

LATVIJAS UNIVERSITĀTES
RAKSTI

777. SĒJUMS

Filosofija

Tagadne un klātbūtne

SCIENTIFIC PAPERS
UNIVERSITY OF LATVIA

VOLUME 777

Philosophy

Present and Presence

SCIENTIFIC PAPERS
UNIVERSITY OF LATVIA

VOLUME 777

Philosophy

Present and Presence

UNIVERSITY OF LATVIA

LATVIJAS UNIVERSITĀTES
RAKSTI

777. SĒJUMS

Filosofija

Tagadne un klātbūtne

LATVIJAS UNIVERSITĀTE

UDK 1(082)
Fi 565

Filosofija. Tagadne un klātbūtne. LU Raksti. 777. sējums / Galvenais redaktors prof. *Dr. phil.* Andris Rubenis. Sastādītāja *Mg. phil.* Māra Grīnfelde. Rīga : Latvijas Universitāte, 2011. 184 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** (LU)

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

prof. *Dr. phil.* **Aleš 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 Schmid*, Vācija)

Latviešu tekstu korektore **Gita Bērziņa**

Angļu tekstu literārais redaktors **Imants Mežaraups**

Maketu veidojusi **Baiba Lazdiņa**

Visi rakstu krājumā ievietotie raksti ir recenzēti.

Pārpublicēšanas gadījumā nepieciešama Latvijas Universitātes atļauja.

Citējot atsauce uz izdevumu obligāta.

Saturs/Contents

Māra Grīnfelde

Absolūts fenomens kā interpretācijas nosacījums Ž. L. Mariona fenomenoloģijā / <i>Absolute Phenomenon as a Condition of Interpretation in the Phenomenology of</i> <i>J.-L. Marion</i>	7
--	---

Edijs Šauers

Ētiskais I. Kanta mācībā par skaisto un cildeno / <i>The Ethical Aspects in I. Kant's Doctrine of Beauty and the Sublime</i>	19
---	----

Ģirts Jankovskis

Absolūto zināšanu un dialektikas izpratne: Hēgeļa gara fenomenoloģija Absolūtā zināšana kā klātesošais nevis abstraktais / <i>Understanding of Absolute Knowledge and Dialectics:</i> <i>Hegel's Phenomenology of Spirit</i> <i>Absolute Knowledge as Being Present, Not Abstract</i>	27
---	----

Māra Kiope

Par klātbūtni pašiem sev / <i>For the Presence to Ourselves</i>	35
---	----

Iveta Pirktiņa

Galējā pamatojuma problēma K. O. Apela un J. Hābermāsa diskursētiskas metodoloģijā / <i>The Problem of the Ultimate Foundation in the Methodology</i> <i>of Discourse Ethics of Karl Otto Apel and Jürgen Habermas</i>	50
--	----

Ainārs Sauka

Atbilde uz jautājumu – „Kas ir vislabākais cilvēkam?” – F. V. Ničes agrīno darbu kontekstā / <i>An Answer to the Question: – „What is Best for Man?” –</i> <i>in the Context of F. W. Nietzsche's Early Works</i>	66
---	----

Anne Sauka

Miesa (<i>Leib</i>) kā „pārejas vieta” (<i>Umschlagstelle</i>) starp dabu un kultūru / <i>Live-body (Leib) as the Transition Site (Umschlagstelle) Between</i> <i>Nature and Culture</i>	72
--	----

Elvīra Šimfa

Cilvēks Maksa Šelera filozofiskajā antropoloģijā / <i>The Man in the Max Scheler's</i> <i>Philosophical Anthropology</i>	80
---	----

Igors Gubenko

Neiespējamā klātbūtne: de Sosīrs un Huserls Deridā dekonstrukcijā / <i>Impossible Presence: De Saussure and Husserl in Derrida's Deconstruction</i>	89
--	----

Kārlis Vērpe

Reprezentācija, re-representācija un (re)presentācija attēlā / <i>Representation, Re-representation and (Re)presentation in Picture</i>	98
--	----

Jānis Taurens

Par nozīmi un saprašanu arhitektūrā. Kāda saruna / *On Meaning and Understanding in Architecture. A Conversation* 108

Linda Vēbere

Nozīme un vizuālās mākslas darba analīze: geštaltteorijas pieeja / *Meaning and Artwork Analysis in Visual Arts: the Approach of Gestalt Theory* 117

Uldis Vēgners

Laikapziņas pastarpinājumā: Edmunda Huserla intencionālās laikapziņas koncepcijas konsekvence / *In the Mediation of Time-Consciousness: A Consequence of Edmund Husserl's Conception of Intentional Time-Consciousness* 130

Māra Rubene

Tagadlaika aporijas jeb par akcenta pārlikumiem vēstures filozofijā / *Aporias of Now-Time or on the Transposition of Emphasis in the Philosophy of History* 139

Velga Vēvere

Ne tagad, ne šeit – Viljama Džeimsa šķietamās tagadnes jēdziens un tā fenomenoloģiskais konteksts / *Not Now, Not Here – William James's Conception of Specious Present and its Phenomenological Context* 153

Andrejs Balodis

Recenzija par Velgas Vēveres monogrāfiju „Sērens Kirkegors: būt un vēstīt” / *Review of Velga Vevere's monograph „Søren Kirkegaard: to Exist and to Impart”* 165

Ainārs Kamoliņš

Teodors Celms, kultūras krīze un fenomenoloģijas ceļš / *Theodor Celms, a Crisis of Culture and the Road to Phenomenology* 170

Absolūts fenomens kā interpretācijas nosacījums Ž. L. Mariona fenomenoloģijā

Absolute Phenomenon as a Condition of Interpretation in the Phenomenology of J.-L. Marion

Māra Grīnfelde

Filozofijas un socioloģijas institūts
Akadēmijas laukums 1, Rīga, LV-1940
E-pasts: *mara.grinfelde@gmail.com*

Viens no franču fenomenologa Žana Lika Mariona fenomenoloģijas centrālajiem jēdzieniem ir absolūta fenomena jēdziens. Runa ir par fenomenu, kas ir neatkarīgs no jebkāda veida nosacījumiem, tai skaitā no jēgas horizonta un subjekta jēgdodošās aktivitātes. Jautājumam par absolūta fenomena attiecībām ar subjekta jēgdodošo aktivitāti ir veltīti daudzi pētījumi. Daudz mazāka uzmanība ir pievērsta jautājumiem par absolūta fenomena lomu jēgas horizonta tapšanas procesā, kas Mariona fenomenoloģijā raksturots caur interpretācijas norisi. Šī raksta mērķis ir, balstoties uz Mariona darbos atrodamajām norādēm, noskaidrot, kāda ir absolūta fenomena loma jēgas horizonta tapšanas procesā, un tas tiks darīts, pievēršoties interpretācijas jēdziena izpratnei un izvirzot divus jautājumus: 1) vai absolūts fenomens ir nepieciešams interpretācijas nosacījums? 2) vai absolūts fenomens ir pietiekams interpretācijas nosacījums? Atbildot uz pirmo jautājumu, tiks noskaidrots, vai bez absolūta fenomena dotības interpretācija īstenotos? Atbildot uz otro jautājumu, tiks noskaidrots, vai ar absolūtu fenomenu vien pietiek, lai interpretācija īstenotos? Rakstā aplūkoti jautājumi jāuzlūko kā ieguldījums plašākā pētījumā par hermeneitikas lomu Mariona fenomenoloģijā.

Atslēgvārdi: absolūts fenomens, Ž. L. Marions, interpretācija, jēgas horizonts, fenomenoloģija.

Franču filozofs Žans Liks Marions (*Marion*, 1946) savos fenomenoloģiskajos darbos,¹ pārdomājot fenomenu parādīšanās nosacījumus, vērsās pret Edmunda Huserla (*Husserl*, 1859–1938) fenomenoloģijā atrodamo fenomena vienādošanu ar intencionālo objektu un tā redukciju uz konstituējošo subjektu. Tas, ko Marions piedāvā, ir fenomenoloģija, kuras centrā izvirzās dotības (*donation*) jēdziens. Dotība ir tas nenosacītais nosacījums, bez kā nevar parādīties neviens fenomens.² Dotības un fenomena attiecības Marions raksturo šādi: „Fenomens var parādīt sevi tikai tādā mērā, kādā tas vispirms dod sevi – nekas nevar parādīt sevi, iekams tas nav devis sevi.”³ Svarīgi ir tas, ka pastāv divi dažādi veidi, kādos dotība fenomenalizējas. Dotība fenomenalizējas kā priekšmets, un dotība fenomenalizējas kā notikums. Ar šādu nošķirumu Marions norāda uz divu veidu fenomeniem – fenomeniem kā priekšmetiem, kas dod sevi caur intuīcijas

atbilstību pret nozīmi, un nepriekšmetiskiem fenomeniem, kas dod sevi caur intuīcijas pārpilnību pret nozīmi.⁴ Abos gadījumos tie dod sevi subjektam – tomēr starp tiem pastāv būtiska atšķirība. Pirmajā gadījumā to fenomenalitātes nosacījums balstās ne tikai viņos pašos, bet arī jēgas horizontā, proti, lai kaut kas parādītos kā priekšmets savā specifiskajā jēgā, nepieciešama tā iekļautība jēgas horizontā kā potenciālo pieredžu kopsakarā, savukārt otrajā gadījumā to fenomenalitātes nosacījums atrodas tikai un vienīgi viņos pašos – runa ir par tīras dotības notikumiem jeb absolūtiem fenomeniem, kas pārsniedz jēgas horizontu.⁵ Citiem vārdiem sakot, var nodalīt dotību, kas dod sevi pastarpināti (kā priekšmetu), un dotību, kas dod sevi nepastarpināti (kā absolūtu fenomenu).

Sniedzot absolūta fenomena parādīšanās aprakstu, kas izvirzās Mariona interešu centrā, viņš nepārprotami uzsver tā neatkarību no jebkāda veida nosacījumiem, tai skaitā no jēgas horizonta un subjekta jēgdodošās aktivitātes.⁶ Horizonta izpratnē Marions atsaucas uz Huserla fenomenoloģijā iestrādāto horizonta jēdziena izpratni.⁷ Ar horizontu kopumā Huserls apzīmē to, kas apziņas vērstībā uz lietu vai tās apkārtni paliek fonā jeb netematizēts, reizē uzsverot, ka tas veido lietas noteiksmi un potenciāli var tikt tematizēts.⁸ Neviena parādība neparādās ārpus horizonta, kas jau iepriekš nosaka tās parādīšanās iespējamās robežas. Piemēram, kad es redzu krūzi, es tajā pašā laikā aptveru to nevis tikai no vienas puses (priekšas), bet arī no citām pusēm (aizmugures), tāpat es to reizē aptveru kā objektu, ko var pacelt, izmantot kā dzeramo trauku u. tml. Krūzes jēgas horizonts veido gaidu kopu, kas, saattiecināta ar pieredzē doto, var tikt apstiprināta (es paceļu krūzi un padzeros) vai noraidīta (krūze ir pielipusi pie galda, vai tās vidus ir pilns). Kā norāda Huserls, mainoties konkrētajai pieredzei, mainās arī jēgas horizonts, izmainot esošo gaidu kopu.⁹ Neskatoties uz šīm izmaiņām, horizonts kā fons, kas nosaka esošos un turpmākos pieredzējumus, paliek kā vienmēr pastāvošs jebkuras lietas nosacījums. Nav iespējams pieredzēt lietu, kas nebūtu ietverta jēgas horizontā, lai kāds arī tas nebūtu, jeb, citiem vārdiem sakot, nav iespējams pieredzēt kaut ko, kas nebūtu apveltīts ar kaut kādu jēgu.

Kā norādīts, Marions atsakās no šādas ierobežojošas horizonta prioritātes. Taču runa nav par to, lai atteiktos no horizonta vispār. Marions raksta: „Ir jāuzsver, ka acīmredzami runa nav par to, lai iztētos fenomenoloģiju bez Es vai horizonta, jo tad pati fenomenoloģija kļūtu neiespējama.”¹⁰ Marions neatsakās no uzskata, ka jēga, kas mums ir dota, ir dota pastāvošā jēgas horizonta kopsakarā, tomēr to pašu nevar teikt par absolūta fenomena dotību. Runa ir par atbrīvošanos no „ierobežojošās prioritātes, kas raksturo jebkuru horizontu, prioritātes, kas iesaistās konfliktā ar fenomena prasību uz absolūtumu”.¹¹ Marions patur gan subjekta, gan horizonta jēdzienus, tiesa, izmainot šo jēdzienu nozīmi – gan subjekts, gan horizonts vairs netiek raksturoti kā jebkuras dotības nosacījumi.

Neskatoties uz šo atsaukšanos uz Huserla fenomenoloģiju, bez minētajām horizonta lomas izmaiņām (tas nav jebkuras dotības nosacījums) ir vēl kāds būtisks aspekts, kas atšķir horizonta izpratni Mariona fenomenoloģijā no Huserla fenomenoloģijas, – tas ir aspekts, kas Mariona darbos nav atrunāts. Jēgas

horizonts Mariona fenomenoloģijā tiek izprasts šaurāk nekā Huserla fenomenoloģijā. Šī atšķirība balstās uz jēgas izpratnes atšķirībām: jēga Mariona fenomenoloģijā tiek raksturota kā viennozīmīga,¹² izsakāma¹³ un vispārīga,¹⁴ kamēr Huserla fenomenoloģijā jēgas jēdziens ir plašāks. Neiedziļinoties jēgas izpratnes attīstībā dažādos Huserla fenomenoloģijas posmos, var apgalvot, ka vismaz Huserla pēc Loģiskajiem pētījumiem rakstītajos darbos jēga attiecas ne tikai uz konceptuālo, bet arī uz nekonceptuālo dotību. Citiem vārdiem sakot, jēgpilns var būt arī jēdzieniski nenoteikts uztverē dots priekšmets, kas, neskatoties uz šo nenoteiktību, ir identificējams un raksturojams kā kaut kas. Balstoties uz šīm atšķirībām, jēgas horizonts Mariona fenomenoloģijā ir vienādojams ar saprastās jeb, konkrētāk, izsakāmās un viennozīmīgās jēgas horizontu, kamēr Huserla fenomenoloģijā jēgas horizonts ietver gan iepriekš minēto, gan arī nenoteiktas, bet identificējamās uztveres jēgas horizontu. Šī atšķirība ir būtiska divu iemeslu dēļ. Pirmkārt, šī raksta kontekstā tā ir būtiska, lai norādītu, ka tad, kad Marions runā par jēgas horizontu, viņš domā izsakāmās un komunikējamās jēgas horizontu un vairāk neko. Otrkārt, tā ir būtiska plašāka jautājuma kontekstā par Mariona Huserla interpretācijas adekvātumu, kas šajā rakstā netiks aplūkots.

Gan pats Marions, gan virkne Mariona fenomenoloģijas pētnieku ir pievērsušies jautājumam par subjekta izpratni un tā attiecībām ar dotību¹⁵ (gan dotību, kas dod sevi pastarpināti, gan dotību, kas dod sevi nepastarpināti). Daudz mazāka uzmanība ir pievērsta jautājumiem par jēgas horizonta izpratni un dotības lomu šī horizonta veidošanās procesā. Cik lielā mērā dotību, kas dod sevi nepastarpināti, jeb absolūtu fenomenu var uzskatīt par jēgas horizonta izmaiņu nosacījumu? Vai absolūts fenomens ir gan nepieciešams, gan pietiekams jēgas horizonta izmaiņu nosacījums? Vai arī pastarpinātā dotība var būt jēgas horizonta izmaiņu nosacījums? Kā vispār tematizēt šīs jēgas horizonta izmaiņas? Apkopojot izvirzītos jautājumus, šī raksta mērķis ir, balstoties uz Mariona darbos atrodamajām norādēm, noskaidrot, kāda ir absolūta fenomena loma jēgas horizonta izmaiņu procesā. Ņemot vērā to, ka Mariona darbos atbilde uz izvirzīto jautājumu tiek risināta, izmantojot interpretācijas jēdzienu, raksta mērķis tiks īstenots, pievērsoties interpretācijas jēdziena izpratnei Mariona fenomenoloģijā un izvirzot divus jautājumus: 1) vai absolūts fenomens ir nepieciešams interpretācijas nosacījums? 2) vai absolūts fenomens ir pietiekams interpretācijas nosacījums? Aplūkojie jautājumi jāuzlūko kā ieguldījums plašākā pētījumā par hermeneitikas lomu Mariona fenomenoloģijā.

Pirms pievērsties šo divu jautājumu aplūkošanai ir īsumā jāatbild uz trešo jautājumu – vai ir iespējama interpretācija, kas noved pie rezultāta, proti, vai var runāt par interpretācijas norisi, kas nerada nekādu rezultātu un sekojoši neizraisa pastāvošā jēgas horizonta izmaiņas? Marions, kā tiks parādīts, apgalvo, ka absolūts fenomens ar tajā pastāvošo intuīcijas pārpilnību pār nozīmi izraisa nebeidzamu interpretāciju. Šādi viņš skaidro, plaši skatoties, pieredzes vēsturisko attīstību.¹⁶ To, vai šī interpretācija noved pie kāda rezultāta konkrētā gadījumā (un kas traucē tai pie tāda novest), viņš neaplūko. Neskatoties uz to, nav nekādas norādes, kas liegtu apgalvot, ka absolūta fenomena izraisītā

interpretācija varētu arī nenovest pie rezultāta. Piemēram, varam iedomāties gadījumu, kad intuīcijas pārpilnība, kas mums dota un pavada, teiksim, mākslas darba pieredzi, tā arī paliek nenoteikta, proti, vai nu 1) kaut kādu iemeslu dēļ mēs to nemaz nemēģinām noteikt (interpretācijas iztrūkst), vai nu 2) lai kā mēs censtos to satvert, tā nepadodas šim tvērienam un domas priekšmets neveidojas (šajā gadījumā interpretācijas norise īstenojas, bet interpretācija kā rezultāts iztrūkst), vai nu arī 3) pastāv mēģinājumi noteikt intuīcijas pārpilnību, kas ne-rezultējas jaunā interpretācijā, t. i., domas priekšmets nemainās (interpretācijas norise īstenojas, bet interpretācijas rezultāts neienes izmaiņas pastāvošajā jēgas horizontā). Neskatoties uz šādiem gadījumiem, gan Mariona fenomenoloģijā, gan šajā rakstā svarīgi ir uzsvērt to, ka interpretācija var novest pie rezultāta. Šī iemesla dēļ tālākajā aplūkojumā, runājot par interpretāciju, ar to tiks domāta gan norise, gan arī rezultāts, ko tā sniedz, nepievēršot uzmanību gadījumiem, kad interpretācijas norise neīstenojas vai nenoved pie rezultāta.

Viens no svarīgākajiem jēdzieniem, ar kura palīdzību Marions apraksta jēgas horizonta izmaiņas, ir interpretācijas jēdziens. Interpretācijas attiecības ar absolūtu fenomenu un jēgas horizontu kļūst saprotamākas, aplūkojot absolūta fenomena kā piesātināta fenomena (*phénomène saturé, saturated phenomenon*) raksturojumu. Piesātinātais fenomēns ir fenomēns, kuru raksturo intuīcijas pārpilnība (*excédent, excess*) attiecībā pret nozīmi.¹⁷ Marions raksta: „Piesātinātais fenomēns izvairās no tā, lai tiktu aplūkots kā priekšmets, jo tas parādās ar šo daudzējādo un neaprastāmo pārpilnību, kas atceļ jebkuras konstituēšanās mēģinājumus.”¹⁸ Intuīcijas pārpilnības gadījumā, kas raksturīga piesātinātajam fenomenam, tiek pārsniegta jebkura nozīme un iztrūkst jebkāda veida priekšmeta dotības. Intervijā ar mūsdienu hermeneitiskās filozofijas pārstāvi Ričardu Kīrniju (*Kearney*) Marions norāda, ka, tieši pateicoties šai intuīcijas pārpilnībai pār nozīmi, absolūts jeb piesātināts fenomēns¹⁹ izraisa hermeneitiku, ar ko Marions saprot nebeidzamu tālāku jēdzienu veidošanu jeb interpretācijas norisi.²⁰ Atsaucoties uz Pola Rikēra (*Ricœur, 1913–2005*) teikto, viņš raksta: „Hermeneitika .. nav nekas cits kā atklājums, ka konstituēšanās nevar tikt īstenota pirms fenomena notikuma, bet gan ir jāatkārto un lēni, nebeidzami jāatkārto pēc fenomena notikuma.”²¹ Subjekta konstituējošajai darbībai pirms fenomena notikuma viņš pretstata subjekta interpretējošo darbību, kas seko pēc fenomena notikuma.²² Ar interpretāciju līdz ar to Marions saprot subjekta aktivitāti, kas seko pēc tam, kad absolūts fenomēns jau ir dots. Šādu lasījumu apstiprina arī Mariona darbu pētnieks, austrāliešu filozofs Šeins Makinlijs (*Mackinlay*), norādot, ka „Marions ierobežo hermeneitiku ar marginālu un atvasinātu „sekojošas interpretācijas” nozīmi – pēc tam, kad fenomenā jau ir parādījušies”.²³

Izejot no rakstītā, var teikt, ka absolūta fenomena dotība izraisa subjekta mēģinājumus satvert intuīcijas pārpilnību jēdzienā (ko var izteikt kā interpretāciju, kā norisi jeb mēģinājumus saprast – kas tas ir?), kas noved pie daudzām un dažādām interpretācijām (interpretācijas kā rezultāta jeb kaut kā sapratnes). Tieši šīs daudzās un dažādās interpretācijas arī raksturo jēgas horizonta izmaiņas. Citiem vārdiem sakot, absolūts fenomēns ir interpretācijas norises, kura

novēd pie pastāvošā jēgas horizonta izmaiņām (interpretācijas kā rezultāta), nosacījums. Jāpiebilst, ka, ņemot vērā to, ka runa ir par „nebeidzamu hermeneitiku”, pirmkārt, arī jēgas horizonta izmaiņas ir nebeidzamas, otrkārt, intuīcijas pārpilnība, kas raksturo absolūtā fenomena dotības notikumu, nekad netiek izsmelta (ja tā tiktu izsmelta, tad interpretācija izbeigtos); savukārt, ņemot vērā to, ka interpretācijas norises nosacījums ir tieši absolūts fenomens, t. i., fenomens, kas neiekļaujas pastāvošajā jēgas horizontā, jēgas horizonta izmaiņas ir neparedzamas, pēkšņas un pārsteidzošas.

Tālāk jāpievēršas iepriekš izvirzītajiem jautājumiem. Pirmkārt, vai absolūts fenomens ir nepieciešams interpretācijas nosacījums? Otrkārt, vai absolūts fenomens ir pietiekams interpretācijas nosacījums? Atbilde uz pirmo rakstā izvirzīto jautājumu, vai absolūts fenomens ir nepieciešams interpretācijas nosacījums, paredz noskaidrot interpretācijas un pastarpinātas dotības jeb priekšmetiskas dotības attiecības – vai bez absolūta fenomena dotības interpretācija īstenotos? Atbilde uz otro rakstā izvirzīto jautājumu, vai absolūts fenomens ir pietiekams interpretācijas nosacījums, paredz noskaidrot, vai ar absolūtu fenomenu vien pietiek, lai interpretācija īstenotos? Vai nav nepieciešams vēl kāds nosacījums, kas noteiktu jēgas horizonta izmaiņas, bez absolūta fenomena?

Jau minētajā intervijā ar Kīrniju Marions apgalvo, ka hermeneitika attiecas tikai un vienīgi uz piesātinātiem fenomeniem,²⁴ t. i., interpretāciju, pēc viņa domām, izraisa tikai un vienīgi piesātināti jeb absolūti fenomeni. Līdz ar to Marions uz iepriekšējās rindkopas sākumā izvirzīto jautājumu atbild apstipriņoši. Neskatoties uz to, uzskats, ka interpretāciju izraisa tikai un vienīgi absolūti fenomeni, nebūt nav pašsaprotams un prasa izvērsumu.

