze, kurā konstituējas iepriekšējo un nākamo fāžu apziņa, pati ir konstituēta. Katra momentānā apziņas fāze jau ir protencionāli-retencionāli noteikta, tā vairs netiek skatīta kā tas, kurā konstituējas laikapziņa. Katra momentānā apziņas fāze jau pati ir elements konstituētajā laikapziņā. Kā norāda Kortomss, Huserls vairs nemeklē laikapziņai pamatā esošu neapzinātu apziņu, lai izskaidrotu apziņas fāžu plūsmas apziņas iespējamību, bet atrod to pašā plūsmas struktūrā.²⁶ Šī struktūra ir tas, kas nosaka laikapziņas paškonstituēšanās iespējamību. Šī strukturētā apziņas plūsma ir noslēgta un neprasa atsaukšanos uz kaut ko ārpus tās, un tieši tādēļ laikapziņu var raksturot kā absolūtu apziņu.

III

Nemot vērā iepriekš teikto, otrais laikapziņas modelis paredz, ka katreizējais aktuālais apziņas moments ir noteikts kā iepriekš protencionāli apzinātā īstenojums. Līdz ar to apziņa par tagadējo ir konstitutīvi izrietoša no protences un retences savstarpējās saspēles, kas nozīmē, ka apziņa par tagad jeb

pirm prezentācija, kā to šajā otrajā laikapziņas modeli sauc Huserls, norāda nevis ārpus sevis, bet gan uz sevi pašu.

Pēc Kortomsa domām, Huserlam tik tiešām ir veiksmīgi izdevies atrisināt bezgalīgā regresa problēmu, taču vai šis risinājums tik tiešām ir tik veiksmīgs, kā sākotnēji šķiet? Pēc manām domām, arī šis risinājums ir problemātisks. Problēma ir tajā, ka laikapziņas struktūrā Huserls izšķir potenciāli doto, tagadnīgi doto un retencionāli doto kā trīs atsevišķas laikapziņas fāzes. Tagadnīgi dotais pats nav konstitutīvi atkarīgs no protences un retences, no pēdējām atkarīga ir tikai pirm prezentācijā dotā sakritība ar retencē apzinātā iepriekš protencē doto. Proti, tas, kas ir atkarīgs no retences un protences pirm prezentācijā, ir nevis pati pirm prezentācijas iespējamība, bet gan tikai tas, ka pirm prezentācija reizē darbojas kā iepriekš protencē dotā īstenojums. Tā kā īstenojums neizsmel visu pirm prezentācijā dotā raksturojumu, tagad dotais moments nav visā pilnībā konstitutīvi atkarīgs no retencionālās un protencionālās intencionalitātes.

Līdz ar to tas pakļauj arī šo laikapziņas koncepciju neapzinātas apziņas pieņemšanas draudiem. Šajā rakstā pirmais uzrādītais bezgalīgā regresa problēmas risinājums paredzēja kā konsekvenci neapzinātu apziņu tāpēc, ka „tagadējā apziņa pieprasa tai apakšā esošu apziņu, kas apzinās pirmās minētās apziņas klātbūtni”²⁷, proti, ir nepieciešama apziņa, kas pati nav apzināta, bet kura apzinās tagadējo, iepriekšējo un nākamo, bet otrais bezgalīgā regresa problēmas risinājums gribēja panākt, ka pati laikapziņas iekšējā struktūra pašreferenciāli nosaka apziņu par tagad. Tomēr, tā kā īstenojums neizsmel visu apziņu par tagad, bet gan tikai izsaka sakrišanas attiecības starp to, kas ir dots kā tagad un kas dots kā iepriekš protencētais, tagad dotais nenorāda atpakaļ uz retencionāli protencionālo struktūru, bet gan ārpus tās. Līdz ar to arī šī koncepcija noved pie izšķiršanās starp bezgalīgu laikapziņas regresu un neapzinātu galējo apziņu.

Turklāt, pat ja pieņemtu, ka apziņa par tagad pilnībā konstituējas retencionāli protencionāli, tas neatceļ to, ka retence un protence, būdamas „apziņas par”, ir apziņas, tikai esot klātbūtnīgas, proti, apziņām par nupat bijušo un tūlīt nākamo ir pašām jābūt tagadējām. Līdz ar to ir jābūt apziņai, kurai ir šīs apziņas. Ja šī apziņa pati ir aptverama kā vienība, tad tā paredzēs sev vēl citu apziņu, bet, ja nav, tad tā ir neapzināta apziņa.

Rezumējot var teikt, ka Huserls savās laikapziņas analizēs līdz 1918. gadam ir saskāries ar laikapziņas bezgalīgā regresa draudiem un attīstījis dažādas laikapziņas izpratnes, kas šos draudus novērstu. Absolūtās laikapziņas un paškonstituēšanās atšķirīgās koncepcijas norāda uz Huserla centieniem izvairīties no bezgalīgā regresa draudiem laikapziņas izpratnē. Rakstā tika aplūkoti divi laikapziņas izpratnes modeļi, kuros Huserlam it kā izdodas novērst bezgalīgā regresa draudus. Abos gadījumos Huserls apelē pie laikapziņas paškonstituēšanās, lai gan katrā no tiem paškonstituēšanos viņš skaidro atšķirīgi. Kā noskaidrojās, nevienā no abām laikapziņas paškonstituēšanās koncepcijām Huserlam neizdodas novērst bezgalīgā regresa draudus, reizē nesaskaroties ar neapzinātas apziņas pieņemšanas nepieciešamību, no kuras Huserls cenšas izvairīties.

ATSAUCES UN PIEZĪMES

- ¹ Viena no jaunākajām ievērojamākajām publikācijām par Huserla laikapziņas problemātiku ir 2010. gadā iznākušais rakstu krājums *On Time: New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, kurā atrodami daudzu pazīstamu Huserla pētnieku un fenomenologu darbi.
- ² Patiesībā vienīgais Huserla dzīves laikā publicētais darbs, kas sistemātiski pievēršas laikapziņai, ir 1928. gadā Martina Heidegera redakcijā izdots darbs *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*. Šī darba pamatā ir Edītes Šteinas pārstrādātā un 1904./1905. mācību gadā Getingenē noturētā Huserla lekciju kursa ceturtā daļa ar nosaukumu *Zeitvorlesungen*. Sākotnēji šķietamā darba vienotība ir maldinoša, jo Šteina šo darbu salika no dažādiem fragmentiem, senākie no tiem ir datējami pat ar 1901. gadu, bet vēlākie – līdz pat 1917. gadam. Kā norādījuši Huserla filozofijas pētnieki, šajā darbā ir prezentēta nevis viena, kā sākotnēji liekas, bet vairākas Huserla laikapziņas koncepcijas, kas raksturo dažādus Huserla fenomenoloģijas attīstības posmus. Tādēļ īpaši nozīmīga ir viņa dzīves laikā nepublicēto manuskriptu izpēte, kas ļauj izsekot dažādām laikapziņas koncepciju attīstības līnijām un atrisināt daudzas pretrunas un neskaidrības, kas saistās ar darbu „Priekšlasījumi par iekšējās laikapziņas fenomenoloģiju”. Izvērstāka informācija atrodama Rūdolfa Bernē (*Bernet*) ievadā Huserla tekstu publikācijai *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)* (īpaši skatīt xi–xix lpp.) un Džona B. Brafa (*Brough*) ievadā Huserliānas X sējuma tulkojumam angļu valodā *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time* (īpaši skatīt xi–xviii lpp.).
- ³ Šeit būtu jāizceļ Huserliānas X sējums *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)* (1969) un XXXIII sējums *Die 'Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewußtsein (1917/18)* (2001).
- ⁴ Husserl, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. Halle a. d. S.: Verlag von Max Niemayer, 1913. Bd. 1, 170.
- ⁵ Mūža nogalē viņš strādā pie kārtējā ievada fenomenoloģijā: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*.
- ⁶ Huserla fenomenoloģijas pētnieks Toine Kortomss (*Kortooms*) nosacīti izšķir trīs posmus Huserla pārdomās par laikapziņu. 1) 1904./1905. gada lekcijas par laikapziņu; 2) pārdomas ap 1917. un 1918. gadu, kas apkopotas kā L-manuskripti, kas pazīstami arī kā Bērnavas manuskripti; 3) pārdomas periodā no 20. gadu beigām līdz 30. gadu sākumam. Kortooms, T. *Phenomenology of Time: Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002, P. XIII. Brafs, runājot par laikaposmu no 1901. līdz 1917. gadam, izšķir divus posmus. Pirmais posms saistās ar periodu no 1901. līdz 1907. gadam, kad Huserls laikapziņas izpratnē seko „Loģiskajos pētījumos” ievadītajai shēmai „aprehensija-aprehensijas saturs”. Otra interpretācija parādās ap 1909. gadu, bet briedumu sasniedz ap 1911. gadu, kurā Huserls laikapziņas interpretācijā aktīvi iesaista absolūtās apziņas jēdzienu un atsakās no shēmas „aprehensija/aprehensijas saturs” izmantošanas. Brough, J. *The Emergence of an Absolute Consciousness in Husserl's Early Writings on Time-Consciousness*. *Man and World*, Vol. 5, 1972, 303, 313.
- ⁷ *Logische Untersuchungen. Erster Teil: Prolegomena zur reinen Logik (1900) un Logische Untersuchungen. Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis (1901)*.
- ⁸ Husserl, E. *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*. Tübingen: May Niemeyer Verlag, 2000, 376 [10].

- ⁹ Husserls laikapziņas analizēs izšķir imanentos un transcendentos laikobjektus. Imanentie laikobjekti ir apziņas ilgstamības vienības, apziņas pārdzīvojuma vienības, savukārt transcendentie laikobjekti ir ārējas uztveres objekti. Transcendentie laikobjekti konstituējas uz imanto objektu pamata, pēdējiem tiekot tvertiem kā pasaulē ietvertām lietām un norisēm. Piemēram, imanents laikobjekts būtu kāda skaņa. Ja šī imanentā skaņa tiek aptverta kā svilpiens, ko dara cilvēks, piemēram, man aiz muguras, tad tā ir bijusi par pamatu transcendentā objekta konstituēšanai. Transcendentais laikobjekts nav iespējams bez imanentā laikobjekta.
- ¹⁰ Husserl, E. *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1985, 244.
- ¹¹ Kortooms, T. *Phenomenology of Time: Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness*, 79.
- ¹² Brough, J. *The Emergence of an Absolute Consciousness in Husserl's Early Writings on Time-Consciousness*, 313.
- ¹³ Kortooms, T. *Phenomenology of Time: Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness*, 96–97.
- ¹⁴ Brough, J. *The Emergence of an Absolute Consciousness in Husserl's Early Writings on Time-Consciousness*, 317–318.
- ¹⁵ Husserl, E. *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*, 244.
- ¹⁶ *Ibid.*, 245.
- ¹⁷ *Ibid.*, 247.
- ¹⁸ *Ibid.*, 248.
- ¹⁹ *Ibid.*, 248.
- ²⁰ Kortooms, T. *Phenomenology of Time: Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness*, 102–103.
- ²¹ *Ibid.*, 156.
- ²² *Ibid.*, 155.
- ²³ *Ibid.*, 112, 158.
- ²⁴ Husserl, E. *Die 'Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewußtsein (1917/18)*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001, 226.
- ²⁵ Kortooms, T. *Phenomenology of Time: Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness*, 158–162.
- ²⁶ *Ibid.*, 163–164.
- ²⁷ *Ibid.*, 161.

Summary

The problem of infinite regress is one of those problems with which in his analyses of time-constitution the founder of the phenomenological movement Edmund Husserl is forced to face repeatedly. In the centre of attention are his endeavors from 1904 to 1918 to avert the danger of infinite regress, introducing and elaborating concepts of absolute consciousness and self-constitution. The aim of this paper is to elucidate the problem of infinite regress and to inquire into the ways in which Husserl offers to avert this problem in the context of absolute time-consciousness. The inquiry makes it evident that Husserl is not able to successfully avert the danger of infinite regress without facing other phenomenologically unacceptable consequences, namely the inevitability of unconscious consciousness.

Keywords: phenomenology, Edmund Husserl, time-consciousness, infinite regress, absolute consciousness, self-constitution.

Acīm redzamā tēla mīkla Edmunda Huserla tēlapziņas koncepcijā¹

The Riddle of Visual Image in Edmund Husserl's Conception of Image Consciousness

Kārlis Vērpe

Latvijas Universitāte
Vēstures un filozofijas fakultāte
Mārstaļu iela 28/30, Rīga, LV-1050
E-pasts: karlis.verpe@gmail.com

Šajā rakstā pievērsos Edmunda Huserla attēlapziņas koncepcijai. Ņemot vērā salīdzinoši neseno attēlapziņai veltīto manuskriptu publicēšanu Huserliānas sērijā, vācu filozofa pieeju var skatīt kā atklājumu attēla fenomenoloģijas kontekstā. Šajā rakstā sniedzu kodo-līgu ieskatu Huserla attēlapziņas koncepcijā, nepretendējot to izvērst visos tās būtiskajos aspektos. Tānī pašā laikā viņa pieejas interpretācijās pārsvarā tiek ignorēts tas, ka vairāki būtiski Huserla attēlapziņas koncepcijas aspekti ir palikuši kā jautājums, nevis kā atbilde. Raksta noslēgumā īsi pievērsos Romāna Ingardena attēlapziņas koncepcijai kā Huserla atstāto jautājumu tālākam izvērsumam.

Raksturvārdi: attēlapziņa, attēls, Edmunds Huserls, Romāns Ingardens.

Filozofiskos tekstos bieži vien tiek uzsvērtā tajos apspriestās tēmas pašsaprotamība, uzskatāmība, ikdienišķums, tiek uzskaitītas it kā pašsaprotamas atziņas un novērojumi. Šāda teksta lasījumā jau sāk likties, ka ar autoru esi vienprātis un varēsi pavadīt patīkamu, savus ieskatus apstiprinošu un pamatojošu vakaru. Bet, uzskaitījumam beidzoties, problēmas tikai sākas, jo, kā tiek rakstīts – pašsaprotamība ir šķietama, patiesībā viss ir ļoti sarežģīti.

Šo retorisko paņēmieni pavisam noteikti var attiecināt arī uz centieniem aprakstīt it kā pavisam pašsaprotamo vizuāla attēla vērojumu un no tā izveidnāt kādas vispārīgas atziņas. Piemēram, vērojot sava drauga fotogrāfiju, varētu pajautāt – ko mēs redzam? Draugu? Fotogrāfiju? Fotogrāfijā attēlotu draugu? Fotogrāfiju, kas mums prātā atsauc drauga tēlu (līdzīgi kā, piemēram, drauga dāvināta pildspalva var rosināt viņu iztēloties), tāpēc ka zinām attēla funkciju (attēlot)? Atbildei šoreiz vajadzētu notvert pašu vērojumu. To, kas attēlā galu galā redzams.

Uzmanības vērtu iespēju risināt attēla redzamības mīklu varam atrast Edmunda Huserla darbos. Filozofijas vēstures kontekstā būtu īpaši jānoskaņojas, lai fenomenoloģijas pamatlicēju neieraudzītu vai viņa pozīciju uztvertu kā kaut ko jaunu, bet vispārējās attēla teorijas izveides diskusijās Huserla koncepcija ir

aktualizēta pavisam nesen un savā ziņā var tikt uztverta par atklājumu. Tam par iemeslu gan ir pavisam vienkāršs fakts. Tikai 1980. gadā klajā nāk Huserliānas XXIII sējums, kurā apkopoti Huserla manuskripti, kas veltīti iztēles, attēlapziņas un atmiņas fenomenoloģijai (Husserl 1980). Šie materiāli būtiski paplašina priekšstatu par vācu filozofa pieeju attēlapziņai, kas citādi ļoti fragmentāri skatīta viņa dzīves laikā publicētajos darbos.

Kā uzsver vācu fenomenologs Lamberts Vīzings, Huserla mērķis nav izstrādāt attēla teoriju, bet gan analizēt attēla apziņu, paskaidrot to, kas un kādā veidā attēlā ir redzams (Wiesing 2000, 44). Izsakoties saasinātāk, Huserls mēģina atbildēt uz jautājumu, kā iespējams redzēt attēlā to, kas pamatā nav redzams, ja ar redzi saprot uztveres aktu, kurā parādās pati lieta kā apziņai tagadnīga. Huserla pieeja balstās fundamentālā atziņā, kas ir svarīga arī citiem fenomenologiem, piemēram, Žanam Polam Sartram, Eiženam Finkam, Romānam Ingardenam, Morisam Merlo Pontī u. c. Attēlā primāri ir redzams objekts, nevis zīme, kas uz objektu norāda (kā tas ir valodā).² Tomēr, ja, piemēram, saskaņā ar Sartra koncepciju uztvertais krēsls ir idents tam pašam krēslam attēlā, Huserls attēlā redzamo objektu nodēvē par attēlobjektu.³

Šī raksta mērķi ir vienkārši: kodolīgi raksturot Huserla attēlapziņas koncepciju tās līdzšinējo interpretāciju kontekstā, demonstrēt koncepcijas problemātiskos aspektus un iezīmēt iespējamās problēmu risināšanas alternatīvas, kā piemēru skatot Romāna Ingardena attēlapziņas izpratni.

Pamatā Huserla manuskriptos nav atrodama skaidri formulēta vai, precīzāk sakot, pabeigta attēlapziņas koncepcija. Kopš „Loģisko pētījumu” izstrādes un publicēšanas laika (1901) līdz pat pagājušā gadsimta divdesmitajos gados tapušiem manuskriptiem tā atrodas nemītīgas izstrādes un pārstrādes procesā. Huserls izvērza tēzes, tās apšaubā, vēlāk pie tām atgiežas un atkal apšaubā vai atstāj ar jautājuma zīmi,⁴ pa starpu piedāvādams daudzveidīgus to formulējumus, kas ne vienmēr ir savstarpēji saskanīgi. Tās savukārt rada grūtības Huserla attēlapziņas izpratni rekonstruēt kā skaidru, neproblemātisku, pakāpienveidīgu domas attīstību, kas rezultējas kopsavelkošos secinājumos.⁵ Huserla koncepcijas samezglotību nosaka arī aspektu daudzveidība, kuriem domātājs pievēršas. Piemēram, attēlošanas paņēmieni plašais spektrs. Huserls ir viens no pirmajiem prominentākajiem 19. un 20. gadsimta domātājiem, kas vizuāla attēla problemātiku skata arī ārpus mākslas sfēras,⁶ tajā etablētajiem attēlošanas medijiem – gleznas, grafikas, teātra. Pārdomās tiek iesaistītas arī tādu jaunu izgudrojumu kā fotogrāfijas, panorāmas, stereoskopa, kinematogrāfa vērojuma analīze. Huserla uzmanības lokā ir mediji, kas rada daudz lielāku reālistiskuma iespaidu salīdzinājumā ar iepriekšējiem attēlošanas paņēmieniem. Vīzings kritiski norāda, ka Huserla teorijas paraugpiemērs ir attēls, kas rada attēlotā pilnīgas klātbūtnes ilūziju, ka Huserla priekšstats tas ir „pirmtēls visiem attēliem” (Wiesing 2006, 94). Līdz ar to, pēc Vīzinga domām, Huserla koncepcijā attēls tiek skatīts kā nepilnīga ilūzija. Ņemot vērā šī raksta sestajā atsaucē citēto pasāžu, kurā Huserls izsakās par vaska figūrām, būtu grūti Vīzinga pozīcijai

pievienoties. Ilūziju raisoši attēli drīzāk piedien gadatirgus izpriece, nevis attēlapziņai. Vaska figūru kā īstenu attēlu diskvalifikācija liek domāt, ka šķietamā attēlotā klātbūtne attēla vērojumā drīzāk ir tas, ar ko Huserls sastopas savā pieredzē un mēģina paskaidrot vispārīgā attēlapziņas koncepcijā, nevis pēc kā ilgojas un ko uzskata par attēlošanas galamērķi.

Huserla attēlapziņas koncepciju labi ilustrē šāda pasāža:

„Piemēram, kad vēroju virs mana rakstāmgalda iekārto Rafaēla Teoloģijas attēlu, tad tas man parādās kā pie sienas iekārta fiziska lieta (*Ding*), es vērsu uz to uzmanību (*darauf achte*). Es mainu sava vērojuma virzienu un ievēroju attēlobjektu: bezkrāsainu, vien melnbalti tonētu sievietes figūriņu, apmēram pusotru sprīdi garu. Tā man parādās, divu tāpat tonētu, ievērojami mazāku eņģeļlelīšu aplidota utt. Normālā attēla vērojumā es dzīvoju tēlainības apziņā (*Bildlichkeit-sbewusstsein*), tajā es ievēroju ko pavisam citu: es redzu cildenu, pārcilvēciska lieluma sievietes stāvu un divus brašus un jaunus eņģeļzēnus. Arī tad es saku: tie „parādās”, bet tas acīmredzami nenotiek īstēni (*im eigentlichen Sinn*). Es ieskatu (*hineinschauen*) sižetu attēlobjektā. [Attēlobjekts – K. V.] ir tas, kas parādās tieši un īstēni. [Attēlobjekta – K. V.] plastika un gaišuma gradācijas, kas parādās, iztēlo (*verbildlichen*) man sižetu attiecībā pret tā plastisko formu un tā īstēno, attēlā neizteikto krāsainību.” (Husserl 1980, 44)

Vispirms īsi jāprecizē, kas būtu saprotams ar trīs attēlapziņas aspektiem. Attēls kā fiziska lieta ir tā, ko karina pie sienas, pārnēsā, kas ir viegla vai smaga, kuru izveido, izstāda, noliek pagrabā aizmiršanai vai izmet. Attēlobjekts savukārt ir tas, kas attēlā ir redzams, tiek ieskatīts, kas ir atšķirīgs no attēla kā fiziskas lietas. Attēlobjekts atšķirībā no attēla plaknes ir trīsdimensionāls, attēlobjekts ir tas, kas reprezentē vai attēlo. Savukārt ar sižetu tiek saprasta pati lieta, kas tiek attēlota.

Iepriekš citētais piemērs ir komplikēts vairākos aspektos. Pirmkārt, par piemēru ir izvēlēts alegorisks attēls, kura sižetu, Teoloģiju,⁷ iemieso sievietei līdzīgs attēlobjekts (sk. Pielikums, A1). Tātad kāds attēla sižeta vai, izsakoties konkrētāk, pašas lietas īstēnais izskats un tērpa krāsas, kas atšķirtos no redzamā, attēla vērotājam nav pieejams (nemaz nerunājot par to, ka šajā gadījumā nav svarīga sieviete kā reāls cilvēks). Tanī pašā laikā piemērs apliecina, ka Huserls arī šādu attēlu gadījumā neatsakās no visu trīs momentu pastāvēšanas attēlapziņā. Otrkārt, citēto piemēru mulsinošu padara tas, ka Huserls runā par gleznas melnbaltu reprodukciju. Tas savukārt liek jautāt, kas šajā piemērā tiek domāts ar sižetu. Rafaēla freska vai arī Teoloģija pati tās īstēnajās formās un krāsainībā (lai ko arī tas teoloģijas gadījumā nenozīmētu). Ja mēs pieņemtu pirmo variantu, būtu jārunā par fresku, fizisku attēlu kā fotogrāfijas sižetu, Huserls savukārt runā par sievietes cildenumu un pārcilvēcību, tādējādi acīmredzami domādams freskas sižetu. Neskaidrības kļiedēšanai atgādināšu kādu skopāk ilustrētu, toties diskusijās par attēla uztveres raksturu daudz slavenāku Huserla piemēru no darba „Idejas”. Analizējot Dīrera gravīru „Bruņinieks, nāve un velns” (sk. Pielikums, A2), Huserls norāda, ka vērojums ir pievērstis nevis attēlobjektiviem, bet gan pašam bruņiniekam no miesas un asinīm (*aus Fleisch und Blut*) (Husserl 2009, 252).

Gan Teoloģijas, gan Dīrera gravīras piemērs uzrāda to, ka arī tādu attēlu gadījumā, kuros sižets vai nu eksistē kādā vērotājam nepieejamā vietā, tas pamatā ir jutekliski neuzskatāms (kāda ir, piemēram, teoloģija) vai neeksistē vispār (fiktīvu attēlu gadījumā), vērotājs ieskata sižetu. Tāpēc varētu secināt, ka attēls Huserla teorijā ir attēls tikai tad, ja objektā, kas attēlā parādās, tiek reprezentēts, ieskatīts kaut kas no šī objekta atšķirīgs, kas pilnīgāks. Uzmanības vērsšana uz attēlobjektu pašu par sevi jau ir specifiskas, piemēram, estētiskas vai zinātniskas – psiholoģiskas, fenomenoloģiskas u. tml. – intereses nosacīta.⁸

Turpinot iepriekšējo izvērsumu, attēlobjekts ir raksturojams kā starpnieks attēla vērojumā, attēla kā fiziska objekta izmēra proporcijām atbilstošs veidols – miniatūrs sievietes tēls, eņģeļlēlītes. Attēlobjekta saturs ir sajūtas, kas ir arī attēla kā fiziska objekta apziņas saturs. Attēlobjekts piesavinās attēla vērojuma juteklisko saturu, tanī pašā laikā tas ir kas pilnīgi atšķirīgs no attēla kā fiziskas lietas, tas ir mentāls (ne fizisks, nemateriāls, tai pašā laikā jutekliski uzskatāms), trīsdimensionāls ķermenis (Husserl 1980, 109). Attēlobjekts parādās līdzīgi jebkuram citam uztvertam objektam. Tas ir tagadnīgs vērojumam, jutekliski uzskatāms, tikai apziņa to nestata kā eksistējošu. Attēlobjekts neeksistē un nekad nav eksistējis (Husserl 1980, *ibid.*), tas ir kaut uzskatāms, tomēr neīstens (*unwirklich*) veidols. Attēlobjekta neīstenuma apziņu nosaka konflikts (*Widerstreit*), kas pastāv starp attēlobjektu kā parādību un citu, īstenu lietu parādīšanos uztveres laukā (piemēram, pašu attēlu kā fizisku objektu, tā virsmu – krāsām noklātu audeklu vai arī sienu, pie kuras attēls piekārtas u. tml.). Attēlobjekta uztvere ir konfliktā ar pārējo uztverto situāciju. Kā uzsver Vīzings, attēlobjekts nav pakļauts ierastajiem fizikas likumiem (Wiesing 2005, 69). Tas nenoveco, statiskos attēlos nekustas, kā statiskos, tā kustīgos attēlos nav pakļaujams vērotāja rīcībai, tas ir dots vienmēr tikai vienā un tajā pašā perspektīvā, redzams no noteikta attāluma, mainoties reālās telpas apgaismojumam, šī gaisma uz attēlobjektu nekrīt citādi u. tml. Tanī pašā laikā attēlobjektu par attēlobjektu saskaņā ar Huserlu nepadara tikai nupat aprakstītais konflikts. Ja tas tā būtu, attēlobjekts būtu vienkārši kāds uztveres laukā nonācis juteklisks šķitums (*sinnlicher Schein*), kaut kas līdzīgs spokam (Husserl 1980, 141. Sk. arī Volonte 1997, 197). Attēlapziņai būtiski ir tas, ka tajā uztvertais norāda uz kaut ko citu, proti, sižetu.

Attēlobjekts attēlā parādās, jau esot priekšmetiskās attiecībās ar reprezentēto sižetu. Attēlobjektā tiek priekšstatīts kaut kas no tā atšķirīgs. Attēlobjekts stingrā nozīmē nav idents pats sev, patstāvīgs objekts, bet gan vienīgi līdzinieks.⁹ Tāpēc attēlobjektu Huserla koncepcijā nevar uztvert kā tīri teorētisku paņēmieni. Tas ļauj paskaidrot, kā ir iespējams, ka attēlā ir redzams un apskatāms tas, kas pamatā nav parasts uztveres objekts, kas nav apziņā tagadnīgs tādā veidā, kādi ir uztveres objekti. Kā ir iespējams redzēt īsteni neredzamo? Un kādēļ mēs attēlā redzamo uztveram vien kā attēloto, nevis pašu lietu?

Tanī pašā laikā attēlapziņu neveido savstarpēji nošķirti, viens otram sekojoši uztvērumi (*Auffassungen*). Piemēram, ja es skatos uz Teoloģijas attēlu un apziņos, ka redzu vien kādai sievietei attāli līdzīgu vizuālu veidolu, tādējādi novēršoties no attēla un sievieti iztēlojot tādu, kādu viņu esmu uztvēris vai man labpatīk

iztēloties, es attēlu skatu kā simbolu vai zīmi, ko tādu, kas norāda viņpus savai vizualitātei.

Attēlapziņā lieta tiek imanenti priekšstatīta, ieskatīta attēlobjektā. Tāpēc, skatoties Teoloģijas attēlā, es priekšstatu pašu Teoloģiju, nevis miniatūru cilvēkam līdzīgu figūriņu. Tādējādi attēlapziņu veido divi, viens uz otra balstīti uztvērumi – perceptīvs attēlobjekta priekšstats un iztēlots sižeta priekšstats. Tie savstarpēji pārklājas, bet netiek pilnībā sintezēti. Man pazīstamajās līnijās un apveidos es ieskatu šo sievieti, viņa caur šīm līdzīgajām iezīmēm uz mani skatās tā (Husserl 1980, 30), it kā attēls būtu maska, kurā nojaušami īstenā (dzīvā, aptaustāmā, uzrunājamā) personāža sejas panti. Kā norāda Volonte, līdzība pēc konflikta ir otrs solis Huserla koncepcijā, lai skaidrotu attēlapziņas raksturu (Volonte 1997, 197). Līdzība nozīmē sižeta tagadniskošanu attiecīgi attēlā rodamiem analogiem momentiem ar to, tanī pašā laikā tā norāda viņpus attēla, pateicoties neanalogiem momentiem. Piemēram, melnbaltā sava drauga fotogrāfijā es viņu redzu tik lielā mērā, cik attēlobjekts tam ir līdzīgs – sejas apveidi, telpiskums, mīmika, visi redzami tās aspekti. Turpretim melnbaltums, attēla statiskums ir neanalogie momenti, kas neļauj sižetam būt vērojumā pilnībā tagadnīgam.

Te gan jāuzsver, ka līdzību Huserls neskata kā vienīgo, pat ne svarīgāko attēlapziņas nosacījumu, jo tas, ka viena lieta ir līdzīga citai, vēl nenozīmē, ka starp tām pastāv attēlošanas attiecības. Tādējādi šajā aspektā Huserla pozīcija nav pakļaujama, piemēram, paradigmaticiskajiem Nelsona Gudmena pārmetumiem attēla līdzības teorijām.¹⁰ Attēla reprezentatīvo raksturu nenosaka pats attēlobjekts, bet gan attēlapziņa, tās intencionalitāte. Kā Huserls norāda 1904./1905. gadā lasīto un attēlapziņai veltīto lekciju ievadā, fenomenoloģijas uzdevums nav noskaidrot to, vai noteikti apziņas akti ir sākotnēji vai apgūti (Husserl 1980, 5). Savukārt vēlākos manuskriptos, kas tapuši ap 1912. gadu, filozofs jau konkrētāk uzsver, ka jebkurš attēls sevī ietver simbolisku saturu. Uz noteiktām zināšanām norāda kaut vai tas, ka attēlam kā fiziskai lietai ir piemērots „normāls stāvoklis”, kurā ir skatāmi tajā redzami attēlobjekti, ka attēls sevī jau ietver noteiktu funkciju (Husserl 1980, 491).

Šāds attēlapziņas simboliskais raksturs gan nenozīmē, ka attēlapziņa ir identa simbola vai zīmes apziņai. Kā jau iepriekš tika uzsvērts, attēlapziņa nav divi viens no otra nošķirti uztvērumi, kur viens būtu attēlobjekta uztvere, otrs – sižeta iztēle vai atmiņa. Attēlā sižets tiek ieskatīts, nevis uz to tiek norādīts – kā zīme norāda uz tās apzīmēto, pašai apziņas vērstībā kļūstot neaktuālai. Jau iepriekš citētajā Rafaela freskas piemērā Huserls norāda, ka „[a]rī tad es saku, tie „parādās”, bet tas acīmredzami nenotiek īsteni (*im eigentlichen Sinn*)”. Tāpat citviet tiek rakstīts, ka „[...] sižets īstenā (*echte*) tēlapziņā nav reproduktīvi apzināts, bet gan „redzēts”” (Husserl 1980, 481). Šis aspekts arī ir Huserla attēlapziņas koncepcijas Gordija mezgls, un tā pārciršanas grūtības jau uzrāda pieraksta forma – pēdiņas, kurās tiek likta *redzēšana* un *parādīšanās*. Pāris lappušu tālāk Huserls izsaka iepriekšējam citātam šķietami pavisam pretēju apgalvojumu: „[Sižetam – K. V.] nav jāparādās, un, ja tas parādās, tad mums ir darīšana ar iztēli vai atmiņu” (Husserl 1980, 489). Tātad, ja sižets apziņā parādās, tad pamatā ir runa

par simbolisku tēlainu apziņu (*symbolisch bildliches Bewusstsein*), kuru Huserls nošķir no īstenas attēlapziņas.¹¹

Skaidrs, ka saskaņā ar Huserla koncepciju, attēlā nevar īsteni parādīties pati lieta, jo citādi nebūtu saprotams, kā atšķiras lietas uztvere no tās attēlapziņas. Tanī pašā laikā, lai paskaidrotu to, kāpēc attēlā parādās kaut kas, kas būtībā nevar parādīties, ir jālieto tie paši termini, kas tiek attiecināti uz uztveres aktu. Jo, ja lieta attēlā neparādās, tad attēlapziņa pamatā būtiski neatšķiras no simbola vai zīmes apziņas. Vēl jo vairāk – tā tiek padarīta šaubīga attēlobjekta koncepcija, jo šī objekta identitātes trūkumu galu galā nosaka tā ciešā saikne ar sižetu. Ja šī saikne nav cieša, attēlobjekts paliek tīrs, uztverē sastapts šķitums (*Schein*), kaut kas līdzīgs spokam, kas, pēc paša Huserla vārdiem, mums vienkārši acu priekšā lidinās (*vorschwebt*). Šādu šķitumu pēc vajadzības var saistīt ar jebkuru realitātē esošu lietu, var to skatīt kā šīs lietas reprezentāciju, tāpat kā jebkuru objektu mēs varam skatīt kā jebkura cita objekta reprezentāciju.

Huserla šaubas acīmredzami ir mulsinājušas arī Romānu Ingardenu, kas esejā „Attēls” piedāvā attēlobjekta koncepcijas kritiku (Ingarden 1962). Ingardenu mulšina jau iepriekš iztirzātā Huserla pamišā runāšana par attēlā redzamiem attēlobjektiem, figūriņām, lellītēm un attēlotajiem, kas parādās to miesās un asinīs, cildenajā un varenajā stāvā, kādā parādās, piemēram, Teoloģija. Pamatā Ingardens ir sapratis, ka Huserls runā par attēlapziņā esošiem diviem – attēla kā fiziskas lietas un sižeta – uztvērumiem, attēlobjektus, attēla proporcijām atbilstošā lieluma figūriņas identificējot ar fiziska attēla apziņu, attēla virsmu. Vai citādi izsakoties, Ingardens Huserla formulēto sižeta jēdzienu apvelta ar attēlobjekta juteklisko uzskatāmību. Tāpēc interesantāka par Huserla koncepcijas pārprašanu šajā kontekstā ir Ingardena norāde, ka attēlapziņā nepastāv divi uztvērumi – fizisks attēls un attēlobjekts vai sižets. Attēlapziņa gleznas sniegtos sajūtu datus padara par attēlotā miesu. Ingardens raksta:

„Krāsām noklātā papīra vai audekla vietā mums parādās, piemēram, „bruņinieks” vai „Venera” [...] – un, proti, [tie parādās – K. V.] vienmēr vadoties pēc tā, ar kādām krāsām šis papīrs ir noklāts. Papīra gludā virsma no mūsu redzesloka pazūd [...], un tā vietā mums parādās, piemēram, Veneras ķermeņa virsma [...]” (Ingarden 1962, 215).

Saskaņā ar Ingardena koncepciju, pēc Teoloģijas cildenā un varenā stāva nav jāmeklē viņpus attēla, tas neemanē iekšpus attēla redzamības, pa daļai paliekot neredzams, bet gan tas kā tāds, cik nu vispār var jutekliski parādīties, parādās pašā attēlā. Un tas notiek nevis tādēļ, ka mēs, iejutušies attēlapziņā, redzamo primāri salīdzinām ar ko reālāku vai īstenāku, bet gan tāpēc, ka attēloto lieluma, cildenuma vai mazuma apziņu veido iekšējās attēlotā sakarības un proporcijas.¹² Tē gan jāuzsver, ka Ingardens attēlu neskata kā primāri reprezentējošu, attēlojošu. Tie ir tikai atsevišķi gadījumi, kad attēlā redzamais tiek sasaistīts ar realitātē eksistējošu lietu. Ja arī attēls atdarina, attēlo kādu reālu situāciju, tad tas nav ar to idents, turklāt tas nav ar to nepieciešamā kārtā saistīts. Attēls piedāvā kaut ko jaunu, savdabīgu telpu un priekšmetiskās attiecības (Ingarden

1962, 141). Šādā kontekstā arī fotogrāfijas, kurās redzamo mēs neesam nekā citādi pieredzējuši, mums nav reprezentatīvas. Mums pieejams ir tikai attēlā redzamais, kurā iejūtoties varam skatīt lietas to „īstenajos” apveidos, emocionālajos stāvokļos u. tml.

Šādā pieejā lielāka vērtība jeb patstāvība tiek piešķirta attēlā redzamajam, kas veidots vai nu citādi, vai arī gluži jaunā veidā – vai nu tā būtu reāla, vai iedomāta lieta. Huserla attēlapziņas koncepcija ir vienvirziena – no attēla pie viņpus tā esošas, īstākas, pilnīgākas lietas. Līdz ar to attēla vizualitātei, formveides specifikai, krāsojumam tiek piešķirta sekundāra nozīme. Tāpēc, piemēram, mana drauga melnbaltā fotogrāfijā melnbaltums un statiskums būtu uztverami kā nesvarīgi manai apziņas kustībai pie drauga. Tanī pašā laikā tieši statiskais attēls ir notvērīs draugu noteiktā pozā, kurā, šķiet, atklājas viņa dvēseles dzīles, domās aizklīdušais skatiens, īpatnējie sejas vaibsti – poza, kurā es viņu citādi neatrodu.¹³ Turklāt šī attēla būtiskumu melnbaltums tikai pastiprina. Kā zināms, tas bieži vien asociējas ar mākslu.

Te gan izklāsts ir priekšlaicīgi jāpārtrauc, jo tas prasītu jau detalizētāku iedziļināšanos Ingardena koncepcijā un tajā pausto apgalvojumu pamatu izmeklēšanā, kas jau stipri vien pārsniegtu paredzēto raksta apjomu un līdz ar to arī iespējas. Šī raksta kontekstā Ingardena idejas drīzāk ir jāuztver kā piemērs iespējai risināt to, kas Huserla attēlapziņas koncepcijā ir palicis neatbildēts. Huserla šaubu pamatā, iespējams, ir ne tik daudz ilgās pēc attēla, kurā attēlotā lieta būtu vērojumā pilnīgi klātesoša, bet gan pārlietu cieša attēlā redzamā saistīšana ar reālām, uztveres pasaulē sastopamām lietām. Ja attēlā redzamā lieta ir pavisam līdzīga reālai vai arī ja tā ir realitātē esoša lieta, tas neparedz, ka tās vērojums ir piesaistīts šai realitātei. Un, ja arī eksistē šī piesaiste, tad saikne ir divvirziena, arī neanalogue attēla momenti ir nozīmīgi attēlā redzamā objekta vizualitātes veidošanā.

LITERATŪRA

1. Goodman, N. *Languages of Art: an Approach to a Theorie of Symbols*. Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company, 1976.
2. Haardt, A. *Bildbewusstsein und ästhetische Erfahrung bei Edmund Husserl*. No: Kämpf, H., Schott, R. (Hrsg.) *Der Mensch als homo pictor?* Bonn: Bouvier Verlag, 1995, 105–113.
3. Husserl, E. *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*. Texte aus dem Nachlass (1898–1925) No: *Husserliana*. Band XXIII. Hrsg. von Marbach, E. Dodrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 1980.
4. Husserl, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*. Hamburg: Meiner, 2009.
5. Ingarden, R. *Das Bild*. No: Ingarden, R. *Untersuchungen zur Ontologie der Kunst*. Tübingen: Niemeyer, 1962, 139–256.
6. Marbach, E. *Einleitung*. No: Husserl, E. *Phantasie und Bildbewusstsein*. Hrsg. u. eingeleitet von Marbach E. Hamburg: Meiner, 2006, XV–XLVII.

7. Sartre, J-P. *The Imaginary: A Phenomenological Psychology of the Imagination*. London: Routledge, 2004.
8. Volonte, P. *Husserls Phänomenologie der Imagination. Zur Funktion der Phantasie bei der Konstitution der Erkenntnis*. Freiburg (Breisgau); München: Alber, 1997.
9. Wiesing, L. *Artifizielle Präsenz: Studien zur Philosophie des Bildes*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2005.
10. Wiesing, L. Von der defekten Illusion zum perfekten Phantom. Über phänomenologische Bildtheorien. No: Koch, G., Voss, Ch. (Hrsg.) ...*kraft der Illusion*. München: Fink. 2006, 89–101.

ATSAUCES UN PIEZĪMES

- ¹ *Das Bild* jēdziena Huserla koncepcijā tulkojums ir problemātisks, tas nepārklājas ne ar *attēlu*, ne *tēlu*, ja ar pirmo saprotam materiālu lietu, kas attēlo jeb norāda uz kādu no tās atšķirīgu lietu, savukārt ar otro – mentālu iztēles akta objektu vai mākslas darbā veidotu objektu. Pamatā ar attēlapziņas (*die Bildbewusstsein*) jēdzienu ir saprotama vienīgi fizisku attēlu apziņa, tanī pašā laikā *die Abbildung* jēdziens, kas arī būtu tulkojams kā *attēls*, bieži tiek lietots šaurākā, noteikta attēlapziņas veida nozīmē. Turklāt 1918. gadā Huserls piedāvā „agrākās attēlapziņas kā attēlojošas revīziju” (Husserl 1980, 514). Tādējādi Huserls norāda, ka visos iepriekšējos centienos galu galā ir bijusi runa par *attēlapziņu*, tomēr jaunie atklājumi liek jēdzienu paplašināt. Paplašinājums gan attiecas vienīgi uz mākslas objektiem, respektīvi, tiek noliegta attēlošana mākslas sfērā. Savukārt, piemēram, portrets (Huserls nespecificē, kāds) vēl arvien tiek skaidrots attēlošanas attiecībās (Husserl 1980, 515). Tā kā šajā rakstā mani primāri interesēs attēli ārpus mākslas konteksta, tad lielākoties lietošu *attēla* jēdzienu.
- ² Aleksandrs Hārds gan norāda, ka kopš Huserla attēla fenomenoloģiskās teorijas vieno uzskats, ka attēla attēlojošā funkcija nav būtiska iezīme, kas izteiktu attēlapziņu (Haardt 1995, 105). Šo konstatāciju var attiecināt uz Finka, Ingardena un Sartra attēla koncepcijām, kaut arī katrā no tām attēlošana tiek kritizēta no visai atšķirīgām pozīcijām. Savukārt, kā jau norādīju šī raksta pirmajā piezīmē, Huserla attēlapziņas koncepcija ir cieši saistīta ar attēla attēlojošās funkcijas skaidrojumu, kaut arī turpmāk mēģināšu demonstrēt, ka tas nebūt nav skaidri interpretējams un koherents.
- ³ Saskaņā ar Sartra koncepciju attēlā tiek iztēlots pats objekts, attēla kā fiziskas lietas sajūtu dati pārtop par iztēlotā objekta matēriju (Sartre 2004), bet Huserla pieejā, kā turpmāk izklāstīšu detalizētāk, gan tēlapziņas koncepcijas izstrādes sākotnējā posmā, gan arī tās revidētajā versijā attēlapziņu (izņemot mākslā) būtiski veido trijāde: attēls kā fiziska lieta (*Bild*) – attēlobjekts (*Bildobjekt*) – attēlsizēts (*Bildsujet*). Kā no turpmāk citētās Huserla teksta pasāžas redzēsīm, filozofs *attēlsizēta* jēdzienu bieži vien lieto īsākā formā – *sizēts*. Priekšroku dodu īsākajam variantam, jo tas atvieglo komplekso jēdzienu daudzveidību, kuros vārds *attēls* ir dominējoša sastāvdaļa, turklāt nav sajaukams ar citiem Huserla lietotiem jēdzieniem, kā tas būtu *attēlobjekta* gadījumā, ja pirmo vārda daļu mēs izņemtu atnest.
- ⁴ Huserla svārstīšanos labi parāda 1904./1905. gada lekciju manuskriptam pievienotais pielikums Nr. III, kurā kārtējo reizi tiek pārjautātas attēla un lietas, attēlobjekta un lietas attiecības (Husserl 1980, 138). Tāpat ap 1912. gadu tapušā tekstā iepriekš izstrādātā attēla un konflikta (*Widerstreit*) nepieciešamā saistība tiek atstāta kā jautājums (Husserl 1980, 494).
- ⁵ Šādu labi pārskatāmu Huserla attēlapziņas koncepcijas rekonstrukciju piedāvā Paolo Volonte (Volonte 1997, 190–205).