Kāpēc Marions uzskata, ka uz priekšmetisko fenomenu pieredzi neattiecas interpretācija? Neskatoties uz to, ka Marions tiešu atbildi uz šo jautājumu nav sniedzis, ņemot vērā viņa fenomenoloģijas pamatpieņēmumus, var sniegt iespējamus risinājumus. Lai tos izgaismotu, iedomāsimies fenomenu „krūze”.²⁵ Kāpēc krūzes pieredzē neiesaistās interpretācija? Mariona darbos atrodama tikai negatīva atbilde, proti, krūzes pieredzē iztrūkst intuīcijas pārpilnības attiecībā pret nozīmi, kas arī ir jebkuras interpretācijas nosacījums. Paturpinot šo domu, varētu pieņemt, ka runa ir par atšķirību starp paredzamo un neparedzamo: krūzes pieredze vismaz daļēji vienmēr jau ir iepriekš paredzama, izejot no esošā jēgas horizonta. Citiem vārdiem sakot, krūzes jēga veido daļu no pastāvošā horizonta, un tās konkrētā pieredze ietver potenciālās jēgas aktualizāciju. Pirms krūze tiek pieredzēta (statiski skatoties), man vienmēr jau ir bijusi potenciāla tās pieredze. Tā neizraisa interpretācijas mēģinājumus. Krūzes pieredze drīzāk ir potenciālas jēgas par krūzi aktualizācija. Savukārt tad, kad tiek pieredzēts absolūts fenomens, tas kā intuīcijas pārpilnība pret jebkuru nozīmi nav iekļauts horizontā jeb pastāvošajās jēgas potencialitātēs,²⁶ un tieši šī nenoteiktā intuīcijas pārpilnība izraisa interpretāciju, kas savukārt var novest pie neparedzamām izmaiņām pastāvošajā jēgas horizontā.

Varētu gan jautāt, vai, piemēram, tādā gadījumā, ja krūze parādās citā kontekstā, tās jēga nemainās un vai šīs jēgas izmaiņas nevarētu raksturot kā

interpretāciju? Pieņemot, ka varētu, – cik radikālām ir jābūt šīm jēgas izmaiņām, lai tās tiktu raksturotas kā interpretācija? Nepretendējot sniegt viennozīmīgu atbildi uz šiem jautājumiem, varētu izvirzīt pieņēmumu, ka, sekojot Mariona paustajām pārliecībām, jēgas izmaiņas, kas atkarīgas no konteksta, nav dēvējamas par interpretāciju. Interpretācija Mariona fenomenoloģijā norāda tieši un tikai uz mēģinājumiem satvert intuitīvo pārpilnību jēdzienā, kas turklāt ir nebeidzami, jo šis uzdevums ir neizpildāms. Visos citos gadījumos ir jārunā par jēgas aktualizēšanu, ko lielākā vai mazākā mērā nosaka iepriekšējā pieredze un konteksts, kādā norit esošā pieredze. Var pieņemt, ka atkarībā no konteksta jēga var iegūt kādu jaunu aspektu, tomēr šis jaunais aspekts nav uzskatāms par interpretācijas rezultātu, jo ir dots tieši, neparedzot intuitīvas dotības aptveršanas mēģinājumus.

Tiesa, parādās jautājums – kā atskaitīties par jēgas horizonta izmaiņām, kuras nosaka konkrētā krūzes pieredze? Kā tika norādīts, jēgas horizonts nemitīgi mainās, izejot no konkrētās pieredzes izmaiņām. Ja šīs izmaiņas nav saistītas ar interpretāciju, ko izraisa absolūts fenomens, tad jāpieņem, ka absolūts fenomens nav nepieciešams interpretācijas nosacījums. Var gan izvirzīt vēl vienu pieņēmumu, kas sniegtu iespēju izvairīties no iepriekš izvirzītā secinājuma. Rakstā „Piesātinājuma banalitāte” Marions raksta: „Piesātinātā fenomena banalitāte norāda uz to, ka vairākums fenomenu, ja pat ne visi, var tikt pakļauti piesātinājumam caur tajos esošo intuīcijas pārpilnību pār jēdzienu vai nozīmi. Citiem vārdiem, fenomenu vairākums, kas pirmajā acu uzmetienā parādās kā nabadzīgi, intuīcijā var tikt aprakstīti ne tikai kā objekti, bet arī kā fenomeni, kurus piesātina intuīcija, un tāpēc kā tādi, kas pārsniedz visus viennozīmīgos jēdzienus.”²⁷ Šo Mariona citātu var interpretēt kā norādi uz to, ka jebkurš fenomens var tikt dots kā piesātināts fenomens. Arī tāds šķietami viennozīmīgs fenomens kā krūze noteiktās situācijas var parādīties kā piesātināts fenomens. Piemēram, varam iedomāties situāciju, kad mēs uzlūkojam krūzi un tomēr šajā krūzes uztverē kaut kas paliek nenoteikts, kaut kas, kas nesakrīt ar ierasto krūzes jēgu. Šāda situācija var rasties, izmainoties mūsu uztveres stāvoklim, apkārtējai situācijai, mūsu iepriekšējai pieredzei u. tml. Šādas situācijas varētu raksturot, atsaucoties uz piesātināta fenomena dotību (kas sakrīt ar konkrēto pieredzi), proti, neskatoties uz to, ka ir dota jēga (krūze), ir dots arī kaut kas neizsakāms, kas pārsniedz jēgu un izraisa interpretācijas norisi, kura savukārt var ietekmēt pastāvošo krūzes jēgas horizontu. Krūze šajā gadījumā ir piesātināts jeb absolūts fenomens, tiesa, ar piebildi, ka ne jau krūze kā jēga, kas mums ir dota, ir absolūts fenomens, bet gan caur šo krūzes jēgu mums sevi piesaka absolūts fenomens jeb intuīcijas pārpilnība. Sekojot šai norādei, Marionam varētu izdoties izvairīties no nepieciešamības ierobežot interpretācijas norisi ar ļoti šauru sfēru, pieņemot, ka vienmēr, kad pastāv nobīde starp nozīmi un intuitīvo dotību (un šāda nobīde ir nevis izņēmums, bet gan norma), jārunā par interpretāciju. Citiem vārdiem sakot, interpretācija norit vienmēr, kad vien varam runāt par nozīmes iztrūkumu visdažādākajās pakāpēs.

Neskatoties uz to, kuru no iepriekš minētajiem izvērsumiem attiecībā uz interpretācijas darbības lauku pieņem, tie izriet no uzskata, ka absolūts fenomens

ir nepieciešams interpretācijas nosacījums. Varētu mēģināt argumentēt pret Mariona uzskatu, ka interpretācija izriet tikai un vienīgi no intuīcijas pārpilnības pret nozīmi. Interpretāciju varētu saprast, piemēram, atsaucoties uz Gadamera filozofiskajā hermeneitikā iestrādāto saprašanas jēdzienu, kura īstenošanās balstās pastāvošajā jēgas situācijā.²⁸ Šajā gadījumā nav nepieciešami kādi nosacījumi ārpus saprašanas situācijas, lai saprašana jeb interpretācija īstenotos. Piemēram, es varu nekad nebūt domājusi, kādas ir attiecības starp cilvēku un valsti, bet, neskatoties uz to, man ir kaut kāda izpratne par šīm attiecībām. To var skaidrot kā interpretāciju, ko ir īstenojis pastāvošais jēgas horizonts, izejot pats no sevis. Šajā gadījumā runa ir par ontoloģisko saprašanas nozīmi, kas pieteikta Heidegera un attīstīta Gadamera filozofijā, kur saprašana jeb interpretācija ir jebkura fenomena parādīšanās nosacījums. Jautājums par šāda skatījuma priekšrocībām vai trūkumiem salīdzinājumā ar Mariona piedāvāto šobrīd netiks aplūkots. Jānorāda vienīgi tas, ka minētais skatījums uz interpretāciju ir nesavienojams ar Mariona piedāvāto tā iemesla dēļ, ka tas apdraud Mariona fenomenoloģijas pamata premisu: absolūta fenomena absolūtumu. Ja pieņem, ka saprašana (kas ietver arī pastāvošo jēgas horizontu) ir jebkura fenomena parādīšanās nosacījums, tad jāpieņem, ka tā ir arī absolūta fenomena parādīšanās nosacījums, savukārt fenomens, kura nosacījums atrodas ārpus viņa paša, nevar tikt uzskatīts par absolūtu fenomenu, līdz ar to ir jāatceļ pieņēmums par absolūta fenomena iespējamību.

Apkopojot rakstīto, var secināt, ka tad, ja nemēģina izvaicāt Mariona premisu par absolūta fenomena kā absolūta iespējamību, tad, izejot no Mariona fenomenoloģijā ietvertajām norādēm un pieņēmumiem, absolūts fenomens ir nepieciešams interpretācijas nosacījums, piebilstot, ka ar interpretāciju jāsaprot gan norise (mēģinājumi aptvert un izteikt intuitīvo dotību, kas pārsniedz nozīmi), gan rezultāts (izteiktā jēga).

Tālāk jāpievēršas iepriekš izvirzītajam otrajam jautājumam – vai absolūts fenomens ir pietiekams interpretācijas nosacījums? Vai ar absolūtu fenomenu pietiek, lai interpretācija īstenotos? Tas ietver arī jautājumu par to, kas liek absolūtam fenomenam izraisīt interpretāciju? Marions tieši nekur uz šiem jautājumiem neatbild, tomēr Mariona darbos atrodamas vairākas norādes.

Sākotnēji varētu šķist, ka absolūts fenomens Mariona fenomenoloģijā ir pietiekams nosacījums interpretācijas procesam. Par to it kā liecina tāds Mariona izteikums, ka „hermeneitika rodas, kad mēs pieredzam informācijas pārpilnību, nevis tās trūkumu”.²⁹ Vai arī tāds izteikums: „Fakts, ka mēs saskaramies ar kaut ko, kas pārsniedz jebkuras mūsu gaidas un noslēgtu koncepciju, pieprasa nebeidzamu hermeneitiku. Tāpēc arī hermeneitikas lauks ir absolūti un plaši atvērts ikvienam iespējamajam virzienam un ikvienam interpretācijas līmenim.”³⁰ Šajos izteikumos nekas nav minēts par kādiem papildu nosacījumiem, kas nepieciešami, lai interpretācija varētu īstenoties. Tas gan neļauj izdarīt secinājumu, ka tādi nepastāv. Norāde par to, ka absolūts fenomens piedāvā bezgalīgi daudz interpretācijas iespējas, patiesībā ietver jautājumu – kas nosaka to, ka interpretācijas process, ja tas rezultējas interpretācijā, noved pie vienas noteiktas

interpretācijas? Ja absolūts fenomens paver iespēju bezgalīgi daudzām interpretācijām, jābūt kādam papildu nosacījumam, kas noteiktu, pie kuras tieši noved interpretācijas process.

Papildinot iepriekš rakstīto, var apgalvot, ka tad, ja interpretācijā iesaistītos tikai un vienīgi absolūts fenomens kā intuīcijas pārpilnība, nepastāvētu nekāda atšķirība starp interpretācijām. Par to, ka šāda atšķirība pastāv, liecina ne tikai mūsu pašu pieredze, bet arī Mariona sniegtie absolūtu fenomenu piemēri – vēsturisks notikums, mākslas darbs, miesa, cits un reliģiska Atklāsme.³¹ Šie piemēri norāda, ka absolūts fenomens un interpretācija, ko tas izraisa, paredz jau saprasto jeb pastāvošo jēgas horizontu. Kā gan citādi varētu zināt, ka absolūts fenomens sniedz sevi, piemēram, tieši kā mākslas darbs, ja mums jau nebūtu jēgas par mākslas darbu? Vai arī, kā gan citādi, runājot par Atklāsmi kā absolūtu fenomenu, Marions varētu runāt par Jēzus Kristus Atklāsmi? Absolūta fenomena kā Jēzus Kristus atklāsmes fenomena interpretācija ir iespējama tikai noteiktas tradīcijas, proti, Judokristīgās tradīcijas, ietvaros. Citas tradīcijas³² jeb cita jēgas horizonta ietvaros šī interpretācija mainītos. Marions pats norāda: „Tā, kas ir bezgalīgs, pieredze [absolūta fenomena pieredze – M. G.] [...] neliek mums izvēlēties starp šo vai citu tradīciju.”³³ Tai nav nepieciešami jābūt kristīgajai tradīcijai, tomēr jāpiebilst – lai interpretācija īstenotos, kaut kādai tradīcijai jeb jēgas horizontam tomēr ir jābūt.

Tas, ka interpretācijas norisē nepieciešams arī pastāvošais jēgas horizonts, atklājas arī, aplūkojot atkārtotas interpretācijas gadījumus. Ņemot vērā Mariona teikto par interpretācijas nebeidzamo raksturu, ir skaidrs, ka vienu un to pašu fenomenu ir iespējams interpretēt atkārtoti (ar nosacījumu, ja tas ir dots kā intuīcijas pārpilnība). Piemēram, interpretējot mākslas darbu atkārtoti, es iegūstu jaunu interpretāciju, tomēr, neskatoties uz to, ka mākslas darbu es tagad saprotu citādāk nekā pirms tam, es tomēr saprotu arī to, ka interpretēts tika tas pats mākslas darbs, kas pirms tam. Citiem vārdiem sakot, iepriekšējā pieredze vismaz daļēji ietekmē manas nākamās interpretācijas.

Apkopojot rakstīto, var teikt, ka absolūts fenomens viens pats nespēj nodrošināt interpretācijas procesu, proti, tas nav interpretācijas procesa pietiekams nosacījums. Būtisks interpretācijas norises nosacījums ir arī pastāvošais jēgas horizonts, kas sniedz materiālu intuīcijas pārmērības interpretācijā. Interpretācijas norise paredz gan pastāvošo jēgas horizontu, gan absolūtu fenomenu, kurš, izraisot interpretācijas norisi, izmaina pastāvošo jēgas horizontu. Mariona darbos atrodami izteikumi, kas liecina par labu šādam lasījumam. Piemēram, rakstā „Iespējamais un atklātais”³⁴ viņš norāda, ka absolūts fenomens, no vienas puses, pārsniedz horizontu, no otras puses, tomēr paliek saistīts ar to.³⁵ Šī saistība, tiesa, ir pastarpināta – absolūts fenomens pats nekad netiek iekļauts pastāvošajā jēgas horizontā, bet interpretācija, ko tas izraisa, nevar īstenoties, nebalstoties šajā horizontā, un ir šī horizonta izmaiņu nosacījums.

Uz pastarpināto absolūta fenomena saistību ar jēgas horizontu var paraudzīties arī no citas puses. Absolūts fenomens pastarpināti ir jēgas horizonta nosacījums, t. i., kā tīra dotība tas ir jebkā, kas parādās, tai skaitā jēgas horizonta, nepieciešams nosacījums. Tē var atgriezties pie raksta sākumā minētā nošķiruma

starp dotību, kas rāda sevi, un dotību, kas nerāda sevi, kā arī pie Mariona apgalvojuma, ka „tas, kas rāda sevi, iesākumā dod sevi”.³⁶ Citiem vārdiem sakot, tīra dotība jeb absolūts fenomens ir jebkura fenomena nosacījums, tai skaitā, kā norādīts, arī jēgas horizonta nosacījums. Tas gan nenozīmē, ka absolūts fenomens ir tas pats, kas jēgas horizonts,³⁷ un neatceļ iepriekš izvirzīto secinājumu par absolūtu fenomenu kā nepietiekamu interpretācijas nosacījumu.

Būtisks aspekts, kas līdz šim nav ticis aplūkots, ir subjekta loma interpretācijas procesā un jēgas horizonta izmaiņās. Kā norādīts raksta sākumā, interpretācija ir subjekta aktivitāte. Citiem vārdiem sakot, tīrā dotība, kas piesaka sevi, piesaka sevi subjektam, kas vairs netiek raksturots kā transcendentālais subjekts, kā visa dotā nosacījums, bet gan kā uzrunātais jeb liecinieks.³⁸ Šāds subjekta raksturojums norāda uz tā pasīvo lomu, proti, tas nav dotā avots, bet gan tā uzņēmējs. Tas gan nenozīmē, ka subjekts būtu jāraksturo tikai un vienīgi kā pasīvs. Ja pieņemtu šādu interpretāciju,³⁹ tad dotais būtu jāraksturo vairs ne kā nenoteikta intuīcijas pārpilnība, bet gan kā jēgas vienība, kas kādā neizskaidrojamā veidā ir dota gatava, un subjekta loma ir ierobežota ar šādu vienību uztveršanu. Mariona darbos apstiprinājums šādam lasījumam nav atrodams. Tieši pretēji, Marions neatkāpjas no apgalvojuma, ka tīrā dotība nav priekšmetiska⁴⁰ un nevar tikt vienādota ar jēgu.⁴¹ Attiecībā uz subjektu Marions savukārt apgalvo, ka tas nav tikai un vienīgi pasīvs. Tieši pretēji. Viņš raksta: „Uzrunātais nekādā gadījumā nav pasīvs, jo tieši pateicoties tā atbildei (hermeneitikai) uz uzrunu (intuitīvu), tas un tikai tas ļauj tam, kas dod sevi, kļūt daļēji, bet faktiski par to, kas rāda sevi.”⁴² Subjekta, kurš pats, tiesa, kļūst par liecinieku, tikai pateicoties dotajam, loma ir fenomenalizēt doto redzamajā.⁴³ Citiem vārdiem sakot, liecinieks ir tas, kam pateicoties dotais rāda sevi tā un nevis citādāk. Šie Mariona apgalvojumi savienojumā ar iepriekš pārdomāto ļauj izvirzīt apgalvojumu, kam būtu jāvelta atsevišķs pētījums, – subjekts ir cieši saistīts ar jēgas horizontu, konstituējot to, tiesa, ar piebildi, ka subjekts nav vienīgais jēgas horizonta avots (tāds, kā norādīts, ir arī absolūts fenomens).

Raksta gaitā tika noskaidrots, ka absolūts fenomens ir nepieciešams, bet ne pietiekams interpretācijas norises un sekojoši jēgas horizonta izmaiņu nosacījums. Interpretācijas norises un jēgas horizonta izmaiņu nosacījums ir arī pats jēgas horizonts, kuru vismaz daļēji konstituē subjekts. Ņemot to vērā, interpretācijas procesa raksturošanā, no vienas puses, būtu jāuzsver ne tikai absolūta fenomena loma šajā procesā, kā to dara Marions, bet arī pastāvošā jēgas horizonta un to konstituējošā subjekta, kas ir vienlīdz būtisks interpretācijas procesa elements, loma. No otras puses, absolūta fenomena loma jēgas horizonta veidošanās procesā ar iepriekš veikto interpretācijas norises aplūkojumu netiek izsmelta, bet drīzāk gan aplūkotais interpretācijas process paver iespēju izvērst vismaz divus savstarpēji saistītus absolūta fenomena aspektus, kas eksplicēti Mariona fenomenoloģijā nfigurē: pirmkārt, tā radošo aspektu, kas saistāms ar pastāvošā jēgas horizonta izmaiņām, uzsverot jaunas jēgas rašanās notikumu, otrkārt, tā ārdošo aspektu, kas saistāms ar pastāvošā jēgas horizonta pārskatīšanu, uzsverot jēgas sabrukšanas notikumu.⁴⁴

ATSAUCES UN PIEZĪMES

- ¹ Marions runā par „fenomenoloģisko trilōģiju”, ko veido šādi viņa darbi: „*Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*” (1989), „*Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*” (1997) un „*De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*” (2001). Darbs „*De surcroît*” veido trilōģijas noslēgumu, atgriežoties un aplūkojot jau iepriekš izvirzītos jautājumus par fenomenoloģijas dabu un it īpaši par tās attiecībām ar teoloģiju. Pēc šīs trilōģijas seko rakstu krājums „*Le visible et le révélé*” (2005), kā arī darbs „*Certitudes négatives*” (2010), kas noslēdz iepriekš minētajos darbos aplūkotās tēmas.
- ² Marion J.-L. The Other First Philosophy and the Question of Givenness // *Critical Inquiry*. Vol. 25, No. 4, 1999, p. 795.
- ³ Marion J.-L. *Being Given: Towards Phenomenology of Givenness*. Stanford: Stanford University Press, 2002, p. 5.
- ⁴ Marion J.-L. The Event, the Phenomenon, and the Revealed // *Transcendence in philosophy and religion*. Indianapolis: Indiana University Press, 2003, p. 91; 98.
- ⁵ Marion J.-L. The Saturated Phenomenon // *Phenomenology and the „Theological Turn”*: the French Debate. New York: Fordham University Press, 2001, p. 205.
- ⁶ Marion J.-L. *The Saturated Phenomenon*, p. 206.
- ⁷ *Ibid.*, p. 182.
- ⁸ Gubatz T. Horizont // *Husserl-Lexikon*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 2010, S. 133.
- ⁹ Huserls E. Kartēziskās meditācijas // Huserls E. *Fenomenoloģija*. Rīga: FSI, 2002, 258. lpp.
- ¹⁰ Marion J.-L. *The Saturated Phenomenon*, p. 184.
- ¹¹ *Ibid.*, p. 206.
- ¹² Marion J.-L. *The Banality of Saturation*, p. 390.
- ¹³ *Ibid.*, p. 415.
- ¹⁴ *Ibid.*, p. 384.
- ¹⁵ Sk.: Marion J.-L. L'Interloque // *Who comes after the subject?* (Eds.) Nancy J.-L., Cadava E., Connor P. New York: Routledge. 1991, p. 236–245; Marion J.-L. The Final Appeal of the Subject // *The Religious*. (Ed.) John D. Caputo. Oxford: Blackwell, 2002, p. 131–44; Gschwandtner C. M. Phenomenology and the Self // *Reading Jean-Luc Marion: Exceeding Metaphysics*. Indiana University Press, 2007, p. 205–224; Leask I. The Dative Subject (and the „Principle of Principles”) // *Givenness and God: questions of Jean-Luc Marion*. (Eds) Ian Graham Leask, Eoin G. Cassidy. Fordham University Press. 2005, p. 182–189; Schrijvers J. Ontotheological Turnings? Marion, Lacoste and Levinas on the Decentering of Modern Subjectivity // *Modern Theology*. Nr. 22, 2006, p. 221–253.
- ¹⁶ Marion J.-L., Kearney R. Hermeneutics of Revelation // *After God: Richard Kearney and Religious Turn in Continental Philosophy*. New York: Fordham University Press, 2005, p. 320.
- ¹⁷ *Ibid.*, p. 319.
- ¹⁸ Marion J.-L. *The Saturated Phenomenon*, p. 209.
- ¹⁹ Mariona fenomenoloģijas ietvaros visi piesātinātie fenomeni ir absolūti un visi absolūtie fenomeni ir piesātināti. Šī Mariona apgalvojuma pamatošanai un izvērtējumam gan būtu nepieciešams atsevišķs pētījums.
- ²⁰ Marion J.-L., Kearney R. *Hermeneutics of Revelation*, p. 319. Ir darbi, kuros Marions lieto nevis interpretācijas, bet saprašanas jēdzienu. Sk.: Marion J.-L. The Banality

- of Saturation // *Counter-experiences: reading Jean-Luc Marion*. University of Notre Dame Press, 2007, p. 388.
- ²¹ Marion J.-L. Introduction: What Do We Mean by „Mystic”? // *Mystics: Presence and Aporia*. University of Chicago Press, 2003, p. 5.
- ²² Ibid.
- ²³ Mackinlay S. Phenomenality in the Middle: Marion, Romano, and the Hermeneutics of the Event // *Givenness and God: questions of Jean-Luc Marion*. Fordham University Press. 2005, p. 172.
- ²⁴ Ibid., p. 320.
- ²⁵ Jānorāda, ka šī fenomena un interpretācijas attiecības tiks aplūkotas statistiski, neiesaistot ģenētisko analīzi, kas paredzētu atsevišķus pētījumus.
- ²⁶ Tas, ka absolūts fenomens ir horizonta nenosacīts, gan nenozīmē, ka absolūts fenomens neatrodas nekādās attiecībās ar horizontu. Ja to pieņemtu, tad nebūtu iespējams runāt par absolūta fenomena lomu jēgas horizonta izmaiņu notikumā. Attiecības, par kurām te būtu jārunā, ir negatīvas, proti, absolūts fenomens darbojas pret jēgas horizontu (iztrūkst noteiktas jēgas), bet, neskatoties uz to, tieši šis iztrūkums (tā pieredze) rada interpretāciju, kura savukārt noved pie jēgas horizonta izmaiņām.
- ²⁷ Marion J.-L. *The Banality of Saturation*, p. 390.
- ²⁸ Šādu pieeju var redzēt Mariona tautieša, franču fenomenologa Kloda Romano (*Romano*) fenomenoloģijā.
- ²⁹ Marion J.-L., Kearney R. *Hermeneutics of Revelation*, p. 319.
- ³⁰ Ibid., p. 321
- ³¹ Marion J.-L. *Being Given*, p. 225–245.
- ³² Te tradīcija lietota H. G. Gadamera izpratnē, proti, tradīciju šajā gadījumā nevajadzētu saprast kā to, ko kāds apzinās kā savu mantojumu [*Herkunft*] tādā veidā, ka viņš spēj to pieņemt vai noraidīt. Tradīcija ir vēsture, kas darbojas mūsos, t. i., tā nosaka mūsu saprašanu neatkarīgi no tā, vai mēs to apzināmies vai ne, pieņemam vai noraidām. Sk.: Gadamer H. G., Dutt C. *Hermeneutics* // Gadamer H. G., Palmer R. E. *Gadamer in Conversation: Reflections and Commentary*. London: Yale University Press, 2001, p. 45.
- ³³ Marion J.-L., Kearney R. *Hermeneutics of Revelation*, p. 322
- ³⁴ Marions šajā rakstā lieto nevis jēdzienu „absolūts fenomens”, bet „atklāsme”. Neskatoties uz to un ņemot vērā šī jēdziena lietojumu, to ir iespējams aizvietot ar absolūta fenomena jēdzienu. Uz šādu iespēju ir norādījis pats Marions rakstā „Piesātinātais fenomens”, apgalvojot, ka jebkurš absolūts fenomens ir atklāsme, jo tas atklāj sevi, izejot pats no sevis, nepakļaujot savu iespējamību nekāda veida iepriekšējiem nosacījumiem. Jāpiebilst, ka runa nav par reliģisko atklāsmi, bet gan par fenomenoloģisko. Sk.: Marion J.-L. *The Saturated Phenomenon*, p. 215.
- ³⁵ Marion J.-L. The Possible and Revelation // Marion J.-L. *The Visible and the Revealed*. New York: Fordham University Press, 2008, p. 15.
- ³⁶ Marion J.-L. *Being Given*, p. 5.
- ³⁷ Absolūts fenomens Mariona fenomenoloģijā nav visaptverošais, proti, tas ne aktuāli, ne potenciāli neietver sevī visu, kas ir. Tas kā absolūts tiek raksturots tā iemesla dēļ, ka nebalstās nekāda veida nosacījumos, kas atrastos ārpus viņa paša, citiem vārdiem sakot, tas ir pašpietiekams. Tas, ka absolūts fenomens ir arī jebkuras dotības nosacījums, pats paliekot nenosacīts, norāda uz Mariona interesi par sākotnes meklējumiem, bet neparedz tēzi par šīs sākotnes vienādošanu ar visu, kas tajā balstās.

- ³⁸ Par Mariona subjekta izpratni un tā dažādajiem raksturojumiem Sk.: Jones T. *A Genealogy of Marion's Philosophy of Religion*. Indianapolis: Indiana University Press, 2011, p. 114.
- ³⁹ Par labu šādai interpretācijai argumentē M. Zaradere (*Zarader*). Sk.: Zarader M. *Phenomenality and Transcendence // Transcendence in philosophy and religion*. Indiana University Press, 2003, p. 106–119.
- ⁴⁰ Marion J.-L. *Being Given*, p. 32.
- ⁴¹ Marion J.-L. *Introduction: What Do We Mean by „Mystic“?*, p. 3.
- ⁴² Marion J.-L. *The Banality of Saturation*, p. 408.
- ⁴³ Marion J.-L. *The Event or the Happening Phenomenon // In Excess: Studies of Saturated Phenomena*. New York: Fordham University Press, 2004, p. 49.
- ⁴⁴ Šis darbs izstrādāts ar Eiropas Sociālā fonda atbalstu projektā „Atbalsts doktora studijām Latvijas Universitātē”.

Summary

One of the main concepts in the works written by French phenomenologist J.-L. Marion is the concept of absolute phenomenon – phenomenon that gives itself from itself without depending on any conditions of its possibility, including the horizon of meaning and the sense bestowal activity of subjectivity. There are many studies devoted to the question about the relationships between sense bestowal of subjectivity and horizon of meaning. Far less attention is devoted to the question about the role absolute phenomenon plays in the formation of the horizon of meaning, which in Marion's phenomenology is characterized via the process of interpretation. The goal of this paper is, taking into account references found in Marion's works, to ascertain the role of absolute phenomenon in the process of the formation of horizon of meaning by focusing on the understanding of the concept of interpretation in Marion's phenomenology, and by addressing two questions: 1) is absolute phenomenon a necessary condition of interpretation? 2) Is absolute phenomenon a sufficient condition of interpretation? In replying to the first question the relationships between interpretation and objective givenness is illuminated (would interpretation occur without the givenness of absolute phenomenon?) In replying to the second question it is established whether absolute phenomenon is sufficient in order for interpretation to occur? The questions discussed in this paper must be regarded as a small contribution to a wider study about the role of hermeneutics in the phenomenology of Jean-Luc Marion.

Keywords: *absolute phenomenon, J.-L. Marion, interpretation, horizon of meaning, phenomenology.*

Ētiskais I. Kanta mācībā par skaisto un cildeno

The Ethical Aspects in I. Kant's Doctrine of Beauty and the Sublime

Edijs Šauers

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

Rakstā es aizstāvu tēzi, ka I. Kants, lai gan uzsver, ka estētisks spriedums dibinās uz labvēlīgumu pret priekšmetu bez jebkādas ieinteresētības, tādējādi postulējot estētikas „autonomiju” no morāles, tomēr arī norāda uz vismaz sešiem aspektiem, kad estētisks spriedums ir saistīts ar morāli. Pirmkārt, es norādu, ka Kanta iecere pamatot estētikas autonomiju ietver estētikas sprieduma izdarišanu bez ieinteresētības. Otrkārt, lai gan estētisks spriedums ir bez ieinteresētības pret objektu, tomēr skaistais un cildenais var cilvēkā raisīt morālās jūtas.

Atslēgvārdi: Imanuels Kants, estētika, morāle, interese, cildenais, skaistais.

Vācu filozofa Imanuela Kanta intelektuālie darbi ir radījuši domu rezonansi gan viņa dzīves laikā, gan turpina to darīt joprojām. To starpā īpaši jāizceļ Kanta trīs „kritikas” – „Tīrā prāta kritika” (1781), „Praktiskā prāta kritika” (1788) un „Spriestspējas kritika” (1790). I. Kanta darbu interpretētāji norāda, ka no trim Kanta „kritiskajiem” darbiem „Tīrās prāta kritikas” un „Praktiskās prāta kritikas” rakstīšanas motīvi ir visnotaļ skaidri, taču viņu vidū nav vienprātības, kāpēc Kants rakstīja trešo kritiku – „Spriestspējas kritiku”.¹ Šo iemeslu dēļ ar pieaugošu interesi pēdējo desmitu gadu laikā filozofi ir pievērsušies tieši „Spriestspējas kritikas”² analīzei. Piemēram, anglosakšu filozofijā pazīstamais Kanta interpretators Pols Gajjers sniedz vienu no atbildēm, kāpēc ir tik liela interese par Kanta SPK.³ Gajjera atbilde ir divdaļīga: vieni interesējas tikai par Kanta estētiku, otri – par Kanta estētikas lomu SPK un Kanta filozofijas projektā kopumā. Pirmajā gadījumā galvenā interese ir par to, kā saprast saistību starp jēdzieniem par iztēles un sapratnes brīvo spēli ar spriedumiem par dabas brīvo skaistumu un šīs spēles saistību ar citiem Kanta estētiskā būtiskiem jēdzieniem, piemēram, brīvais skaistums un saistītais skaistums. Savukārt otru interesē, no vienas puses, estētiskā sprieduma saistība ar reflektīvo spriestspēju un teleoloģisko spriestspēju, no otras puses, kā Kanta estētikas teorija un SPK paustie argumenti kopumā ir saistīti ar Kanta pārējo filozofiju, it sevišķi ar teoriju par zināšanām „Tīrā prāta kritikā” un morāles filozofiju, kas savukārt izvērstā

tādos Kanta darbos kā, piemēram, „Tikumu metafizikas pamatojums” (1785) un „Praktiskā prāta kritika”.

Skaistā un cildenā savstarpējās attiecības un to ētiskie aspekti ir viena no tēmām, kas ir analizētas SPK ietvaros, izvēršot Kanta estētikas⁴ kā cildenuma estētikas morālo dimensiju. Pievēršoties nule kā minēto iezīmju izvēršanai, var tikt apgalvots, ka I. Kants, lai gan uzsver, ka estētiskais spriedums dibinās uz labvēlīgumu pret priekšmetu bez jebkādas ieinteresētības, tādējādi postulējot estētikas „autonomiju” no morāles, tomēr arī norāda uz vairākiem aspektiem, kad estētiskais spriedums ir saistīts ar morāli.

„Interese” ir jēdziens, kas parādās visās trīs Kanta „kritikās”, taču šis jēdziens tiek lietots atšķirīgās nozīmēs. Kā norāda Helmut Holcheijs un Vilems Mēdroks,⁵ iedvesmojies no F. Hačisona, Ž.-Ž. Ruso un K. Garves, Kants bija pirmais vāciski rakstošais autors, kas lietoja jēdzienu „interese” visaptverošākajā nozīmē, aptverot ar to problēmas gan teorētiskajā, gan praktiskajā filozofijā, gan arī estētikā. Kants bieži lietoja šo jēdzienu, lai savienotu juteklību ar prātu. Piemēram, spekulatīvā prāta jomā Kants runā par prāta paša interesi, kas ir balstīta uz tā paša dabas dziņu gūt izzīņas sistēmisku pilnību. No šīs „spekulatīvās intereses” rodas prāta maksimas, kas rod savu izteiksmi prāta lietojuma regulatīvos principos. „Visus subjektīvos pamatprincipus, kas ņemti nevis no objekta īpašībām, bet no prāta intereses attiecībā uz kādu iespējamu šā objekta izzīņas pilnību, es saucu par prāta maksimām. Tādējādi – ir spekulatīvā prāta maksimas, kas pamatojas tikai uz prāta spekulatīvo interesi, kaut gan var likties, ka tie ir objektīvi principi” (TPK, A 666/B 694). Taču, iztirzājot racionālās domas galanolūku, prāta praktiskā interese ieņem daudz nozīmīgāku lomu nekā prāta spekulatīvā interese (TPK, A 797-98/B 825-26). Galu galā prāta spekulatīvā un praktiskā interese apvienojas trīs jautājumos: „1. Ko es varu zināt? 2. Kas man jādara? 3. Uz ko es drīkstu cerēt?” (TPK, A 804-5/B 832-33). Savukārt morāles filozofijā Kants norāda, ka interese var piemist tikai būtnei, kurām ir prāts un kuras ir galīgas (PPK, 79). Kants raksta: „No motīva jēdziena izriet *interese* jēdziens, ko var piedēvēt tikai būtnei, kurai ir prāts, un kas nozīmē gribas *motīvu*, ciktāl to *domā prāts*.” (PPK, 79). Kad prāts pieņem intereses formu, tas kļūst praktisks, t. i., kļūst par „cēloni, kas nosaka gribu” (Tikumu metafizikas pamatojums, 459n) vai par gribas pamudinājumu (PPK, 79). Galīgai racionālai būtnei var būt tīra interese, kas balstās tikai uz prāta praktiskajiem principiem, vai tā var noteikt tā gribu empīriski, balstoties uz „patoloģisko interesi par darbības objektu” (Tikumu metafizikas pamatojums, 413n) vai „iepriekš pieņemot īpašas subjekta jūtas (*Gefühl*)” (459-60n), t. i., padara tā praktiskā prāta lietojumu balstītu uz juteklību. Taču, pat tīrās intereses gadījumā, Kants uzsver, ka morālais likums nav tajā balstīts, bet ir dots iepriekš. Savukārt SPK ietvaros Kants „interesi” lieto, lai tematizētu estētikas spriedumu kā balstītu uz „neieinteresētību”, kas ir cieši saistīta ar „patikas” jēdzienu.

Balstoties uz SPK ievadā teikto, filozofija kā sistēma ir balstīta uz trim dvēseles spējām: izzinātspēju, patikas un nepatikas jūtām un iekārotspēju (SPK, 18), kur patikas un nepatikas jūtas ir vidutājs „starp izzinātspēju un iekārotspēju”

(SPK, 19) un tiek attiecinātas uz spriestspēju, kas atrodas starp prātu un sapratni (SPK, 34). Savukārt, iztīrējot patikas un sajūtu attiecības, ir svarīgi nošķirt divas atšķirīgas nozīmes, kā tiek lietots jēdziens „sajūtas”. Atšķirībā no sajūtām, „ko sniedz jutekļi kā pie izzinātspējas piederoša receptivitāte” (SPK, 39), patikas sniegtās sajūtas ir subjektīvas un būtu saprotamas kā „patīkamais”.

Savukārt estētiskā patika ir bez jebkādas ieinteresētības, jo tā ir patika tikai pret objekta iespaidu, neatkarīga no objekta eksistences. Kants raksta: „Bet katra priekšstatu attiecība, pat sajūtu attiecība var būt objektīva [...] tāda nevar būt tikai attiecība pret patikas un nepatikas jūtām – attiecība, ar kuru objektā itin nekas netiek apzīmēts, bet kurā subjekts pats sajūt, kādu iespaidu uz viņu atstāj priekšstats. [...] Te priekšstats tiek pilnīgi attiecināts uz subjektu, proti, uz viņa dzīves izjūtu, ko sauc par patiku vai nepatiku.” (SPK, 37–38) Ir atšķirīgi vērot celtni, vērtējot tās pareizumu un vērtējot to ar „labvēlīguma izjūtu”. „Par ieinteresētību sauc labvēlīgumu, ko mēs saistām ar priekšstatu par kāda priekšmeta eksistenci.” (SPK, 38) Patika neraksturo objektam piemītošas objektīvas īpašības, tādējādi tā tiek nošķirta no dabas izziņas sfēras. Līdz ar to Kants secina: „Gaumes spriedums tādā nav izziņas spriedums.” (SPK, 37)

Morāli motivēta darbība vai morāli labi mērķi arī satur neieinteresētību tādā nozīmē, ka tā nav balstīta kādā subjektīvā patikā par mūsu darbības mērķiem un eksistenci. Tiklīdz mēs veicam kādu darbību vai cenšamies sasniegt mērķus, jo tie ir morāli labi, mūsu patika pret to ir iesaistīta ieinteresēti, jo tas, ka mēs apzināmies tās labumu, dod pamatu iekārtošanās, ka darbība ir jāveic vai mērķi jāsasniedz, un šī iekārtošanās attiecas uz to, ka lietas eksistence kļūst kādam „pa prātam”. Estētiskā patika nerodas nedz no patīkamā, nedz no morālā labuma par kādu eksistējošu objektu. Šādi patika, kuru rodam skaistajā, ir nošķirta no patikas, kuru rodam morāli labajā, un tādējādi estētiskā vērtība Kantam ir „autonoma” no morālās vērtības.⁶

Lai gan estētiskā patika ir bez jebkādas ieinteresētības, Kants apgalvo, ka tā var dot un dod pamatu interesei, pat tādai, kas ir cieši saistīta ar morālo interesi. Šajā sakarā varam minēt vairākus argumentus – vismaz sešus, kas pamato, ka skaistais un cildenais ir saistīts ar morālo un ētisko.

Pirmkārt, saistība minama saistībā ar estētikas idejām – estētiskās pieredzes objekti var prezentēt morāli nozīmīgas idejas radošā un pievilcīgā veidā. Vēl jo vairāk, Kants pat apgalvo, ka visas skaistā formas – gan dabiskās, gan mākslinieciskās – var tikt vērtētas kā estētisko ideju izteicējas: dabas priekšmeti var atmodināt tikumiskās idejas, pat ja šāds atmodinājums nav cilvēka darbības rezultāts: „Par skaistumu vispār (vai nu tas būtu dabas, vai mākslas skaistums) var saukt estētisko ideju *izteiksmi*; bet skaistajā dabā, lai atmodinātu un izpaustu ideju, par kuru izpaušmes līdzekli jākalpo objektam, pietiek ar refleksiju par vērojumu bez jēdziena par to, kādam jābūt priekšmetam.” (SPK, 130) Turklāt SPK 17. § „Par skaistuma ideālu” Kants apgalvo, ka „cilvēka tēla” skaistums var tikt uzskatīts par „tikumisko ideju redzamo izpaušmi – to ideju, kuras iekšēji pārvalda cilvēku [...]; bet, lai padarītu redzamu ķermeniskā izteiksmē (kā iekšējās pasaules darbību) šo ideju sakarību ar visu to, ko mūsu prāts saista ar tikumiski labo

augstākās mērķtiecības idejā, – ar dvēseles labestību, skaidrību, stiprumu vai mieru utt. –, nepieciešams, lai tas, kurš grib kaut vai tikai par tām spriest, bet vēl jo vairāk tas, kas grib tās izpaust, būtu spējīgs savienot tiro prāta ideju ar lielu iztēles spēku. Šāds skaistuma ideāls savu pareizību apliecina, nepieļaudams labvēlīgumā pret tā objektu jutekliski patīkamo un tomēr ļaudams izdarīt par to lielu interesi” (SPK, 63). Saskaņā ar Gaijeru⁷ tādējādi Kants argumentē, ka tikai cilvēka skaistums var tikt ņemts kā skaistā standarts, jo tas ir vienīgais skaistā veids, kas izsaka kaut ko absolūti un beznosacīti vērtīgu, proti, morālo autonomiju, uz kuru tikai cilvēki ir spējīgi, tai pašā laikā nav viennozīmīgi determinēta veida, kā šo unikālo vērtību varētu izteikt cilvēciskā formā, tādējādi te vienmēr ir kaut kas brīvs un tāpēc estētisks cilvēka tēla ārējā izteiksmē.⁸ Šis būtu viens no aspektiem, kas uzrāda skaistā attiecības ar morāli SPK ietvaros.

Otrkārt, saistību varam konstatēt Kanta apgalvojumā, ka dinamiskā cildenuma pieredze nav nekas cits kā mūsu praktiskā prāta spēka izjūta pieņemt tikumības tiro principu un saskaņā ar to rīkoties, par spīti visiem draudiem un pamudinājumiem rīkoties citādi. Tā kā dinamiskā cildenuma pieredze ietver norādi uz mūsu spēju būt tikumiskiem, Kants uzsver, ka, „runājot par dabas cildenumu, mēs neizsakāmies īsti pareizi un būtībā cildenums jāpiedēvē tikai domāšanas veidam vai drīzāk tā pamatam cilvēka dabā” (SPK, 98). Tā kā viņš neapgalvo, ka šī pieredze būtu identiska ar eksplicīto tikumisko spriešanu, bet gan to, ka „nekādi nav iedomājama dabas cildenuma izjūta, kas nebūtu saistīta ar morālajam visai tuvu dvēseles noskaņojumu” (SPK, 89), līdz ar to viņš citviet argumentē, ka cildenā pieredzes kompleksā iedaba padara to par labāko veidu mūsu morālās situācijas reprezentācijai mūsu pieredzē:

„Tira un nenosacīta intelektuālā labvēlīguma priekšmets ir morālais likums savā varenībā, kuru tas realizē, valdot pār visiem mūsu *iepriekšējiem* dvēseles virzošajiem spēkiem kopumā un katru no tiem atsevišķi; un, tā kā šī varenība, patiesību sakot, var estētiski parādīties tikai upuros (kas ir zaudējums, kaut arī iepriekšējās brīvības labā, bet līdz ar to atklāj mūsos šās pārjutekliskās spējas neizmērojamo dziļumu ar tās sekām, kas sniedzas nepārredzamajā), tad labvēlīgums no estētiskā viedokļa (attiecībā uz juteklību) ir negatīvs, t. i., ir pretrunā ar šo ieinteresētību, bet no intelektuālā viedokļa tas ir pozitīvs un saistīts ar ieinteresētību. No tā izriet, ka intelektuālais pats par sevi ir mērķtiecīgs (morāli), ka labais estētiskā spriedumā jāiedomājas nevis kā skaistais, bet drīzāk kā cildens un tas vairāk modina cieņas jūtas (kas nicina pievilcīgumu) nekā mīlestības un pašāvēģas sliecības jūtas, jo cilvēka daba pieskaņojas šim labajam nevis pati no sevis, bet tikai ar vardarbību pret juteklisko. Un otrādi – tas, ko mēs saucam par cildenu dabā ārpus mums vai arī mūsos (piemēram, daži afekti), tiek domāts tikai kā varenība, kas piemīt dvēselei, kura ar morālu pamatprincipu palīdzību spējīga pacelties pāri *virtnei* juteklisku šķēršļu, un ar to modina ieinteresētību.” (SPK, 91)

Treškārt, Kants argumentē, ka svarīgi ir tikumiskā nosacījumu aspekti, kuru simbolizē skaistais, nevis cildenais. Tā pamato Kanta tēze, ka skaistais ir tikumiski labā simbols, jo pastāv būtiskas paralēles starp mūsu skaistā pieredzi un morāles nosacījumiem. Skaistais ir tikumiski labā simbols, kuru mums

ir iespēja ne tikai iepriekš noteikt tā, ka ideālos apstākļos jebkuram citam ir jāpiekrīt mūsu vērtējumam par skaisto, bet faktiski pieprasīt, ka viņi tā rīkojas (SPK, 156). Kants norāda „uz vairākām šās analogijas iezīmēm, bet reizē neatstāsim neievērotas arī atšķirības”:

„1. Skaistais patīk *nepastarpināti* (bet tikai reflektējošā vērojumā, nevis kā tikumība – jēdzienā.) 2. Tas patīk *bez jebkādas ieinteresētības* (tikumiski labais patīk gan nepieciešamā savienojumā ar ieinteresētību, taču nevis ar tādu, kas ir jau pirms sprieduma par labvēlīgumu, bet ar tādu, ko šis spriedums visupirms izraisa). 3. Iztēles (tātad mūsu spējas juteklības) *brīvība* spriedumā par skaistumu tiek priekšstatīta kā atbilstoša sapratnes likumībai (morālajā spriedumā gribas brīvība tiek domāta kā gribas saskaņa ar sevi pašu pēc vispārīgiem prāta likumiem). 4. Sprieduma par skaistumu subjektīvais princips tiek priekšstatīts kā *vispārējs*, t. i., par nozīmīgu visiem subjektiem, tāpat arī visām tā paša subjekta darbībām un turklāt tiek apzīmēts ar vispārīgu jēdzienu. Tāpēc morālais spriedums ne vien spēj sniegt noteiktus konstitutīvus principus, bet ir iespējams, *tikai* pateicoties tam, ka maksīmas pamatotas uz šiem principiem un to vispārīgumu.” (SPK, 156)

Pārsteidzošākais šajā apgalvojumā ir tas, ka skaistā pieredze ir iztēles un sapratnes brīvās spēles pieredze, kas var tik ņemta kā tādas brīvās gribas simbols, kas nosaka pati sevi ar tikumības likumiem („likumdevēja forma”). Kants norāda: „Tātad griba, kurai par likumu var kalpot vien tīrā likumdevēja forma, ir brīva griba.” (PPK, 185/5:29) Citiem vārdiem sakot, tā ir estētiskās reakcijas neatkarība no jēdzienu tiešās noteiksmes, ieskaitot tikumības jēdzienus, tādējādi arī tās neieinteresētība, kas skaistā pieredzi padara par brīvības pieredzi, kas var simbolizēt morālo brīvību. Katrā ziņā šī tēze saskan ar Kanta iepriekš teikto, ka cildenais ir vispiemērotākais tikumības simbols, vērojot to, savukārt skaistā pieredze padara gribas brīvību mums sajūtamam.

Ceturtā saistība ir balstīta Kanta teorijā par „intelektuālo interesi” par skaisto. Šeit Kants argumentē – lai gan mūsu patikai pret skaisto objektu ir jābūt neatkarīgai no jebkuras iepriekš noteiktas ieinteresētības par šo objektu, mēs varam atklāt vēl papildu dziļākas izjūtas, kas saistās ar šo objektu – morālo ieinteresētību. Kants raksta:

„Bet, tā kā prāts arī ir ieinteresēts, lai idejām (par kurām tas morālajās jūtās modina tiešu interesi) būtu arī objektīva realitāte, t. i., lai dabā vismaz atklātos kādas pēdas vai mājiens, ka tā satur sevī pamatu, kas ļautu pieņemt tās produktu likumīgu atbilstību mūsu no jebkuras ieinteresētības neatkarīgajam labvēlīgumam (kuru mēs apriori atzīstam par likumu ikvienam, nespēdami tomēr to pamatot ar pierādījumiem), tad prātam jāizjūt interese par katru dabas apliecinātu tāda veida atbilstību; dvēsele tātad nevar nodoties pārdomām par *dabas* skaistumu, neizjūtot reizē arī ieinteresētību. Bet šī ieinteresētība radniecības ziņā ir morāla, un cilvēks, kas pievērš interesi dabas skaistumam, var interesēties par šo skaistumu tikai tiktāl, ciktāl viņš jau iepriekš bija stingri dibinājis savu ieinteresētību uz tikumiski labo. Par cilvēku, kuru tieši interesē dabas skaistums, mums ir iemesls domāt, ka viņā ir sastopami vismaz iedīgli labam morālajam noskaņojumam.” (SPK, 114)

Kanta teiktais norāda uz praktiskā prāta lietojuma un dabas mērķu attiecībām. Tieši šīs saiknes dēļ mēs esam labvēlīgi pret jebkurām evidencēm, kas apstiprina dabas saskaņu ar mūsu mērķiem pat tad, ja tie nav specifiski tikumiski; dabiskā skaistuma pastāvēšana ir viens no šādiem veidiem – viena no šādām evidencēm, jo skaistā pieredze ir mūsu kognitīvo mērķu negaidīts piepildījums. Kants ir teicis, ka mēs varam postulēt, ka dabai ir autors, kas radījis tās likumus saskaņīgus ar mūsu tikumības mērķa realizāciju, proti, augstāko labumu. Turklāt iepriekš minētajā citātā Kants vēl arī pasaka, ka skaistā pieredzē mēs varam patiesi sajust, ka pasaule ir saskaņīga ar mūsu mērķiem, ieskaitot mūsu morālos mērķus.