- ⁶ Tas gan nenozīmē, ka māksla būtiski nenoteiktu viņa pieeju. Piemēram, par vaska figūru pieredzi Huserls raksta: „Mēs „zinām”, ka tas ir šķitums, bet mēs nespējam neko mainīt, mēs redzam cilvēku. [...] Nesaskaņa, kurā mēs tiekam iejaukti, dabiskā kārtā ir rupjš un pavisam neestētisks efekts. [...] Tā [tēlainības apziņa – K. V.] ir būtisks fundamentāls estētisks jūšanas iespējamībai tēlotājmākslā. Bez tēla nekādas tēlotājmākslas. [...] Estētiski efekti nav gadatirgus efekti” (Husserl 1980, 40–41).
- ⁷ Huserla apskatītais attēls ir daļa no Rafaēla un viņa skolas veidotā fresku ansambļa Vatikānā, *Stanza della Segnatura* zālē. Vienu zāles sienu aizņem slavenā freska „Atēnu skola” ar Platonu un Aristoteli centrā. Savukārt teoloģijas alegoriskais attēls līdzās filozofijas, poēzijas un tainīguma alegorijām aizņem zāles griestus.
- ⁸ Sk. arī Marbach 2006, XXIII.
- ⁹ „Tas, kas parādās, kļūst par attēlobjektu savā ziņā pats par sevi (*für sich selbst*), proti, tas pats, kas parādās, tikai kas pieder kur citur un līdz ar to nevar būt stingrā identitātē tas pats, bet gan vienīgi līdzīgais” (Husserl 1980, 33).
- ¹⁰ Gudmens norāda, ka līdzība nevar būt ne pietiekams, ne arī nepieciešams nosacījums vizuālai reprezentācijai, jo līdzība atšķirībā no reprezentācijas ir simetriska – ja starp A un B pastāv līdzība, tad tā ir abpusēja, kamēr, ja A reprezentē B, tas nebūt neparēdz, ka B reprezentē A (piemēram, fotogrāfijā redzamais auto nerepresentē tā fotogrāfiju). Kā uzsver Gudmens, bilde drīzāk pat līdzinās citām bildēm (fotogrāfija līdzinās citiem gaismēnām tonētiem papīra gabaliem) nekā tajā redzamajam priekšmetam. Turklāt teju jebkas var reprezentēt teju jebko citu (Goodman 1976, 3–6). Te gan jāuzsver fundamentāla atšķirība starp Gudmena un fenomenoloģiskām attēla teorijām. Gudmens, kritizējot līdzības teorijas, attēlu skata kā fizisku lietu, nevis šajā lietā uztveramu, vizuālu objektu. Līdz ar to fotogrāfija patiesi ir drīzāk līdzīga citām fotogrāfijām, nevis to reprezentētajiem objektiem. (Šajā jautājumā sk. Wiesing 2005, 42–47.)
- ¹¹ Šāda svārstīšanās starp sižeta skatīšanu attēlobjektā un īstenu personāža redzēšanu attēlā caurvij teju katru Huserla sniegtā piemēra analīzi. Tā par gleznā attēlotu lauvu Huserls raksta, ka „uzgleznotā lauva gan parādās, bet neeksistē un labākajā gadījumā [glezna] ir īstena lieta (*wirkliches Ding*), kas noteiktu īstenības lauvu dara priekšstatāmu, tādu, kas eksistē, bet īstenā nozīmē neparādās” (Husserl 1980, 21). Savukārt nedaudz tālāk jau par pils attēlu tiek rakstīts, ka „attēlā, kas pats nav pils, es tomēr apskatu pili, attēls man tagadnisko, pielīdzina (*verähnlicht*) pili. [...] [Iztēle – K. V.] skatās uz bildi, bet caur attēlu uztver lietu vai gandrīz lietu (*fasst die Sache*)” (Husserl 1980, 24).
- ¹² Aleksandrs Hārds attēlobjekta kritikai Ingardena pieejā piemetina: „Kamēr tāda figūra kā bruņinieks tiek salīdzināta ar citiem attēla telpas fikcionālajiem objektiem, kā zirgu un pili fonā, tie nekādā ziņā neparādās kā „figūriņas”” (Haardt A. 1995, 107).
- ¹³ Pozas un fotogrāfijas saistību lieliski ir aprakstījis Rolāns Barts darbā *Camera lucida* [Barts, R. *Camera lucida: Piezīme par fotogrāfiju*. Tulk. Ieva Lapinska. Rīga: LMC, 2006.].

Summary

This article deals with Edmund Husserl's conception of image consciousness. Given the relatively recent manuscripts and recordings of lectures published in the Husserliana series, which are devoted to image consciousness, the approach of the German philosopher can be seen as a discovery in the context of the phenomenology of image. This article gives a concise overview of Husserl's conception of image consciousness without claiming to elaborate it in all its substantial aspects. Meanwhile what is ignored in the extant interpretations of

his approach is that some substantial aspects of Husserl's conception of image consciousness have remained merely as a question rather than as an answer. In the end of the article I briefly turn to Roman Ingarden's conception of image consciousness as a possible solution to the questions that Husserl left behind.

Keywords: Image consciousness, Image, Picture, Edmund Husserl, Roman Ingarden.

Pielikums

A1



Rafaēls. Teoloģija. 1509–1511

A2



Albrehts Dīrers. Bruņinieks, nāve un velns. 1513

Reticence in Silence. An Examination of Heidegger's Phenomenology of Language in *Contributions to Philosophy*

Martin Nitsche

Institute of Philosophy, Prague
Faculty of Philosophy at J. E. Purkyne University, Usti n. L., Czech Republic
nitsche.martin@gmail.com

This interpretational sketch focuses on possibilities of reading Heidegger's *Contributions to Philosophy*. It outlines the phenomenological origin of Heidegger's thinking and it aims to interpret the terminology of *Ereignis* in the phenomenological way. It sees, for example, the „hesitant refusal of be-ing” as a way of phenomenological reduction. A special attention is pointed to the motif of „reticence in silence” (die Erschweigung).

Keywords: Heidegger, *Contributions to Philosophy*, phenomenology, language, reticence in silence.

The historical (“seynsgeschichtlich”) wording of *Contributions to Philosophy* (*Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*)¹ draws a reader's attention to the crossing from the first to the other beginning of philosophy. While the first beginning is understood by Heidegger as metaphysics, the crossing (der Übergang) to the other beginning could be read as an alternative configuration of traditional metaphysical topics, i.e. of ‘be-ing’², truth, human essence, grounding of things and other beings.

“Reticence in silence” (die Erschweigung), the central theme of our analysis, is one of the most characteristic movements in the crossing to the other beginning. “How is the other beginning enacted as reticence?”³, asks Heidegger. And at another place of *Contributions to Philosophy* he tries to give an answer: “These ones to come need to be prepared for. Inceptual thinking serves this preparation as silent reticence of enowning.”⁴

In a cursory reading, one could understand the reticence as a demand for the chosen and rare thinkers waiting somewhere in solitude for the coming of the other beginning. Such a reading overlooks that the reticence is connected not only with human thinking, but in the same way with beginning or enowning itself; “silent reticence of enowning” (die Erschweigung des Ereignisses) claims both: the silent reservedness of humans and a specifically non-logical nature of enowning itself.

I would like to explore the second meaning – the reticence as a movement within enowning as such. My questions are these: How can ‘be-ing’ itself (as enowning) be understood as silent? What does such a silence of ‘be-ing’ mean for language?

1. Phenomenological Reading of *Contributions to Philosophy*.

Is it possible to read Heidegger's *Contributions to Philosophy* as a phenomenological work? There are, I think, three text layers in *Contributions to Philosophy* that could be read with different intentions: 1. analysis of metaphysics (as the first beginning of philosophical thinking) for historical reading (and maybe for separate historical reading if the other parts of the book are for someone unreadable); 2. hints of another beginning remarkable for hermeneutical understanding; and 3. descriptions of the crossing from the first to another beginning, the central part of the work⁵ that could be considered as a phenomenological inquiry. How?

Phenomenology could be understood as a description of a methodically opened thematical field where what should be explained by a concrete questioning appears and could be taken. From case to case the methodical questioning opens the phenomenological field differently, but always as a contextual space for phenomena, that keeps their revealing graspable for descriptions. In *Contributions to Philosophy* Heidegger treats even the crossing to another beginning (der Übergang zum anderen Anfang) as the thematical space: the crossing (whose necessity is for Heidegger evidently given by the end of metaphysics) has the philosophical status of the phenomenological field where phenomena of another beginning themselves reveal.

A widespread and legitimate interpretation of the relationship between Heidegger's and Husserl's conceptions of phenomenology points out that Heidegger refuses the methodical disregarding (epoché) as a way of opening the phenomenological field. For example, one can find in Heidegger's early lecture courses in Marburg (such as *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*) sharp critique of phenomenological disregarding. On the other side (and this is the core of phenomenological reading of *Contributions to Philosophy* I want to suggest here) the method of disregarding appears in a modified version in *Contributions to Philosophy*. The phenomenological field of the crossing to another beginning is opened here by a "hesitant refusal" of 'be-ing' itself.⁶ At the end of metaphysics the idea of 'be-ing' that grounds the presence of beings makes no more sense, therefore the thinkers are confronted with the refusal, i.e. with the 'be-ing' as "not-granting" beings. This refusal, indeed, appears to be "hesitant", i.e. it does not destroy the metaphysical conception of grounding as such, but opens for the sense of 'be-ing' (and it means for grounding) another functional space. In this sense the 'be-ing' itself disregards the systems of metaphysics; one can say, the 'be-ing' itself practises the phenomenological disregarding of metaphysical grounding.

The hesitant refusal is a negative way to point out the opening of a functional space for another beginning in grounding. Heidegger also tries to point it out in a (let us say) more positive way, it means he treats the openness as openness. Considering the openness as such (here only approximately expressed as a positive approach) is not yet a description of the phenomenological field of crossing, but a continued unfolding of methodical disregarding. While negative

(or away-looking) moment of disregarding still regards metaphysics as that from what has been looked away, considering openness as such necessary pays no regard to anything else beside the openness itself. Considering the openness as such regards nothing; or in other words: positive respected appears openness as nothing. (In this context Heidegger uses the word 'emptiness', 'die Leere'.⁷)

Heidegger thematizes this paradoxical reversal (named by him as 'turning' – die Kehre) of positivity to negativity and the other way round with the term of 'ab-ground' (der Ab-grund). The ab-ground is specified as "the original essential swaying of ground"⁸. One can understand the ab-ground as ground considered with no regards to metaphysical expectations, it is as ground as such. Considered with no regards to what is grounded (it is as ab-ground)⁹ ground appears as something like sustaining point concentrated in itself (ground as "self-sheltering-concealing in sustaining that towers through"¹⁰) and not only as a cause subordinated to an entity and its presence.

I understand Heidegger's introducing of the ab-ground as unfolding of phenomenological disregarding: while looking away still regards that from what has been looked away, concerning phenomenological field as such is a radical way of purifying it from the natural attitude in Husserl's sense. Such a methodical purifying of the phenomenological field that has been opened is applied before describing phenomena in there and it brings no terminological determinations. While the phenomenological reduction shows the openness (of the phenomenological field) as such, phenomenological description starts with considering the openness as opened for, it is with considering the purified field as phenomenological. There is no description of ab-ground to be found in *Contributions to Philosophy*, all the naming (in the strict sense of the word) is related to grounding, explicitly to 'grounding of being t/here' (Gründung des Da-seins).

Let us lay the emphasis on it again: ground (within the thematical space of crossing to another beginning) is for Heidegger in *Contributions to Philosophy* a phenomenological description of ab-ground. In order to be described the ab-ground has to be reached by human understanding – this relationship (called as counter-resonance, Gegenschwung) between ab-ground and humans "makes-up be-ing as enowning"¹¹ and is the origin of Da-sein as the essence of human being.

2. Language and Enowning

At the famous beginning to his *Letter on humanism*, Heidegger approximates the relationship between language and enowning (*Ereignis*) with these words: "Language is the house of being. In this house human beings dwell. Those who think and those who create with words are the guardians of this home."¹² Briefly explained: language according to Heidegger is not a human tool for communication but a space where human beings live and not only but in this context particularly – speak. This space (the house) is structured by the being

itself (das Sein selbst) as by self-expressions of its sense (Sinn des Seins). Human speech means therefrom something like keeping attention to these 'self-expressions' of being, grasping them into the words and pronouncing them.

'Self-expression' is not a term used by Heidegger. Being has nothing as a self that could be expressed. Precisely, the language as a house of 'be-ing' is here identical with the phenomenological field of be-ing, which offers an open space for humans, for their being t/here (Da-sein). This approximate explanation could be given detailed by using the term of turning (Kehre). 'Self-expression' is an analogy for the reversal in the opening of the phenomenological field for 'be-ing': there is no expression of any self of being, but the expressive dynamics of the turning from ab-ground to ground. The origin of language should be found according to Heidegger in this dynamics, which is understood by him as the sense of enowning and named as "turning in enowning" (die Kehre im Ereignis) too.¹³

In the last paragraph of *Contributions to Philosophy* (§281), which is named *Language (Its Origin)*, a key-passage for further understanding of the connection between language and silence can be found:

"Language and enowning. [...] The open place.

Language, whether spoken or held in silence, [is] the primary and the broadest humanisation of beings. So it seems. But it [is] precisely the most original non-humanisation of man as an extant living-being and >subject<. [...]

*Language is grounded in silence. Silence is the most sheltered measure-holding. It holds the measure, in that it first sets up measures. And so language is measure-setting in the most intimate and widest sense [...]."*¹⁴

The first sentence of this quotation could be understood as a resume of our previous interpretations: the language originated in the enowning as the turning between ground and ab-ground opens a space – the space is up for a place (Stelle), the refusal of 'be-ing' is turned up for a placement. Place is another expression for ab-ground reached as the ground by human understanding and placement means this being reached.

The question solved by sentences that follow in quotation is this: when the language is related to enowning (i.e. originated in the dynamics of turning, that is in the dynamics of 'be-ing' within the crossing to another beginning), how to explain the relationship between language and humans? The connection to enowning draws the language out of the relationship with human mind. In the traditional (let us say aristotelic) manner the language could be considered as "the primary and the broadest humanisation of beings": using language man gives the names (*logoi*) to beings and makes them being parts of human world. "So it seems", says Heidegger, the language serves primary for naming, but the event of the end of metaphysics breaks also this illusion. Considered in relation to the 'be-ing' the language appears to humans at the first moment more as a pull or a rip than as a tool: it draws human mind out of the position of human subjectivity. In this sense language is the "original non-humanisation of man as >subject<".

Related to 'be-ing' language is "grounded in silence", where silence expresses the hesitantly non-granting nature of 'be-ing' within the crossing to another beginning. In other words the 'be-ing' itself is reticent in silence and the language (that what humans experience as naming or speaking) grounds in ab-ground.¹⁵ Let us read this Heidegger's thesis with the phenomenological approach: we have understood the hesitant refusal of 'be-ing' itself as a methodical reduction that helps to open the phenomenological field where the phenomena of postmetaphysical grounding appear. In this context the concept of "reticence in silence" results from disregarding the metaphysical process of naming and pronouncing or in terms of tradition grasping substances into words. What is the 'positive' issue of this disregarding? What remains after the reduction of naming? As we have already seen the grasping remains: the silent words of language (related to enowning) must be reached as places. In a brief analogy, grasping a substance with a word according to Heidegger should be replaced at the end of metaphysics by reaching a silent word of ab-ground?

Reaching a silent word, it seems to be mysterious and non-philosophical. To be hermeneutically honest, however, we have to ask, what could Heidegger seriously mean in a philosophical-phenomenological way by reaching a silent word. He himself aims to explain the silence in the quoted text as "the most sheltered measure-holding". The silence holds the measure by which a word is measured; i.e. the 'be-ing' itself holds the measure of a word and not a being as a substance. Measured by substances words are grasping things to handle with them and the language is a tool for human handling the affairs of the world. Measured by ab-ground of 'be-ing' the words still grasp what should be handled in the world, but the language (and so the nature of this handling) is structurally different. The language is not a tool but a space, where humans handle the things.

The spoken word sounds the same whether measured by substances or by 'be-ing' itself in essential silence. The words of silence are not different from the spoken ones. The difference lies in the essence of language and in the human relationship to the language. The words are the same, but the language considered as measured by silence is spoken differently, let us say with respect to language itself.

ENDNOTES

¹ Quotations from the english/american translation of *Beiträge zur Philosophie: Contributions to Philosophie (From Enowning)*, transl. Emad P. Maly K., Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1999 (quoted as *Contributions*). Where needed the original text according to Heidegger's *Gesamtausgabe*, Band 65, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, 2nd edition, Frankfurt a. M. 1994 (quoted as *Beiträge*) is added.

² The terminology is used in agreement with *Contributions* – so 'be-ing' for "das Seyn" and/or "das Sein"; a/the being for "das Seiende".

³ *Contributions*, p. 54. „Wie der andere Anfang als Erschweigung sich vollzieht.“, *Beiträge*, s. 77.

- ⁴ *Contributions*, p. 277. „Die Zukünftigen gilt es vorzubereiten. Solcher Vorbereitung dient das anfängliche Denken als Erschweigung des Ereignisses.“, *Beiträge*, s. 395.
- ⁵ Cf. „*Contributions to Philosophy* enact a questioning along a pathway, which is first traced out by the crossing to the other beginning, into which Western thinking is now entering.“, *Contributions*, p. 3.
- ⁶ „Be-ing as enowning is hesitant refusal as (not-granting).“ *Contributions*, p. 21. „Das Seyn als Ereignis – zögernde Versagung als (Verweigerung).“ *Beiträge*, s. 29.
- ⁷ Cf. „the primary clearing for what is open as >emptiness<“ (*Contributions*, p. 265); „die erste Lichtung des Offenen als der >Leere<“ (*Beiträge*, s. 380).
- ⁸ *Contributions*, p. 264. „Der Ab-grund ist die ursprüngliche Wesung des Grundes.“, *Beiträge*, s. 379.
- ⁹ „Ab-ground is the staying-away of ground.“, *Contributions*, p. 265. „Der Ab-grund ist das Weg-bleiben des Grundes.“, *Beiträge*, s. 379.
- ¹⁰ Ibid: „das Sichverbergen im tragenden Durchragen“.
- ¹¹ Cf. „Be-ing needs man in order to hold sway; and man belongs to be-ing so that he can accomplish his utmost destiny as Da-sein. [...] This counter-resonance of needing and belonging makes up be-ing as enowning.“ *Contributions*, p. 177. „Das Seyn braucht den Menschen, damit es wese, und der Mensch gehört dem Seyn, auf daß er seine äußerste Bestimmung als Da-sein vollbringe. [...] *Dieser Gegenschwung des Brauchens und Zugehörens* macht das Seyn als Ereignis aus.“ *Beiträge*, s. 251.
- ¹² Heidegger M., *Pathmarks*, CUP, Cambridge 1998, p. 239.
- ¹³ The connection of turning and enowning see in §255 *Turning in Enowning* in *Contributions*, p. 286.
- ¹⁴ *Contributions*, p. 359.
„*Sprache und Ereignis*. [...] Die offene Stelle.
Sprache, ob *gesprochen oder geschwiegen*, die erste und weiteste Vermenschung des Seienden. So scheint es. Aber *sie* gerade die ursprünglichste Entmenschung des Menschen als *vorhandenes Lebewesen* und >Subjekt< und alles Bisherigen. [...] Die Sprache gründet im Schweigen. Das Schweigen ist das verborgenste Maßhalten. Es *hält* das Maß, indem es die Maßstäbe erst setzt. Und so ist die Sprache Maßsetzung im Innersten und Weitesten[...].“ *Beiträge*, s. 510.
- ¹⁵ Compare with the famous passage from Heidegger's lecture *Die Sprache*: „Sprache ist Sprache. Der Satz bringt uns nicht zu anderem, worin die Sprache gründet. Er sagt auch nichts darüber, ob die Sprache selbst ein Grund für anderes sei. Der Satz: Sprache ist Sprache, läßt uns über einen Abgrund schweben, solange wir bei dem aushalten, was er sagt.“ (Heidegger, M.: *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Stuttgart 1997, s. 13).

Kopsavilkums

Šis raksts pievēršas Heidegera darba „*Pienesums filozofijai. Par notikumu*” (Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis) interpretācijas iespējām. Tajā tiek iezīmēta Heidegera domāšanas fenomenoloģiskā sākotne, un tā mērķis ir sniegt Ereignis terminoloģijas fenomenoloģisku interpretāciju. Darbā tiek aplūkota, piemēram, „*esamība kā notikums, kas vilcinoties liedz sevi atteicot*” kā fenomenoloģiskās redukcijas veids. Īpaša uzmanība tiek pievērsta *noklusējuma* (die Erschweigung) motīvam.

Atslēgvārdi: Heidegers, „*Pienesums filozofijai*” (Beiträge zur Philosophie), *fenomenoloģija*, *valoda*, *noklusējums*.

The Respiratory Constitution of Space and its Connection to the Origin of Space

Petri Berndtson

London Consortium (University of London)
telepathic.bear@gmail.com

In my paper I will be interrogating Maurice Merleau-Ponty's examinations of 'the origin of space' and 'the primordial spatial level' in connection to his cryptic remarks about breathing. According to Merleau-Ponty the respiratory body gives us our first experience of space (in *The Child's Relations with Others*), and in this sense it could be seen as a dimension of our carnal constitution of space. This could be seen as a radically new way to think about the question of spatiality, but Merleau-Ponty unfortunately never investigated explicitly his short remarks about the respiratory constitution of space. In my paper I will try to show with the help of Merleau-Ponty himself that there can be found essential intertwinings between the origin of space and the phenomenon of breathing.

Keywords: Breathing, Merleau-Ponty, Space, Depth, Sleep, Birth

1. The Respiratory Depth

In *Eye and Mind* Maurice Merleau-Ponty writes about the phenomenon of depth as follows:

Either what I call depth is nothing, or else it is my participation in a Being without restriction, a participation primarily in the being of space beyond every [particular] point of view.¹

In my paper I will try to give the question of spatial depth a respiratory interpretation which will be grounded on Merleau-Pontian idea of the immense lung as pure depth and "inspiration and expiration of Being, respiration within Being".²

According to Merleau-Ponty "depth is most 'existential' of all dimensions [of space]".³ This is because it does not belong to the things, but to perspective. Depth is, for Merleau-Ponty, "simply the opening of perception"⁴ and as an opening it does not belong to the positivity of things, but to negativity which opens the world of positive things. The "primordial depth ... is the thickness of a medium devoid of any thing".⁵ For Merleau-Ponty, negativity and depth are fundamentally intertwined into each other as he writes in one of the working notes of *The Visible and the Invisible*: "The problem of negativity is the problem of depth."⁶ This means that for Merleau-Ponty negativity and depth are either synonymous or negativity is one dimension of depth.

What does this have to do with breathing and how am I going to give a respiratory interpretation to depth and negativity? I will try to show how breathing has an intimate connection to the question of spatial depth. One of the rare times that Merleau-Ponty says anything about the phenomenon of breathing is in context of the process of falling asleep. According to Merleau-Ponty breathing is fundamentally important in the process of falling asleep as he says in *Phenomenology of Perception* in the first person form: “I call up the visitation of sleep by imitating the breathing and posture of the sleeper”⁷ or “I am breathing deeply and slowly in order to summon sleep”.⁸ The process of falling asleep is at the same breath a process of withdrawal from something and an opening to something else. I withdraw from the world of awakesness (wakefulness), that is, from the objects, things, other people, movement, human enterprises, etc. I say no to this world of awakesness by shutting off the lights, retreating to lie down in bed, closing my eyes, “putting my plans off my mind”⁹ and so on. At the same time I say yes to the dormant world by imitating the deep and slow ‘breathing and posture of the sleeper’. This process of respiratory imitation could be named as a method of falling sleep. But as everybody knows nobody is able to force oneself into sleep unless using sleeping pills. So Merleau-Ponty says that “the power of my will or consciousness stops here”¹⁰ which means that falling asleep as a respiratory process is not an act of will or consciousness, but a phenomenon of faith. He compares the person trying to fall asleep to a religious “faithful” seeking “a form of communion”¹¹ and writes referring to a religious conformation: “Sleep comes when a certain voluntary attitude suddenly receives *from outside the confirmation* for which it was waiting.”¹² What (or who) can possibly give this sudden external confirmation? Merleau-Ponty answers surprisingly by using the metaphor of ‘some immense lung outside myself’ as he writes: “suddenly it is *as if* my mouth were connected to *some immense lung outside myself* which alternately calls forth and forces back my breath”.¹³ So there is a sudden moment when this so-called ‘some immense lung outside myself’ “takes possession of my” whole respiratory apparatus, “and I surrender ... my whole body” to it forming with it a communion, that is, a respiratory communion.¹⁴ With this external confirmation of the metaphoric immense lung “I succeed in becoming what I was trying to be: an unseeing and almost unthinking mass riveted to a point in space and in the world”.¹⁵ This means that “[a] certain rhythm of respiration, which a moment ago I voluntarily maintained, now becomes my very being, and sleep, until now aimed at a significance, suddenly becomes a situation”.¹⁶

How should we understand this metaphor ‘some immense lung outside myself’? What does this metaphor stand for? Is there a similar idea behind this metaphor as in *Eye and Mind* when Merleau-Ponty talks about trees looking at the painter instead of the painter looking at trees?¹⁷ In *Eye and Mind* Merleau-Ponty posed question in the context of the reversibility of a vision: who or what sees and who or what is seen? In a similar way we could ask who or what breathes and who or what is being breathed? In the case of the immense lung,

it is not anymore the human being who breathes voluntarily by himself or herself, but some outside force which takes over and breathes him or her. The sleeper is now breathed by this immense force of metaphoric external lung. To understand better this 'immense lung' it is important to know that according to Merleau-Ponty "[d]uring sleep ... I revert to the subjective sources of my existence".¹⁸ For him, the subjective means that the body-subject and existence is synonymous with being-in-the-world.¹⁹ So it means that during sleep one returns to one's bodily sources of being-in-the-world. In addition to this, it is also important to know that for Merleau-Ponty sleep "evolves spatiality without things".²⁰ This means that the immense lung cannot be a thing, or an object of any kind. Instead it has most probably something to do with the sources of being-in-the-world. As an immense force I would understand the immense lung in a similar fashion as Merleau-Ponty understands the phenomenon of night. So what *is* night according to Merleau-Ponty?

Night is not an object before me; it enwraps me and infiltrates through all my senses, stifling my recollections and almost destroying my personal identity. I am no longer withdrawn into my perceptual look-out from which I watch the outlines of objects moving by at a distance. Night has no outlines; it is itself in contact with me and its unity is the mystical unity of the *mana* ... it is pure depth without foreground or background, without surfaces and without any distance separating it from me ... it is from the heart of nocturnal space that I become united with it.²¹

As already has been said the immense lung 'is not an object before' me, but something that is in contact with me, that 'enwraps me', that is, surrounds me and traverses me²² and 'calls forth and forces back my breath' forming with me the respiratory communion. The immense lung outside myself is *pure spatial depth* as it 'is the thickness of a medium devoid of any thing' and as there is no 'distance separating it from' me as a sleeper. This can be seen to mean that as "inside and outside are inseparable" the immense lung outside myself "is wholly inside [me as pure depth] and I am wholly outside myself".²³ During sleep this respiratory pure spatial depth becomes 'my very being' and one of the 'sources of my existence', that is, of being-in-the-world. The respiratory communion as pure depth is sleeper's very being, the very source of his or her being-in-the-world.

2. The Respiratory Depth and the Origin of Space

If it is true that depth is the most existential dimension of space and that breathing as pure depth is sleeper's very being and source of existence, then it becomes quite impossible to avoid the question of the origin of space in relation to breathing.

According to Merleau-Ponty, space is essentially a precession, that is, preceding itself or "always 'already constituted'".²⁴ This means that one spatial level always presupposes some other.²⁵ If this is the case, then does this mean

that it is possible “to ‘find a basis for space’ or ... the level of all [spatial] levels”?²⁶ Merleau-Ponty’s answer is: “The primordial level is on the horizon of all our perceptions, but it is a horizon which cannot in principle ever be reached and thematized in our *express perception*.”²⁷ So the primordial spatial level is included in all our perceptions as the horizon, but at the same time it is in principle impossible that it could ever appear in perception as a definite and clear object or a content of our perception. If this is the case, is there any possibility to interrogate the question of primordial spatial level? Of course we can examine the primordial spatial level, but not as an object of interrogation, but always as a horizon of our existence. According to Merleau-Ponty, the origin of space is the body-subject’s gearing onto the world.²⁸ It is important to remember Merleau-Ponty’s famous saying: “there would be no space at all for me if I had no body”.²⁹ But neither the body nor the world is objects of our perception, but horizons which constitute every moment of our *express perceptions*.³⁰

In *The Child’s Relations with Others* Merleau-Ponty writes about ‘a respiratory body’ and a respiratory spatiality as follows:

At beginning of the child’s life ... the body is already a respiratory body. Not only the mouth but the whole respiratory apparatus gives the child a kind of experience of space. After that, other regions of the body intervene and come into prominence.³¹

Is this short statement not referring to the origin of space or the first spatial level, if the origin of space is the body’s gearing onto the world? It says very clearly that in the first place at the beginning of life ‘the body is already a respiratory body’ and that this respiratory body gives us ‘a kind of experience of space’. And only after this respiratory constitution of space the ‘other regions of the body intervene and come into prominence.’ These other regions of the body are “extroceptivity (i.e., vision, hearing, and all other perceptions relating to the external world)”,³² but also, for example, crawling, walking, behaviour, expression, and speaking; all of which after the initial respiratory opening participate in the constitution of our experience of spatiality. *The Child’s Relations with Others* is not the only text in which Merleau-Ponty refers to breathing as anterior to perception (extroceptivity). In *Phenomenology of Perception* he writes: “we must ... breathe before perceiving and awakening to relational living”.³³ What should we make out of all of this?

3. A Thought-Experiment: Respiration as the Origin of Space

I suggest to make a thought-experiment in which we would take seriously the possibility that the gearing of the respiratory body onto the world is the origin of space, that is, the primordial spatial level which constitutes as a horizon ‘all our perceptions’ of space. And let us see what kind of “results” this thought-experiment could open for us as we examine Merleau-Ponty’s interrogation of the first spatial level in *Phenomenology of Perception*.

Merleau-Ponty writes about the first spatial level as follows:

The condition of our first perception's being spatial is that it should have referred to some orientation which preceded it. It must, then, have found us already at work in a world. Yet it cannot be a *certain* world, a *certain* spectacle, since we have put ourselves at the origin of all of them. The first spatial level cannot find its anchorage *anywhere*, since this anchorage would need a level anterior to the first level in order to be particularized in space. And since it cannot be orientated 'in itself', my first perception and my first hold upon the world must appear to me as action in accordance with an earlier agreement reached between *x* and the world in general, my history must be the continuation of a prehistory and must utilize the latter's acquired results.³⁴

This quotation has multiple implications. First of all, let us look more carefully into this 'earlier agreement reached between *x* and the world in general'. Merleau-Ponty calls this agreement between *x* and the world in general a "blind adherence to the world" which does not only occur "at the beginning of my life [as] it endows every subsequent perception of space with its meaning, and it is resumed at every instant".³⁵ I would propose that this mysterious *x* could be read as the 'respiratory body' as according to *Child's Relations with Others* 'at the beginning of the child's life ... the body is already a respiratory body.' This would mean that the spatial orientation which precedes our first perception (especially extroceptivity) and our first hold upon the world would be the respiratory body's relation to 'the world in general' which is neither "this or that world",³⁶ nor 'a *certain* world, a *certain* spectacle'. I suggest that we could interpret this 'world in general' as the 'immense lung outside myself', that is, as the horizon of pure depth. If this would be the case, then the origin of the space, that is, the first spatial level would be constituted by the relationship between the respiratory body and the immense lung as the pure depth. I would also suggest then that the first experience of space that Merleau-Ponty calls 'a kind of experience of space' could be the experience of pure spatial depth as the opening of breathing or to use vocabulary of Merleau-Ponty's later philosophy of Being, the experience of 'inspiration and expiration of Being, respiration within Being'. This first experience of space as the primordial spatial level constitutes the horizon of possibility in which all the other dimensions of spatiality are opened and constituted as Merleau-Ponty wrote: 'After that, other regions of the body intervene and come into prominence.' These other regions of the body constitute later spatial levels which all presuppose the first spatial level of respiratory pure depth, that is, the respiratory openness. For example, the constitution of visual and auditory spatiality is built on the ground laid by the respiratory spatiality of pure depth as the atmosphere of air. The pure depth of the atmosphere of air is the between-space, the distance and the proximity (the gap, the uniting separation) between the seer and the seen, self and the other, and the subject and the object.³⁷ In our everyday living we are not at all conscious of this in-betweenness, of this medium of the invisible atmosphere of air. Instead our attention is focused on visible things, practical and theoretical objects, other people, human enterprises, like love and war, philosophy and politics, art and speech, which all appear to us in the context of respiratory opening of air.

As we have seen according to Merleau-Ponty the process of falling asleep and the phenomenon of sleep itself are always pointing to the direction of respiratory roots of our existence, but even if this is the case, still our normal understanding misses this possibility as it focuses on the objects or the contents of sleep, for example on dreams (in psychoanalysis) or neurological facts (in scientific sleep research). Without our constant respiratory communion with the atmosphere of air (the invisible in-betweenness), that is, with the immense lung ('inspiration and expiration of Being') all the other following spatial relations would not be possible. So the respiratory body as the opening (depth, negativity) gives a 'participation in a Being (pure depth) without restriction' of 'any thing'. Perhaps this respiratory negativity is our participation in 'inspiration and expiration of Being', that is, our in-depth communion with 'some immense lung outside' ourselves: the communion of the respiratory depth as the opening and the pure aerial depth as the medium of air devoid of any thing. Could this be the meaning of 'respiration within Being'?

ENDNOTES

- ¹ Maurice Merleau-Ponty, "Eye and Mind", trans. Carleton Dallery, in *The Primacy of Perception and Other Essays on Phenomenological Psychology, the Philosophy of Art, History and Politics*, ed. James M. Edie (Evanston, 1964), p. 173. See also Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, trans. Alphonso Lingis (Evanston, 1968), pp. 218-20.
- ² Merleau-Ponty, "Eye and Mind", p. 167. The translation has been modified.
- ³ Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, trans. Colin Smith (London, 1992), p. 256.
- ⁴ *Ibid.*, p. 266.
- ⁵ *Ibid.*
- ⁶ Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, p. 236.
- ⁷ Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, p. 163.
- ⁸ *Ibid.*, p. 211.
- ⁹ *Ibid.*, p. 163.
- ¹⁰ *Ibid.*
- ¹¹ *Ibid.*, p. 212.
- ¹² *Ibid.*, p. 211. My emphasis.
- ¹³ *Ibid.*, pp. 211-12. My emphasis. The translation has been modified.
- ¹⁴ *Ibid.*, p. 212.
- ¹⁵ *Ibid.*, p. 164.
- ¹⁶ *Ibid.*, p. 212.
- ¹⁷ Merleau-Ponty, "Eye and Mind", p. 167.
- ¹⁸ Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, p. 284.
- ¹⁹ *Ibid.*, p. 351.
- ²⁰ *Ibid.*, p. 283.
- ²¹ *Ibid.*, p. 283. According to Sue L. Cataldi: "For space without distance is a space without direction. Without direction or 'sens,' we lack understanding. So, whether we call it pure depth or dark space, if it is 'without distance,' it will be mysterious."

- Cataldi, *Emotion, Depth, and Flesh: A Study of Sensitive Space. Reflections on Merleau-Ponty's Philosophy of Embodiment* (Albany, 1993), p. 50.
- ²² See Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, p. 114.
- ²³ Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, p. 407.
- ²⁴ *Ibid.*, p. 252.
- ²⁵ Cataldi, *Emotion, Depth, and Flesh*, p. 35.
- ²⁶ Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, p. 253.
- ²⁷ *Ibid.*, p. 253. My emphasis. See also Cataldi, *Emotion, Depth, and Flesh*, p. 36.
- ²⁸ Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, p. 251.
- ²⁹ *Ibid.*, p. 102.
- ³⁰ For example see Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, pp. 90-92; 100-103.
- ³¹ Merleau-Ponty, "The Child's Relations with Others", trans. William Cobb, in *The Primacy of Perception and Other Essays on Phenomenological Psychology, the Philosophy of Art, History and Politics*, ed. James M. Edie (Evanston, 1964), p. 122.
- ³² *Ibid.*, p. 121.
- ³³ Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, p. 160. See also Merleau-Ponty, "Cézanne's Doubt", trans. Hubert L. Dreyfus and Patricia Allen Dreyfus, in *Sense and Non-Sense* (Evanston, 1964), p. 21.
- ³⁴ Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, pp. 253-54.
- ³⁵ *Ibid.*, p. 254.
- ³⁶ *Ibid.*, p. 160.
- ³⁷ Galen A. Johnson writes: "Depth is this paradox of contact *and* distance, union *and* separation, presence *and* absence." Galen A. Johnson, "Desire and Invisibility in 'Eye and Mind': Some Remarks on Merleau-Ponty's Spirituality", in *Merleau-Ponty in Contemporary Perspective*, eds. P. Burke and J. van der Veken (1993), p. 86. See also Patrick Burke, "Listening at the Abyss", in *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, eds. Galen A. Johnson and Michael B. Smith (Evanston, 1990), p. 83.

Kopsavilkums

Šajā rakstā autors aplūko Morisa Merlo-Pontī piedāvāto „telpas sākotnes” un „sākotnējā telpiskā līmeņa” analīzi saistībā ar viņa neskaidrajām piezīmēm par elpošanu. Saskaņā ar Merlo-Pontī, elpojošais ķermenis sniedz mums sākotnējo telpas pieredzi (darbā The Child's Relations with Others), un šajā nozīmē tas var tikt uzlūkots kā telpas miesiskās konstitūcijas dimensija. Tas paver iespēju pārdomāt jautājumu par telpiskumu jaunā veidā, lai gan Merlo-Pontī pats diemžēl tālāk neizvērsa īsās piezīmes par telpas konstitūciju caur elpošanu. Šī raksta mērķis ir, balstoties uz Merlo-Pontī pārdomām, parādīt, ka pastāv būtiska saistība starp telpas sākotni un elpošanas fenomenu.

Atslēgvārdi: elpošana, Merlo-Pontī, telpa, dziļums, miegs, dzimšana.

De re modalitāte: kas tas ir – būt konkrētai lietai?

De re Modality: What Is It to Be a Particular Thing?

Dana Vilistere

Filozofijas doktorantūra
Vēstures un filozofijas fakultāte
Mārstaļu iela 28/30, Rīga, LV-1050
E-pasts: dana.vilistere@lu.lv

Raksta uzmanības centrā ir jautājums: kas tas ir – *būt konkrētai lietai?*, un atbilde tiek meklēta Sola Kripkes (*Saul Kripke*) darbā „Nosaukšana un nepieciešamība” (*Naming and Necessity*) (1981). Rakstā aplūkoti un izvērtēti Kripkes argumenti par konkrēto lietu būtiskām īpašībām: (1) lietas izcelsme, (2) viela, no kā tā ir veidota, un (3) īpašība *būt noteiktai lietai* (*būt galdam ir šī galda* būtiskā īpašība). Kripkes ideju kontekstā apsvērumi par konkrēto lietu būtiskām un nebūtiskām īpašībām ir reizē apsvērumi par *de re* modalitāti, t. i., nošķirumu starp īpašībām, kas piemīt konkrētām lietām nepieciešami, un īpašībām, kas piemīt nosacīti. Raksta nogumā atzīmēti Kripkes pozīcijas problemātiskie aspekti.

Raksturvārdi: Sols Kripke, *de re* modalitāte, konkrētas lietas, esenciālisms, metafiziski pieņēmumi.

Tas, *ka* mēs domājam par pasauli un aprakstām pasauli kā tādu, kas sastāv no konkrētām lietām – kā dzīvām, tā nedzīvām (galdiem, krēsliem, mājām, suņiem, cilvēkiem u. c.), ir fundamentāla mūsu domāšanas iezīme un pamats tam, kā mēs sakārtojam savu pieredzi un zināšanas. Šādu ideju aizstāv viens no analītiskās metafizikas pārstāvjiem, angļu filozofs Pīters Strosons (*Sir Peter Strawson*) savā darbā „Indivīdi” (*Individuals*) (1959), kurā viņš argumentē, ka galvenais filozofijas uzdevums nav runāt par vispārējiem pamatprincipiem un likumsakarībām, kas ir visu esošo lietu pamatā (lietu ontoloģiju), bet gan aprakstīt mūsu domāšanas ontoloģiju, t. i., to, kā mēs faktiski domājam un runājam par pasauli, nosaucot savu pieeju par deskriptīvo metafiziku. Viena no galvenajām Strosona atziņām ir, ka mūsu domāšanai nepiemīt vēsture, t. i., pastāv fundamentālas domāšanas kategorijas un jēdzieni, kas paliek nemainīgi un raksturo mūsu domāšanas būtību (Strawson 1959, 10). Viena no šādām kategorijām ir konkrētas lietas (*particulars*), un šī kategorija drīzāk norāda uz veidu, kā mēs domājam par pasauli un pieredzēto, nevis ir attiecināma tikai uz lietām kā noteikta veida objektiem.

Pieņemmu, ka jautājums par lietas būtību, būtiskām īpašībām, t. i., kas tas ir – *būt konkrētai lietai?*, ir nesaraujami saistīts ar veidu, kā tiek domāts par šo lietu. Šāda pieņēmuma pamatā ir pārliecība, ka nav iespējams neitrāls skatījums, proti, tāds skatījums, kas neparedzētu noteiktas filozofiski metafiziskas pozīcijas

ieņemšanu. Tas, kādu pozīciju pārstāv pētnieks (piemēram, reālismu, ideālismu, fenomenālismu u. c.), noteiks arī atšķirīgu izpratni par lietu, un tās noteiksme tiks konstruēta citādāk.¹

I

Nereti jautājums par to, kas ir lieta, tiek diskutēts saistībā ar esenciālismu, t. i., uzskatu, ka lietām (vismaz dažām) piemīt kādas būtiskas īpašības vai pazīmes, bez kurām lieta nebūtu tas, kas tā ir.² Esenciālisti nošķir lietas būtiskās un nebūtiskās (esenciālās/akcidentālās) īpašības un pieņem, ka būtisko īpašību vai pazīmju kopums veido lietas būtību jeb esenci. Tādā gadījumā noskaidrot jautājumu, kas tas ir – *būt konkrētai lietai*, nozīmē saprast, kas ir tās būtiskās īpašības vai pazīmes, kas padara konkrēto lietu par to, kas tā ir.

Sols Kripke darbā „Nosaukšana un nepieciešamība” atzīmē, ka apsvērumi par kādas lietas būtiskām īpašībām ir jāskata kā jautājums par *de re* modalitāti, t. i., kā nošķirums starp īpašībām, kas piemīt konkrētām lietām nepieciešami, un īpašībām, kas piemīt nosacīti. Kripkes argumentācijas pamatā ir pieņēmums, ka īpašības, kas kādai lietai piemīt nepieciešami, reizē arī būs šīs lietas būtiskās īpašības. Savukārt tās īpašības, kas kādai lietai piemīt tikai nosacīti, būs tās nebūtiskās īpašības. Ievērojot šo pieņēmumu, darba 56. un 57. piezīmē Kripke nosauc trīs būtiskās īpašības, kas, viņaprāt, padara ikvienu lietu par to, kas tā ir: (1) lietas izcelsme, (2) viela, no kā tā ir veidota, un (3) īpašība *būt noteiktai lietai* (*būt galdam* ir *šī galda* būtiskā īpašība) (Kripke 1981, 114–115).

Pirms izvērst Kripkes argumentus par konkrētu lietu būtiskajām/nebūtiskajām īpašībām ((1), (2) un (3)), būtu nepieciešams paskaidrot, kāpēc tiek runāts par to, kas tas ir – *būt konkrētai lietai*, nevis vienkārši – kas tas ir – *būt lietai*. Tas tiek darīts tādēļ, ka pats Kripke ierobežo savu pārdomu lauku un runā par lietu būtiskām un nebūtiskām pazīmēm attiecībā pret konkrētām lietām jeb īpatņiem (*particulars*), nevis par noteiktām lietām jeb indivīdiem/eksemplāriem (*individuals*). Ko tas paredz?

Pirmkārt, nošķirums starp noteiktām lietām un konkrētām lietām ir būtisks, jo jēdzienu „indivīds” var attiecināt uz jebkuru dzīvu vai nedzīvu lietu, aplūkojot to kā kādas klases vai tipa pārstāvi (cilvēks, galds u. c.), turpretī jēdziens „īpatnis” attiecas uz konkrētu šīs klases vai tipa pārstāvi (*šis cilvēks, šis galds* u. c.). Otrkārt, *būt noteiktai lietai* nav tas pats, kas *būt konkrētai lietai*. Viena no kādas konkrētas lietas būtiskām īpašībām ir *būt noteiktai lietai*. Īpašība *būt noteiktai lietai* ir apzīmējums, kas attiecas uz kopu, kuras pārstāvji ir konkrētas lietas, piemēram, šis konkrētais galds ir noteikta lieta, jo tas ietilpst kopā, kuru raksturo īpašība *būt galdam*. Vispārīnnot ikviena konkrēta lieta reizē ir arī kāda noteikta lieta. Savukārt ne vienmēr, domājot par noteiktu lietu, ir jārunā par kādu konkrētu lietu.

Nošķirums starp noteiktām un konkrētām lietām ir noteikta veida metafizisks nošķirums, uz ko literatūrā parasti atsaucas kā *type-token* nošķirumu. No vienas puses, galds tiek skatīts kā noteiktas lietu klases abstrakts eksemplārs

(*type*), bet, no otras puses, *šis galds* (piemēram, pie kura es tagad sēžu, uz kā es atbalstu rokas) ir ne vien eksemplārs, bet arī konkretizēta lieta, konkrēts fizikāls dotais (*token*).³

Līdz ar to, ja pievēršas Kripkes argumentiem un analizē viņa pozīciju, jārunā nevis par esenciālismu kā tādu, bet gan par esenciālismu, kas attiecas uz konkrētām lietām. Pievēršoties Kripkes argumentiem, vienmēr jāpatur prātā, ka runa ir tikai par konkrētu lietu (*šo cilvēku*), nevis noteiktu lietu (klases „cilvēks” pārstāvju) būtiskām vai nepieciešamām īpašībām.

Šī raksta iecere ir izvērtēt Kripkes argumentus par konkrētu lietu būtiskajām īpašībām, jautājot, cik pamatoti ir izteikt kādas lietas būtiskās/nebūtiskās īpašības kā tādas, kas šai lietai piemīt nepieciešami/nosacīti? Ko nozīmē pieņēmums, ka lietu modālās īpašības izsaka un paskaidro to, kas tas ir – *būt konkrētai lietai*? Lai atbildētu uz iepriekš izvirzītajiem jautājumiem, vispirms sniegšu ieskatu tajā, ko nozīmē kādas lietas modāls raksturojums, pievēršot uzmanību nošķīrumam starp *de dicto* un *de re* modalitāti un *de re* modalitātes saistībai ar esenciālismu. Pēc tam pievēršīšos Kripkes skatījumam uz to, kas tas ir – *būt konkrētai lietai* – argumentiem par konkrēto lietu būtiskajām īpašībām, analizējot (1), (2) un (3), kā arī piedāvājot apsvērumus par to savstarpējo saistījumu.