Piektkārt, Kants apgalvo, ka estētiskā pieredze var veicināt atbilstošu morālo uzvedību. Kants raksta: „Skaistais mūs māca neieinteresēti kaut ko mīlēt, pat dabu, bet cildenais – to augstu vērtēt pat pretēji mūsu (jutekliskajām) interesēm.” (SPK, 88), jo tādējādi skaistais un cildenais mudina rīkoties pretēji, kā kāds sliktos rīkoties. Līdzīgas norādes varam atrast arī Kanta darbā „Tikumumu metafizikas pamatojums”.⁹

Sestais arguments var tikt uzrādīts, analizējot Kanta apgalvojumus par gaumes kultivēšanas sabiedrisko nozīmību. Piemēram, Gaijers atzīmē,¹⁰ ka Kants „Spriestspējas kritikas” sadaļā „Pielikums. Par gaumes metodes mācību” norāda, ka gaumes standartu kultivēšana sabiedrībā var veicināt „likumīgu sabiedriskumu, kas ļauj izveidot stingru vispārēju kopību”, ļaujot pārvarēt grūtības – savienot brīvību ar spaidiem. Kants raksta: „Šādā laikmetā šādi tautai pirmajai bija jāatrod iespēja mākslā savstarpēji apmainīties idejām izglītotākajai un neizglītotākajai daļai, jāmeklē saskaņojums starp pirmās izkoptību un izsmalcinātību un otrās dabisko vienkāršību un oriģinalitāti un šādi jāatrod līdzeklis, lai apvienotu augstāko kultūru ar pieticīgo dabu, kas ir pareizā, ne pēc kādām vispārīgām kārtulām nenoteicamā mērauklā arī gaumei kā vispārējai cilvēku maņai.” (SPK, 157–158) Šeit Kants uzsver mākslas būtisko lomu tikumības un taisnīguma iedzīvināšanā katrā personiski un sabiedrībā kopumā – mākslas sociālo un ētisko lomu, veidojot tiesisku valsti.

Papildus iepriekš minētajiem sešiem argumentiem var tikt minēti vēl šādi aspekti, kas pamato estētiskā saistību ar morāli.

Mūsu spēja socializēties – piemērotība sabiedrībai un tiekšanās pēc tās, t. i., sabiedriskums (SPK, 111), un mūsu morālā ieinteresētība vienoties ar citiem dod to, ko Kants sauc par „empīrisku interesi par skaisto” (SPK, 111). Kants raksta: „Iepriekš esam jau pietiekami skaidri parādījuši, ka nekāda ieinteresētība nedrīkst būt par *noteicējpamatu* gaumes spriedumam, ar kuru kaut kas tiek atzīts par skaistu. Bet no tā neizriet, ka ar šādu spriedumu, kas dots kā tīrs estētisks spriedums, nevar būt saistīta nekāda ieinteresētība.” (SPK, 111) Tādējādi, balstoties uz Alena Vuda veikto SPK analīzi¹¹, kas uzsver empīriskās intereses par skaisto morālo nozīmi, estētiskā patika pati par sevi nav nedz ieinteresēta, nedz balstīta kādā interesē (pat ne morālā), bet dabiskais skaistums producē mūsos interesi, kuru Kants sauc par „labas dvēseles iezīmi” (SPK, 113).

Tālāk – analizējot Kanta tēzes teleoloģijas analītikā, balstoties uz Džona Zammito veikto analīzi,¹² var runāt arī par Kanta „ētisko pavērsienu” SPK kopumā.

Zammito analizē Kanta veiktās tekstuālās izmaiņas teleoloģiskās spriestspējas pieņemumā SPK pirmajā un otrajā ievadā. Zammito uzsver, ka novitāte bijusi Kanta norāde, ka griba ir „dabiskais cēlonis”. „Ētiskajam pavērsienam” ir gan estētiskā, gan praktiskā dimensija. Estētiskajā dimensijā skaistais tiek postulēts kā tikumiski labā simbols (SPK, 59. §), savukārt praktiskajā dimensijā tas ir saistīts ar pienākumu un likteni, t. i., reliģiju, vēsturi un jēdzienu „augstākais labums”. Zammito norāda, ka cildenā un simbolisma teorijas atklāja jutekliskā un pārjutekliskā attiecību estētisko dimensiju. Noslēdzot darbu pie SPK rakstīšanas, Kants bija pievērsies tieši „augstākā labuma” analīzei un tā iestrādei SPK teksta kompozīcijā, iestrādājot to „Teleoloģiskās spriestspējas metodes mācībā”. Līdz ar to SPK tika veikts Kanta metafiziskais progress, izvērsot cildenā un simboliskā teoriju plašākā teorijā par cilvēka būšanu pasaulē kopumā.¹³ Tādējādi Zammito uzskata, ka „augstākais labums” un teleoloģija ieņem būtisku lomu Kanta mācībā par skaisto un cildeno, norādot uz šo abu jomu savstarpējo saistību SPK ietvaros.

Savukārt kā pēdējo aspektu varam minēt skaistā, cildenā morālo nozīmi pārjutekliskā analīzes kontekstā. Piemēram, Andželika Nuzco norāda uz saistību starp Kanta ētisko, skaisto, cildeno un Kanta izpratni par prāta vienību,¹⁴ uzsvāru liekot uz pārjuteklisko. Viņa apgalvo, ka, piemēram, SPK 59. paragrāfā, kurā Kants raksturo tikumiski labā simbolisko saistību ar skaisto, analogijas tēma apvieno spriestspējas aktivitātes no dažādām jomām – skaistais, cildenais, empīriskā izziņa, dzīves un organismu izziņa tiek savienota ar mūsu domām par dievu un ar domāšanu par domāšanu vispār. Atsaukšanās uz šo analogiju vienmēr ietver atsauces uz pārjuteklisko. Nuzco uzsver, ka tieši pārjutekliskais izrādās tā teritorija, kurā šīs dažādās jomas var apvienot.¹⁵ Tādējādi gaume pārvar plaisu starp praktisko un teorētisko filozofiju. „Pateicoties skaisto objektu simboliskajai vērtībai, mūsu estētiskais spriedums piešķir juteklisku nozīmi brīvības pārjutekliskajai jomai.”¹⁶

Apkopojot iepriekš teikto, varam secināt, ka Kanta gadījumā estētikas „autonomija” un morāle ir saistīta ar to, ka estētiskā patika sniedz jaunu dimensiju mūsu morālajai pieredzei – ko tādu, ko estētiskā pieredze pati nevarētu paveikt, „ja tā paliktu vien pilnības jutekliska uztveršana vai to pamatojošā sentimenta nodarbe”,¹⁷ kas ir arī morāles pamatā. Tai pašā laikā var iebilst, ka tas nebūt nenozīmē, ka estētiska sprieduma pamatojums būtu saistīts ar morāli vai ar morālu labvēlīgumu tiešā veidā. Noraidot nule kā minēto, var apgalvot, ka, lai gan Kants tik tiešām izvērs gaumes sprieduma pamatojumu, meklējot tā vispārnozīmīgumu, tādējādi nošķirot estētisko spriedumu no citu spriedumu veidiem, taču Kanta sniegtās norādes par saistību starp skaisto, cildeno un morāli ir pārāk ciešas, lai tās atmestu kā nebūtiskas, ko esmu arī centies parādīt šajā rakstā. Tās drīzāk norāda uz minēto jēdzienu komplicētajām attiecībām sfērā, ko var dēvēt par „prāta vienību”.

ATSAUCES UN PIEZĪMES

- ¹ Šī apgalvojuma pamatojumu sk., piemēram, Wood A. W. *Kant*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005, p. 151.
- ² Turpmāk tekstā izmantoti šādi I. Kanta darbu saīsinājumi: „Tīrā prāta kritika” – TPK, „Praktiskā prāta kritika” – PPK, „Spriestspējas kritika” – SPK. Savukārt, citējot

minētos darbus, atsaucēs izmantoti latviski izdotie Riharda Kūļa tulkojumi. Izņemot SPK (norāde uz lappuses numuru izdevumā latviešu valodā), atsauce norādīta, ņemot vērā Kanta kopoto rakstu akadēmisko pagināciju – iekavās ir norādīts darba saīsinājums un lappuses numurs. Attiecīgie tulkojumi: 1) Kants I. *Spiestspējas kritika*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2000; 2) Kants I. *Prolegomeni. Praktiskā prāta kritika*. Rīga: Zinātne, 2006; 3) Kants, I. *Tīrā prāta kritika*. Rīga: Zinātne: 2011.

- ³ Sk. Guyer P. *The Harmony of the Faculties in Recent Books on the Critique of the Power of Judgement*. In: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*. 67: 2, Spring, 2009, pp. 201.–221.
- ⁴ Šeit noteikti ir jāpiezīmē, ka Kanta gadījumā jēdziens „estētika” ir vismaz divnozīmīgs – ar to tiek saprasta gan vērojumu formu analīze, gan estētikas spriedums, kas ir gaumes spriedums par to, kas ir skaists.
- ⁵ Holzhey H., Mudroch V. *Historical Dictionary of Kant and Kantianism*. Oxford: The Scarecrow Press, Inc., 2005, p. 156–157.
- ⁶ Šeit atsaucos uz Wood A. W. *Kant*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005, p. 160–162.
- ⁷ Turpmāko sešu argumentu izklāstā balstos uz Gajjera veikto analīzi. Sk.: Guyer P. *Kant*. Oxford: Routledge, 2006, p. 324–334.
- ⁸ Guyer (2006), p. 325.
- ⁹ Sk. Tikumu metafizikas pamatojums, 17. §, 6: 643.
- ¹⁰ Guyer P. (2006), p. 324–334.
- ¹¹ Šeit atsaucos uz Wood A. W. *Kant*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005, p. 160–162.
- ¹² Zammito J. H. *The Genesis of Kant's Critique of Judgement*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992, p. 263–268.
- ¹³ Zammito (1992), 268. lpp.
- ¹⁴ Nuzzo A. *Kant and the Unity of Reason*. Purdue: Purdue University Press, 2005.
- ¹⁵ Nuzzo (2005), 319. p.
- ¹⁶ Ibid., 326. p.
- ¹⁷ Wood, p. 162.

Summary

In my paper I defend the thesis that although Kant insists that the aesthetic judgment is based on the delight apart of any interest, therefore separating the autonomy of aesthetics from morality, he argues that there are at least components when aesthetic judgement is related to morality. First, I show that Kant defends that the autonomy of aesthetics is based on the aesthetic judgement apart of any interest. Second, although the aesthetic judgment is not related with interest to any object, beauty and sublime can provoke moral feeling in human beings.

Keywords: *Immanuel Kant, aesthetics, moral, interest, sublime, beauty.*

Absolūto zināšanu un dialektikas izpratne: Hēgeļa gara fenomenoloģija.

Absolūtā zināšana kā klātesošais, nevis abstraktais

Understanding of Absolute Knowledge and Dialectics: Hegel's Phenomenology of Spirit

Absolute Knowledge as Being Present, Not Abstract

Ģirts Jankovskis

Filozofijas un socioloģijas institūts
Akadēmijas laukums 1, Rīga, LV-1940
E-pasts: girts.jankovskis@googlemail.com

Absolūtās zināšanas ir jautājums, kas saistīts ar divām dialektikas izpratnēm: dialektika kā vienība (Heidegers) un dialektika kā vesels (Finks). No tā arī izriet absolūto zināšanu formas nosacījumu pamats. Absolūtais nav atkarīgs ne no kā cita kā tikai pats no sevis. Atkarības attiecības nosaka relāciju, un relācija ir relativitātes noteiksme. Tātad absolūtā zināšana neatrodas atkarības attiecībās ne ar kādām citām zināšanām kā tikai pati no sevis.

Ja absolūtās zināšanas nepakļaujas atkarības attiecībām, tad tās arī nevar tikt pakļautas abstraktai telpas un laika struktūrai, tās nav kas tāds, kas ir jāsasniedz, bet gan jau parādās kā klātesošas jebkurai zināšanai. Veselais un vienotais tātad tiek atcelts pašā absolūtā zināšanā, bet parādās tās formas nosacījumu noteiksmē.

Atslēgvārdi: Hēgelis, Heidegers, Finks, absolūtais, absolūtā zināšana, dialektika, zinātne.

Ievads

„Hegel-Studien” 25. izdevumā ir publicēts kolokvija pieraksts, kas notika 1952. gada 15. septembrī Mugenbrunā un bija veltīts dialektikas jautājumam. To vadīja Martins Heidegers, un tajā piedalījās liela daļa pazīstamu Huserla fenomenoloģijas sekotāju, kā Eugēnijs Finks, Makss Millers, Valters Bīmels, Karls-Haincs Folkmans-Šluks u. c. Kādēļ šis kolokvijs ir interesants, lai pārdomātu Hēgeļa filozofiju? Kādēļ tas ir labs sākums, lai pārdomātu nesaprasto vai pārprasto Hēgeļa filozofijā?

Toreiz notikušo sarunu par dialektiku aizsāka Heidegers, pārdomājot antiķās pasaules dialektiku, bet Finks aktualizēja Hēgeļa dialektikas nozīmi, uzdodot jautājumu: „Vai patiešām dialektika ir filozofijas apmulsums, kā Heidegers to apgalvo „Esamībā un laikā”, pārspriežot hermeneitikas un dialektikas problēmas?”¹

Atbilde uz šo jautājumu nav šī darba mērķis, bet drīzāk gan tas kalpo kā skatījuma nošķiruma pamats jeb sākums.² Jautājums, ko Heidegeram uzdod Finks, tiek šķetināts starp divu dialektikas izpratņu formām: starp *Einheit* (vienība) un

Ganzheit (veselums) kā dialektikas sākumu. Finks norāda, ka Heidegera kritizētā dialektika ir dialektika, kas risina esamības vienību, nevis jautājumu par visu esošo kā veselo. Šie divi skatījumi būtiski izšķir Hēgeļa dialektikas un absolūtā skaidrojuma problēmas – ja dialektika būtu daudzveidīgo vienības³ iespējamība, tad tas nozīmētu, ka tās sākuma punkts ir daudzas atsevišķas vienības, kas tiktu vienotas vienībā – pasaulē, bet, ja dialektikas kā domāšanas pamats ir veselums, tad sākotnēji dotais tiek tverts vai atklājas dialektikā, un tajā kā veselajā (nevis vienībā) atklājas daudzējādības iespējamība. Darba mērķis ir saprast, kā domāt absolūto, lai varētu saprast divus atšķirīgos skatījumus uz dialektiku.

Lai nonāktu līdz jautājumam par dažādām dialektikas interpretācijām, ir jāsaprot tās pamats (t. i., absolūtais vai/jeb⁴ absolūtā zināšana), bet, lai varētu saprast absolūto, ir jānoskaidro tā formas nosacījumi, lai nenokļūtu daudzās izpratnēs un priekšstatos par to. Tikai pēc tam var pievērsties jautājumam par pašu absolūto tā domājamības problēmā, kurā parādās arī jautājums par dialektiku. Dialektika kā absolūtā domāšana ir jautājums par domāšanu. Saprotot absolūto kā dialektiski domājamo, var atjaunot jautājumu par veselā un vienības atšķirīgiem dialektikas (tātad arī absolūto zināšanu) interpretācijas pamatiem un sekām, kas no tā izriet.

1. Absolūtā formas nosacījumi

Kas ir absolūtais? Kas tiek domāts, sakot *absolūtais*? Absolūtais ir kas tāds, kas neatrodas atkarības attiecībās ne ar ko citu kā tikai pats ar sevi. Bet ko nozīmē šādas *lietas*⁵ neatrašanās attiecībās ar citu vai citām *lietām*? Vai tā ir lieta pati par sevi sevī? Ja tā būtu kā noslēgta lieta sevī, tad tā savā noslēgtībā jau parādītos kā kas tāds, kas ir ieslēgts starp citām *lietām*. Tai būtu ieslēgtības robežas. Tā atrastos attiecībās ar citām *lietām* nekā to, kas ir sevī. Tātad tā atrastos relācijā⁶ ar to, kas tā nav. Šajā relācijā tā zaudētu savu absolūtumu, jo pastāvētu kas tāds, kas tā nav un kas atrastos ārpus absolūtā.

Absolūtam ir jābūt tādām, kas neatrodas nekādās attiecībās ne ar ko tādu, kas tas pats nav. Tad rodas jautājums, kāda forma kā būtības noteiksme var būt absolūtam, ja tas neatrodas nekādās attiecībās ar to, kas tas nav, ja nav nekā tāda kā tā formveidotāja, caur kuru tas būtu domājams, jo domājamais tiek izteikts caur to, kas tas nav, – domājamā lieta tiek izteikta vārdā; tā tiek izteikta caur nošķiršanu no citām lietām, un caur šo nošķiršanu tā iegūst savu identitāti kā saprotamais – tā ir tā pati un nevis kas cits. Tā ir lieta ar savām īpašībām, bet tā nav pašas īpašības, jo īpašības parādās tikai nošķiršanā (ja tā nebūtu, tad būtu iespējams atrast kādu īpašību, kura varētu pastāvēt bez citām īpašībām, – būtu iespējams redzēt gaismu pat tad, ja aktuāli vai potenciāli nebūtu iespējama tumša). Domāšanā domājamais caur nošķirumu iegūst savu identitāti caur to, kas tas nav, bet ar ko tas ir atpazīstams. Tādēļ bieži var sastapt priekšstatu, ka lietu identitāti var noteikt pēc to būtiskām īpašībām – pēc to aktuālām (domāšanā) robežām, caur kurām mēs to vienmēr atpazīsim kā to, kas tā ir, jeb citiem vārdiem varētu teikt, ka lietas identitāte ir tās noteiktās kā nemainīgās relācijas.

Hēgelis „Filozofijas zinātņu enciklopēdijā” raksta: „Absolūtais ir ar sevi identais.”⁷ Bet šis norādījums vēl neļauj izprast, kādā veidā tas var būt ar sevi idents,

ja tas nedrīkst atrasties nekādās attiecībās jeb relācijā. Kā Hēgelis turpat norāda turpinājumā, ja par absolūto spriež pēc tā formas (ar formu tiek domāts kas tāds, kas nosaka, caur ko tas nav tas, kas tas ir: A forma tiek noteikta no tā, kas to nošķir no tā paša – B;C;D – jeb tas tiek nošķirts caur to, kas tas nav), tad tiek izteikta abstrakcija negativitātē, nevis pats absolūtais no tā būtības. Kad sakām „absolūtais laiks” un „absolūtā telpa”, nedomājam abstrakciju kā absolūto pašu par sevi jeb no tā būtības. Tādēļ A kā absolūtam ir jābūt A bez iespējas būt tam caur B;C;D. Absolūtais atrodas tikai attiecībās pats ar sevi, un tā forma ir noteikta pašam sevī. To nedrīkst domāt kā tādu, kas atrastos kaut kur caur kaut ko. Sakot „absolūtais laiks vai telpa”, tiek runāts par absolūto kā īpašību (*absolut*), bet nekas netiek pateikts par pašu absolūtā būtību. Tiek izteikts abstraktais laiks un abstraktā telpa. Ja absolūtais ir jādōmā kā tāds, kas neatrodas relācijā ar neko citu, tad ir jādōmā *viss – viss*, kurā ir jau iekļautas arī visas relācijas. Abstrakcijā tiktu veidotas subjekta un predikāta attiecības. Hēgelis analizē identitātes formālu abstrakcijas piemēru „ $A = A$ ”, kurš apzīmētu *viss – ko* pieprasa absolūtais tā nozīmes raksturojumā. No tā izriet, ka „*viss ir viss*”, bet negativitātes izteikumā „ $A \neq \neg A$ ” – „*viss vienlaicīgi nevar būt viss un ne-viss*”.⁸ *Ne-viss* ir absolūtā, bet ne pats absolūtais; tajā pašā laikā, ja *viss* ir absolūtais, tad arī *ne-vissam* ir jābūt absolūtam. Šo izteikumu nepatiesums⁹ balstās abstrakcijās, kas ir vienkārša un tieša formāla tvēruma rezultāts, jo absolūto tvert caur formālām vienībām kā A vai identitātes abstrakcijas formām ($A = A$) būtu tvert tagad esošo bez jebkādas pagātnes un nākotnes – tvert esošo kā tiešā veidā dotu te-tagad, noliedzot visu, kas atrodas ārpus tieši dotajiem. Nav iespējams domāt absolūto formu kā A, kura vienlaicīgi sevī neietver $\neg A$. Ja absolūtā forma būtu nošķirama no kādas formas, kas nav absolūtās formas daļa jeb būtu absolūtā neiekļauta, tad rastos divkāršs pamats apgalvot, ka absolūtais nav *viss* kā aktuālā potencialitāte un nav pašpietiekams, jo tas atrastos relācijās ar to, kas tas nav. Pirmās problēmas pamatots izvērsums būtu: ja ir kas tāds kā A, kurā nav $\neg A$, tad A nav absolūtais kā *viss*, jo nevar būt *viss* un vēl kaut kas ārpus tā (kā $\neg A$). Pašpietiekamības problēmas pamats sevī slēpj dialektikas nepieciešamību. Ja formai A pastāvētu kas tāds kā $\neg A$, tad būtu iespējams noteikt formas robežas jeb sapratnē tvert A kā uzskatāmu formu – A var tikt izteikts ar to, kas tas nav, tātad A atrastos tiešā vai netiešā relācijā¹⁰ ar $\neg A$. $\neg A$ būtu A robeža, tātad tas noteiktu A formu.

Lai izvairītos no absolūtās formas kā no tādas, kas būtu ierobežota citā, ir jāmēģina saprast, kādā veidā ir iespējams tāds absolūtais, kas sevī iekļautu visus aktuālos un potenciālos $\neg A$, kuri neatrastos nosakošās attiecībās ar A. Ir jāievēro, ka Hēgelis neapgalvo, ka absolūtais ir ārpus jebkādam relācijām, bet gan ka absolūtais ir tām klātesošs kā noteicošs. Šīs absolūtā attiecības var saprast caur dialektikā esošo atcelšanu (*die Aufhebung*), kas nevis atceļ, iepriekšējo izslēdzot, bet gan atceļ, iepriekšējo saglabājot, – tiek saglabāts atceltais kā *atceltais*.

Ir jāuzdod jautājums, kas tiek atcelts? Un kā gan pati atcelšana kā saglabāšana ir domājama? Vai tiek atceltas lietas vai kas cits? Vai absolūtais, kas atceļ visas relācijas kā tā nosakošās relācijas un uzglabā visu relatīvo kā aktuāli vai potenciāli atcelto, tomēr nav *kaut kas*? Ja absolūtais parādās kā tāds, kas nosaka visas relācijas, bet pats tajās neatrodas relācijā ne ar ko citu kā tikai pats ar

sevi, tad tam ir jāparādās kā nemainīgam mainīgam. Tas parādās tikai kā *esošais ... priekš (Sein ... für)*. Un savā parādīšanās brīdī tas tiek tverts kā mainīgs, bet pašā mainībā tas ir nemainīgs. Kā norāda Finks, tas ir kā jautājums, kurš ir uzdots filozofijai: „kā pasaule aptver visu esošo, ir visās lietās klātesoša un tomēr no tām ir atšķirīga?”¹¹

Ja iepriekš varēja šķist, ka absolūtais nav domājams (jo to nevar nošķirt caur neko tādu, kas tas nav, un tas nav izsakāms caur to, kas tas nav), tad, saprotot, ka tas ir klātesošs (nevis kā pasīvi esošais, bet gan kā aktīvi līdzdarbojošais) visā un parādās caur visu, kas tas ir, ir iespējams absolūto domāt no tā parādīšanās. Hēgelis, rakstot „Gara fenomenoloģiju”, izzina to, kas parādās kā dotais savā parādīšanās brīdī – izzina absolūto kā zināšanu. Tas nenozīmē, ka tiek izzināts abstrakts absolūtais kā zināšana (jēdziens), bet gan to, ka absolūtās zināšanas parādās jēdzienā. Jēdziens ir parādīšanās forma. Absolūtā zināšana ir nemainīga kā zināmā tā parādīšanās, mainās tikai tās satura *kvalitāte*.