II

Modalitātes izpratne ir nesaraucjami saistīta ar tādiem jēdzieniem kā „nepieciešamība” (*necessity*) un „iespējamība” (*possibility*). Modalizēt (*to modalize*) nozīmē domāt vai spriest par lietām, notikumiem vai situācijām, izmantojot tādas raksturojumus kā „nepieciešami”, „ir nepieciešams”, „iespējami”, „nosacīti”, „ir iespējams” u. tml. Šos modālos raksturojumus var attiecināt gan uz izteikumiem (spriedumiem, apgalvojumiem u. c.), gan arī uz pašām lietām, to īpašībām. Attiecināt modālos raksturojumus uz izteikumiem nozīmē runāt par *de dicto* modalitāti, t. i., izvērtēt, vai kāds izteikums ir nepieciešami patiesi vai arī tikai nosacīti patiesi. Savukārt *de re* modalitāte ir par lietu – to īpašību modālu raksturošanu. Atšķirību starp *de dicto* un *de re* modalitāti var ilustrēt šādi. *De dicto* modalitātes gadījumā tiek jautāts, vai izteikums „Dekarts ir darba „Meditācijas par pirmo filozofiju” autors” ir nepieciešami vai nosacīti patiesi, proti, jautājums ir par kāda izteikuma patiesuma nosacījumiem. Savukārt *de re* modalitātes gadījumā tiek jautāts, vai Dekarts nepieciešami ir darba „Meditācijas” autors, t. i., vai īpašība *būt darba „Meditācijas” autoram* piemīt Dekartam nepieciešami vai tikai nosacīti. Piemēram, ir visnotaļ ticams, ka Dekarts savas dzīves laikā tā arī varēja nesarakstīt „Meditācijas”, vai arī ir saprātīgi pieņemt, ka varētu nākt gaismā kādi jauni fakti, kas apliecinātu, ka šī darba īstais autors ir kāds cits cilvēks. Tāpat ir ticams tas, ka Dekartu varēja vispār neinteresēt filozofija. Ne darba „Meditācijas” sarakstīšana, ne interese par filozofiju nav kaut kas tāds, kas būtu nepieciešami saistīts ar Dekartu kā konkrētu būtni, t. i., *būt Dekartam* nenozīmē „būt darba „Meditācijas” autoram” nepieciešami, bet gan tikai nosacīti. Attiecīgi arī izteikums „Dekarts ir darba „Meditācijas” autors” ir nosacīti, nevis nepieciešami

patiess. Vispārinot var teikt, ka *de dicto* modalitāte, t. i., jautājums par izteikumu nepieciešamo vai nosacīto patiesumu būs atkarīgs no *de re* modalitātes, t. i., nošķiruma starp īpašībām, kas konkrētām lietām piemīt nepieciešami, un tām, kas piemīt nosacīti.

III

Kripke sasaista *de re* modalitāti ar esenciālismu, pieņemot, ka par lietu būtiskajām un nebūtiskajām īpašībām ir jārūnā nepieciešamības un iespējamības izteiksmē. Vispārinot tas izskatītos šādi:

- (i) īpašība *p* ir lietas *x* būtiska īpašība, ja tas ir nepieciešami, ka šai lietai *x* piemīt īpašība *p* (*x* nepieciešami ir *p*);
- (ii) īpašība *r* ir lietas *x* nebūtiska īpašība, ja *x* varētu nepiemist īpašība *r* (iespējams, ka *x* ir *r*).

Atgriežoties pie piemēra par Dekartu, redzams, ka īpašība „būt darba „Meditācijas” autoram” nav Dekarta būtiskā īpašība tāpēc, ka tas nav nepieciešami, ka Dekarts ir sarakstījis „Meditācijas”, jo ir iespējams, ka kāds cits varētu būt šī darba autors, u. c. Tādā gadījumā *būt darba „Meditācijas” autoram* ir Dekarta nebūtiskā īpašība, jo Dekarts varētu nebūt „Meditāciju” autors.

Saskaņā ar Kripki, lai varētu pareizi novērtēt to, kas ir kādas lietas būtiskās īpašības, ir svarīgi saprast atšķirību starp aprioritāti (*a prioricity*) un nepieciešamību (Kripke 1981, 110). Aprioritāte ir jāuzlūko kā epistemoloģisks pieņēmums, proti, raksturojot kaut ko kā apriori vai aposteriori zināmu, tiek runāts par zināšanām, taču jautājums par nepieciešamību ir metafizisks jautājums. Domājot par kādas lietas būtiskajām īpašībām, ir svarīgi saprast, ka mūsu zināšanas par šo lietu var arī neatbilst tam, kas tas ir – *būt konkrētai lietai*. Ne vienmēr tas, ko mēs zinām par kādu lietu (epistemoloģisks apsvērums), precīzi izteiks konkrētās lietas būtību, t. i., to, kas tas ir – *būt konkrētai lietai* (metafizisks apsvērums). Piemēram, pirms atklājuma, ka zibens ir noteikta veida elektriska izlāde, par to tika domāts kā par dievu dūsmām, pārdabisku spēku debesīs u. c.

Nošķirums starp epistemoloģiskiem un metafiziskiem apgalvojumiem ir pamats, uz kā Kripke būvē tā dēvētās deskriptīvistu nozīmes teorijas(-u) (*theory of description*) kritiku. Kripke uzskata, ka deskriptīvistu teorija ir aplama tieši tā iemesla dēļ, ka tajā lietas nozīme (mūsu priekšstati vai zināšanas par kādu lietu) tiek sasaistītas ar šīs lietas būtību, t. i., to, kas tas ir – *būt konkrētai lietai*. Deskriptīvistu teorija balstās uz pieņēmumu, ka noteiktais apraksts (*definite description*; *the φ*) vai aprakstu kopums (*cluster of descriptions*) ir kā īpašība(-as), kas veido lietas būtību, proti, apraksti tiek pieņemti kā lietas būtiskās īpašības (sk. Fitch 2004, 32–39). Deskriptīvistu pieņem, ka tādi noteiktie apraksti kā „Aleksandra Lielā skolotājs”, „izcilākais Platona skolnieks” u. c. ir vārda „Aristotelis” nozīme. Noteiktie apraksti funkcionē tādējādi, ka tie norāda tikai uz vienu konkrētu personu, vārdā „Aristotelis”. Kripkes iebildums ir, ka apraksti kā vārdu nozīmes nav tieši attiecināmi uz pašām lietām, un ir ļoti problemātiski pieņemt, ka *būt Aristotelim* nepieciešami ir *būt izcilākajam*

Platona skolniekam, proti, ir aplami pieņemt, ka vārdu nozīme (epistemoloģisks apgalvojums) ir saistīti ar lietas būtību, t. i., to, kas tas ir – *būt konkrētai lietai* (metafizisks apsvērum) (Kripke 1981, 106–110).

Nošķīrums starp epistemoloģiskiem un metafiziskiem pieņēmumiem ir būtisks, lai saprastu, ka tieši mūsu priekšstati un zināšanas par lietām ir kaut kas, kas ir pakļauts izmaiņai. Zināšanas pārstāv (reprezentē) konkrēto lietu, bet šī nozīme var mainīties un mainās, jo mēs varam atklāt kaut ko tādu, kas neatbilst vai vairs nav saskaņā ar iepriekšējām zināšanām un priekšstatiem par kādu lietu. Tajā pašā laikā ir svarīgi norādīt, ka tas nenozīmē, ka šī lieta nav noteikta veida lieta neatkarīgi no tā, kādi ir mūsu priekšstati un zināšanas par to. Lai noskaidrotu, kas tas ir – *būt konkrētai lietai*, epistemoloģiski apsvērumi ir jāliek iekavās un ir jāvērs uzmanība uz aplūkotās lietas īpašību modalizēšanu (metafizisku raksturojumu), tādējādi runājot par (i) un (ii).

Kā ir iespējams raksturot lietas būtību, t. i., lietas būtiskās īpašības? Pārdomas par lietas būtību *de re* modalitātes kontekstā Kripke balsta uz diviem modāliem jautājumiem, proti, modalitātes kontekstā par ikvienu lietu var jautāt:

- (iii) kas ir tās īpašības (bezlaiciskās), bez kurām kāda lieta nebūtu tā, kas tā ir? (*What (timeless) properties could the object not have failed to have?*);
- (iv) kas ir tās īpašības, bez kurām lieta vēl joprojām būtu tas, kas tā ir? (*What properties could it have lacked while still (timelessly) existing?*) (Kripke 1981, 114).

Gan (iii), gan (iv) sakarā ir svarīgi atzīmēt, ka tiek uzsvērts bezlaiciskums, jo, protams, lietas ir pakļautas dažādām izmaiņām, un izmaiņas ir kaut kas tāds, kas noris laikā. Piemēram, viens vai otrs Dekarta dzīves notikums tiek pārdomāts tādējādi, ka tiek jautāts, kas ir noticis vai varētu būt noticis ar Dekartu. Ja ir saprātīgi pieņemt, ka Dekarts varētu nebūt darba „Meditācijas” autors, bet tajā pašā laikā vēl joprojām būtu Dekarts, tad īpašība *būt „Meditāciju” autoram* nav (i), bet gan (ii). Ja nolūks ir atrast kādu Dekarta būtisko īpašību, t. i., īpašību, kas izsaka to, kas tas ir – *būt Dekartam*, tad ir jānoskaidro, kas ir tās īpašības, bez kurām Dekarts kā noteikta persona nebūtu tas, kas viņš ir, proti, ir jālieto (iii). Attiecīgi (i) tiek saprasts kā tāds, kas paliek nemainīgs un kas nav saistīts ne ar kādām izmaiņām, kas notiek laikā. Rezumējot (iii) paskaidro, kas tas ir – *būt* (i), bet (iv) paskaidro, kas tas ir – *būt* (ii).

IV

Darba „Nosaukšana un nepieciešamība” 56. un 57. piezīmē Kripke nosauc trīs būtiskās īpašības, kas, viņaprāt, padara ikvienu lietu par to, kas tā ir, un izriet no pārdomām par (iii):

- (1) lietas izcelsme (*the origin of an object is essential to it*) (Kripke 1981, 114);
- (2) viela (materiāls, substrāts u. c.), no kā šī lieta ir veidota (*the substance of which it is made is essential*);
- (3) īpašība *būt noteiktai lietai* (*being a table seems to be an essential property of the table*) (Kripke 1981, 115).

Gan (1), gan (2) un (3) ir jāsaprot kā konkrētu lietu būtiskās īpašības, kas raksturo lietas būtību, proti, atklāj, kas tas ir – *būt konkrētai lietai*. Tās tiek pieņemtas kā būtiskās īpašības, jo ir nepieciešami, ka tās piemīt lietai, kam tiek pievērsta uzmanība. *Būt konkrētai lietai* nozīmē būt nepieciešami saistīti ar (1), (2) un (3).

Lai ilustrētu (1), Kripke piedāvā pārdomāt piemēru, kas saistīts ar Anglijas karalieni Elizabeti II. Kripke jautā, vai Anglijas karaliene – *ši konkrētā sieviete* – varētu būt piedzimis citiem vecākiem, nevis tiem, kuriem viņa ir piedzimis? Vai viņa varētu būt, teiksim, Trūmaņu pāra meita (Kripke 1981, 112)? Varētu domāt (iespējams), ka Elizabete II varēja tā arī nekad nekļūt par karalieni vai būt aristokrātu bērns. Tajā pašā laikā Kripkes arguments ir, ka *ši sieviete* nevarētu būt kādu citu vecāku bērns, kā tikai to vecāku bērns, kā bērns viņa patiesībā ir. Pat ja atklātos, ka Trūmaņi ir iemainījuši savu bērnu pret aristokrātiskā pāra atvasi un ir istie Elizabetes II vecāki, tas nemainītu faktu, ka viņa ir savu vecāku bērns (lai kas arī viņi nebūtu). Vecāki norāda uz Elizabetes II izcelšanos tādā nozīmē, ka viņi ir cilvēki, kuru bioloģiskā materiāla vienība (zigota) ir radījusi *šo sievieti*. *Šīs konkrētās sievietes* izcelsme ir uzskatāma par vienu no viņas būtiskajām īpašībām, jo tas ir nepieciešami, ka viņa ir savu vecāku bērns.

Apsvērumi par (1) ved pie (2), proti, viela (materiāls, substrāts u. c.), no kā kāda lieta sastāv vai ir radīta (veidota), piešķir tai konkrētu izcelsmi. Piemēram, ja Elizabete II izceltos no citas zigotas, viņa nebūtu *ši sieviete*. Pēc šāda paša principa vajadzētu domāt par jebkuru citu konkrētu lietu (kā dzīvu, tā nedzīvu), proti, jebkura lieta, kurai būtu citādāka izcelšanās (tiktu izgatavota citādāk, nekā tā ir), nebūtu vairs tā pati lieta, kas tā ir (Kripke 1981, 113). Piemēram, ja *šis galds* būtu izgatavots no cita materiāla, tas vairs nebūtu šis galds (G). Tajā pašā laikā der ievērot, ka ir iespējams no viena un tā paša materiāla izgatavot dažādas lietas. No *šiem koka dēļiem* varēja izgatavot krēslu (K), durvis (D). Līdz ar to nākas ņemt vērā, ka materiāls pats par sevi negarantē konkrētās lietas pastāvēšanu. Tādējādi der ievērot, ka attiecībā pret konkrēto lietu ir būtiski, kas ir tas materiāls, no kā tā ir izgatavota, bet redzams, ka ar to vien nepietiek.

Tādēļ nākamais solis, lai noskaidrotu, kas tas ir – *būt konkrētai lietai*, ir ņemt vērā to, pie kādas lietu klases konkrētā lieta pieder. Piemēram, *būt galdam* ir kāda konkrēta galda būtiskā īpašība. Rezumējot liela nozīme lietas noteiksmē ir pašam faktam, ka konkrētā lieta ir tas, kas tā ir (3), t. i., *šis galds* ir galds, nevis durvis.

Redzams, ka (1), (2) un (3) ir noteiktā veidā saistīti – izriet un papildina cits citu. Tālāk es konkretizēšu un izvēršīšu to, kāda veida saistījums pastāv starp šiem principiem.

V

Iesākumā varētu izvīrīt apgalvojumu, ka ikviena no šīm būtiskajām īpašībām, par kurām Kripke runā, ir jāskata kopā, jo katra no tām papildina vai paskaidro cita citu. Skatoties uz (1), (2) un (3) kopējā saistījumā, top skaidrāk

redzams, kādā nozīmē šīs īpašības būtu uzskatāmas par tādām, kas piemīt konkrētām lietām nepieciešami, proti, sniedz adekvātu skaidrojumu tam, kas tas ir – *būt konkrētai lietai*.

Šķiet, ka (1) noteiktā veidā ietver (2), t. i., bioloģiska izcelsme ir kā lietas materiālās izcelsmes speciālgadījums. Par kādas lietas (dzīvas) izcelsmi var runāt bioloģiskā nozīmē, bet izcelsmi var saprast arī kā materiālu izcelsmi, proti, runāt par vielu, no kā kāda (nedzīva) lieta ir izgatavota (no kā tā sastāv).

Starp bioloģisko un materiālo izcelsmi pastāv zināma veida atšķirība. Piemēram, ir grūti iedomāties situāciju, kurā Anglijas karaliene Elizabete II varētu nebūt radusies no tās zigotas, ko kuras viņa ir radusies, proti, šī zigota varētu būt pamats kam citam (zīrgam). Tajā pašā laikā ir saprātīgi iedomāties, ka no noteikta materiāla (*šiem dēļiem*) ir iespējams pagatavot dažādas lietas – galdu (G), krēslu (K), durvis (D). Ja G, K, D var izgatavot no viena un tā paša materiāla, tas nenozīmē, ka šīs lietas būtu jāuzskata par identiskām. Der ievērot, ka tāpat kā no *šiem dēļiem* varētu būt izgatavotas dažāda veida lietas, tā arī noteiktas lietas (*šis galds*) varētu būt izgatavotas no dažādiem materiāliem, piemēram, dzelzsbetona, plastmasas, stikla u. c. Tātad ne materiāls (2), ne īpašība *būt konkrētai lietai* (3) paši par sevi neietver nepieciešami kādu konkrētu lietu. Īpašību *būt izgatavotam no noteikta materiāla* ir iespējams attiecināt uz vairāk nekā vienu lietu. Toties bioloģiskā izcelsme (*izveidoties no noteikta bioloģiska materiāla*) nepieciešami izceļ (*picks out*) tikai vienu konkrētu lietu, proti, Elizabete II ir nepieciešami saistīta ar zigotu, no kā viņa attīstījusies.

Rezumējot bioloģiskā izcelsme šķiet esam kaut kas spēcīgāks nekā materiālā izcelsme. Kāpēc artefaktu gadījumā saikne starp *būt konkrētai lietai* un *būt izgatavotai no konkrēta materiāla* ir nestabila? Kāpēc, piemēram, no ozola zīles rodas ozols, nevis kļava vai kuģis?

VI

Greims Forbss (*Greame Forbes*) argumentē, ka dažādos esenciālisma gadījumus iespējams iedalīt divās grupās. Pie pirmās grupas pieder tāda veida esenciālisms, kur pastāv nepieciešams saistījums starp noteiktiem indivīdiem. Piemēram, koks nepieciešami ir saistīts ar zīli, no kā tas ir attīstījies (Forbes 1997, 517–518). Pie otrās grupas var pieskaitīt tādu esenciālismu, kas apgalvo, ka lietas suga vai klase (*thing's kind*) ir nepieciešami saistīta ar konkrēto lietu. Piemēram, *šis cilvēks* nepieciešami ir cilvēks vai *šis galds* nepieciešami ir galds (Forbes 1997, 520).

Nēmot vērā Forbsa interpretāciju, iemesls, kādēļ bioloģiskā izcelsme ir kaut kas spēcīgāks nekā materiālā izcelsme, ir tas, ka pirmajā gadījumā var runāt par nepieciešamu saistījumu starp konkrēto zigotu un konkrēto personu (Elizabeti II), ko nosaka, piemēram, noteikti dabas likumi.⁴

Toties materiālās izcelsmes gadījumā šāds saistījums nepastāv. Protams, ka no viena un tā paša materiāla ir iespējams izgatavot dažādas lietas, tāpat arī

vienas noteiktas klases vai tipa eksemplāru materiālais sastāvs var atšķirties, t. i., neatkarīgi no tā, vai runa ir par koka, stikla vai plastmasas galdu, šie ir un paliek galdi (pieder pie klase „galds”), jo pastāv nepieciešama saistība starp konkrēto lietu un klasi, ko šī lieta pārstāv. Kādā ziņā var runāt, ka starp konkrēto lietu (*šo galdu*) un *būt izgatavotam no noteikta materiāla* pastāv nepieciešama saistība?

Kripke uzskata, ka ir iespējams savienot (2) ar (3), un atzīmē – ja „kāda lieta ir izgatavota no noteikta materiāla, tas ir neiespējami, ka tajā pašā laikā tā varētu būt radīta no kāda cita materiāla” (Kripke 1981, 114). Redzams, ka saistījumam starp konkrēto lietu un tās materiālo izcelsmi pamatā ir loģiska patiesība, proti, „ja kāda lieta ir izgatavota no noteikta materiāla, tad tā ir izgatavota no noteikta materiāla”. Tiek pateikts, ka, tiklīdz konkrētais koka gabals ir izveidots par noteiktu lietu, tā ir tikusi nodibināta nepieciešamā saistība starp *šo materiālu* un *šo lietu*.

Bioloģiskā un materiālā izcelsme ir vienlīdz spēcīgas, kaut arī starp materiālu (koka dēļiem) un konkrēto lietu (*šo galdu*) nepastāv tāda paša veida saistījums kā starp šūnām (zigotu) un organismiem (Elizabeti II). Tāpat kā nav iespējams, ka Elizabete II ir attīstījusies no citas zigotas, nekā no tās, no kuras viņa ir attīstījusies, tā arī būtu aplami runāt par *šo galdu*, pieņemot, kas tas varētu būt izgatavots no kāda cita materiāla, nekā tas ir izgatavots. Ja *šis galds* būtu izgatavots no cita materiāla, tas vairs nebūtu tas pats galds.

VII

Domājot par jautājumu: kas tas ir – *būt konkrētai lietai?*, Kripkes ideju kontekstā ir jārūnā par *de re* modalitāti, t. i., nošķirumu starp īpašībām, kas piemīt konkrētām lietām nepieciešami, un īpašībām, kas piemīt nosacīti. Kripkes apsvērumi par *de re* modalitāti ir reizē arī apsvērumi par lietu būtiskajām un nebūtiskajām īpašībām (esenciālismu), jo viņš pieņem, ka par lietu būtiskajām un nebūtiskajām īpašībām ir jārūnā nepieciešamības un iespējamības izteiksmē (sk. (i) un (ii)).

Kripkes apsvērumi, kāpēc kādas lietas būtiskās/nebūtiskās īpašības ir jāuzlūko kā tādas, kas šai lietai piemīt nepieciešami/nosacīti, izriet no nošķiruma starp aprioritāti un nepieciešamību. Nošķiruma pamatā ir doma, ka mūsu zināšanas par kādu lietu (epistemoloģisks apsvērumš) var arī neatbilst tam, kas tas ir – *būt konkrētai lietai* (metafizisks apsvērumš). Var teikt, ka katra lieta ir noteikta lieta un to raksturo kādas būtiskas pazīmes (izcelsme, materiāls, piederība kādai lietu klasei) neatkarīgi no tā, ko mēs zinām par šo lietu vai uzskatām par būtisku attiecībā pret to. Mūsu pieņēmumi vai zināšanas par to, kas tas ir – *būt konkrētai lietai*, var mainīties un mainās, bet tas nemaina faktu, ka ir kaut kas tāds kā *būt konkrētai lietai*.

Kripke uzskata, ka ir iespējams nonākt pie konkrēto lietu būtiskajām īpašībām caur to īpašību modalizēšanu, t. i., jautājot, kas ir tās īpašības, bez kurām lieta nebūtu tas, kas tā ir, vai arī – kas ir tās īpašības, bez kurām lieta vēl

joprojām būtu tas, kas tā ir. Kripke pieņem, ka tās īpašības, bez kurām lieta nebūtu tas, kas tā ir, ir nesaraujami saistītas ar šī lietas būtību, t. i., to, kas tas ir – *būt konkrētai lietai*, jo vienīgi īpašības, kas lietai piemīt nepieciešami, ir uzskatāmas par tās būtiskajām īpašībām.

Kripkes pieejas pozitīvais aspekts ir tas, ka viņš nonāk pie tādām konkrētu lietu būtiskajām īpašībām, kas, lietojot modalitāti, tiek pamatotas kā nepieciešami piemītošas kādai konkrētai lietai, nevis, piemēram, izriet no mūsu izpratnes par to, kas ir svarīgs vienas vai otras lietas sakarā.

Problemātisks ir tas, ka šīs īpašības – lietas izcelsme, materiāls, no kā tā ir izgatavota, un *būt noteiktai lietai* – kā metafiziski apsvērumi ir un paliek visnotaļ abstrakti principi un īsti neviēš skaidrību tajā, kas tas ir – *būt konkrētai lietai*. Uzdodot jautājumu: kas tas ir – *būt konkrētai lietai?*, mēs vēlamies uzzināt ko vairāk par kādu lietu un tās būtību, nedodot priekšroku tikai tādām īpašībām, kas ir pierādāmas kā nepieciešami piemītošas šai lietai. Ne vienmēr tas, kas ir nepieciešams, ir arī būtisks un nozīmīgs, proti, lietas būtības izpratne var tikt saistīta ar plašāku īpašību vai pazīmju klāstu, ne vien ar tām īpašībām, kas nepieciešami piemīt kādai lietai. Domājot par konkrēto lietu būtību, mēs vēlamies paplašināt savas zināšanas par šo lietu, nevis reducēt jautājumu uz atziņu, ka *būt konkrētai lietai* nozīmē *būt noteiktai lietai*, kā arī *būt ar savu izcelsmi* (vai nu bioloģisku, vai materiālu).

Veids, kā mēs runājam un domājam par konkrētām lietām, kā arī dažādie lietu apraksti var ietvert ko būtisku vai zīmīgu par šo lietu, neņemot vērā to, ka šis veids vai apraksti ne vienmēr atbildīs nepieciešamības kritērijam, par ko runā Kripke (sk. (iii)). Atgriežoties pie Strosona, var norādīt – lai arī Kripkes pozīcija ir pārdomāta un loģiski pamatota, problēma ir tajā, ka pēc tās lietu būtība it kā tiek meklēta pašās lietās, proti, Kripke skata konkrētās lietas izolēti – neatkarīgi no tā, ko un kā mēs par tām domājam. Lai gūtu pilnīgāku izpratni par kādas lietas būtību, jautājums: kas tas ir – *būt konkrētai lietai?* ir jāpārdomā plašākā kontekstā, proti, attiecībā pret veidu, kā mēs kategorizējam konkrētās lietas, saredzot to savstarpējo saistījumu vai atšķirību, attiecībā pret izmaiņām, kurām viena vai otra lieta ir pakļauta (lietas vēsturi), kā arī lietas praktisko nozīmi un pielietojumu.

LITERATŪRA

Grāmatas un raksti

- Fine, K. 1994. Essence and Modality. *Philosophical Perspectives: Logic and Language*, 8, 1–16.
- Fitch, G. W. 2004. *Saul Kripke*. Acumen.
- Forbes, G. 1997. Essentialism. In: B. Hale, and C. Wright (eds.). *A Companion to the Philosophy of Language*. Blackwell, 515–531.
- Kripke, S. 1981. *Naming and Necessity*. Blackwell Publishing.
- Strawson, P. F. 1959. *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*. Methuen.

Interneta materiāli

Robertson, T. 2008. Essential vs. Accidental Properties. In: E. N. Zalta (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition)*. Available: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/essential-accidental/>

Wetzel, L. 2008. Types and Tokens. In: E. N. Zalta (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2008 Edition)*. Available: <http://plato.stanford.edu/archives/win2008/entries/types-tokens>

ATSAUCES UN PIEZĪMES

- ¹ Veids, kā tiek domāts par lietu, paredz arī atšķirīgu jautājumu uzdošanas stratēģiju. Šajā sakarā interesants materiāls ir Kita Faina (*Kit Fine*) raksts „Essence un modalitāte” (*Essence and Modality*), kur autors analizē divu veidu stratēģijas, kas tiek lietotas attiecībā pret lietas būtības izziņu. Pirmo pieeju raksturo tas, ka lietas būtība tiek sasaistīta ar definīciju (Aristotelis). Savukārt otro pieeju raksturo tas, ka lietas būtība tiek sasaistīta ar modalitāti (*de re* modalitāti) (Fine 1994).
- ² Detalizētāku izvērsumu par esenciālismu sk. (Robertson 2008).
- ³ Vairāk par šo nošķirumu sk. (Wetzel 2008).
- ⁴ Šeit der atzīmēt, ka Kripkes jautāšanas stratēģija paredz to, ka pārdomu centrā ir konkrētā lieta, kas tiek pieņemta kā dotais – Elizabete II. Tas nozīmē, ka mēs it kā vērsam skatu atpakaļ un izjautājam, kas varētu būt noticis vai nenoticis ar viņu. Šajā gadījumā būtu aplami problematizēt, kas varētu būt noticis vai nenoticis ar konkrēto zīgotu, no kā viņa ir attīstījies, jo zīgota un cilvēks nav vienas klases eksemplāri, lai arī starp tiem pastāv noteikta un stingra saistība. Organisma identitāte nav tas pats, kas šūnas, no kurām tas ir radies, bet šis organisms atrodas noteiktā saistījumā ar tām. Šeit drīzāk ir jārunā par radniecības attiecībām starp šīm divām noteiktu klašu lietām (Forbes 1997).

Summary

*This article is regarded as an outline to the question „what is it to be a particular thing?”, and the answer is based on an elaborate reading of Saul Kripke’s work “Naming and Necessity” (1981). In the article I examine and evaluate Kripke’s arguments about an object having essential properties: (1) the origin of an object is essential to it, (2) the substance of which it is made is essential and (3) being a particular thing (being a table seems to be an essential property of the table). Kripke assumes that the consideration about an object having essential properties is a consideration about *de re* modality, i. e., about an object having necessary and contingent properties. Considerations about the problematical aspects of Kripke’s approach can be found in the end of the article.*

Keywords: Saul Kripke, *de re* modality, particulars, essentialism, metaphysical assumptions.

Absolūts fenomens kā fenomenoloģiska tēma Ž. L. Mariona filozofijā

Absolute Phenomenon as Phenomenological Theme in the Philosophy of J. L. Marion

Māra Grīnfelde

Filozofijas un socioloģijas institūts
Akadēmijas laukums 1, Rīga, LV-1050
E-pasts: mara.grinfelde@gmail.com

Šī raksta mērķis ir sniegt ieskatu mūsdienu franču fenomenologa Ž. L. Mariona pieteiktā absolūta fenomena izpratnē. Runa ir par fenomenu, kas dod sevi pats, nebalstoties aprioros tā parādīšanās nosacījumos. Franču filozofes M. Zaraderes skatījumā šāds fenomens neietilpst fenomenoloģisko tēmu lokā, jo tas, pēc viņas domām, ir metafizisks postulāts, kas pārkāpj fenomenoloģiskā pieredzes lauka robežas. Rakstā tiek parādīts, ka Zaraderes kritika nav pamatota un ka, fenomenoloģiju neierobežojot tikai ar Huserla projektu, absolūts fenomens principā var būt fenomenoloģiska tēma.

Raksturvārdi: absolūts fenomens, Ž. L. Marions, M. Zaradere, transcendence, fenomenoloģija, pieredze.

Fenomenoloģijā kopš tās pirmssākumiem, kas saistāmi ar Edmunda Huserla vārdu, viens no galvenajiem jautājumiem ir jautājums par fenomena fenomenalitāti, t. i., par to, kā fenomens jeb tas, kas parādās, parādās un kādi ir šīs parādīšanās nosacījumi. 20. gadsimta otrajā pusē, attīstot Emanuēla Levina pārdomas, vairāki domātāji, tostarp Mišels Anrī (*Henry*), Bernhards Valdenfelss (*Waldenfels*), Žans Fransiss Kurtēns (*Courtine*), Žans Lui Kretjēns (*Chrétien*) un Žans Liks Marions (*Marion*), uzdod jautājumu par tādu fenomenu iespējamību, kuri pārsniedz apriorus to parādīšanās nosacījumus no subjekta puses. Marions tos raksturo kā absolūti dotus fenomenus. Citiem vārdiem, fenomenoloģijā rodas jautājums par tādu fenomenu iespējamību, kas paši nosaka savu dotību, pretstatā fenomeniem, kuru iespējamības nosacījumi meklējami subjektā un kurus tādēļ var raksturot kā relatīvus attiecībā pret subjektu.

Šajā kontekstā Francijā 90. gadu sākumā franču fenomenologs Dominiks Žaniko (*Janicaud*) aizsāka vēl tagad aktuālu diskusiju¹ par to, vai daudzi pēdējos gadu desmitos sarakstīti darbi, kuri pretendē būt par fenomenoloģiskiem darbiem, norāda uz fenomenoloģiju, kas nonākusi līdz savām robežām, vai arī uz fenomenoloģijas atstāšanu.² Pēc paša Žaniko domām, pieņemot fenomenoloģiski nepierādāmus, t. i., metafiziskus, postulātus, ir notikusi fenomenoloģijas robežu pārkāpšana.³ Pret apgalvojumu, ka mūsdienu fenomenologi izmantotu

metafiziskus postulātus, iestājas gan kritizētie domātāji, gan arī viņu apoloģēti, veidojot iepriekš minēto diskusiju. Šī diskusija koncentrējas ap jautājumu, vai vairāki mūsdienu domātāji, kuri uzskata sevi par fenomenologiem, tomēr nav gājuši pārāk tālu savos fenomenoloģiskajos meklējumos un atstājuši fenomenoloģijas lauku.

Tā kā minētā diskusija joprojām turpinās un iesaistīto filozofu skaits un aplūkojamo aspektu daudzums pieaug, šeit nav iespējams sniegt vispusīgu un galīgu atbildi uz šo jautājumu. Šī raksta mērķis ir daudz pieticīgāks: mēģināt atbildēt uz šo jautājumu konkrēta autora konkrēta jēdziena kontekstā. Runa ir par franču fenomenologa Mariona⁴ absolūta fenomena jēdziena analīzi un ar to saistītās kritikas izvērtējumu.

Izvēli par labu Mariona absolūta fenomena analīzei noteica gan tas, ka viņš ir viens no redzamākajiem fenomenologiem, kas darbojas šobrīd, gan arī tas, ka jautājumam par fenomenu, kas nebalstās subjektivitātes aprioros nosacījumos, t. i., par absolūtu fenomenu,⁵ Mariona darbos tiek veltīta īpaša uzmanība. Jautājums par absolūtu fenomenu ir jautājums par to, vai un kā fenomenoloģijā ir iespējams pret subjektu nenosacīts fenomens? Šis jautājums ir būtisks gan tāpēc, ka paver iespēju pārskatīt fenomenalitātes un pašas fenomenoloģijas robežas, gan tāpēc, ka ļauj izvirzīt jautājumu par reliģijas fenomenoloģijas iespējamību.

Absolūta fenomena jeb fenomena, kas dod sevi pats, nebalstoties iepriekš noteiktos tā parādīšanās nosacījumos (vai tā būtu redukcija uz Es, ietvertība horizontā vai kas cits), pieņemšana fenomenoloģijā ir izraisījusi daudzus iebildumus un jautājumus.⁶ Starp redzamākajiem Mariona kritiķiem ir jāmin jau pieminētais Žaniko un franču filozofe Marlēna Zaradere (*Zarader*), kurus vieno uzskats, ka, runājot par absolūtu fenomenu, Marions ir atstājis fenomenoloģiskās pieredzes lauku un nonācis metafizikas sfērā.

Tuvinātā skatījumā raksta mērķis ir sniegt ieskatu Mariona pieteiktā absolūta fenomena izpratnē, izvērtējot pret to kā pret fenomenoloģisku tēmu vērstās kritikas būtiskākos iebildumus, kurus visuzskatāmāk pārstāv franču filozofe Zaradere. Raksta uzdevums ir parādīt, ka, izejot no Mariona fenomenoloģijā atrodamajiem pārsapņēmiem, absolūts fenomens principā var būt fenomenoloģiska tēma.⁷ Tā kā abi iepriekš minētie Mariona filozofijas kritiķi (Žaniko un Zaradere) absolūta fenomena pieņemšanā saskata fenomenoloģiskā lauka atstāšanu tieši tāpēc, ka tas, pēc viņu domām, ir metafizisks postulāts, tad, parādot, ka pret absolūtu fenomenu vērstā kritika nav pamatota, varēs apgalvot, ka, vismaz šādā aspektā raugoties, tas principā var būt fenomenoloģiska tēma.⁸

Līdz ar to Žaniko iesāktās diskusijas centrā esošais jautājums par to, kas ir vai nav fenomenoloģija, pievērsoties Mariona absolūtam fenomenam, precizējas jautājumā par to, kas ir vai nav dots pieredzē.⁹ Jautājums par absolūta fenomena fenomenoloģisko statusu ir jautājums par to, vai absolūts fenomens ir vai tomēr nav dots pieredzē. Tā kā absolūta fenomena kritizētāji uzskata, ka tas nav dots pieredzē, viņi secina, ka tā apraksts neietilpst fenomenoloģijas jautājumu lokā, un līdz ar to tas tiek uzskatīts par metafizisku postulātu.

Pirms pievērsties absolūta fenomena kritikas analīzei, jānorāda, ka ar metafizisku postulātu šajā rakstā, atsaucoties uz Huserla fenomenoloģiju, ir jāsaprot

tas, kas principā nevar tikt dots pieredzē jeb pieredzēts. To, kas ir dots, jeb to, kas ir pieredzēts, fenomenoloģijā nosaka ar fenomenoloģisko redukciju un intuīciju, kas liek pieņemt visu, kas sevi dod tā, kā tas sevi dod. Intuīcija ir tas, kas neļauj fenomenologam pieņemt vai izteikt kaut ko tādu, kas sevi nedod, proti, kas neļauj izteikt apgalvojumus, kuriem nekas neatbilst pieredzē.¹⁰ Kāds pieņēmums tiek uzskatīts par metafizisku, ja tam nekas neatbilst reducētā pieredzē vai nevar tikt dots intuīcijā. Metafiziski pieņēmumi postulē transcendences, t. i., kaut ko, kas atrodas ārpus pieredzes kā apziņas pārdzīvojuma un kas tiek atceltas fenomenoloģiskajā redukcijā.¹¹

Žaniko uzskata, ka absolūts fenomens, par ko runā Marions, ir transcendence, kam kā transcendencei, sekojot Huserlam, būtu jāpaliek ārpus fenomenoloģiskā pētījuma lauka.¹² Žaniko iebildumiem pievienojas arī Zaradere. Rakstā „Fenomenalitāte un transcendence” (*Phenomenality and Transcendence*)¹³ viņa izvērš Žaniko iebildumus un izstrādā detalizētāku argumentāciju pret Mariona absolūtu fenomenu kā fenomenoloģisku tēmu.¹⁴ Izvēli par labu šīs pētnieces uzskatu analīzei noteica tas, ka viņas kritika ne tikai apkopo, bet arī izvērš tos aspektus, kas it kā liecina par labu tam, ka absolūts fenomens nevar būt fenomenoloģiska tēma. Raksta gaitā atklāsies, ka tieši šo aspektu tuvāka analīze paver iespēju pārskatīt secinājumus, pie kuriem nonāk Zaradere.

I

Pirms pievērsties pret absolūtu fenomenu vērstās kritikas izvērtējumam, nepieciešams sniegt ieskatu Mariona filozofijas pamatjēdzienos, galveno uzmanību veltot fenomena, konkrētāk, absolūta fenomena un fenomenalitātes, jēdzieniem, jo tieši šo jēdzienu izpratne atklās pret absolūtu fenomenu vērstās kritikas nepamatotību.

Lai izgaismotu fenomena un fenomenalitātes raksturojumu Mariona filozofijā, vispirms ir jāatbild uz jautājumu: kas liek Marionam izvīrīt jautājumu par tāda fenomena iespējamību, kas nebalstītos ne uz kāda veida nosacījumiem un varētu tikt raksturots kā absolūts? Atbilde ir meklējama Mariona uzskatā, ka šādi absolūti fenomeni parādās. Marions raksta: „Mēs sastopam fenomenus [...], kas saskaņā ar aprioriem nosacījumiem, ko ierobežots prāts uztiepj pieredzei, nespēj parādīties un kas tomēr nenoliedzami parādās.”¹⁵ Runa ir par fenomeniem, kas parādās par spīti un pretrunā ar pieredzes, izprastas kā objektu pieredzes,¹⁶ iespējamības nosacījumiem.¹⁷ Kā būs redzams, runa ir par fenomenu kā notikumu, kas piesaka sevi kā nepriekšmetisku, izraisot sava veida apstulbumu, kas izriet no nespējas iekļaut to pastāvošajā jēgas horizontā. Huserla piedāvātā transcendentālās subjektivitātes nosacītā objektu pieredze nespēj atskaitīties par šāda veida fenomeniem un tādēļ tos ignorē.

Ņemot vērā iepriekš teikto, Huserla piedāvātā fenomena un fenomenalitātes izpratne, pēc Mariona domām, neizsmeļ visu fenomenoloģisko lauku, un tādēļ viņš aicina pārdomāt fenomena un fenomenalitātes izpratni kopumā. Neskatoties uz minēto pārmetumu Huserlam, tieši Huserla fenomenoloģijā Marions saskata neīstenotu iespēju sagraut Kanta filozofijā aizsākto domas virzienu, kurā

fenomens tiek aplūkots kā kaut kas, kas nepieciešami balstās uz pieredzes aprioriem nosacījumiem. Marions uzskata, ka Huserla darbā „Idejas par tīro fenomenoloģiju un fenomenoloģisko filozofiju” (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*) atrodams „visu principu princips”¹⁸ nomaina nosacīto fenomenalitāti ar beznosacījuma fenomenalitāti.¹⁹ Šeit fenomens atklājas kā tas, kas parādās, pamatojoties pats uz sevi, nevis uz kaut ko citu, kas neparādās, teiksim, uz prātu. Ar intuīciju pietiek, lai fenomens attaisnotu savas tiesības parādīties bez jebkāda cita pamata.²⁰ Iemesls, kāpēc Marions Huserla fenomenoloģiju tomēr uzlūko kā neīstenotu iespēju atbrīvoties no fenomena fenomenalizēšanās iespējamības nosacījumiem, ir tas, ka intuīcija Huserla fenomenoloģijā pati paliek ierobežota ar diviem nosacījumiem, kas nav intuitīvi. Pirmais paredz to, ka jebkurš fenomens ietveras pastāvošā jēgas horizontā, savukārt otrais – to, ka jebkurš fenomens tiek reducēts uz konstituējošo Es.²¹ Huserla fenomenoloģijā fenomens, kas atrodas ārpus horizonta un pretojas redukcijai uz Es, neparādās.

Cenšoties izvairīties no neintuitīviem nosacījumiem, kas noteiktu intuīciju, Marions radikalizē fenomenoloģiskās redukcijas principu, izsakot to šādi: „... cik daudz redukcijas, tik daudz dotības.”²² Nekādas dotības bez redukcijas, nekādas redukcijas, kas neapstājas pie dotības,²³ kas nav subjektivitātes transcendentālo principu ierobežota. Dotība, pēc Mariona domām, ir tas nenosacītais nosacījums, bez kā nevar parādīties neviens fenomens.²⁴ Dotības un fenomena attiecības Marions raksturo šādi: „Tas, kas rāda sevi, iesākumā dod sevi.”²⁵ Citviet viņš raksta, ka dotība ir „kustība, caur kuru fenomens sevi dod”.²⁶ Dotība norāda uz to doto, kas pats dod sevi, jeb uz fenomenu.²⁷ Nekas nevar parādīties, ja tas nav dots sākotnēji dodošā intuīcijā. Taču dotību nevajag domāt vienkārši kā to, no kā rodas fenomens, jeb kā to, kur meklējama fenomena izcelsme. Dotība raksturo fenomena fenomenalitāti – veidu, kādā fenomens parādās, citiem vārdiem, tā fenomenoloģisko statusu. Fenomens kā dotais nozīmē nevis to, kas fenomenalizējas, pateicoties kādai to konstituējošai instancei (transcendentālajai subjektivitātei), bet gan to, kas dod sevi pats.

Darba „Būt dotam” (*Étant donné*) nobeigumā Marions raksta: „... fenomēns neparādās tikai tad, kad kāds cits blakus tam (Es) to konstituē (Kants, Huserls), bet vispirms tad, kad tas rāda sevi sevī un izejot no sevis (Heidegers).”²⁸ Tieši Heidegerā Marions saskata pirmo filozofu, kurš atļaujas izjautāt fenomena pakļaušanos transcendentālajam Es un apstrīd fenomena kā objekta interpretāciju.²⁹ Tas, kas rāda sevi sevī, nesaņem savu redzamību no citurienes, piemēram, no transcendentālā Es, bet no sevis pašā.³⁰ Kā tika minēts, pārdomājot fenomena parādīšanos pašam sevī un no sevis, Marions iesaista jautājumu par tā sākotnējo dotību. Fenomens pats iniciē savu parādīšanos, dodot sevi. Jāpiebilst, ka pastāv fenomeni, kas dod sevi, bet kas neparādās objekta horizontā. Citiem vārdiem, pastāv fenomeni, kas nav doti objekta veidā, bet, neskatoties uz to, ir doti.³¹

Mariona piedāvātā fenomenoloģiskās dotības izpratne, kas sevī ietver gan fenomenoloģisku redukciju, gan intuīciju, paver ceļu absolūta fenomena fenomenoloģiskajam statusam. Absolūts fenomens nepastāv kā intencionāls objekts

un nav ietverts jēgas horizontā, tomēr tas nenozīmē, ka, fenomenoloģiski skatoties, absolūts fenomens būtu nekas. Tas ir jāsaprot kā dotais, kas neiekļaujas horizontā un nav no tā atvedināms. Absolūts fenomens ir fenomens, kas dod sevi absolūti,³² un dot sevi absolūti nozīmē dot sevi pašam no sevis. Šāda fenomena dotība nav atkarīga no iepriekš noteiktiem parādīšanās nosacījumiem. Tādējādi tas ir neparadzams, neaptverams un neatkārtojams.³³ Absolūts fenomens parādās pretēji priekšmetiskajai pieredzei un ir neobjektīvs,³⁴ nav ietverts tās attiecību tīklojumā (substance/akcidence, cēlonis/sekas utt.) un pārsniedz jebkura veida horizontu (laika, esamības, vērtību utt.).³⁵

Varētu vaicāt, kāpēc dotais, kas neparādās kā kaut kas priekšmetisks, būtu jāsauc par fenomenu? Kas attaisno to, ka absolūts fenomens ir saucams par fenomenu? Tē Marions atbild, ka Huserls pats ir norādījis uz to, ka „fenomens” ir daudznozīmīgs, apzīmējot gan parādīšanās aktu, gan pašu parādību.³⁶ Ar to Huserls pasaka, ka termina „fenomens” lietojums neaprobežojas ar objektu, t. i., ar to, kas parādās. Fenomens apzīmē ne tikai parādību kā to, kas parādās, bet arī norisi, kas pati nav objekts, bet ir ar to saistīta. Marions pārtver šo Huserla izteikto vārda „fenomens” daudznozīmību, norādot, ka, lai gan absolūts fenomens ir neobjektīvi dots, tomēr to raksturo dotības notikums un to var apzīmēt ar vārdu „fenomens”. Fenomens Mariona filozofijā ir domājams plašāk par to, kas ir dots objekta veidā. Ņemot vērā šo fenomena izpratni, arī absolūts fenomens ir fenomens.

Absolūta fenomena pieredzi Marions apraksta šādi: „Kaut kā nenosacīta pieredze ir iemesls tam, ka es esmu vīlies, ka es esmu situācijā, kurā sastopos ar kaut ko, nespējot to saprast.”³⁷ Absolūta fenomena dotības gadījumā mēs nespējam to konceptualizēt, nespējam to ievietot pastāvošajos jēgas horizontos, nespējam tvirt kā objektu un tomēr mēģinām to darīt, proti, nespējam noraidīt šo dotību, kas tieši tāpēc, ka ir nesaprotama, izraisa saprašanas mēģinājumus. Kā jau norādīts, absolūts fenomens ir neobjektīvs fenomens, un tomēr tas nenozīmē, ka tas vispār nav dots. Lai precizētu absolūta fenomena dotības veidu, ir jāizvērs absolūta fenomena kā piesātinātā fenomena (*phénomène saturé, saturated phenomenon*)³⁸ raksturojums.