Absolūtā formas nosacījumam ir jābūt pašai absolūtai formai. Forma ir formas saturs, un nav iespējams par absolūto domāt kā par kaut ko tādu kā noformēts saturs. Absolūto zināšanu izzināšana nozīmē tvert to tās fenomenā jeb fenomenoloģiski kā nemainīgo mainību.

2. Absolūtais kā nemainīgais mainīgums un tā klātesamība, nevis abstrakcija

Hēgeļa absolūto zināšanu kā vienoto un veselo, kura nav pakļauta nekādām relācijām, izgaismo „Gara fenomenoloģijas” sākotnējie vai iecerētie nosaukumi. Hēgelis savu darbu ir saucis par „Apziņas pieredzes zinātne” [*Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtsein*], vēlāk tas parādās arī ar nosaukumu „Gara fenomenoloģijas zinātne” [*Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes*]. Abi šie nosaukumi tika iecerēti kā „Zinātnes”¹² pirmā daļa. Šobrīd darbs ir pazīstams ar nosaukumu „Gara fenomenoloģija”, kā saucas izdevums, ko izdod Hēgeļa draugs P. Šulcs pēc autora nāves (1932). *Zinātnes* jēdziens no nosaukuma ir pazudis, kaut gan tieši *Zinātne* ir tā, kura ir Hēgeļa filozofiskās darbības mērķis un sākums. Kā norāda Heidegers savā darbā, kas veltīts Hēgeļa „Gara fenomenoloģijas” analizē, šie nosaukumi nevis norāda uz Hēgeļa darba saturiskās nozīmes pārvērtējumu,¹³ bet gan uzrāda vienu un to pašu zinātne, bet divos šķietami dažādos zinātnes aspektos. *Zinātnei* ir divi modi, kur abi modi izsaka vienu un to pašu saturu – saturu, kurš mums atklājas šobrīd zem nosaukuma „Gara fenomenoloģija”, kaut gan pati sistēma nosaukumā vairs neatklājas. Lai parādītu šos abus dažādos, bet tai pašā laikā vienotos *Zinātnes* modus, ir jāpārdomā, ko tie nosauc kā nosaukumi.

„Apziņas pieredzes zinātne” [*Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins*] – lai saprastu, ko Hēgelis ir domājis ar apziņas pieredzi, kā norāda Heidegers (GA 32 26), ir jāievēro, ka apziņa ir lietota ģenitīvā. Tas nozīmē, ka pieredze ir apziņas, nevis apzināta tiek pieredze kā neatkarīgs mods, kas tas būtu, piemēram, Kanta gadījumā, kur „Tīrā prāta kritika” drīzāk ir jautājums par pieredzes iespējamību. Hēgeļa lietotais pieredzes jēdziens nozīmē ko citu – pieredze ir

pieredzējums kā pie-redzējums – tas, kas ir klātesošs redzētajam un tai pašā laikā nosaka to. Vācu valodā vārdam *Erfahrung* ir divas nozīmes – viena ir filozofijas jēdziens, kurš apzīmē visu pieredzēto kopu, un otrs ir balstīts darbības vārdā *erfahren*, kas latviski būtu tulkojams kā ‘uzzināt, pārbaudīt’ vai arī ‘būt prasmīgam, pieredzējušam’. Tieši šī otrā nozīme ļauj iesākt Hēgeļa *Zinātnes* sistēmu.

Apziņas pieredze ir apziņas pašizziņa, pašpieredzējums, nevis jautājums par apziņas un pieredzes attiecībām. Tādējādi apziņa ir tā, kas parādās kā pašizziņošā jeb pašpieredzošā. Un Hēgeļa piedāvātais nosaukums tādējādi būtu jāsaprot kā *Zinātne*, kura rodas apziņas pašpieredzējumā. Jebkurš dotais fakts, kas mums parādās kā apziņā esošs, ir apziņas pašpieredzējums, kur pieredzējums ir dotā atkārtota pārbaudīšana kā izzināšana. Pieredzot jau sākotnēji doto, tiek pārbaudīts esošais kā īsteni dotais – tas parādās kā pieredzētais jaunā kvalitātē. Tātad apziņa ir pieredzes subjekts, apziņa pieredz un tiek pieredzēta. Apziņa parādās savā pašpieredzējumā kā absolūtā zināšana, tā neatrodas relācijā ne ar ko tādu, kas tā nebūtu pati.

„Gara fenomenoloģijas zinātne” [*Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes*] – arī šajā nosaukumā ir jāievēro lietotais ģenitīvs – fenomenoloģija pieder garam, nevis tiek fenomenoloģiski izzināts gars. Šeit gan var rasties divas neskaidriņas: pirmā – ko saprast ar fenomenoloģiju; otrā – ko domāt ar vārdu *Gars*.

Fenomenoloģija nav tā, kas izzina kādu mistisku Garu, bet gan pašam Garam pieder fenomens. Pats Gars ir tas, kas parādās fenomenoloģiski. Gars ir apziņas parādīšanās forma – forma plašā nozīmē. Ja apziņa parādās, tad veidojas divējādi pretstati – sev un sevī (*Ansichsein und Fürsichsein*).¹⁴ Šo pretstatu vienība vai veselums ir Gars, kas parādās kā nemainīgā mainība – t. i., kā tāds, kas atgriežas pie sevis, atceļot (*Aufheben*) savu parādīšanās formu. Gars parādās kā parādīšanās un kā pats sevī esošais jeb kā fenomens un kā *logos*.¹⁵

Tādēļ šeit nedrīkst ar fenomenoloģiju saprast Huserla veidoto fenomenoloģiju kā zinātni, bet gan būtu jādomā pašas parādīšanās pieredzēšana. Gara fenomenoloģija nosauc apziņas pieredzes pieredzēšanu (*erfahren*), parādīšanos jeb Garu.

Pirmajā nosaukumā ietvertā *Apziņas pieredze* nav pretrunā ar sekojošo nosaukumu *Gara fenomenoloģija*, tie abi ir vienas zinātnes pamatnosacījumi, kas abi sevi pamato kā absolūto zināšanu.

Parādīšanās norāda uz mainību – mēs pieredzam no nezināmā atnākošo kā to, kas izmaina esošo. Izmaina esošo uz esošo. Šeit var saskatīt līdzību ar Heidegera aprakstīto horizonta jēdzienu, kurā pamatojas mūsu saprašana, – horizonts kā nezināmā ienākšana mūsu klātesamībā, bet pats par sevi kā nezināšanas glabātājs tas paliek nemainīgs. Absolūtā zināšana ir tā, kas sevī glabā visas zināšanas aktualitāti un potencialitāti, jo pašai potencialitātei ir jābūt jau no paša sākuma aktuālai. Nevar būt horizonta iztrūkums klātesamībai, tāpat kā nav iespējams zināt bez absolūtās zināšanas pamata. Izzināt absolūto zināšanu nozīmē nodarboties ar *Zinātni*, un ir iespējama tikai viena *Zinātne*, nevis daudzas, jo dažādās parādīšanās formas ir pamatotas *Zinātnes* struktūrā (Heidegers to sauc par Fundamentālontoloģiju).

Kā norāda Heidegers: „Mēs esam jau absolūti zinošie, citādi mēs vispār neko nevarētu iesākt.”¹⁶

Ja šai izteikumā var redzēt Heidegera Hēgeļa *Zinātnes* interpretācijas aktualitātes pašā filozofijā, tad jautājums par dialektikas attiecībām ar absolūtām zināšanām ir vēl jāieskicē, jo tad tieši Hēgeļa dialektika ir tā, caur kuru ir iespējams nonākt pie vienīgās *Zinātnes*.

3. Dialektika un absolūtais kā veselais un vienotais

Dialektika savā nozīmē ietver dažādas izpratnes, kas izmaina skatījumu uz tās nozīmi domāšanā. Bet šobrīd ir būtiski norādīt uz priekšstatu, kas valda zinātņu laikmetā, – t. i., ar dialektiku tiek saprasta metode, kuru var pielietot, lai sasniegtu mērķi. Bet šādas metodes gadījumā nebūtu iespējams pieredzēt absolūto zināšanu. Ja metodes pielietojums būtu ar mērķi atklāt, izzināt vai pieredzēt absolūto, tad būtu jāpieļauj, ka eksistē kas tāds, kas atrodas ārpus absolūtā. Tātad dialektikas kā metodes pieņēmums pārkāptu absolūtā formas nosacījumus, tādējādi nevarētu tikt ietverts to izzināt. Tiek ietverts izzināt absolūto ir tāpat kā gribēt „gribēt”, neievērojot to, kas jau ir. Hēgelis nevis atklāj metodi, bet gan pieredz pašu atklāšanos – parādīšanos, kas ir dialektiska. Jau iepriekš konstatētie pretstati kā parādīšanās divdomību paredz negativitāti, kura tiek atcelta (*aufheben*) veselajā vai vienībā.

Veselais vai vienība ir jautājums par absolūtās zināšanas izpratni un dialektikas lomu tās parādīšanās izpratnē. Citiem vārdiem sakot, veselā vai vienības nošķirums tiek apskatīts Finka uzdotā jautājuma kontekstā.

Ja ar Absolūto mēs saprotam to, kas nosaka visas relācijas, bet pats neatrodas nekādās attiecībās ar to, kas tas nav, tad var uzdot jautājumu, vai šis absolūtais ir dažādo mainīgo un mainību vienība kā nemainīgais, vai tomēr tas ir kā veselais, kurā nevar nodalīt vienības, jo tās visas ir saistītas ar *visu*, tātad arī savā ziņā ir *viss*. Atsevišķā izcelšana ir cilvēka kā absolūto relāciju būtnes jeb būtnes, kas vienmēr ir „attiecībās”, nopelns.

Domāšanā mēs varam izšķirt šobrīd domāto, tāpat kā ejot pa ceļu var nodalīt soļus (kvantitātes) un noteikt pakāpes (kvalitātes), bet jautājums ir, vai doma ir daudzu mazu soļu vienība vai tā tomēr ir vesela doma, kur atsevišķo mēs iegūstam abstrakcijas jeb relāciju attiecībās?

Heidegers trīsdesmito gadu beigās savās pārdomu skicēs par Hēgeļa filozofijas sistēmu ir „Fenomenoloģiju” un absolūtismu” sadaļas beigās ierakstījis vienu īsu izteikumu, kas, šķiet, norāda uz absolūtā, tātad arī uz dialektikas interpretācijas problemātiku: „Cilvēks un esamība.”¹⁷

Cilvēks un tas, kas ir. Cilvēks tiek izšķirts un nošķirts no paša esamības. Un, ja šī nošķiršana ir primāra, tad absolūtām būtu jābūt kā vienībai, kas apvieno, atceļot nošķirumu. Bet, ja veselais, kurā nošķiras, ir primārs, tad absolūtais ir neievērotais, neapzinātais tā parādīšanās nošķirumā. Un izmainās arī dialektikas loma – ja primāra ir vienība (jeb nošķiruma eksistence), tad dialektika ved pie vienības, tā atgriežas nākošā, bet, ja primārs ir veselais, tad dialektika pēc nošķiršanās atceļ to un atgriežas sākotnē.

Lasot Hēgeli, šī interpretācija ir palikusi atvērta pārdomai, jo pats autors ir centies dialektiski nodarboties ar *Zinātņi*, pārdomājot vienības (*Einheit*) un veseluma (*Ganzheit*) jēdzienus tikai noteiktos kontekstos, vienmēr saglabājot absolūto kā sākumu, kurā ir jau iesākts ceļš pie absolūta kā absolūta.

Kā norāda Heidegers, atbildot Finkam par dialektikas kritiku „Esamībā un Laikā”, tas ir interpretācijas jautājums – ja dialektiku saprot „modernā” izpratnē kā apziņas *kustību* pašā apziņā, tad kritikai nav pamata, bet, ja skatās no Husserla fenomenoloģijas viedokļa, tad izteiktā kritika paliek spēkā.

Tomēr Finka jautājumā izskanējušais *veselais* un *vienība* nav Hēgeļa interpretācijas jautājums, drīzāk tas ir jautājums par absolūto kā pamatu, kurā cilvēks izceļ sevi vai arī atrod sevi pasaulē.

Jautājums, kas ir uzdots, sevī jau slēpj atbildi, kas, kā ir izteicies Finks, filozofijai ir jāmin. Jautāt pēc veselā vai vienības ir atkal uzdot jautājumu dialektikā.

ATSAUCES UN PIEZĪMES

- ¹ [*Ist die Dialektik wirklich eine philosophische Verlegenheit, wie Heideger in Sein und Zeit bei der Erörterung der Problem von Hermeneutik und Dialektik sagt?*]
Heidegger M. Colloquiumüber Dialektik (E. Fink, M. Müller, K.-H. Vollmann-Schluck, M. Biemel, W. Biemel, H. Biraualt) Muggenbrunn, 15. September 1952. Hegel-Studien Bd. 25. Bonn 1990. S. 9. [Martin Heidegger: Sein und Zeit. 11. Aufl. Tübingen 1967. 25 – Gesamtausgabe. Bd 2. Frankfurt 1977. 34. „Die ‘Dialektik’, die eine echte philosophische Verlegenheit war, wird überflüssig.”]
- ² Skatījuma nošķirums kā domāšanas sākums ir noteikts caur jautājuma konstatāciju jeb domājamā lauka robežu noteikšanu.
- ³ „Daudzveidīgo vienību” – daudzveidīgais šeit tiek domāts kā dažādu parādību (*Erscheinungen*), uztvērumu vai pat lietu vienība, kuru var saukt par pasauli vai esamību, jo gan pasaule, gan esamība kā veselais sevī glabā visu daudzo lietu iespējamo vienību.
- ⁴ Ir iespējams absolūto saistību ar absolūto zināšanu uzlūkot gan kā „vai” loģiskās attiecībās esošo, kas nozīmē, ka šie jēdzieni nesakrīt, bet atrodas tikai saistītās attiecībās, kur viens tiek uztverts kā subjekts, bet otrs kā predikāts, gan kā „jeb” loģisko saistību, kas izsaka jēdzienu pārklāšanos.
- ⁵ Lieta visplašākajā nozīmē, lieta kā domāšanas priekšmets – jautājums.
- ⁶ Vārds *relācijas* tiek lietots ne tikai kā savstarpējas attiecības, saiknes, bet arī lai uzsvērtu tā saistību ar vārdu *relatīvs*.
- ⁷ [*das Absolute ist das mit sich Identische.*]
Hegel G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1930). Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1991, S. 125.
- ⁸ Hegel G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1930). Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1991, S. 126.
- ⁹ Nepatiesums nav aplamums, bet gan paties (kas saistās ar *Patiesību*) noliegums.
- ¹⁰ Attiecības ir izteiktas relācijas formā, lai izteiktu attiecību relatīvo iedabu. Relatīvs var tikt izteikts divējādās negativitātes attiecībās – relatīvais kā neobjektīvais un relatīvais kā neabsolūtais. Divējāda noliegums sevī slēpj divus dažādus priekšstatus – viena pamatā ir vienota, otra gadījumā veselais.
- ¹¹ [*wie die Welt alles Seiende umfängt, in allen Dingen anwesend und doch davon verschieden ist.*]

- Fink E. *Hegel. Phänomenologische Interpretationen der „Phänomenologie des Geistes“*. Vittorio Klostermann. Frankfurt a. M., 1977, S. 5.
- ¹² *Zinātne* Hēgeļa izpratnē būtiski atšķiras no mūsdienu priekšstata. Hēgelim ir iespējama tikai viena *Zinātne*, jo, ja tās būtu daudzas, tad tās atrastos relācijā un būtu relatīvas vai arī tikai kvantitatīvs zināšanu kopums, kas nevarētu izteikt patiesību. Heidegers to ir norādījis, sakot: „Vai zināšana kā tāda nav zināšana par...? Tieši tas ir tas, ko Hēgelis apstrīd un viņam ir jāapstrīd, ja viņš pamato kvalitatīvu, ne relatīvu absolūto zināšanu. [*Ist nicht das Wissen als solches ein Wissen von...? Gerade das ist es, was Hegel bestreitet und bestreiten muß, wenn er ein qualitative nicht relatives absolutes Wissen behauptet.*]”. Heidegger M. *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Gesamtausgabe. Bd 32. Vittorio Klostermann. Frankfurt a. M., 1988, S. 23.
- ¹³ Hēgelis nepārvērtē darba saturisko nozīmi kopumā, bet gan laika gaitā viņš attīsta savas sistēmas struktūru – un šajā attīstībā var saskatīt pārvērtējumu. Piemēram, Jēnas laika zinātnes sistēma (tas ir laiks, kad Hēgelis attīsta un veido „Gara fenomenoloģijas zinātni” kā pirmo „Zinātnes” daļu) šķietami būtiski atšķiras no *Enciklopēdijas sistēmas*. Bet, protams, atšķirību būtiskums ir atkarīgs no interpretācijas.
- ¹⁴ Finks, pārdomājot Hēgeļa Gara fenomenoloģiju, norāda, ka tieši šajā nošķīrumā var saprast cilvēka kā būtnes un būtības (vācu valodā *Wesen* darbojas divdomīgi kā būtība un būtne) esamību pasaulē. Viņš saka: „Cilvēks vienmēr ir „attiecības”. „[[*Mensch ist immer „Verhältnis“*]] Fink E. *Hegel. Phänomenologische Interpretationen der „Phänomenologie des Geistes“*. Vittorio Klostermann. Frankfurt a. M., 1977, S. 5.] Heideggeram var atrast līdzīgu apgalvojumu: „Relācijas absolūtā būtne.” [*Das absolute Wesen der Relation.*] Heidegger M. *Hegel. 2. Erläuterung der „Einleitung“ zu Hegels „Phänomenologie des Geistes“ (1942)*. Gesamtausgabe. Bd 68. Vittorio Klostermann. Frankfurt a. M., 1993, S. 145.]
- ¹⁵ Fenomenoloģijā kā fenomena un logosa vienībā vai veselumā arī var rast sapratni, kādēļ Hēgeļa sistēmā nav „loģika” pirms „fenomenoloģijas” un „fenomenoloģija” pirms „loģikas”, jo, parādoties Garam, tas jau parādās tā sākotnē, kas ir loģika (bet ar loģiku šeit ir jādombā drīzāk ontoloģija, nevis jāizmanto ierastais priekšstats par formālo jeb abstrakto loģiku), un, pārdomājot loģiku, tā parādās no sākotnējās fenomenoloģijas.
- ¹⁶ [*Wir sind die schon die absolut Wissenden, sonst könnten wir gar nicht anfangen.*] Heidegger M. *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Gesamtausgabe. Bd 32. Vittorio Klostermann. Frankfurt a. M., 1988, S. 71.
- ¹⁷ [*Der Mensch und das Sein.*] Heidegger M. *Hegel. 2. Erläuterung der „Einleitung“ zu Hegels „Phänomenologie des Geistes“ (1942)*. Gesamtausgabe. Bd 68. Vittorio Klostermann. Frankfurt a. M., 1993, S. 145.

Summary

The question of absolute knowledge is interlinked with two understandings of dialectics: dialectics as a unity (Heidegger's interpretation) or dialectics as a whole (Fink's reading). That also determines the ground for absolute knowledge. The absolute is not dependent on anything else but itself. Dependence is the relationship that decides where the relation to the relative is. Hence this is not relative to any other knowledge but itself.

Presuming that knowledge does not succumb to the relation of dependence, it is not ruled by time and space relation. This is not what one strives for, but what is already given as such. In that way, the whole and universal are being cancelled in the knowledge as such, however, showing itself in the the form of relation as such.

Keywords: *Hegel, Heidegger, Fink, the absolute, absolute knowledge, dialectics, science.*

Par klātbūtni pašiem sev *For the Presence to Ourselves*

Māra Kiope

LU Filozofijas un socioloģijas institūts
Akadēmijas laukums 1, Rīga, LV-1940
E-pasts: marakiope@apollo.lv

Šajā rakstā autore piedāvā nelielu pētījumu par cilvēka ceļu pašam pie sevis jeb dzīvi pašam savā atmodinātā klātbūtīgumā, izvēloties izkopt patiesībai atklātu izturēšanos. Klātbūtnes sev analītika parāda, ka nespēja *nostāvēt patiesībā*, kā par to ir rakstījis M. Heidegers, ved pie dvēseles dzīves traucējumiem. Tāpēc mūsdienās tik izplatītās slimības depresijas apraksts ir izmantots kā modelis, lai atkailinātu mūsu laikmetam tipiskas cilvēka eksistenciālās problēmas. Taču secinājumi, paceļoties pāri specifiski klīniskajām problēmām, ļauj ieraudzīt, ka *normalitātē* cilvēkam kā savas gribas autoram ir iespēja atklāt sevi kopībā. Īpaša apakšnodaļa ir veltīta maz zināmajam iekšējo sajūtu nojēguma iztirzājumam, parādot tās kā cilvēka komunikācijas ar transcendentu iespējamību.

Atslēgvārdi: klātbūtne, patiesība, iekšējās sajūtas, transcendentā pieredze, kopība.

I Esamības–Patiesības dziedinājums personai

Raksta temats par klātbūtni pašiem sev nozīmē realitātes problematizāciju tai aspektā, ka mūsdienu cilvēks pārāk bieži ir projām pats no sevis – tam būtu jābūt klāt–esošam/klātbūtīgam pašam savā patībā, dzīvē, jūtās, gribā un lēmumos. Mūsdienu cilvēks neapšaubāmi ir klātesošs ārpus sevis esošajā pasaulē, tās virtuāli un reāli piedzīvojamos notikumos, taču visbiežāk šajā pārņemībā ar ārējiem iespaidiem pietrūkst „Es” apziņas, kas neskaitāmos aficējumus, ja lietojam Kanta terminoloģiju, padarītu par personas pārdzīvojuma un jēgveidojošas darbības integrālu sastāvdaļu. Dzīve ir *irréflechi* jeb pirmsrefleksīvās apziņas tvērums, jeb nereflektēta dzīve, kas tikai veido barotni cilvēka apziņas spējai uz refleksiju.¹ Citādi sakt, apziņa ir spējīga mest intencionalitāti jeb vērstību pasaulē, kas galu galā izrādās tikai spogulis, no kura gaismas stars krīt atpakaļ (lat. *reflexio*), un izgaismo pašu intencionalitātes avotu jeb cilvēka dvēseli.

Svētais Akvīnas Toms norāda, ka cilvēka prātam ir raksturīgi visupirms domāt par ārējiem objektiem, materiālām lietām un tikai otrajā solī cilvēks izzina pašu izzināšanas aktu jeb nošķir to, *ko* redz, no tā, *ka* redz, un tālāk ar pastarpinājumu nonāk arī līdz prāta un tād dvēseles, kuras augstākā spēja prāts ir, izzināšanai. Jo „prāta galvenā domātā lieta ir tā paša veiktais domāšanas akts”.² Tē redzam aizmetni vēlāk kartēziskajā patosā paustajai un pavisam citādi tālāk attīstītajai idejai – domāju, tād esmu. Kaut precīzāk būtu teikt, ka varu domāt, ja esmu,

izjūtu un apziņas savu esamību tāpēc, ka gribu un varu apkārtējās pasaules lietu atstarojumā ieraudzīt sevi.

No šās apzinātās klātbūtnes pašam sev rodas spriešanas spēks vai spriestspēja jeb *virtus iudicative*. Tikai vienkārša esamības sapratnes akta un pašsapratnes akta sintēzē iespējama veselīga un saprātīga sprieduma rašanās. Ja refleksija nav tikusi pietiekami iestrādāta kultūrā un izglītībā, kur to apgūst personas augšanas un brieduma procesā, tad velti gaidīt tālredzīgus un pārdomātus praktiskos risinājumus sarežģītā ekonomiskā, politiskā vai sociālā situācijā.

Citādi sakot, galu galā refleksivitātes iestrāde ir katra cilvēka paša atbildība. Vēl var pieņemt, ka tā ir bijusi smalki noslīpēta tradicionālās kultūras formās, taču modernā dzīvē neapšaubāmi prasa refleksivitātes jeb pašizziņas jeb sevis apziņas, jeb klātbūtnes sev pašam spējas individuālu izkoptību. Vēl jo vairāk tāpēc, ka virtuālā realitāte, it kā izmēdot tradicionālo kultūru, piedāvā gatavas sevis uztveres formas, kas saldi mielo cilvēka ilūzijas³ pašam par sevi vai pat tās rada, cilvēku vedot aizvien tālāk projām no tā, kas cilvēks ir patiesībā, un padarot viņu dvēseliski slimu, ar to saprotot kā garīgas, tā kliniskas norises personā.