Absolūts fenomens tiek dēvēts par piesātināto fenomenu, jo „tas ir piesātināts ar intuīciju”. Absolūtos fenomenos intuīcija nav ierobežota ar nozīmes īstenošanu, bet līst pāri nozīmes intencei, pārsātinot to.³⁹ Tieši ar šo raksturojumu atklājas absolūta fenomena kā neobjektīvas dotības pozitīva noteiksme. Nespēja objektīvizēt, kā jau norādīts, nebūt nenozīmē, ka nekas neparādās. Rakstā „Piesātinātais fenomens” (*Phénomène saturé*) Marions norāda: „Intuitīvs piesātinājums, par tik, cik tas ir neredzams, nepanesams un absolūts, uztiepj sevi kā fenomens, ko raksturo pārmērība, nevis iztrūkums. Piesātinātais fenomens izvairās no tā, lai tiktu aplūkots kā objekts, jo tas parādās ar šo daudzējādo un neapraktāmo pārpilnību, kas atceļ jebkuras konstitūēšanās mēģinājumus.”⁴⁰ Intuīcijas pārmērības gadījumā, kas raksturīga piesātinātajam fenomenam, tiek pārsniegta jebkura nozīme un sekojoši iztrūkst jebkura veida objekta dotība. Marions raksta: „Konfrontēts ar piesātināto fenomenu, Es nevar to neredzēt, bet nevar arī skatīties uz to kā uz savu objektu. [...] Tas redz intuitīvas dotības

pārpilnību .. miglu, pārgaisojumu, ko tas [piesātinātais fenomens – M. G.] uztepj pieredzes normālajiem nosacījumiem [..]⁴¹

Šāda intuīcijas pārmēriba ir dota, pamatojoties nevis uz objektu pieredzes nosacījumiem, bet uz pieredzi, kas darbojas pretī tiem, proti, uz pieredzi, kas darbojas pretī pastāvošajam jēgas horizontam un izjauc to. Marions norāda, ka šāda pieredze var tikt raksturota kā pretējības pieredze, kas atbrīvo nenosacītas intuitīvas dotības iespējamību.⁴² Viņš piebilst: „... nekas neliecina par to, ka pieredzes iespējamībai ir jābūt ekvivalentai ar objektu pieredzēšanas iespēju vai ar to, ko spēj sintezēt, konstituēt un paturēt objektīvā stāvoklī transcendentālais subjekts.”⁴³ Absolūta fenomena pieredzi Marions sauc par „pretpieredzi”. Viņš raksta: „Pretpieredze nav pretrunā ar pieredzes iespējamību, bet tieši pretēji, atbrīvo to tik lielā mērā, cik tā darbojas pretī pieredzes noteikšanai caur objektu un tādējādi tās pakļaušanai transcendentālajam subjektam.”⁴⁴ Tē iezīmējas pieredzes jēdziena izmaiņas un reizē ar to arī subjekta jēdziena izmaiņas. Attiecībā uz pieredzi runa vairs nav par subjekta konstituētu pārdzīvojumu (Huserls), bet gan par notikumu, kas ir pretrunā ar objektu pieredzes nosacījumiem. Attiecībā uz subjektu runa vairs nav par konstituējošo subjektu, bet liecinieku (*le témoin; witness*) jeb uzrunāto (*l'interloqué, interlocuted*). Marions raksta: „Tālu no tā, lai spētu konstituēt šo [absolūtu – M. G.] fenomenu, Es pats pieredz sevi kā šī fenomena konstituētu. Tas ir konstituēts un ne vairs konstituējošs, jo tā rīcībā vairs nav nekāds dominējošs skatu punkts pār intuīciju, kas to pārpludina. [..] Kad Es atrod sevi [..] konstituētu no piesātinātā fenomena, tas var identificēt sevi kā tādu, tikai atzīstot šāda fenomena pirms sevis esamību. Šis apvērsums atstāj to par uzrunāto [..]”⁴⁵

Jāpiebilst gan, ka tas, ka pastāv neobjektīvi fenomeni, nenozīmē, ka Marions noliegtu objektīvas pieredzes iespējamību. Absolūtu fenomenu dotība neparedz priekšmetiskā horizonta noliegumu, bet gan fenomenalitātes izpratnes maiņu. Paplašinātā fenomenalitātes izpratne ietver arī ko tādu, kas ir dots, nebūdamams dots objekta veidā priekšmetiskās pieredzes kopsakarā. Marions raksta: „Piesātinātā fenomena [t. i., absolūta fenomena – M. G.] pieņemšana neparedz pieredzes iespējamības nosacījumu pārvarēšanu jeb atcelšanu, bet drīzāk noskaidrošanu, vai noteikti fenomeni nav pretrunā vai nepārsniedz šos nosacījumus un vai tie, neskatoties uz to, tomēr neparādās – tieši pārsniedzot jeb esot pretrunā ar tiem.”⁴⁶

Par kādiem fenomeniem te ir runa? Kā vienu no absolūta fenomena piemēriem Marions min reliģisku fenomenu, konkrētāk, Atklāsmes fenomenu. Marions neslēpj to, ka viņa pieteiktā fenomenalitātes nosacījumu pārskatīšana balstās uz teoloģiskām interesēm, proti, tie tiek pārskatīti, lai „spētu kā iespēju sevī iekļaut Atklāsmes (saprastas kā Kristus atklāsmes) fenomenu”.⁴⁷ Neskatoties uz šo teoloģisko motivāciju, jāņem vērā divas lietas. Pirmkārt, Marions pats norāda: „Šeit [darbā *Étant donné* – M. G.] es neierosinu Atklāsmi tās teoloģiskajās pretenzijās uz patiesību, kaut ko tādu, ko iespēj tikai un vienīgi ticība. Es iezīmēju to kā fenomenalitātes iespējamību [..]”⁴⁸ Tas, ka var šaubīties par šādas Atklāsmes vēsturisko īstenību, neko nemaina Mariona pieejā, jo, kā viņš pats norāda, nevar apšaubīt faktu, ka tā ir „bijusi domājama, apspriežama un

pat aprakstāma".⁴⁹ Otrkārt, lai gan Marionu īpaši interesē reliģiska fenomena iespējamība, viņš pats norāda, ka absolūti fenomeni ne vienmēr un pat ne lielākoties ir reliģiski fenomeni,⁵⁰ un šo nereliģisko fenomenu aplūkojumam savos fenomenoloģiskajos darbos viņš velta daudz vairāk uzmanības nekā reliģiskiem fenomeniem.

Pēc Mariona domām, absolūti fenomeni nav tikai un vienīgi kaut kas retu reizi sastopams. Absolūtus fenomenus mēs atrodam katru dienu – tie ietver tīri vēsturiskas, mākslinieciskas, filozofiskas vai literāras problēmas.⁵¹ Runa, piemēram, ir par mākslas darba pieredzi, kurā fenomens, teiksim, glezna, parādās ar izteiktu intuitīvo pārmērību jeb jēdzienisko iztrūkumu⁵² vai cita miesas pieredzi caur pieskārienu tai. Šajā gadījumā nav runa par identificējamu nozīmi; pieskāriens neuzrāda objektu, bet intuīciju, kuru adekvāti nespēj tvert neviens jēdziens.⁵³ Marions min četrus piesātināto fenomenu veidus – vēsturiskus notikumus, mākslas darbus, sava ķermeņa pieredzi un otra pieredzi.⁵⁴ Visos šajos gadījumos runa ir par notikumu, kas notiek ar mani, nebūdams manis konstituēts kā saprastais un paredzamais.

II

Izvērtējot Mariona pozīciju, Zaradere uzrāda alternatīvu: vai nu viņš pieņem kaut ko tādu kā „tīra transcendence”⁵⁵ un, nespējot fenomenoloģiski attaisnot šādu pieņēmumu, rīkojas dogmatiski, vai arī viņš runā tikai par tādu transcendenci, kas ietverta fenomenu laukā, tādējādi gūstot fenomenoloģisku attaisnojumu pieredzē.⁵⁶ Pētniece uzskata, ka Marions, aplūkojot absolūtu fenomenu, runā par tīru transcendenci un, ņemot vērā šīs transcendences atbrīvotību no pieredzes, rīkojas dogmatiski. Absolūts fenomens viņa fenomenoloģijā līdz ar to nav nekas vairāk kā metafizisks pieņēmums, un šāda fenomenoloģija, atstājot pieredzes lauku, pārstāj būt fenomenoloģija. Kāpēc Zaradere uzskata, ka Marionam nāktos pieņemt šo pirmo alternatīvu?

Šāds jautājums ir jāuzdod tāpēc, ka Marions secinājumam par absolūtu fenomenu kā metafizisku postulātu nepiekrīst. Viņš mēģina parādīt, ka absolūts fenomens tomēr ir dots pieredzē.⁵⁷ Līdz ar to Marions šķietami pieņem otro Zaraderes uzrādīto alternatīvu. Tomēr tieši šajos mēģinājumos ietvert absolūtu fenomenu pieredzē Zaradere saskata problēmu. Pēc viņas domām, visi Mariona mēģinājumi iekļaut absolūtu fenomenu pieredzē, kas nepieciešams, lai izvairītos no absolūta fenomena kā metafiziska postulāta izpratnes, noved pie pretrunas. Viņam nākas pieņemt, ka absolūts fenomens reizē transcendē pieredzi un dod sevi tajā. Izvērstāk šos pretrunīgos nosacījumus Zaradere raksturo šādi: pirmkārt, absolūts fenomens var saglabāt savu absolūtumu tikai tad, ja tas nav reducējams ne uz intencionālu objektu, ne uz subjektu kā jēgas devēju. Tas nozīmē, ka fenomena absolūtums ir atkarīgs no tā, vai tas transcendē to, ko klasiskā fenomenoloģija ir atzinusi par pašas pieredzes iespējamības nosacījumiem. Otrkārt, absolūtam fenomenam kā fenomenam tomēr ir jādod sevi pieredzošajam un tādējādi jābūt dotam pieredzē.⁵⁸ No šīs pretrunas var izvairīties, vai nu atsakoties no absolūta fenomena absolūtuma un tādējādi pamatojot tā ietvertību pieredzē, kas noved pie absolūta fenomena kā fenomenoloģiskas

tēmas neiespējamības, vai arī atsakoties no tā fenomenoloģiskā statusa, proti, postulējot to kā metafizisku pieņēmumu, kas arī noved pie absolūta fenomena kā fenomenoloģiskas tēmas neiespējamības.

Tā kā Marions mēģina paturēt abus absolūta fenomena raksturojumus, proti, to, ka tas ir absolūts, un to, ka tas ir dots pieredzē, Zaradere secina, ka viņš nespēj izvairīties no iepriekš minētās pretrunas. Šī pretruna norāda uz nespēju ietvert pieredzē tīru transcendenci, nezaudējot tās tīrību, un, ja šādas transcendences pieņēmums netiek atmests, nākas secināt, ka Marions, pašam to negribot, rīkojas dogmatiski, proti, postulē transcendenci, kas pārsniedz pieredzē doto.

Izvērtējot šo pretrunu, Zaradere uzskata par nepieciešamu pievērsties pieredzes un tās iespējamības nosacījumu tuvākam aplūkojumam, kuru viņa sadala jautājumā par pieredzes un intencionālā objekta attiecībām, no vienas puses, un pieredzes un subjekta attiecībām, no otras puses.⁵⁹

Zaradere piekrīt, ka ir iespējama pieredze bez objekta, un tādā mērā pievienojas Mariona pozīcijai. Taču, pēc viņas domām, lai arī neobjektīvas pieredzes iespēja paredz apiet Huserla fenomena noteiksmi, tā nepieciešami neparedz, ka fenomens būtu jāatbrīvo no jebkādiem tā iespējamības nosacījumiem. Pastāv arī citas fenomena izpratnes, kas paredz neobjektīvu pieredzi, reizē tomēr pieņemot instances, teiksim, subjektu, kas funkcionē kā fenomena parādīšanās nosacījumi. Viņa apgalvo: lai arī ir iespējams tāds fenomens, kas nav dots kā objekts, tas vēl nenozīmē, ka ir tāds neobjektīvs fenomens, kuru nenosaka nekādi tā iespējamības nosacījumi. Pat vairāk, viņa uzskata, ka pats sevi nosakošs un ne no kā cita nenosacīts fenomens vispār nav iespējams. Šo pozīciju viņa balsta uz pieņēmumu, ka fenomenoloģiskā projektā nav iespējams apiet subjektu kā jebkura iespējamā fenomena (objektīva vai neobjektīva) parādīšanās pamatu.⁶⁰ Tieši to, pēc viņas domām, ir mēģinājis izdarīt Marions, piedāvājot subjektu izprast kā liecinieku, kam tiek dots, bet kas pats nav šīs dotības nosacījums.

Pēc Zaraderes domām, lai arī kā subjekts tiktu pārdefinēts, tas paliek ne tikai Huserla fenomenoloģijas, bet ikviena fenomenoloģiska projekta centrā. Tas ir ikviena fenomenoloģiska projekta „dzīvais nervs”, bez kura šie projekti atmiru. ⁶¹ Tam, protams, nav jābūt transcendentālam subjektam, tomēr, lai cik lielā mērā arī būtu izmainīta subjekta izpratne, pēc Zaraderes domām, tam ir jāsauglabā funkcija atļaut parādīties fenomeniem, bez kuras zustu iespēja runāt par jebkāda veida fenomenoloģiju. Subjektam ir jābūt vismaz kā vietai, kas uzņem vai kurā notiek fenomenalizēšanās, kā „tur”, kas garantē tā, kas neparādās kā objekts, esamības jēgu.⁶²

Zaradere raksta: „Gribēt, lai fenomens parādās absolūti, bez atsaucēs uz jebkādu instanci, kas var garantēt tā parādīšanos, nozīmē zaudēt to kā fenomenu [...]”⁶³ Tā kā Marions, pieņemot absolūtu fenomenu, atsakās no subjekta kā pamata, Zaradere secina, ka viņš ir atstājis fenomenoloģiskā pētījuma lauku. Mariona absolūts fenomens kļūst par metafizisku postulātu, jo nav iespējams fenomens, kas nebalstītos uz subjekta nosacīto pieredzi. Kā tika norādīts, Marions tomēr cenšas absolūtu fenomenu ietvert atpakaļ pieredzē, kas, pēc Zaraderes domām, noved pie minētās pretrunas.

Izvērtējot Zaraderes argumentāciju, jāteic, ka absolūta fenomena apsūdzēšana dogmatismā ir pamatota tikai tik lielā mērā, cik var pieņemt viņas izmantoto pieredzes izpratni. Ja nepieņem pozīciju, ka subjekts ir jebkuras pieredzes nepieciešams nosacījums, tad viņas izdarītais secinājums nav spēkā. Un, kā tika parādīts, Marions acīmredzami nepieņem viņas piedāvāto pieredzes izpratni. Mariona iezīmētajā pieredzes izpratnē subjektam nav ierādīta pieredzes nosacījumu turētāja loma, un līdz ar to paveras ceļš arī absolūta fenomena kā tā, kas pats nosaka savu dotību, fenomenoloģiskajai iespējamībai. Un, ja pieņem, ka viens no būtiskākajiem fenomenoloģijas nosacījumiem ir dotība pieredzē, tad absolūts fenomens no šāda aspekta (kā pretpieredzē dots) var būt fenomenoloģiska tēma. Zaraderes uzrādītā pretruna tiek atcelta. Kad Marions paziņo, ka absolūts fenomens transcēdē pieredzi, viņš domā objektu pieredzi, kas paredz ietvertību horizontā un redukciju uz subjektu, savukārt tad, kad viņš apgalvo, ka absolūts fenomens ir ietverts pieredzē, viņš domā nevis objektu pieredzi ar tās nosacījumiem, bet pretpieredzi jeb neobjektīvu subjekta nenosacītu intuitīvas dotības pieredzi.

Protams, spēkā paliek jautājums, vai pieredze, kas interpretēta citādi, nekā to piedāvā interpretēt Huserls vai Zaradere, neparedz fenomenoloģiskā lauka atstāšanu? Vai fenomenoloģijas lauks tiek atstāts, ja tiek atņemta subjekta kā jebkura iespējamā fenomena nosacījuma izpratne? Šī jautājuma izvērtēšana prasītu plašāku pētījumu, taču pašreiz es piedāvāju uz to atbildēt ar pretjautājumu. Vai fenomenoloģija kopš tās pirmsākumiem nav bijusi pieredzes filozofija, un vai tās mērķis nav bijis būt atvērtai pieredzes laukam visā tā pilnībā? Vai tad, ja pieredzes un subjekta jēdzieni tiek pārskatīti pašas fenomenalitātes vārdā, proti, lai varētu aptvert to, kas ir dots, fenomenoloģijas sfēra tiek atstāta? Pavisam droši var teikt, ka atstāta tiek Huserla fenomenoloģija, bet vai tiešām ar fenomenoloģijas nosaukumu būtu jāapzīmē tikai Huserla filozofiskie centieni? Te es gribētu atsaukties arī uz M. Vestfala rakstīto par to, kā domāt pašu fenomenoloģiju: „Mēs visi esam brīvi izvēlēties, kādu nozīmi piešķirt dažādiem terminiem, bet vai nebūtu atbilstošāk sākotnējam fenomenoloģijas garam šo terminu lietot it īpaši attiecībā uz tiem projektiem, kuri tiecas tvert lietas pašas par sevi, atceļot visus aprioros dotības ierobežojumus, piemēram, ierobežojumu, ka nekas nevar tikt dots ārpus konstituētā priekšmetiskuma horizonta?”⁶⁴

Atgriežoties pie Zaraderes kritikas, varētu šķist neticami, ka viņa nav pamānījusi to, ka Marions izmanto dažādas pieredzes izpratnes. Patiesībā viņa to pamana, taču no savas kritikas neatsakās, jo uzskata, ka, lai gan Marions ir atteicies no subjekta nosacītas pieredzes izpratnes, viņš, pašam to nemanot, tomēr ir pieņēmis to atpakaļ un līdz ar to nespēj izkļūt no iepriekš minētās pretrunas. Zaradere atzīst, ka, lai gan Mariona absolūta fenomena transcendentais raksturs liek viņam atteikties no subjekta kā tā nosacījuma, viņš tomēr nav spējis pilnīgi no tā izvairīties.⁶⁵ Sekojot Žaniko, viņa uzskata, ka Marions nevar izvairīties no pretrunas tādēļ, ka viņa fenomenoloģija nevar iztikt bez pola, kas pieļautu fenomenu parādīšanos. Uzstājot uz liecinieka bezspēcību, Marions, šķiet, atņēma subjektam visas spējas; bet, tā kā viņš piedēvē lieciniekam fenomenu „filtrēšanas” funkciju, viņš, pats to neatzīstot, no jauna iedibina to, ko ir atmetis,⁶⁶ proti,

subjektu kā fenomenu parādīšanās nosacījumu. Zaradere un Žaniko domā, ka tieši tāpēc, ka Marions nespēj atteikties no subjekta kā pieredzes nosacījuma, lai gan viņš šķietami pret to vērsas (un šeit jau ir viena pretruna Mariona filozofijā), viņš, kaut arī cenšas apgalvot pretējo, nevar atteikties arī no tādas pieredzes izpratnes, kura paredzētu fenomena iespējamības nosacījumus ārpus paša fenomena. Šeit ir otra pretruna, kas izriet no pirmās un padara visu absolūta fenomena koncepciju pretrunīgu.

Taču var jautāt, vai Zaradere nav kļūdījusies, piedēvējot Marionam to, ko viņam nevar piedēvēt, un tad uzrādot pretrunīgumu? Vai tiešām subjekts, izprasts kā jebkura fenomena nosacījums, kuru Marions atmet, principā ir tas pats, kuru viņam netieši nākas pieņemt atpakaļ? Vai Mariona liecinieks ir tas, kas ļauj jebkuram fenomenam parādīties, t. i., jebkura fenomena nosacījums? Ja izdosies parādīt, ka Marions tomēr nepieņem atpakaļ subjektu kā jebkuras pieredzes nosacījumu, tad Zaraderes kritika izrādīsies nepamatota un nevarēs teikt, ka vismaz šajā aspektā absolūts fenomens paredz pretrunīgus pieņēmumus.

Pēc Mariona domām, tieši subjekts ir tas, kas, sākot jau ar Kanta filozofiju, nosaka objektīvas pieredzes iespējamību.⁶⁷ Un tieši tas ir iemesls, kāpēc Marions cenšas atteikties no konstituējošā subjekta un subjekta dominantes vispār – lai parādītu, kā iespējama neobjektīva pieredze, kurā subjekts sākotnēji atrod sevi kā uzrunātu. Pēc viņa domām, nav iespējams, ka, esot pieredzes pamatā, subjektam būtu dots kaut kas, kas nav priekšmetisks. Subjekts Mariona fenomenoloģijā nepārvalda doto, drīzāk subjekts pieder dotībai kā tās liecinieks.

Tas gan tomēr nenozīmē, ka subjekts kā dotības liecinieks – kā tas, kuram ir dots, būtu tikai un vienīgi tīra pasivitāte. Marions norāda, ka liecinieks nepārstāj domāt dotību jeb intuitīvo pārpilnību, vērsties pie visiem viņam pieejamiem jēdzieniem, pūlēs, kuras var tikt raksturotas kā „nebeidzama hermeneitika”.⁶⁸ Liecinieks nav tikai pasīvs uzrunātais, viņam piemīt arī atbildes aktivitāte. Galu galā subjekts patur visas privilēģijas, atskaitot tā transcendentālo pretenziju uz sākotni.⁶⁹ Lai spētu domāt absolūtu fenomenu, Marions atsakās no transcendentālā un konstituējošā subjekta, kas būtu ikvienas pieredzes sākotne, taču viņš neatsakās no subjekta vispār. Viņš pārdefinē subjektu, lai izvairītos no apriori ierobežojumiem, kas nosaka to, kas var tikt dots.⁷⁰ Līdz ar to var teikt, ka viņš atsakās no tādiem mēģinājumiem domāt pieredzi, kurā subjekts ir fenomenalitātes nosacījums jeb tas, kas ļauj kaut kam parādīties. Tā vietā Marions runā par subjektu, kas ir dotības liecinieks, kuram ir dots un kurš var iesaistīties dotības saprašanā, mēģinot ietvert to horizontā. Šajā gadījumā runa nav par pieredzi bez subjekta, bet par pieredzi bez noteikta veida subjekta. Tāpēc iebildums, ka mums ir darīšana ar subjekta atmešanu, kas tomēr līdz galam nav izdevusies, nav pamatots.⁷¹

Kļūst skaidrs, ka Marions nepieņem atpakaļ subjektu kā jebkuras pieredzes nosacījumu. Subjekts kā uzrunātais jeb liecinieks, kuru Marions pieņem, nav konstituējošais subjekts, kuru viņš atmet, un tāpēc viņam nenākas, pašam to negribot, pieņemt arī pieredzes izpratni, kas paredzētu fenomena iespējamības nosacījumus ārpus paša fenomena. Līdz ar to Marions, kā pats ir norādījis,⁷²

bez pretrunas var apgalvot, ka pieredze, kuru pārkāpj absolūts fenomens, nav tā pati, kurā tas tiek ietverts. Kā tika norādīts iepriekš, runa ir par divām dažādām pieredzes izpratnēm. Absolūts fenomens gan ir dots pieredzē, bet ne subjektivitātes transcendentālo nosacījumu noteiktā pieredzē. Tas ir dots pretpieredzē, kas nebalstās ne uz kādiem iepriekš noteiktiem tās iespējamības nosacījumiem, bet notiekot (sagraujot jēgas horizontu) konstituē mani kā tās liecinieku.

Manuprāt, lai padarītu iebildumus pret Mariona absolūtu fenomenu spēcīgākus, Zaraderei nevajadzētu piedēvēt Marionam to, ko viņš pats nepieņem, bet drīzāk vajadzētu pamatot, kādēļ subjektam būtu jābūt jebkuras pieredzes nosacījumam. Kāpēc fenomenoloģijā varētu runāt tikai par noteiktā veidā izprastu subjektu, proti, tādu, kuru var raksturot kā fenomenu fenomenalitātes balstu?

Apkopojojot rakstīto, var teikt, ka, iesākot diskusiju, kas vērsta pret Mariona absolūtu fenomenu, Žaniko un, viņam sekojot, Zaradere ir pārpratuši, par kādu transcendenci ir runa absolūta fenomena gadījumā. Kā tika norādīts, Marionam tiek piedēvēta tīras transcendences, t. i., tādas, kas ir no pieredzes atbrīvota, pieņemšana. Zaradere uzskata, ka šādas tīras jeb absolūtas citādības fantasmu nav iespējams sasniegt.⁷³ Pēc viņas domām, viss, par ko mēs varam runāt, ir tikai relatīva transcendence, t. i., tāda transcendence, kas ir atvedināma atpakaļ uz imanenci.⁷⁴

Ir redzams, ka Zaradere izvirza argumentus pret Mariona pozīciju, balstoties uz noteiktu Mariona absolūta fenomena kā tīras transcendences interpretāciju. Bet cik tā ir pamatota? Marions Zaraderes izpratni par absolūtu fenomenu kā tīru transcendenci uzskata par pārpratumu. Viņš norāda, ka Zaradere jau sākotnēji savas kritikas formulējumā absolūtu fenomenu ir aizvietojuši ar tīru un vienkāršu fikciju – fikciju par „pilnīgu transcendenci [un] tās tīro citādību”. Marions noraida, ka viņš būtu lietojis šādus pompozus apzīmējumus, turklāt pats atzīst, ka to absurdums būtu viegli pierādāms.⁷⁵ Transcendence, par ko viņš runā, nav tīra transcendence Zaraderes izpratnē, jo tā nepārsniedz pieredzes sfēru.

Mariona filozofijā ir iespējams runāt par imanentu transcendenci, ja ar imanenci saprot intuitīvo dotību, kas atklājas caur fenomenoloģisko redukciju. Mariona radikalizētā redukcija neved pie transcendences, no kuras savā redukcijā atsakās Huserls, tomēr tā neapstājas arī pie transcendences, kas izprasta kā apziņas pārdzīvojuma intencionālais korelāts, kuru patur Huserls. Mariona filozofijā izmainās pašas imanences izpratne. Redukcija ved pie imanences, kas neparādās horizontā, proti, kas ir transcendentā horizontam. Atbilstoši tam absolūts fenomens ir domājams kā imanenta transcendence, kas neļauj sevi atrast horizontā, bet tomēr kā intuitīva dotības pārmērība piesaka sevi subjektam kā lieciniekam. Runa ir par transcendenci, kas pārsniedz intencionālo pārdzīvojumu, reizē nepārsniedzot imanences lauku. Novietojot absolūtu fenomenu ārpus tā, ko fenomenoloģija līdz šim ir uzskatījusi par iespējamās pieredzes nosacījumiem (ietvertību horizontā un redukciju uz konstituējošo subjektu), tas saglabā savu citādību, kamēr tajā pašā laikā, paliekot pieredzēts (esot intuitīvi dots), tas saglabā savu imanento raksturu. Tas var tikt domāts reizē kā absolūts, kas transcendē jēgas horizontu, un kā fenomens, kas ir dots pieredzē jeb imanents. Skaidrs, ka

absolūts fenomens kā imanenta transcendence nenozīmē tīru transcendenci, jo tas nav atbrīvots no jebkādā veidā domātas pieredzes kā imanences sfēras. Tomēr to nevar uzskatīt arī par relatīvu transcendenci, jo nepastāv nekādi tā nosacījumi ārpus paša absolūta fenomena.

Mariona absolūta fenomena analīze konfrontācijā ar Zaraderes pārdomām ir parādījusi, ka absolūts fenomens principā var būt fenomenoloģiska tēma tādā nozīmē, ka tas nesatur pretrunīgus nosacījumus un nav jādoma kā metafizisks pieņēmums. Protams, atspēkojot pret absolūtu fenomenu vērsto kritiku, netiek pierādīts, ka tas nepieciešami ir fenomenoloģiska tēma. Tas prasītu iesaistīšanos diskusijās par to, kā saprast pašu fenomenoloģiju, kas, ņemot vērā daudzus izvērsumus, prasītu krietni vien apjomīgāku pētījumu. Neskatoties uz to, iebildums pret absolūtu fenomenu kā metafizisku postulātu ir viens no būtiskākajiem gan tāpēc, ka tas izvirzās mūsdienās pastāvošo diskusiju centrā, gan tāpēc, ka, ja tas paliek neatspēkots, zūd jebkāda iespēja domāt absolūtu fenomenu kā fenomenoloģisku tēmu.

Noslēgumā es gribētu norādīt uz to, kāpēc ir būtiski uzdot jautājumu par absolūtu fenomenu kā fenomenoloģisku tēmu. Absolūts fenomens, paverot iespēju pārskatīt fenomenalitātes robežas, ļauj fenomenologam ne tikai būt atvērtam pret pieredzes lauku tā daudzveidībā, bet arī no jauna pārdomāt transcendenci, izprastu vairs ne tikai kā apziņas pārdzīvojuma intencionālo korelātu, bet kā to, kas pārsniedz pašu intencionālo pārdzīvojumu, reizē nepārsniedzot pieredzes lauku. Šāda paplašināta transcendences izpratne, sekojot Marionam, reizē ļauj uzdot arī jautājumu par reliģijas fenomenoloģijas iespējamību.

ATSAUCES UN PIEZĪMES

- ¹ Žaniko aizsāk diskusiju 1991. gadā ar rakstu *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Šajā rakstā viņš asi vēršas pret fenomenoloģiskās metodes izmantojumu teoloģisku mērķu dēļ, kas visuzskatāmāk, pēc viņa domām, atklājas franču filozofijā, konkrētāk, E. Levina, M. Anrī, Ž. L. Mariona, Ž. F. Kurtēna un Ž. L. Kretjēna darbos. Pēc gada iznāk rakstu krājums *Phénoménologie et théologie*, kurā ir apkopoti Žaniko kritizēto domātāju (izņemot Levinu un pievienojot Rikēru) raksti, kuros risinātas tēmas par fenomenoloģijas un teoloģijas attiecībām, pārdomājot pašas fenomenoloģijas pamatprincipus. Tiesa, šajā krājumā ietvertie raksti neaplūko Žaniko kritiku. 1997. gadā konferencē „Reliģija un postmodernisms” Marions un franču filozofs Žaks Deridā diskutē par „dāvanas” vietu fenomenoloģijā. Šajā diskusijā Deridā daudzējādā ziņā atkārtu Žaniko kritiku pret Marionu, uzsverot, ka Marions ir atstājis fenomenoloģijas lauku (šī diskusija publicēta 1999. gadā rakstu krājumā *God, the Gift, and Postmodernism*). 1998. gadā diskusiju mēģina turpināt Žaniko, piedāvājot rakstu *La phénoménologie éclatée*, kurā daudzkārt atkārtojas pirmajā rakstā iezīmētā kritika. Plašākas diskusijas aizsākās dažus gadus vēlāk, pateicoties Žaniko raksta tulkojumam angļu valodā. 2000. gadā iznāk gan Žaniko pirmā raksta, gan rakstu krājuma *Phénoménologie et théologie* tulkojums, apkopots grāmatā *Phenomenology and the „Theological Turn”: the French Debate*. 2005. gadā iznāk otrā Žaniko raksta tulkojums *Phenomenology „Wide Open”: after the French Debate*. Tam seko daudzi rakstu krājumi angļu valodā, kuros tiek analizēti gan Žaniko, gan viņa kritizēto domātāju argumenti, kā arī turpinās diskusijas par fenomenoloģijas robežām un tās attiecībām

ar teoloģiju. Starp nozīmīgākajiem jāmin 2003. gadā iznākušais rakstu krājums *Transcendence in philosophy and religion*, 2005. gadā iznākušais krājums *God in France: Eight Contemporary French Thinkers on God* (daļa no tajā atrodamajiem rakstiem publicēti 2003. gada rakstu krājumā ar tādu pašu nosaukumu holandiešu valodā) un 2010. gadā iznākušais rakstu krājums *Words of Life: New Theological Turns in French Phenomenology*.

- ² Kosky, J. 2001. Translator's Preface. In: *Phenomenology and the „Theological Turn”: the French Debate*. Fordham University Press, 109.
- ³ Janicaud, D. 2001. The Theological Turn of French Phenomenology. In: *Phenomenology and the „Theological Turn”: the French Debate*. Fordham University Press, 68.
- ⁴ Sekojot Mariona (dz. 1946) filozofijas pētnieka Kevina Harta (*Hart*) iedalījumam, izšķir trīs Mariona filozofisko tekstu grupas, kas atspoguļo trīs Mariona interešu lokus. Pirmkārt, var runāt par Marionu kā modernās filozofijas vēsturnieku un vienu no nozīmīgākajiem Dekarta pētniekiem mūsdienās. Te jāmin tādi viņa darbi kā *Sur l'ontologie grise de Descarte* (1975), *Sur la théologie blanche de Descartes* (1981), kā arī *Questions cartésiennes* (1991, 1996). Otrkārt, var runāt par Marionu kā teologu. Savās pirmajās publikācijās 60. gadu beigās viņš parādās kā katoļu teologs, kuru interesē jautājumi par Atklāsmi, Trīsvienību, Sakramentu un Inkarnāciju, turklāt nevis no filozofiska, bet teoloģiska skatu punkta. Starp nozīmīgākajiem Mariona teoloģiskajiem darbiem var minēt *L'Idol et la distance* (1977), *Dieu sans l'être* (1982), *Prolégomènes à la charité* (1986) un daļēji *La Croisée du visible* (1996). Treškārt, var runāt par Marionu kā fenomenologu, kuru raksturo dziļa interese par Huserla un Heidegera fenomenoloģijas būtiskākajām iezīmēm. Kā fenomenologs Marions turpina risināt arī reliģiskus jautājumus, tomēr vairs nevēršoties pēc palīdzības pie teoloģijas. Nozīmīgākie Mariona fenomenoloģiskie darbi ir *Réduction et donation* (1989), *Étant donné* (1997) un *De Surcoit* (2001). Tāpat kā ar Dekarta pētniecību, ar saviem darbiem fenomenoloģijā Marions ir ieguvis izcila pētnieka reputāciju šajā laukā. Šai rakstā uzmanība tiks pievērsta tieši šim trešajam Mariona interešu laukam, proti, Mariona kā fenomenologa uzskatiem. Jāpiebilst gan, ka, neskatoties uz šo iedalījumu, Mariona darbos satiekas un pārklājas visi trīs interešu lauki, it īpaši fenomenoloģiskais un teoloģiskais lauks. Sk.: Hart, K. 2007. Introduction. In: *Counter-Experiences: Reading Jean-Luc Marion*. University of Notre Dame Press, 1–3; Rosemann, W. P. 2008. Postmodern Philosophy and Jean-Luc Marion's Eucharistic Realism. In: *Transcendence and Phenomenology*. SCM Press, 91–95.
- ⁵ Marion, J.-L. 2001. The Saturated Phenomenon. In: *Phenomenology and the „Theological Turn”: the French Debate*. Fordham University Press, 183.
- ⁶ Bez Žaniko rakstiem, sk. arī: Ward, G. 1998. The Theological Project of Jean-Luc Marion. In: *Post-Secular Philosophy between Philosophy and Theology*. New York: Routledge, 229–239; Smith, J. 1999. Liberating Religion from Theology: Marion and Heidegger on the Possibility of a Phenomenology of Religion. In: *International Journal for Philosophy of Religion*, 46, 17–33; Han, B. 2003. Transcendence and the Hermeneutic Circle: Some Thoughts on Marion and Heidegger. In: *Transcendence in Philosophy and Religion*. Indiana University Press, 120–144. u. c.
- ⁷ Ar fenomenoloģisku tēmu te jāsaprot fenomenoloģijas, saprastas plašā nozīmē kā pieredzes filozofijas tēma, kuras priekšmets ir reducētas pieredzes jeb intuitīvas došanās aprakstīšana.
- ⁸ Protams, atspēkojot pret absolūtu fenomenu vērsto kritiku, netiek pierādīts, ka tas nepieciešami ir fenomenoloģiska tēma. Šai rakstā svarīgi ir parādīt, kādā tieši aspektā absolūts fenomens tika apstrīdēts kā fenomenoloģiska tēma, un pārliecināties, vai tiešām tieši šis noteiktais aspekts nosaka absolūta fenomena kā fenomenoloģiskas tēmas neiespējamību.

- ⁹ Lai gan jautājums par to, kas ir vai nav fenomenoloģija, šai rakstā tieši netiks aplūkots, tomēr jautājums par absolūtu fenomenu kā fenomenoloģisku tēmu tiks risināts, balstoties uz diviem pieņēmumiem. Pirmkārt, tiks pieņemts, ka fenomenoloģija nav tikai un vienīgi Huserla pieteiktais projekts, bet ir jādōmā plašāk, ietverot gan Huserla darba rezultātu, gan fenomenoloģiskos projektus, kas veidojas, reizē pretstatot sevi un balstoties uz Huserla pārdomām. Otrkārt, raksts tiks veidots, pamatojoties uz uzskatu, ka fenomenoloģija ir pieredzes filozofija, t. i., tās priekšmets ir pieredzes aprakstīšana. Tiesa gan, kā būs redzams raksta gaitā, pieredzes izpratne dažādos fenomenoloģiskos projektos mainās.
- ¹⁰ Sk. Huserla izvērīto fenomenoloģijas „Visu principu principu”. Husserl, E. 1976. *Ideen zu einer reinen Phanomenologie und phanomenologischen Philosophie*. Erstes Buch, Husserliana, Band III/1. Den Hague: Martinus Nijhoff, § 24, 51.
- ¹¹ Arī Marions, sekojot Huserlam, patur šo fenomenoloģijas prasību pēc redukcijas, kas gan, kā atklāsies, tiek radikalizēta.
- ¹² Janicaud, D. *The Theological Turn of French Phenomenology*, 68.
- ¹³ Sk.: Zarader, M. 2003. Phenomenality and Transcendence. In: *Transcendence in Philosophy and Religion*. Indiana University Press, 106–119.
- ¹⁴ Mariona filozofiskie centieni Zaraderes rakstā tiek aplūkoti kā ilustrācija noteiktiem fenomenoloģiski filozofiskajiem centieniem, kuru centrā atrodas jautājums par transcendenci. Bez Mariona Zaradere analizē arī Levina un Heidegera uzskatus šajā jautājumā.
- ¹⁵ Marion, J.-L. 2003. Introduction: What Do We Mean by „Mystic”? In: *Mystics: Presence and Aporia*. University of Chicago Press, 3.
- ¹⁶ Objekts šeit un raksta tālākajā gaitā ir jāsaprot Huserla fenomenoloģijas kontekstā kā fenomenoloģiski reducētas tīras apziņas intencionālais korelēts, kas dots caur jēgu.
- ¹⁷ Marion, J.-L. *The Saturated Phenomenon*, 210.
- ¹⁸ „Visu principu princips” apgalvo, ka „jebkura sākotnēji dodoša intuīcija ir izziņas likumīgais avots, ka jebkas, kas piedāvā sevi mums sākotnēji (tā teikt, savā miesiskajā īstenībā) „intuīcijā”, ir jāņem tieši tā, kā tas sevi dod, bet arī tikai un vienīgi robežās, kādās tas tiek dots [...]”. Sk.: Husserl, E. *Ideen zu einer reinen Phanomenologie und phanomenologischen Philosophie*, 51.
- ¹⁹ Marion, J.-L. *The Saturated Phenomenon*, 180.
- ²⁰ Ibid., 181.
- ²¹ Ibid., 183. Balstoties uz Huserla fenomenoloģijas pamatnostādņēm, jēgas horizonts tiek saistīts ar konstituējošo subjektu kā tā nepieciešamu nosacījumu.
- ²² Marions, runājot par dotību (franciski *donation*, angļiski *givenness*), atsaucas uz Huserla fenomenoloģijā minēto absolūto dotību (*eine absolute Gegebenheit*), kas tiek sasniegta fenomenoloģiskās redukcijas ceļā, balstoties uz intuīciju. Huserls savos darbos atsaucas uz dotību, kas dod sevi, nebalstoties ne uz kāda veida nosacījumiem, t. i., atsaucas uz absolūto dotību, kas ir ekvivalenta „tīram, reducētam fenomenam”. Marions pārņem dotības bez nosacījumiem principu, atmetot Huserla fenomenoloģijā atrodamo dotības vienādošanu ar priekšmetiskumu (*Gegenständlichkeit*), kas, pēc Mariona domām, paredz dotības ierobežošanu (ar konstituējošo subjektivitāti un iekļautību horizontā). Neierobežota dotība atklājas radikalizētas fenomenoloģiskās redukcijas ceļā, kas ved atpakaļ pie fenomenu sākotnēji dodošās intuīcijas (*originār gebende Anschauung*), t. i., pie fenomenu pašdotības. Tikai šīs redukcijas ceļā var sasniegt fenomenu evidenci.
- ²³ Marion, J.-L. 1999. The Other First Philosophy and the Question of Givenness. In: *Critical Inquiry*. Vol. 25, No. 4, 792.
- ²⁴ Ibid., 795.
- ²⁵ Marion, J.-L. 2002. *Being Given: Towards Phenomenology of Givenness*. Stanford University Press, 5.

- ²⁶ Marion, J.-L. 2003. The Event, the Phenomenon, and the Revealed. In: *Transcendence in Philosophy and Religion*. Indiana University Press, 88.
- ²⁷ Welten, R. 2005. The Paradox of God's Appearance on Jean-Luc Marion. In: *God in France: Eight Contemporary French Thinkers on God*. Peeters, 196.
- ²⁸ Marion, J.-L. *Being Given: Towards Phenomenology of Givenness*, 320.
- ²⁹ Marion, J.-L. 2010. The Phenomenality of the Sacrament. In: *Words of Life: New Theological Turns in French Phenomenology*. New York: Fordam University Press, 96.
- ³⁰ Ibid., 96–97.
- ³¹ Hart, K. *Introduction*, 20–21.
- ³² Marion, J.-L. *The Saturated Phenomenon*, 208.
- ³³ Ibid., 204.
- ³⁴ Šai rakstā termins „neobjektīvs” tiek lietots, lai apzīmētu kaut ko, kas nav dots kā objekts jeb objekta veidā. Ar to netiek norādīts uz kaut ko subjektīvu.
- ³⁵ Marion, J.-L. *The Saturated Phenomenon*, 203–206.
- ³⁶ Welten, R. *The Paradox of God's Appearance on Jean-Luc Marion*, 196–197.
- ³⁷ Marion, J.-L., Kearney, R. 2005. Hermeneutics of Revelation. In: *After God: Richard Kearney and Religious Turn in Continental Philosophy*. Fordham University Press, 331.
- ³⁸ Iekavās ir norādīts ne tikai jēdziens oriģinālvalodā (franču), bet arī angļu valodā, jo visi nozīmīgākie Mariona darbi ir tulkoti šajā valodā un diskusijas par tajos atrodamiem jēdzieniem izvēršas arī angļiski rakstošajā vidē.
- ³⁹ Marion, J.-L. *Introduction: What Do We Mean by „Mystic”?*, 3.
- ⁴⁰ Marion, J.-L. *The Saturated Phenomenon*, 209.
- ⁴¹ Ibid., 210.
- ⁴² Marion, J.-L. 2007. The Banality of Saturation. In: *Counter-experiences: reading Jean-Luc Marion*. University of Notre Dame Press, 401.
- ⁴³ Ibid.
- ⁴⁴ Ibid., 402.
- ⁴⁵ Marion, J.-L. *The Saturated Phenomenon*, 211.
- ⁴⁶ Marion, J.-L. *The Banality of Saturation*, 398.
- ⁴⁷ Zarader, M. *Phenomenality and Transcendence*, 112.
- ⁴⁸ Marion, J.-L. *Being Given: Towards Phenomenology of Givenness*, 5.
- ⁴⁹ Ibid.
- ⁵⁰ Marion, J.-L. *Introduction: What Do We Mean by „Mystic”?*, 6.
- ⁵¹ Ibid.
- ⁵² Marion, J.-L. *The Banality of Saturation*, 392.
- ⁵³ Ibid., 395.
- ⁵⁴ Marion, J.-L. *Introduction: What Do We Mean by „Mystic”?*, 4.
- ⁵⁵ Ar „tīru transcendenci” Zaradere domā absolūti nenoteiktu transcendenci, no jebkādiem subjektivitātes nosacījumiem atbrīvotu transcendenci un sekojoši transcendenci, kas pārsniedz pieredzi. Sk.: Zarader, M. *Phenomenality and Transcendence*, 113.
- ⁵⁶ Ibid., 110.
- ⁵⁷ Marion, J.-L. *The Banality of Saturation*, 398.
- ⁵⁸ Zarader, M. *Phenomenality and Transcendence*, 110.
- ⁵⁹ Zarader, M. *Phenomenality and Transcendence*, 111.
- ⁶⁰ Ibid., 114–116.
- ⁶¹ Ibid.
- ⁶² Ibid., 116.
- ⁶³ Ibid.

- ⁶⁴ Westphal, M. 2006. Vision and Voice: Phenomenology and Theology in the Work of Jean-Luc Marion. In: *International Journal for Philosophy of Religion*, Nr. 60, 125. Šo citātu Vestfals savā rakstā piedāvā kā Mariona iespējamo atbildi tādiem domātājiem kā Žaniko, kuri uzskata, ka fenomenoloģija jāizprot Huserla nozīmē kā stingra zinātne.
- ⁶⁵ Šeit blakus minētajai pretrunai parādās arī pārmetums inkonsistencē – atteikties no subjekta un atkal to pieņemt.
- ⁶⁶ Zarader, M. *Phenomenality and Transcendence*, 114–115.
- ⁶⁷ Marion, J.-L. *The Saturated Phenomenon*, 177.
- ⁶⁸ Marion, J.-L. *The Banality of Saturation*, 408.
- ⁶⁹ Marion, J.-L. *The Event, the Phenomenon, and the Revealed*, 98. Marions raksta: „... runa nav par to, lai iztēlotos fenomenoloģiju bez Es vai horizonta, jo tad pati fenomenoloģija kļūtu neiespējama.” Sk.: Marion, J.-L. *The Saturated Phenomenon*, 184. Mariona fenomenoloģijā horizonts un subjekts paliek, kaut arī tie vairs netiek uzskatīti par fenomenu parādīšanās nosacījumiem.
- ⁷⁰ Westphal, M. *Vision and Voice: Phenomenology and Theology in the Work of Jean-Luc Marion*, 125.
- ⁷¹ Ibid.
- ⁷² Marion, J.-L. *The Banality of Saturation*, 386–387.
- ⁷³ Zarader, M. *Phenomenality and Transcendence*, 117.
- ⁷⁴ Ibid.
- ⁷⁵ Marion, J.-L. *The Banality of Saturation*, 386–387.

Summary

The goal of this paper is to provide an insight into the understanding of absolute phenomenon – phenomenon that gives itself from itself without depending on apriori conditions of its possibility – introduced by French phenomenologist J. L. Marion. The paper focuses on the critique of absolute phenomenon as a phenomenological theme, which is represented in detail by French philosopher M. Zarader. She argues that absolute phenomenon is a metaphysical postulate and thus exceeds the limits of phenomenological field of experience. It is shown that her critique is not valid and that, without confining phenomenology to Husserl's project, absolute phenomenon in principle can be regarded as a phenomenological theme.

Keywords: absolute phenomenon, J. L. Marion, M. Zarader, transcendence, phenomenology, experience.