Tādējādi, vienkārši sakot, cilvēkam būtu jāvingrinās patiesības izjūtas izkopšanā, kas ir loģiski pirmais pamats, lai atšķirtu, kas ir kas, orientētos pasaulē un spētu izvēlēties *darīt patiesību* (*facere veritatem*, sv. Augustīns), kas praktiski jau kļūst par *darīt labo*. Akvīnieša skatījumā esamības kā vērtības kvalitāte atklājas labajā, tāpēc viņa imperatīvs ir: *bonum est faciendum et malum vitardum* – labais ir jādara, no ļaunā ir jāvairās. Un tas ir iespējams tāpēc, ka brīvība sakņojas prātā, garīgā iedvesmā,⁴ savukārt ļaunais, *malum*, rodas brīvās gribas jeb *Liberrimum arbitrium* defektu dēļ nepareizas domāšanas iznākumā.⁵ Līdz ar patiesības sasniegšanu intelekts spēj iegūt Labo, jo tas iekļaujas realitātes kategoriālajā struktūrā,⁶ ko veido vērtību hierarhija, kurā Dievs ir *Summum bonum* un radītais ir *bonum*,⁷ kas ne tikai ir tā vērts, lai pēc tā tiektos, bet cilvēkā ierosina vēlmi pēc sevis.

Šajā kontekstā S. Ladusāns, SJ, runā par personas afektīvu harmoniju ar visu, kas ir patiess,⁸ kad cilvēks, var teikt, atgrūž to, kas tāds nav, neatkarīgi no informācijas un šķietamības, bet paklausot esamības intuīcijai. M. Heidegers uzsver, ka klāt-esamība kā „esamība-pasaule” (*In-der-Welt-Sein*) ir *patiesībā* nevis tāpēc, ka patiesība klāt-esamībai kaut kādā veidā tiktu „piešķirta”, bet klāt-esamības atvērtības pasaulei dēļ: „Kad vien cilvēks atver acis un ausis, savu sirdi, kad vien nododas iecerēm un cerībai, mākslai un darbam, lūgšanai un pateicībai, tūlīt atklāj sevi atrodamiem atsegtībā. Šī atsegtība jau notikusi tur, kur izsaukusi cilvēku uz tam piemērotu atsegtības veidu. Kad cilvēks savā stilā neatsegtībā atklāj klātesošo, tad ir tikai atbildējis neatsegtības teiktajam.”⁹ Atsegtība jeb atvērtība, jeb atklātība ir klāt-esamības izturēšanās veids, kas gatava atvērties Esamībai-Patiesībai. Tas vienkārši ir veids, kā izgaismot savu dzīvi un pasauli jeb, precīzāk sakot, kā aktualizēt t. s. dabisko prāta gaismu sevī, kas ļauj ieraudzīt lietas, kādas tās ir.

Cilvēces visjaunākā vēsture liecina, ja patiesību izsūta trimdā,¹⁰ ja nevēlas tajā dzīvot, *nostāvēt*, kā teiktu M. Heidegers, tā sevi piesaka dzīves psihopatoloģijās.

Te var izmantot freidiski iekrāsoto jēdzienu, saprotot, ka iespaidu amnēzijas vai aizmiršanas ir gan neapzinātas, taču nav nejaušas, tā ir izvairīšanās no smagu eksistenciālu tematu risinājuma, galu galā no patiesības.¹¹ Runas izlaidumos, pārteikšanās gadījumos, ikdienas psihopatoloģijā caurcaurēm *nevilšus* tiek pateikta patiesība, jo dvēseles darbs jau ir transformējies atbildi.¹² Taču cilvēka piepūle, lavierējot starp visiem aprēķiniem un patiesību, starp sevi un saviem tuvākajiem, ir tik liela vardarbība pret dvēseli,¹³ kas, Akvīnieša vārdiem sakot, vairāk par visu tiecas pēc patiesības, ka tā nonāk nebrīvībā un kļūst slima.

Tāpēc patiesība ir cilvēka dziedināšanas ceļš kā ikdienas dzīvē, tā arī speciālās terapeitiskās praksēs, jo sevišķi tai modalitātē, ko M. Heidegers ir aktualizējis esamības–patiesības konceptā.¹⁴

Tomēr tāpat ir skaidrs, ka individuālais cilvēks tā unikalitātē vienlaikus ir jāuzrunā viņa eksistencē pasaulē kopesamībā ar citiem (*In-der-Welt-mit-das-ein*), ļaujot tam pieredzēt savas esamības atklāšanos virzībā no atsvešinātības uz Cito.¹⁵ Ir vērts pakavēties pie pēdējā izteikuma, jo tas atklāj paradoksālu situāciju – cilvēks kļūst *slims* citu dēļ, bet tikai Citā un patiesā kopībā norisinās cilvēka dziedināšanas ceļš. Un tomēr tas sākas ar to, ka cilvēkam ir jāatklāj pašam sevi, lai sāktu būt sev klātesošs.

II Pieredze kopībā

Var teikt, ka līdzās citiem labi zināmiem raksturojumiem 20. gadsimtu atcerēsies arī kā gadsimtu, kas bijis pārņemts ar komunikācijas problēmu, meklējot aizvien jaunus ceļus personu attiecību padziļināšanai, lai tās būtu jēgpilnas tikšanās. Komunikācijas problemātika bijusi tik aktuāla varbūt tieši tādēļ, ka 20. gadsimts tiek raksturots arī kā nebijuši plosīgi izjustas vientulības gadsimts. Rakstnieks Tomass Volfs ironizē par to, cik daudz mūsu brīvības izšķiežam varā – lai *uzvarētu* nāvi, *pārvarētu* slimības un grūtības, visu laiku slēpjot citam no cita mūsos aprakto vientulību, kas, ja tajā dalītos, ārkārtīgi padziļinātu mūsu savstarpējo sapratni.¹⁶ Tajā pašā laikā vientulība nav tikai personas problēma.

M. Heidegera skolniece H. Ārente spožajā totalitārisma analītikā norāda, ka nacisma un boļševisma iekārtas bija iespējamās cilvēku izolētības un vientulības dēļ, kas tika panākta, pārvēršot pasauli par pasauli, kurā vērtības diktē darbs un visas cilvēka darbības pārvēršas par strādāšanu, un izdzīvošanas pūliņi iznīcina saskarsmi ar pasauli kā cilvēku radīto pasauli. Izolētais cilvēks vairs nav *homo faber*, cilvēks – lietu izgatavotājs, kas īslaicīgi izolē sevi darbā no citām jomām, lai tajās atkal atgrieztos un vadītu cilvēka cienīgas saskarsmes piepildītu dzīvi, bet tiek uzskatīts par *animal laborans*, kam izolācija kļūst par vientulību: „Totalitārisms balstās uz vientulību, uz galēju nepiederību pie pārējās pasaules, un tā ir viena no radikālākajām uz bezcerīgākajām cilvēka pieredzēm.”¹⁷ Te ir jāuzsver, ka cilvēkam nav iespējams pasauli uztvert it kā jēlmateriālā, ko jau nebūtu skāruši un veidojuši citi cilvēki. Pieredze, lai arī konceptualizēta kā cilvēka *intelektā sastrādātā/saprastā realitāte*, ko iespaidojušas ekonomiskās, zinātnes un literārās virsstrukturās, vienmēr ir tādas pasaules pieredze, kas dota kā kultūras

pasaule.¹⁸ Lai to uztvertu un apjēgtu aizvien no jauna, cilvēks meklē atkal jaunās pieredzes, jaunus skatpunktus, kas atsvaidzinātu visu personas eksistenci. It kā lai iztukšotu sevi līdzšinējo, lai sevi līdzšinējo nomestu kā vecas drānas, lai no jauna iegūtu atvērtību, spētu pieredzēt, just, skaidri uztvert, domāt un saprast – *būt dzīvs, kad kaut kas notiek* (arī tādu nozīmi paredz vācu valodas jēdziens *Erlebnis*). Tādā gadījumā, sekojot H. Ārentes domai, jāatzīst, ka *nostrādāšanās* radītā izolētība arī ir pieredze, bet tad tā ir pieredze, kas patiesībā izslēdz jebkādu citu pieredzi.

Savā ziņā H. Ārentes domu negaidīti paskaidro F. Ničes „Jautrās zinātnes” 21. fragmentā izvērstā kritika par tādu tikuma slavinājumu, kad vērtējums nenotiek par labu personas attīstībai, bet gan ir valodisks manipulācijas instruments, lai cilvēks iedarbinātu savu gribu uz sevis kā dvēseles un ķermeņa vienības pašekspluatāciju. Saikni ar kopienu garantē tikai tas, ja cilvēks ir „labs” nevis specifiski morāliskā nozīmē, bet atbilstīgi vēsturiski eksistējošās sabiedrības izstrādātajiem ražīguma un produktivitātes rādītājiem. (Mums zināmajā publiskajā telpā drīzāk ir ticis lietots pretējais „netikuma nopēluma” paņēmieni, norādot, ka naudas izdzīvošanai un uzdzīvošanai nepietiek tikai slinkajiem, dumjajiem un tiem, kas uzturā mēdz lietot reņģes.) Tādēļ, ja cilvēks neizmanto intelekta spēju samērot tikumus ar citām nozīmīgām tieksmēm, piemēram, pēc veselības, atpūtas, pilnesības izjūtas utt., tad kļūst par „tikuma” upuri. Niče min piemērus, kad ļaudis apsveic centīgo, kaut arī darbā tas sabojājis redzi un kaitējis gara svaigumam. Aprīnō jauneklī, kas strādājis līdz spēku izsīkumam, jo visas cilvēces labuma dēļ indivīda, pat tā vislabākā, zaudējums taču ir nenozīmīgs upuris. Niče pievērš uzmanību tam, ka jauneklī neželō viņa paša dēļ, bet gan tāpēc, ka ir sabojājis darbarīks, „runājošais rīks”, kā mēdz teikt par vergiem. Ja Niče būtu lasījis mūsdienu Latvijas presi, viņš droši vien pievērstu uzmanību sievietei, kura vakarā pārnāk mājās, bet no rīta draudzenei īsziņā vēsta: „Vakar aizmigu ar seju šķīvi. Bet šodien atkal jāturpina skriet. Nu, tu arī turies!” Niče to sauc par upurdzīvnieka idejas īstenošanu, kad cilvēku padara par dzīvnieku, kas var būt upuris, ja labprātīgi ziedojas naudas, varas un citiem elkiem. Ar „tikuma slavinājumu”, nosaucot par „labu” darbinieku tādu, kas strādā virsstundas un brīvdienās, valodiski tiek īstenota ķermeniskā pārvēršanās par dzīvnieku. Ķermeniskā izsmeltība jau signalizē par briesmām cilvēkam, bet griba – griba pēc Cita atzinības, pēc „tikuma slavinājuma” ķermeni pārdzen pāri fizisko spēju robežai.

Niče jautā, vai cilvēcei nebūtu lielāks ieguvums, ja cilvēks nebūtu sevi nobēdzis darbā, bet palicis dzīvs? Viņš piekrīt, ka nebeidzamā centība, kas ir cilvēka kā darbarīka „tikums”, var gan vest uz bagātību un slavu, bet atņēm organismam to smalko spēju, kas ļauj izbaudīt iegūto. Vai varētu teikt, izslēdz jebkādas citas pieredzes iespējamību.

Tātad, var teikt, ka apkārtējā pasaule cilvēkam *piegādā* zināmas pieredzes vai, precīzāk, gatavus realitātes apjēgumus vai formas, kurās viņš praktiski izšķīst kā persona, zaudējot laiku un spēju izstrādāt pašam savu, iekšēji radušos pieredzi.

Nevar nepamanīt, ka jautājums par radošuma un dzīves formu attiecībām Eiropas kultūrā vispirmām kārtām ir bijis dzīves filozofijas uzmanības

lokā – individualitātes radošums veido jaunas dzīves formas, taču ar laiku tās kļūst sastingušas un apslāpē individualitāti, kas sākotnēji tās veidojusi vai veidojusies tajās. Špenglera „Vakarzemju noriets”, G. Zimmela „dzīves sacelšanās pret kultūrformām”, Ortegas i Gasetas „masu sacelšanās” un M. Šēlera „resublimācija kā cilvēka dabas sacelšanās pret kultūru” ir gandrīz vai par Rietumu kultūrkritikas zīmoliem kļuvuši nojēgumi, kas atspoguļo temata risinājumu dzīves filozofijā. Tās izstrādņu gultnē 20. gadsimta 20. un 30. gadu realitāti tiecas tvert vai ikviens latviešu domātājs. Tā, piemēram, K. Raudive raksta, ka cilvēkam dzīve ir jāpiepilda nevis saskaņā ar intelektuāli radītām ārējām formulām un programmām, bet gan saskaņā ar iekšīgo *vitalitātes* izjūtu, kas izskatās atvasināta no Bergsona *elan vital* koncepta: „Dzīvojot savas vītālās dabas ārpusē, cilvēks pamazīnēji zaudē dzīves jēgu un neredz nekādu iespēju sevi kaut kādā veidā papildināt.”¹⁹ Parālēli kultūras un sabiedrības iespaidam uz individualitāti kritiska vērtējuma procesi notiek arī jomā, kas aicināta risināt cilvēka garīgās veselības problēmas. Tāpēc nebūtu jābrīnās, ka pasaulē ir psihiatri, kas līdzīgi kā Franka un Franko Basaljas, balstoties uz itāļu marksista A. Gramši idejām,²⁰ uzstāj, ka cilvēku garīgās labklājības dēļ ir jāsalauž un jāmaina cilvēka līdzšinējā dzīves uzbūve, tai skaitā sociālā īstenība. Sabiedrība kā kopiena pieņem uzvedības modeļus un kultūridejas, ko lielai iedzīvotāju grupai piedāvā dominējošā grupa. Un lielā mērā psihisko saslimšanu fons ir sabiedriskā realitāte, kurā personas vērtība diemžēl vairs nav izsakāma kvalitātēs, tikumos un kultūras sasniegumos, kas nav mērāmi dolāros. Vērtība ir sākusi nozīmēt naudas vērtību. Tāpēc abi Basaljas neaprobežojas ar, teiksim, frommiska tipa kritiku par to, ka sabiedrība parasti ir konfliktā ar cilvēka pašām vērtīgākajām kvalitātēm, kuras tā drīzāk apspiež, *depresē* nekā attīsta,²¹ un pat izveido sabiedrisku kustību *Psichiatria democratica*, lai īstenotu vismaz kaut kādas sociālas pārmaiņas psihiskās veselības uzlabošanas nolūkos.²² Grūti gan iedomāties, ka būtu iespējama sabiedrība, kas *piegādātu* cilvēkam tikai iepriecinošu un uzmundrinošu pieredzi, tā, protams, ir marksistiskā utopisma atēna.

Var piekrist, ka noteiktos laikmetos kultūra, ja tā var teikt, ir bijusi *cilvēkam draudzīgāka* vide nekā patlaban, kad mūsdienu cilvēks uzticīgi, taču veltīgi raugās kultūrainā, cerēdams uz savu iekšējo norišu atspoguļošanos un to iespējamā risinājuma atklāšanos pastāvošajās dzīves formās un praksēs. Tā, piemēram, Strasburgā, protestantu mācītāju konferencē, K. G. Jungs izsaka aizdomas, ka ar reliģiozitātes zudumu, ar sekularizāciju Eiropā pieaug neurožu skaits,²³ jo Baznīcas liturģijā un sakramentālajā dzīvē cilvēks, kaut nekā nezinot par neapzināto, bet praktiski bija varējis tikt galā ar dvēseles tumsu un dzīvot harmonisku dzīvi. Citā pavērsumā par šo jautājumu runā reliģiskie domātāji, analizējot transcendentā mērķa iztumošanos modernajā kultūrā kā apgrūtinājumu cilvēka dabai. Tā Parīzes arhibīskaps Ž. Listižē raksta, ka, sākot ar 19. gadsimtu, cilvēce nodarbojās ar savu mērķu nosprašanu, atmetot mērķus, kas pārsniedz cilvēku un kas ir transcendentī. Šā procesa iznākumā „cilvēks kļūst cilvēka mērķis, bet tiecībā uz šo mērķi faktiski otrs cilvēks tiek padarīts tikai par līdzekli”. Listižē norāda, ka, tāpat kā Dieva būtību, arī cilvēka būtību nav iespējams definēt, un pašā šajā neiespējamībā atklājas Dieva un cilvēka līdzība.²⁴ Vai arī, citādāk sakot, cilvēka būtība ir – būt Dieva attēlam, esot patiesam cilvēkam.

Patiess cilvēks maina sevi uz labāku un līdz ar to – sabiedrību. To parāda E. Šteinas fenomenoloģiskās iestrādes, kad viņa, kritiski pārskatot sava laika socioloģijas pamatjēdzienus, pievēršas F. Tennisa nošķīrumam starp sabiedrību un kopību (*society and community*). Filozofes mocekles²⁵ koncepcija ir tāda, ka kopība ir sabiedrības pamats, tātad, lai pastāvētu kāda sabiedrība, tai vispirms ir jābūt kopībai, kas veidojas atsevišķu personu mijiedarbībā. Tikai personas ir mīlestības vai naida, solidaritātes un līdzdalības vai varbūt sāncensības un vardarbības aktori (angl. *agents*) sabiedrībā. Personas ar savu intencionalitāti, objektīvējot savu iekšējību, ietekmē sabiedriskās asociācijas raksturu rīcību, izjūtu un vērtējumu komunikācijas ceļā.²⁶ Patiesa cilvēciska kopība veidojas uz empātijas intencionalitātes pamata, kas ļauj cilvēkam vērsties uz kopējā labuma stiprināšanu garīgā un materiālā ziņā ļoti dažādās izpausmēs, tādējādi individualitāte ir spējīga ietekmēt visas sociālās grupas tipisko raksturu. Tālab atkal ir jāatgriežas pie jautājuma par personu, kura ir spējīga kaut ko ietekmēt, ja ir atklājusi pati sevi un var būt klātbūtīga pati sev. Un ir savas rīcības autore.

III Sevis atklāšana kopībā

Daudzu mūsdienu cilvēku slimības un reizē eksistenciāla stāvokļa, kas var pat ieilgt gadiem, – depresijas – fenomenoloģiskā nozīme ir tajā, ka tā var kalpot kā sāpīgi spilgts modelis, lai atkailinātu un aprakstītu klātbūtnes sev problemātiku. Tās smagumu aprakstījis vācu dzīves mākslas filozofs V. Šmids, kurš cenšas sakārtot domas par sava drauga dzīvi un labprātīgu aiziešanu nāvē. Gothards „ilgu laiku dzīvoja dārzā²⁷ bezdibeņa malā .. atlikušā dzīve vairs nebūtu bijusi nekāda dzīve: arvien biežāk noslēgtās telpās, kas laupa brīvību, aizvien vairāk medikamentu, kas maina paša būtību. Viņš nevarēja citādi”.²⁸ Varētu teikt, slimības dēļ viņš vairs nespēja būt klātbūtīgs sev pašam. Taču, kā zināms, tas, kas parādās slimībā, ja tagad atstājam iekavās specifiskas klīniskas izpausmes, bet aplūkojam tikai šās eksistenciālās pieredzes būtību, mums sniedz vērtīgas norādes *normālajā dzīvē*.

Ko atklāj depresija? Vispirms jau to, ka dzīves jēgas jautājums ir personai vissvarīgākais jautājums, ko nav iespējams atrisināt ar zālēm, kaut gan, protams, farmakoloģisks atbalsts pacientam ir nepieciešams, lai veicinātu serotonīna atpakaļsaistīšanās bioķīmiskos procesus.²⁹ Fenomenoloģijas izstrādes tik plaši ir pielietotas dziednieciskajā praksē tieši tāpēc, ka pamato jēgas dotību, līdz ar to iespēju jēgas atklāšanai. No šā skatpunkta dziednieciskās prakses uzdevums ir ierosināt pacientā jēgveidojošo darbību, kas apsikusi slimības dēļ, kā arī palīdzēt jaunai jēgas atklāšanā. Jēgas problemātika savukārt ir saistīta ar patiesību attiecībās ar sevi un ar citiem.

Par depresijas izraisītāju parasti uzskata kādu smagu zaudējumu cilvēka dzīvē, taču tas drīzāk varētu būt visā individuālajā vēsturē uzkrāto zaudējumu – *saulzto komūniju* katalizators. Komūnija un separācija jeb atdalīšanās, nošķiršanās iet roku rokā. Lai cilvēks sasniegtu pašidentitāti, komunikāciju ar Cito, ar savu dziļāko Es, lai spētu būt komūnijā, tam nepieciešama veselīga separācija.

Visa dzīve ir viena ilgstoša un sāpīga nošķiršanās, separācija: piedzimšanas brīdī – no mātes, beidzoties zīdīšanas periodam – no mātes krūts; vēlāk – no nukleārās ģimenes, plašāk – no nacionālās kopības un dzimtās vietas, daudzkārt no tā, ko mīli. Cilvēks nepārtraukti mokoši nošķiras pats no sevis, un visbeidzot – no savas dzīves.³⁰ *Separācija bez vaimanām* kā nepieciešamā sekmīgā separācija kļūst iespējama, kad pašas patības dzīlēs iegrimušam un patības kodolu aizsniegušam cilvēkam vairs nav, no kā nošķirties, jo tas beidzot ir nošķīries no itin visa, lai paliktu esamības vienībā, kuras pamatā ir vienība pašam ar sevi.³¹ Taču *bezvaimanu separācija* nav iespējama, ja cilvēkam, jau sākot no mazotnes, nākas piedzīvot *salauztās komūnijas* situāciju – tas ir tik raksturīgi mūsu laikmetam, ka ārkārtīgi daudziem cilvēkiem ir nepieciešama dziedināšana no dvēseles ievainojumiem, par kuru iegūšanu tie nemaz nav atbildīgi, bet kuru dēļ nespēj būt pilnvērtīgi cilvēki un dzīvot patiesa prieka piepildītu dzīvi. Cilvēks nemaz nav spējīgs aizsniegties līdz patiesībai par sevi, līdz savam patiesajam Es, kas satur dziedināšanas potences. Personas deformācijas cēlonis ir atrodams kopībā, tai skaitā diemžēl arī ģimenē, kuras labumi, teiksim, savstarpējā mīlestība, gan pieņaktos katram kopības loceklim, taču tiek liegti.

Tāpēc Žans Vanjē³² mūsdienās tipiskas un ļoti izplatītas ligas – depresijas – sapratnei izmanto komūnijas jēdzienu. Latīņu *communio* ‘vienotība, kopība un sadraudzība’ ir ļoti ietilpīgs šķirklis teoloģijas vārdnīcās, un acīmredzot jēgas bagātības dēļ Vanjē to izvēlas depresijas izcelsmes raksturojumam, saistot kopā mīlestību un komūniju: „Mīlēt kādu nozīmē viņam atklāt viņa skaistumu, viņa vērtību, viņa nozīmi, viņu saprast .. saprast viņa kļūdzenus un neizteikto saucieni pēc palīdzības, kā arī priecāties par viņa klātbūtni .. Mīlēt nozīmē būt komūnijā ar otru, savstarpēji dot un saņemt. Bērns ārkārtīgi cieš, ja uz viņa slāpēm pēc komūnijas neatbild vai komūnija tiek bez paskaidrojumiem pārtraukta .. Sarautā (vai, stiprāk izsakoties – *salauztā*, aut. piez.) komūnija rada .. savrupību, bailes..”³³ Kā, piemēram, R. Barta aprakstā, kad Gētes jaunajam Verteram, noklausoties Lotes un viņas draudzenes sarunu par kādu mirstošo, ir *acīmredzams*, ka dzīve turpinās pēc kāda cilvēka nāves. Un tūlīt pat Vertera pašnāvības kā šantāžas iecere slimīgajā atkarības stāvoklī, ko izraisa tiecība pēc komūnijas jeb patiesas kopības, pavēršas pret viņu pašu – *es nevienam neesmu vajadzīgs*.³⁴ Citiem vārdiem sakot, iestājas savdabīga neesamības pieredze.

Depresijas iestāšanos pavada nāves semantika – tā ir eksistences ziema, kad dzīvība cilvēkā ir izbeigusies, kad pārņem sastingums, sirds aukstums, emociju apdzīšana.³⁵ Sākotnēji cilvēks vēl mēģina dzīvot, kā ierasts, taču beidzot nespēks pārvar un – iestājas savāds atvieglojums, jo nu patiesi vairs nevar neko, un ir jānokāpj gadiem sabiezējušajā dvēseles tumsā,³⁶ lai pieredzētu patiesību, kas dara brīvu.³⁷ Vanjē raksta, ka depresija liek pieskarties mūsu slāpēm pēc komūnijas, bet arī bailēm no tās, ļauj nojaust iespēju smelties dzīvības Avotā.³⁸

Dažādu zaudējumu ir pārāk daudz, un tos cilvēks novērtē kā individuālajā vēsturē neiekļaujamas un pastāvošo dzīves prakšu ietvaros neinterpretējamas pieredzes. Izstumtas no apzinātās dzīves loka, tās kļūst nesasniedzamas jēgas piešķiršanas procesam. Vienlaikus salauzto komūniju notikumi ir iedragājuši un

nospieduši, depresējuši patību, Es kā jēgu produkcijas avotu. Es ir pārstājis attiecināt uz sevi sāpīgos notikumus, kuru bijis pārāk daudz, tātad ir pārstājis sevi apzināties un tādējādi ir it kā pazudis dvēseles tumsā. Tomēr, lai depresija no slimības tiktu pārveidota par depresijas pieredzi kā patiesības pieredzi, kas nodrošina izšķirīgo atbrīvošanos, tai jātiek saprastai un izteiktai valodā – patiesība manifestējas valodā. Uz melanholijas radošās bāzes noritošā „iznēsāšana”, lai dzemdinātu jaunu dzīvi, ir bezvārdu process, kas salīdzināms ar viduslaiku autoru aprakstīto *verbum cordis* vai sirds vārda veidošanās procesu. Tajā konstituējas jauna, īpaša jēga, kas tiks saprasta katram individuālā, jaunā esamības valodā – *šķietamā zaudējuma jēga*. Tās sapratnes atslēga, kā uzsver Ž. Vanjē, meklējama Lielās Piektdienas notikumā. Patiesībā cilvēka piedzīvotie zaudējumi ir īsti, tāpat kā Jēzus Kristus ciešanas, Mātes sāpes un mācekļu izmisums. Taču tas ir galvenais notikums, kam seko Augšāmcelsšanās. Tā nepadara par nebijušām ciešanas, taču tās gaismā kļūst saprotama šķietamā zaudējuma kā uzvaras pār nāvi patiesā un dzīvdarošā nozīme.

Cilvēka eksistences vēsturiskums vienību īsteno valodiskumā, jo vēsturiskās norises pagātnes, tagadnes un nākotnes laiks valodā var tikt sapulcināts *tagadnīgumā – eonta*, tādējādi nodrošinot vēsturiski ontoloģiskās patiesības pamatīpašīgumu – klātbūtīgumu domāšanā, *einai*.³⁹ Šajā Heidegera domu gājumā atklājas cilvēka eksistencei piemītošā vēsturiskuma saistība ar valodiskumu. Tās nozīmē, ka ar valodas starpniecību cilvēks var atklāt arī savu individuālo vēsturi un izteikt tās sāpīgos notikumus. Situācija, ko varētu aprakstīt ar vārdiem: „Es neuzdrīkstos būt, neuzdrīkstos eksistēt”, kļūst valodiskojuama baiļu ietekmē. Klauss Kislings, balstoties uz Heidegera filozofijas pielietojumu psihoterapijas praksē, raksta: „Bailes, kas uzbrūk kādam cilvēkam, izrauj viņu no bezpersoniskuma pasaules, sauc atpakaļ pie viņa paša dzīves iespējām.”⁴⁰ Baiļu pārņemti pacienti lūdz palīdzību terapeitam pret bailēm, gaidot maģisku palīdzību. Taču, lai cilvēks atkal spētu eksistēt kā viņš pats, lai tiktu izmantoti paša resursi atveseļošanā un lai „sāktu skanēt mūsu katra paša mūzika”, aprūpei sarunu terapijā jāveicina patstāvība, tai skaitā ļaujot pacientam nodoties eksistenciālajām bailēm.⁴¹ Neitralizējot materiālistisko pārliecību par ceļiem garīgās veselības, laimes un labklājības sasniegšanā, psihoterapeits piedāvā sapratnes ierosināšanu pacientā: būdami iemesti pasaulē, saprotam, ka ir priekšeksistējoša dzīves jēga – *patiesība*, kas slēpjas ēnās, ir mums paredzētais īpašais acinājums, ir mīloša un dāsna dievišķā realitāte. Ikdienas pieredze to visu itin kā noliedz, izdarot ielauzumus pirmējā pārliecību sistēmā un ģenerējot tiecību pēc dzīves jēgas meklējumiem.⁴² Cietējam terapijas kabinetā vai draugu palīdzīgā un saprotošā klātbūtnē ir jārada savs naratīvs stāsts par iedomātās patības beigām un jāatrisina jautājums par jēgu kā patiesību.⁴³ Vecais un jaunais varēs tikt novērtēts iekšējā gaismā, kurā pagātnes un tagadnes veidoli ļoti ļoti stipri mainās.⁴⁴

Metafizikas un fenomenoloģijas pieeju sintēze jautājumam piedāvā atklāt personas *būtību savā vai citu rīcībā, kurā redzams aktivitātes apslēptais avots, kas ir esamības būtība*.⁴⁵ Esamību atklāj tās klātbūtne, tāpat sajūtas, intelektu un

apziņu atmodina būtības parādīšanās. Bezdvēseliskas lietas atklāj savu klātesamību ar to, ka ir *te*; apzinīgas būtnes, personas atklāj ar intencionālo *būt te* dažādos izpausmes veidos.⁴⁶ Tādējādi depresijas skartajam piespiedu izolācija jāizmanto, lai pagrieztu intencionalitāti uz pašu tās avotu – uz paša *Es*, tādā veidā atklājot tā esamību. Lai uzsāktu dialogu ar sevi, ir jāizvaicā savs *Es*. Jautāšana ir īpaša aktivitāte, tādēļ ka cilvēks it kā nav apmierināts ar to, kas ir klātesošs, ir *priekš(ā)me(s)ts*. Jautāšana norāda uz neatbilstību starp mūsu zināšanām un vajadzību zināt vēl kaut ko vairāk. Tāpat – uz distanci starp mums un notikumu, par kuru iesaistāmies jautāšanā un ko vēl neredzam kā realitātes pilnu ainu.⁴⁷ Savam *Es*, ja tas reiz atmodināts, jāspēj uzticēties nevis tāpēc, ka tas ir labāks par citiem *Es* vai kaut kas sevišķi drošs, bet tāpēc, ka ir dotība, lai cilvēks spētu būt paša esamība–atvērtība–patiesība, kas jāsadzird un jāuzklausa.

Tādējādi depresijas kā atkailinātas klātbūtnes problemātikas modeļa izmantojums no jauna atgādina, ka cilvēkam kā dzīves aktoram pēc savas gribas ir jāveic apstāšanās un jautāšanas aktivitāte par dzīves patiesību, pat ja nepieciešama stipra pretestība apstākļiem. Ž. L. Marions uzskata, ka mākslā, literatūrā, spekulatīvajā domāšanā un, varētu piebilst, dzīvē cilvēkam ir jāpieļiek pūles, lai pretotos dotībai tik ilgi, kamēr dotība fenomenalizējas – jebkurā darbības sfērā ģenialitāte pastāv milzīgajā pretestībā pret dotības iespaidu.⁴⁸ Tomēr ir grūti iedomāties, kā cilvēks saltā atsvešinātībā varētu vingrināties patiesībā par sevi un dzīvi.

Tāpēc ir jāatzīst, ka *normalitātes stāvoklī* cilvēks ir aicināts būt kopībā ar citiem, kur, izmantojot refleksijas spēju, viņam ir iespēja ieraudzīt sevi, pieņemt un saprast vēl vairāk par sevi un šo pieredzi izmantot savas esamības pilnveidošanā. Ja meklētu filozofiskās racionalitātes izstrādnes, kas palīdz šai ceļā, kā vienu no tām var pieminēt zināmo H. G. Gadamera *lietišķuma* koncepciju. Tā saistīta ar sarunas kā ontoloģiskas norises izpratni, kad sarunā ar Cito cilvēks aptur savas jēgas gaidas un, sekojot lietas būtībai, ļauj notikt patiesības pašparādei atklātajā gaismojumā. Vienkārši aprakstot situāciju – jebkura cilvēku asociācija, sākot no diviem cilvēkiem līdz makroapvienībām, veidojas par kopību, ikvienam tajā sekojot *lietai*, ar prātu rikojoties atbilstīgi *lietai* – realitātei, aktualizējot sevi mērķi veicināt kopējo labumu. (Sal.: patiesība ir intelekta un lietas saskaņošanās, jo „lietas esamība .. ir patiesības cēlonis intelektā. Kā jau teicis Filozofs, doma vai teiktais ir patiess tā fakta dēļ, kas lieta ir, nevis tāpēc, ka lieta ir patiesa”.⁴⁹) Šajā procesā varu atklāt patiesību par sevi – ko spēju, ko nespēju, kas ir tas, kas traucē man un visiem citiem utt. Kopība uzliek robežas manam egoismam, bet atver perspektīvas dziļāko personālistisko, varbūt līdz šim neapjaustu cilvēcisko potenču īstenošanai. Akvīnas Toms tikumu ētikas kontekstā to izsaka šādi: augstākā kopējā labuma sasniegšanas dēļ cilvēki dzīvo kopībā, jo tikai tajā var sasniegt savu galamērķi. Tikumu pieaugums vingrināšanās ceļā, kas ir nepieciešama Debessvalstības sasniegšanai, notiek sabiedrības, *civitas* ietvaros.⁵⁰ Tāpēc visbeidzot ir vērts pieskarties jautājumam par to, kā cilvēks savā klātbūtīgumā vienlaikus ir arī Transcendentā klātbūtīgumā.

IV Jautājums par transcendentā klātbūtni iekšējās sajūtās

Fenomenoloģijas terminoloģijā izsakoties, Dieva pieredze ir ārpus patības sfēras, tā apmeklē mūs, modificē, kā uzsver E. Šteina, maina intencionalitātes avotu, nevis tās virzienu. Pieredzēt Dievu nozīmē atbildi uz aicinājumu, kas nāk no avota, kurš ir svešatnīgs, citāds un nezināms cilvēciskajai klātesamībai. Dieva runas priekšā cilvēka runai nav iespējas rast nedz izteiksmi vārdos, nedz tēlu valodā. Dievs prasa pašāvēību kā Viņa klausīšanās priekšnoteikumu, kur šī klausīšanās ir jau Rakstos izteikta ar aicinājumu: „*Shema Israel, adonai elohanu, donai ehad*”. Tātad Dieva pieredzi nekonstituē izziņas attiecībās ar Dievu, bet tā izplūst no cilvēka dzīlēm kā atbilde tam aicinājumam, kas nāk no ārpus, kas ir *citādības primordiālā pieredze*. Sevis aizmiršana ir nepieciešams priekšnoteikums Citā pieredzei, kuras dēļ var veidoties dialogs starp redzamo un neredzamo, starp *ego* un *alter ego*, starp totalitāti un bezgalību.⁵¹ Radikāla citādības pieredze ir nozīmīgs klātbūtnes pašam sev atklāšanas ceļš. Pēc E. Levina transcendentā domājamību tiekušies atklāt autori, kuru veikumu vērtē kā franču fenomenoloģijas teoloģizāciju, kaut arī paši *apzīmētie* atsakās pieņemt šādu vērtējumu (Ž. F. Kurtēns (*Courtine*), Ž. L. Kretjēns, M. Anrī un Ž. L. Marions, arī D. Žaniko (*Janicaud*), varbūt arī P. Rikērs). Klātesamības galīgums jeb eksistenciālais iztrūkums ir jāuzskata par domājošās jautāšanas ceļa sākumu.

Tā Ž. L. Kretjēns kā eksistences iztrūkuma ekvivalentu iesaista personas ievainotības jēdzienu, jo vārds, kas atver cilvēciskās iespējamības, ir ievainotas klātesamības valodiskuma vārds: „Lūgšana vienmēr ceļas no ievainojuma”, kas var būt gan prieks, gan traumatiska pieredze. Un, dzirdot lūgšanu, arī citi kļūst ievainoti un vēlas būt par balsi tam, kam jācieš klusu, tādējādi īstenojoties kopības dziedinājuma hermeneitiskajai praksei.⁵² Savukārt Dž. Kaputo piedāvā „riskantu hipotēzi”, ka pati „pieredzes” ideja vada uz ideju par Dievu.⁵³ Tē Dž. Kaputo atsaucas uz „dāņu fenomenologa *Johannes Climacus*” uzskatu, ka domas augstākā kaislība ir domāt kaut ko, kas nav domājams, prātam pārspēt sevi un nonākt līdz punktam, un pretstāvēt tam punktam, kas ir ārpus prāta spējām. Taču, protams, par transcendentā pieredzes iespējamības sākumu ir jāuzskata cilvēka griba, kas ir integrēta cilvēcesamībā kā intencionālajā esamībā (*existentia intentionalis*). Griba virza visas citas dvēseles spējas uz mērķi, un tā „acīmredzami intencija ir gribas akts”,⁵⁴ kas notiek prāta vadībā, jo prāts kā dvēseles augstākās, intelektīvas daļas izpausme vada otro zemāko, apetitīvo daļu, ar ko saistīta griba. Tādējādi, intelektuāli saprotot iespējamību, ka Dievs ir, pat mūsdienu cilvēks var, pārfrāzējot psalmu, gribēt *no dziļumiem saukt uz Tevi, Kungs*. Jautājums, kas nodarbina cilvēku, pat jau ticības ceļu ejošu, ir: kā es varu sajust Dieva klātbūtni? Jo galu galā esamības uztvērums veidojas lietas klātbūtīgumā, un tālāk Toms atgādina, ka Filozofs (Aristotelis) saka: „Iztēle, nevis sajūtas, ir falscītātes darinātāja.”

Šajā kontekstā intelektuālu izaicinājumu ir metis Romas pāvests Benedikts XVI homilijā Portugāles svētvietā Fatimā, 2010. gada 13. maijā atsaucoties uz trīs Fatimas ganiņu pieredzēto Dievmātes atklāsmi. Klausoties mazo un vienkāršo Fatimas ganiņu mistiski dziļās liecības, saka Benedikts XVI, kāds pat varētu raudzīties uz viņiem ar skaudības ēnu un vilšanās pilnu rezignāciju par to, ka pats

nepiedzīvo tādu dievišķā klātbūtni. Tiem gribētu teikt, ka *Dievs ir daudz vairāk man klāt, nekā es pats sev* (Sal.: Augustīns. *Confessiones*, III, 6, 11. Latviešu tulkojumā: „Vai man, vai! Es tiku novests pa šīm kāpnēm elles dziļumos, kamēr mocījos un mētājos patiesības trūkumā, un meklēju Tevi, mans Dievs .. nevis ar prāta spējām, kas pēc Tavs gribas mani padara pārāku par zvēriem, bet ar miesas maņām. Taču Tu biji dziļāk par manām dziļēm un augstāk par manām augstienēm.”⁵⁵). Un Dieva varā ir nākt pie mums, it sevišķi mūsu iekšējās sajūtās, tā, lai dvēselei maigi pieskartos realitāte, kas ir nesasniedzama [ārējām] sajūtām un kas ļauj mums aizsniegties līdz tam, kas nav redzams vai pieejams mūsu [ārējām] sajūtām. Lai tas notiktu, turpina Benedikts XVI, mums ir jāizkopj sevi iekšējā sirds uzmanība, kuras lielāko daļu laika mums pietrūkst tādēļ, ka uz mums spēcīgu spiedienu veic ārējā realitāte un tēli, un rūpes, kas piepilda mūsu dvēseli (sal. *Theological Commentary on The Message of Fatima*, 2000). Jā! – pāvests apliecina, Dievs var nākt pie mums un atklāt Sevi mūsu sirds acīm.

Atslēgas vārds šai tekstā ir *iekšējās sajūtas* – filozofisks nojēgums, ko izstrādāja viduslaiku sholasti, kas atblāzmo arī jaunlaiku filozofijā citādos terminoloģiskos pieminējumos, taču atkal ir aktualizēts kā nepieciešams aprikojums, lai spētu aprakstīt cilvēka iekšējībā jeb t. s. gara pasaulē notiekošo. Sholastikas izziņas teorija apgalvo, ka ārējā objekta iekšējā parādīšanās vispirms notiek t. s. iekšējo sajūtu līmenī, kur aprehensija jeb uztvērumus rodas kā lietu formas. Sholasti runā par četrām iekšējām sajūtām kā izziņas fakultātēm jeb struktūrām, kuras *orgāni* neatrodas ķermeņa ārpusē: *sensus communis*, iztēle, atmiņa un instinkts.⁵⁶ Iekšsajūtas, saņemot informāciju no ārsajūtām par ārējo lietu jeb, precīzāk sakot, tās formu, to pārstrādā pieņemamāku intelektam kā garīgai spējai, kas patiesībā ir dvēseles spēja: „Starp inteligiblo esamību un jutekliski tveramo materiālo esamību ir tik liels atstatums, ka intelekts nevar uzreiz tvert materiālo lietu, bet virzās uz sastapšanos ar to caur daudziem pastarpinājumiem. Tā lietas jutekliska forma sākotnēji ir medijā, kur tā kļūst jau daudz garīgāka nekā ir jutekliskajā objektā, tad tā ir iekšējo sajūtu orgānā .. pēc tam virzās uz iztēli un citām zemākajām spējām, un beidzot ir paveikts viss ceļš līdz intelektam.”⁵⁷

Epistemoloģiski to parasti skaidro tā,⁵⁸ ka ārējās sajūtas uztver kādu lietas īpašību, piemēram, redze uztver krāsu, apveidus, oža – smaržu, dzirde – skaņu, taču lietas adekvāts attēls parādās kā daudzo atsevišķi uztverto dimensiju sintēze. Ārējo sajūtu uztverto dažādību vienotā *attēlā* sintezē t. s. iekšējās sajūtas kā tādas izziņas procesa pakāpes, kas ļauj materiālajai lietai pārtapt dvēseles iespaidā. Turklāt ārējās sajūtas taču var sajust lietu tās klātbūtnē, tomēr mēs spējam priekšstatīties dažādas lietas arī tad, kad to nav pie rokas. Detalizēti intelekta sastapšanos ar lietu ir aprakstījis svētais Toms, taču patlaban ir svarīgi saprast, kādēļ tāda dotība ir cilvēka intelektā?

Tādēļ, lai cilvēks, būdams dvēseles un miesas kompozīta vienība, patiesi spētu dzīvot garīgu dzīvi. Tā tad garīgo realitāti, kas nav tverama ārējām sajūtām, cilvēks var „sajust” ar iekšējām sajūtām. Tāpēc no visiem iekšsajūtu jēdzieniem lielāko ievēribu 20. gadsimta filozofija, jo sevišķi hermeneitikas pamattekstos, sāka pievērst *sensus communis*, ko vēl sauc par *intentiones sensuum*⁵⁹ jeb

vērstību uz iekšējām sajūtām, kas ļauj cilvēkam apzināties, ka tas sajūt kaut ko.⁶⁰ Un šajā kontekstā, protams, jau paveras perspektīva tālākai racionālai izpratnei par to, kā transcendentais var būt klātbūtīgs cilvēkā. Jo cilvēks ir spējīgs sajūt un apzināties, ka pilnīgi neatkarīgi no ārējiem apstākļiem *jūt* dvēseles mieru, dziļu prieku, saskaņu ar sevi un pasauli, dzīvesspēku un, visbeidzot, laimi, pēc kuras tā tiecas. Un vai tad cilvēkam būtu racionāli domāt, ka tas ir kāds bezpersonisks kosmisks spēks, vai tomēr prātīgāk būtu atzīt, ka ir bezgalīgā Patiesība, Labais un Skaistais kā Persona?

Tādējādi cilvēka klātbūtnes sev pašam jautājums izrādās saistīts ar transcendentā klātbūtnes jautājumu cilvēkā. Un tas tik tiešām vēl nebūt nav ticības, bet joprojām ir filozofijas jautājums – kāpēc mūsdienu cilvēks baidās no tā, kas viņam ir dots kā dāvana?

ATSAUCES UN PIEZĪMES

- ¹ Luijpen W. A. *Existential phenomenology*. Duq. University Press, Pittsburgh, 1963, p. 77.
- ² *ST*, I. 87. 3. *Resp.*
- ³ „Ilūzija nav tas, kas nomalds, tai arī noteikti nav jābūt nomaldam .. Ilūzijas raksturo izcelšanās no cilvēku vēlmēm, šajā ziņā tās tuvojas apmātības iedomām psihiatrijā .. taču atšķiras arī no tām. .. ilūzijām nav noteikti jābūt aplamām, t. i., nerealizējamām vai pretrunā ar realitāti. .. Tādējādi par ilūziju mēs saucam ticību, ja tās motivācijā izceļas vēlmju piepildījums, turklāt mēs neņemam vērā ticības attiecības ar īstenību, tāpat kā pati ilūzija iztieks bez sevis apliecināšanas.” Kā izlūzijas piemēru Freids min Kolumba viedokli, ka viņš atklājis jaunu jūras ceļu uz Indiju, kurā tik skaidri redzama viņa vēlmes līdzdalība šajos maldos. Sk.: Freids Z. *Kādas ilūzijas nākotne*. Igora Šuvajeva pēcvārds. LZA FSI, Rīga, Intelekts, 1996, 37.–38. lpp.
- ⁴ *De Veritate*, 24. 1: „*tatius libertas radix est in ratione*”.
- ⁵ Rintelen von F. J. *Values in European Thought*, I – Ediciones Universidad de Navarra, S. A., Pamplona-Spain, [1972], p. 342: „*defectio actionis defectus agentis*”.
- ⁶ *De Veritate*, 21. 2.
- ⁷ Rintelen von, *op. cit.*, p. 202.
- ⁸ Sk.: Ladusāns S. Kristīgā filozofija // *Svētais Akvīns Toms*. LZA FSI, R., 1993, 209.–223. lpp.
- ⁹ Cit. pēc: Бимель В. *Мартин Хайдеггер сам свидетельствующий о себе и о своей жизни*. Урал, 1998, с. 218.
- ¹⁰ Heidegera un Sartra filozofisko pieeju lietotājs psihoterapeitiskajā praksē Leings uzskata, ka sasklimstībai ar depresiju daļa cēloņu jāmeklē modernās sabiedrības dzīvvedības praksē, kas patiesību ir izdzinusi trimdā (*exiled truth*). Ne jau cilvēka eksistence ir tukša un bezjēdzīga, bet gan sabiedrības dzīve ir tāda. Tāpēc psihoterapijas mērķis nav pacienta piespiešanā saņemties, bet palīdzība, izbūvējot ceļu transcendences virzienā. Atsauce uz: Laing R. D. *Politics of Experience*, 1961.
- ¹¹ Фрейд З. *Психопатология обыденной жизни*. Спб., Изд. „Азбука-Классика”, 2005, с. 107.
- ¹² Sk.: Šuvajevs I. Intelekta klusā balss // *Kultūras Diena*. Laikraksta Diena pielikums Nr. 21 (50), piektdiena, 26. maijs, 2006, 16.–17. lpp.
- ¹³ „Dinamiskais patēriņš, kas nepieciešams to (atvairīšanas mehānismu – aut. piez.) uzturēšanai, kā arī Es ierobežojumi, ko tie izraisa, ir smaga slodze psihiskajai ekonomijai. .. Katra persona, protams, izmanto nevis visus iespējamus atvairīšanas

mehānismus, bet gan tikai zināmu daļu, taču tie fiksējas Es [veidojumā], tie kļūst par regulāra rakstura reakcijas veidiem, kas atkārtojas visu dzīvi, ja vien atkārtojas kaut kas līdzīgs sākotnējai situācijai.” Freids Z. *Galīgā un bezgalīgā analīze* // Šuvajevs I. *Freida lieta*. Psihoanalītiskā kultūra, valoda un teksti. Rīga, Intelekts, 2003, 79.–110., 95. lpp. Nesen lasītajā informācijā bija atrodams pretējais – neaprašāmi lielas brīvības piemērs. Runa bija par Kalkutas mātes Terēzes iedibinātā Tuvākmīlestības ordeņa (MC – *Missionaries of Charity*) māsu piedzīvoto vardarbību kādā misiju zemē. Vairākas bija nogalinātas, dzīvas palikušās māsas tika atsauktas uz Kalkutu, lai tur rehabilitētos. Kad viņām vaicāja par turpmākām iecerēm, visas atbildēja, ka vēlas atgriezties savā misijas vietā. Vai viņas nebūtu izjutušas sāpes, bailes un psihotraumas sekas un negribētu aizmirst uz visiem laikiem par piedzīvoto? Tomēr viņas vēlējas atgriezties, jo Dieva – Patiesības, kas ir persona, žēlastības realitāte ir stiprāka par cilvēka dabas vājumu un ir patiesas brīvības avots.

- ¹⁴ Psihiatrija nespēj orientēties un izvīrīt pati savus mērķus, ja tai nav filozofijas zināšanu. Šajā sakarā autori labprāt atsauca uz L. Binsvangeru mantojumu, kurš, balstoties uz Heidegera fundamentālo ontoloģiju, piedāvā atgriezties pie esamības kā pie vienojoša skatpunkta. Interesanti, ka konfrontācijā ar klinisko praksi mainās Binsvangeru paša fenomenoloģiskā domāšana. Viņš atzīst, ka mānijas pētījumos darbā par šizofrēniju 1957. gadā ir balstījies tikai uz heidegeriski izvērstu *Daseinsanalyse*, veidojot maniakālo saslimstību hermeneitiku, un klātesamības izgaismojumu papildinot ar slima cilvēka *Dasein* – klātesamībai raksturīgiem aspektiem. Taču, patiesi fenomenoloģiskam aprakstam drīzāk būtu jābūt to fenomenoloģisko struktūru un strukturālo saikņojumu aprakstam, kas konstituē un ģenerē maniakālo pieredzi. Sk.: Barral M. R. *The Phenomenologico-Sociological Conception of the „Human Being-on-the-Brink-of-Existence”: A New Approach to Socio-Communal Psychiatry* // *The Moral Sense and Its Foundational Significance: Self, Person, Historicity, Community. Phenomenological Praxeology and Psychiatry*. Ed. by A.-T. Tymieniecka – Kluwer Academic Publishers, Dodrecht/Boston/London, [Analecta Huserliana, vol. XXXI, 1990], p. 29–48, p. 29, p. 33–34.
- ¹⁵ Callieri B. *Some Epistemological Aspects of Present-Day Psychopathology* // *The Moral Sense and Its Foundational Significance: Self, Person, Historicity, Community. Phenomenological Praxeology and Psychiatry*. Ed. by A.-T. Tymieniecka – Kluwer Academic Publishers, Dodrecht/Boston/London [Analecta Huserliana, vol. XXXI, 1990], p. 209–218.
- ¹⁶ Cit. pēc Carter M. „Abiding Loneliness: An Existential Perspective” fragmenta rakstā „An Existential View Of Loneliness” // philosophical society.com (25-09-2006)
- ¹⁷ Sk. Ārente H. *Totalitārisma izcelsme*. Jauns izdevums ar priekšvārdiem. Elpa, 2000, 560. lpp.
- ¹⁸ Barral M. R. *The Phenomenologico-Sociological Conception of the „Human Being-on-the-Brink-of-Existence”: A New Approach to Socio-Communal Psychiatry* // *The Moral Sense and Its Foundational Significance: Self, Person, Historicity, Community. Phenomenological Praxeology and Psychiatry*. Ed. by A.-T. Tymieniecka – Kluwer Academic Publishers, Dodrecht/Boston/London [Analecta Huserliana, vol. XXXI, 1990], p. 29–48, p. 30.
- ¹⁹ Raudīve K. *Dzīves kultūrai*. Mūsdienu cilvēka problēmas. R., Valters un Rapa, 1940, 157. lpp.
- ²⁰ Tē gribētos pieminēt, ka itāļu marksismam ļoti lielā mērā piemita humānisms. Tas izskaidrojams ar to, ka itāļu humanitārās kultūras aktori apzinās savas saknes un atskaites punktu renesanses humānismā kā avotā.
- ²¹ Фромм Э. *Здоровое общество*. М., Изд. Хранитель, 2006, с. 105. Fromms argumentē, ka Freida *homo sexualis* ir XIX gadsimta ekonomistu *homo economicus* pārstrādāta versija, Fromms abus nosauc par „ērtiem izgudrojumiem”. Tie pieraksta cilvēkam būtību, ko izsaka izolacionisms, asocialitāte, alkatība un sāncensība, tādējādi

- piešķirot kapitālismam tādas sistēmas izskatu, kura itin kā pilnībā atbilstu cilvēka dabai un tādējādi būtu kritikai nesasniedzama
- ²² Barral M. R., *ibid.*, p. 39.
- ²³ Юнг К. Г. Об отношении психотерапии к спасению души (1932) // ЮНГ К. Г. *Бог и бессознательное*. М., Олимп, 1998, с. 48–75, с.59.
- ²⁴ Люстиже Ж. М. *Человек без цели* // Символ, 11, 1984, с. 109–119, с. 109.
- ²⁵ E. Šteina – karmela klostermāsa Benedikta no Krusta gāja bojā vācu koncentrācijas nometnē. Viņu klosteri Holandē nacisti apcietināja akcijas laikā, kas bija pretreakcija Holandes katoļu bīskapu nosodījumam par ebreju vajāšanām. Tādā pašā laikā tika represēti visi Holandē dzīvojošie ebreju tautības katoļu priesteri, klosteru brāļi un māsas.
- ²⁶ Sal. ar: Bello Angela. *Intersubjectivity and Social Life According Edmund Husserl and Edith Stein* // *Vērotājs un sabiedrība. Fenomenoloģiski risinājumi*. LU Akadēmiskais apgāds, 2008, p. 102–111.
- ²⁷ Alūzija ar epikūriešu filozofiju kā dzīves mākslu, kas tika veidota labi izkoptajos dārzos, kuri mūsdienā dzīves mākslas filozofijā kļuvuši par savas pasaules sakārtošanas un izkopšanas metaforu.
- ²⁸ Sk. Šmids V. *Balansa māksla*. 100 dzīves mākslas fasetes. Zvaigzne ABC, 2006, 56.–57. lpp.
- ²⁹ Sk. Ruggiero T. *Philosophy And Depression*. (*philosophical society.com – updated June 2005*)
- ³⁰ Еротиц В. *Психологическое и религиозное бытие человека. Библейско-Богословский Институт с апостола Андрея, М., 2004, с. 27.*
- ³¹ *Ibid.*, с. 136.
- ³² Filozofijas doktors, teologs, cilvēkiem ar īpašām garīgām vajadzībām kalpojošās "Šķirsta kopienas" Francijā vadītājs. Par savu kalpošanu viņš raksta: Vanjē Ž. *Asaru avots*. Rīgas Metropolijas Romas Katoļu kūrija, Rīga, 2005.
- ³³ Vanjē Ž. *Kas ir depresija?* Rīgas metropolijas Romas katoļu kūrija, Rīga, 2003, 23. lpp.
- ³⁴ Барт Р. *Фрагменты речи влюбленного*. Ad Marginem, [М., 1999], с. 241.
- ³⁵ Tā depresiju vaļširdīgi apraksta kāda paciente, kuras rokraksts atrasts krievu psihiatra Meļehova arhīvā. Sk.: *Исповедь больного*. // Пирогов Н. И., Мелехов Д. Е. *Душа моя – храм разоренный. Что разделяет человека и Бога*. М., Русский Хронограф, 2005, с. 119–166.
- ³⁶ Vanjē, *op. cit.*, 63. lpp.
- ³⁷ *Ibid.*, 67. lpp.
- ³⁸ *Ibid.*, 71. lpp.
- ³⁹ Heidegers M. *Anaksimandra izteikums*. // Heidegers M. *Malkasceļi*. R., Intelektis, 1998, 217.–252. lpp., 236. lpp.
- ⁴⁰ Kislings K. *Jūs sveicina mīlestība*. Raksti par diakonisku kultūru. Latvijas Kristīgā akadēmija, apgāds „Izglītība”, 2004, 92. lpp.
- ⁴¹ Sk, *ibid.*, 95. lpp.
- ⁴² Sk. Ruggiero T., *op. cit.*
- ⁴³ Dolis J. *Narrating the Self* // *The Moral Sense and Its Foundational Significance: Self, Person, Historicity, Community. Phenomenological Praxeology and Psychiatry*. Ed. by A.-T. Tymieniecka – Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London [Analecta Huserliana, vol. XXXI, 1990], p. 65–76, p. 73.
- ⁴⁴ Sk. van Kaam A., van Croonenburg B., Muto S. *The Participant Self*. Denville, New Jersey, 1969. p. 64.
- ⁴⁵ Barral M. R. *The Truth and Identity of a Person and of a People* // *The Moral Sense and Its Foundational Significance: Self, Person, Historicity, Community. Phenomenological Praxeology and Psychiatry*. Ed. by A.-T. Tymieniecka – Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London [Analecta Huserliana, vol. XXXI, 1990], p. 93–106, p. 93.

- ⁴⁶ *Ibid.*, p. 93–94.
- ⁴⁷ Sk. Rogers K. *Reason and Life. An Introduction to an Ecological Approach in Philosophy*. UP of America, Lonham Oxford [Inc. New York, 2003], p. 161–162.
- ⁴⁸ Marion J. L. The Event, the Phenomenon, and the Revealed // *Transcendence in Philosophy and Religion*. Ed. by James E. Falcouner – Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, [2003], p. 87–105, p. 103.
- ⁴⁹ *ST*, I. 16. 2, *ad.* 3.
- ⁵⁰ Norāde uz: III *SCG*, 128. In *Ethicorum* I. 4. 4; *De Regno* I. 14.
- ⁵¹ Andrews M. F. Faith Seeking Understanding: The Impossible Intentions of Edith Stein // *The Experience of God. A Postmodern Response*. Ed. by Kevin Hart and Barbara Wall. Fordham University Press, New York, 2005, p. 136–155, p. 154.
- ⁵² Chrétien J.-L. The Wounded Word: Phenomenology of Prayer // *Phenomenology and the „Theological Turn”*. The French Debate. Dominique Janicaud, Jean-Francois Courtine, Jean-Louis Chretien, Michel Henry, Jean-Luc Marion and Paul Ricœur. Fordham University Press, N. Y., 2000, p. 147–175, p. 175.
- ⁵³ Caputo J. D. The Experience of God and the Axiology of the Impossible // *The Experience of God. A Postmodern Response*. Ed. by Kevin Hart and Barbara Wall. Fordham University Press, New York, 2005, p. 20–41, p. 20.
- ⁵⁴ *ST*, I-II. 12. 1. *Resp.*
- ⁵⁵ Sk.: Augustīns. *Atzīšanās*. Tulkojusi Laura Hansone. Rīga, 2008, Liepnieks un Rītups, 71. lpp.
- ⁵⁶ Cotter A. C., S. J. *The ABC of Scholastic Philosophy*. The Westons College Press, Weston, Massachusetts, 1947, p. 157. Epistemoloģiskā ziņā par svarīgāko tiek uzskatīta atmiņa, jo tā ir pieredzes pamats un visu uztvērumu egoloģiskais sintēzes centrs: „Atmiņas dēļ esmu absolūtā pārliecībā, ka mans Ego ir viens un pastāvīgs. .. Pieredze var būt mainīga, Ego ne, tas paliek vienmēr tas pats.”
- ⁵⁷ Passnau R. *Thomas Aquinas on Human Nature. A philosophical study of Summa theologiae I a 75-89*. Cambridge UP, [2002], p. 284.
- ⁵⁸ Sk. piem.: Barbò, Francesca Rivetti. *Lineamenti di antropologia filosofica*. Editoriale Jaca Book, Milano, 1999, 3.3. apakšnodaļa.
- ⁵⁹ *ST*, I.78. 4
- ⁶⁰ Copleston F., SJ. *A History of Philosophy*. Vol. II. Medieval Philosophy. Augustine to Scotus. The Bellarmine Series XII. Lnd., Burn Oates&Washbourne Ltd., 1950, p. 388–390.

Summary

The author of this paper offers research on a human being's path to himself or, in other words, on life itself in its awakening mode of presence of every human being to his own existence by deciding to develop an attitude that is open to the truth. Analysis of the presence of every human being to his own existence shows that the inability to remain in the Truth, as it is written by M. Heidegger, leads to disturbances of the soul's life. Therefore, description of depression, the mental illness so common today, is used as a model to reveal existential problems of the human being that are typical today. However, conclusions, rising above specific clinical problems, allow us to see that the human being in his normality as the author of his own will has the possibility to discover himself as a person in the community. A special section is devoted to the explication of the notion of inner senses by showing them as a human being's possibility to communicate with the Transcendent.

Keywords: presence, truth, inner senses, experience of the transcendent, community.

Galējā pamatojuma problēma K. O. Apela un J. Hābermāsa diskursētikas metodoloģijā

The Problem of the Ultimate Foundation in the Methodology of Discourse Ethics of Karl Otto Apel and Jürgen Habermas

Iveta Pirktiņa

Latvijas Universitāte
Vēstures un filozofijas fakultāte
Mārstaļu iela 28/30, Rīga, LV-1050
E-pasts: iveta87@navigator.lv

Raksta mērķis ir norādīt uz vienu no aktuālākajām un nozīmīgākajām mūsdienu diskursētikas problēmām – uz galējā pamatojuma (*Letztbegründung*) problēmu. Par galējā pamatojuma iespējamību un nepieciešamību norit plašas diskusijas diskursētikas autoru, kā arī tās kritiķu vidū. Galējā pamatojuma nozīmība ir aktuāla saistībā ar jautājumu par to, vai vispār ir iespējama diskursīva un tajā pašā laikā galēji pamatota ētika Galējā pamatojuma ideja un tās transcendentālā pragmatisma mācības fons pieder vācu filosofam Karlam Otto Apelam. Apels empīriskā valodas lietojumā saskata kopējās saprašanās apriorās struktūras un tātad arī morāles sākotnes. Ienesot valodas filozofijas telpā intersubjektīvas saprašanās transcendentālo dimensiju, tiek radīta transcendentālā pragmatisma teorija. Argumentatīva racionāla diskursa gaitā tiek pamatotas ētikas normu pretenzijas uz derīgumu.

Atslēgvārdi: diskursētika, diskurss, galējais pamatojums, transcendentālpragmatika.

Diskursētika (*Diskursethik*) – tā tiek nosaukts 20. gs. 60.–70. gados aizsācies vācu filozofijas virziens, ko ir iedibinājuši Karls Otto Apels (*Apel*) un Jirgens Hābermāss (*Habermas*),¹ – iezīmē īpašu intersubjektīvu morālas dabas problēmu risinājuma formu – argumentatīvu diskursu kā noteiktu normu pamatojuma starpnieku (*Medium*). Atbilstoši diskursētikas projekta metodoloģijai, argumentatīvs diskurss satur ētikas principu racionāla pamatojuma apriori (*Begründungsapriori*).

Diskursētikas koncepta būve aizsākas sarežģītā mūsdienu domāšanas situācijā, kurā ētikai ir neiespējami rast absolūtu „labas dzīves” pamatu, universālu skatījumu uz kultūras, reliģijas un citās dzīves praksēs ietverto jēgpilno saturu. Tā sākas ar „metafiziskā fundamentālisma” kā absolūtas filozofijas paradigmas² pārvarējumu, taču saglabā jauno laiku filozofijai raksturīgo izkristalizēto racionalitātes elementu. Diskursētiķu piedāvātās koncepcijas, veicot Kanta ētikas un morālfilozofijas transformācijas, mēģina rast mūsdienu domāšanai piemērotu

ētikas problēmu risinājuma formu, kurai plašas iespējas paver tādi notikumi filozofijas vēstures gaitā kā jauno laiku filozofijai raksturīgo subjekta–objekta attiecību pārveide subjekta–subjekta attiecību intersubjektīvajā dimensijā, 20. gs. lingvinistiskais pagrieziena un valodas lomas nostiprināšanās. Šie faktori, protams, tiek saistīti ar straujo globalizāciju, multikulturālas un multireliģiozas dzīves telpas veidošanos, moderno tehnoloģiju attīstību, saziņas un informācijas telpas paplašināšanos.

Karla Otto Apela³ izstrādātā diskursētikas metode kā mūsdienīgs intersubjektīvs morālas un sociālas dabas problēmu risinājuma veids nav tikai jauna ētikas modeļa piedāvājums, tā satur pretenzijas uz tiecību pēc universālu principu iedibināšanas modernajā ētikas projektā, kā arī pēc universāla ētikas pamatojuma.

Apela transcendentālās pragmatikas teorijas centrā ir divi no Kanta filozofiskās sistēmas izziņas un ētikas pamatjautājumiem – „ko es varu zināt?”; „kas man jādara?”. Turpinot ētikas vēstures ģeoloģijas līniju, transcendentālā pragmatika ir drosmīgs mēģinājums atbildēt uz šiem jautājumiem. Pie tam transcendentālā pragmatika tos eksplīcē transcendentālfilozofiskā tvērumā, proti, tā jautā pēc izziņas iespējamības nosacījumiem, pēc izziņas robežām un tajā pašā laikā pēc tikumības iespējamības nosacījumiem.

Mūsdienu filozofijas situācijā, ko daudzi domātāji raksturo kā prāta un morāles krīzes situāciju, Apela diskursētikas projekta un tieši transcendentālās pragmatikas teorijas piedāvājums tiek sagaidīts ar lielām cerībām. Piemēram, Kūlmans⁴ šajā domāšanas laikmetā saskata izzinošā subjekta intenci pakļaut izziņas procesu tādām tendencēm kā konkretizēšanai, historizēšanai, ķermeniskošanai (*Verleiblichung*) un valodiskošanai (*Versprachlichung*).⁵ Savukārt Hesse⁶ visai skarbi vērtē mūsdienu filosofa personības tēlu, norādot, ka ir maz tādu filosofu, kuri vienā personā apvienotu „tradīcijas izpratni, atsevišķo sava laika zinātņu principu pārskatu, asu teorētisku pamatojumu, prātu, konstruktīvu fantāziju un, beidzot, eksistenciālu ilgošanos pēc substanciālas patiesības”.⁷

Šī raksta mērķis ir norādīt uz vienu no aktuālākajām un nozīmīgākajām diskursētikas problēmām, proti, uz galējā pamatojuma (*Letztbegründung*) problēmu, par kura iespējamību un nepieciešamību norit plašas diskusijas diskursētikas autoru, kā arī tās kritiķu un komentatoru vidū. Diskursētikas projekts, protams, ir atvērts dažādiem viedokļiem, taču galējā pamatojuma nozīmība ir ļoti būtiska saistībā ar jautājumu par to, vai vispār ir iespējama diskursīva un tajā pašā laikā galēji pamatota ētika, pat ja mēs iepriekš pieņemam, ka šodien varam runāt par šādas ētikas nepieciešamību.

Lai tematizētu ar galējo pamatojumu saistīto problēmlauku, jāieskicē trīs galvenie tēmu loki:

- 1) Karla Otto Apela galējā pamatojuma konceptuālā iestādne uz izstrādātās transcendentālās pragmatismā mācības fona;
- 2) galējā pamatojuma nepieciešamības un iespējamības problemātika;
- 3) galējā pamatojuma (*Letztbegründung*) problēma diskursētikas autoru un kritiķu diskusiju spriedzes laukā.

Karla Otto Apela transcendentālā pragmatisma mācības fons kā galējā pamatojuma iespējamības nosacījums

Karla Otto Apela izstrādātā transcendentālā pragmatisma teorija⁸ ir visbūtiskākais šī filosofa devums ētikas teorijas konceptuālā izstrādānē un tās iekļaušanā mūsdienīgā filosofijas diskursā. Transcendentālās pragmatikas arhitektonika izpaužas divos galvenajos virzienos – 1) Kanta transcendentālās un uz izziņas un morāles subjektivitāti centrētās filosofiskās sistēmas transformācija uz intersubjektīvu transcendentālu filosofiju, 2) valodas filosofijas un amerikāņu pragmatisma telpā ienesta intersubjektivitātes transcendentālā dimensija, tā radot priekšnoteikumus intersubjektivitātē fundētai runas un rīcības transcendentālai refleksijai. Galvenā transcendentālā pragmatisma tēze ir galējā pamatojuma iespējamība, kam filosofiskas refleksijas ceļā vajadzētu sniegt ētikas principu pamatojumu.

Apela transcendentālpragmatiskā filosofija, ko varētu interpretēt kā transcendentālfilosofijas lingvinistisku versiju, veic paradigmātisku pavērsienu valodas filosofijā, proti, no tā, ka valodas filosofija tematizē valodas priekšmetu līdzīgi kā citus izziņas priekšmetus, uz to, ka tā kļūst par refleksiju uz izziņas iespējamības valodiskajiem (*sprachliche*) nosacījumiem.⁹ Apela projektā caur valodu īstenojas divas būtiskas tās funkcijas – valoda kā reālas vēsturiskas kopības saikne un valoda kā vienprātības un saprašanās veids ideālā komunikatīvā kopībā. Apela piedāvājums diskursētikas metodoloģijai nav vienkārša Kanta apriorisma reducēšana uz empīriskas realizācijas līmeni. Transcendentālfilosofijas idejas konsekventa transformācija valodas filosofijā dod iespēju veidot sociālās filosofijas kā zinātnes un praktiskās filosofijas kā ētikas vienotu konceptu.

Transcendentālpragmatiskās mācības pamatā ir Pīrsa mācības par semiotiku un attiecībām starp zīmju sistēmām un realitāti¹⁰ un Kanta transcendentālisma idejas. Aplūkojot semiotisko konstrukciju „zīme – objekts – interpretators” un veicot tās ekstrapolāciju, Apels nonāk pie secinājuma, ka interpretators kā interpretācijas subjekts var tikt ņemts vērā no citu interpretācijas subjektu, tādu pašu interpretācijas procesa dalībnieku, puses. Tātad shēma „zīme – objekts – interpretators” var tikt saprasta, izejot no citu interpretācijas subjektu dalības priekšnoteikumiem. Tādā veidā Apels ir papildinājis semiotisko triādi ar cita subjekta klātbūtni, kurš caur zīmi atrodas komunikatīvās attiecībās ar pirmo subjektu. Šis komunikācijas veids iezīmē pamatus intersubjektīvām attiecībām neierobežota dalībnieku skaita komunikatīvā kopībā (*Kommunikationsgemeinschaft*), kur valodas lietojums izpaužas visplašākajā nozīmē, proti, gan tās sintaktiski semantiskajā, gan pragmatiskajā dimensijā.¹¹ Pastāv pragmatisks nošķirums starp vienkārši spriedumu un valodas aktu. Ja spriedums var tikt veikts subjekta – objekta attiecību formā, tad valodas akts pieprasa subjekta – subjekta – objekta attiecības, kas izsaka jaunu hermeneitiski teorētisku izziņas figūru. Lai realizētu savu mērķi, Apels uzsver vēl vienu ļoti būtisku valodas nozīmības aspektu, proti, lai valoda kalpotu kā transcendentāls lielums kantianiskajā izpratnē, kas padarītu iespējamus saprašanas (*Verständigung*) un pašsaprašanas (*Selbstverständigung*) realizējamības nosacījumus un līdz ar to „jēdzieniskas domāšanas, objektīvas

izziņas (*gegenständliches Erkenntnis*) un jēgpilnas rīcības”¹² nosacījumus. Tieši šādā nozīmē viņš runā par valodas transcendentālhermeneitisko jēdzienu. Lai to eksplīcētu un tanī pašā laikā atklātu transcendentālpragmatikas zinātniski teorētiskās konsekvences, 1) valodas filosofijas vēstures kritiskā destrukcijā un dekonstrukcijā no valodas apzīmējuma un pastarpinājuma funkcijas izrietošajiem nosacījumiem jāizsecina, vai tie ir filosofiski pietiekoši; 2) transcendentālfilosofijas idejas kritiskā rekonstrukcijā ir jāparādās, vai šai idejai caur prāta jēdziena konkretizāciju saistījumā ar valodas jēdzienisko lietojumu nav jātiek radikāli koriģētai. Protams, filosofiskās pretenzijas, kas ietver šos sarežģītos uzdevumus, ir ļoti augstas, un diskusijas par transcendentālhermeneitiskā valodas jēdziena eksplīkācijas nosacījumu izpildi vai, precīzāk, par šādas izpildes iespējamību, notiek vēl šodien Apela mācības kritiķu un atbalstītāju vidū.

Apela transcendentālpragmatikas teorijā valoda kļūst par starpnieku starp empīrisko un transcendentālo apziņas līmeni. Valoda kā intersubjektivitātes pamats kļūst par saistošo motīvu starp empīrisko un transcendentālo intersubjektivitāti. Protams, valodai ir arī sociāla funkcija, kas, no vienas puses, ienes sava laikmeta socialitātes korekcijas, taču, no otras puses, atklāj racionalitātes un socialitātes nenovēršamo saistību, proti, katra racionāla būtne ir nepieciešami arī sociāla būtne, un gan racionalitāte, gan socialitāte nav iespējamās bez valodas. Tā valodas koncepts, kas veidojies lingvinistikā, semiotikā un valodas filosofijā, vienībā ar Apela transcendentālās refleksijas un intersubjektivitātes principiem met tiltu starp teorētisko un praktisko filosofiju, starp semiotiku un ētiku.

Izejot no transcendentālā ideālisma filosofijas pozīcijām, Apels rada priekšnosacījumus intersubjektivitātes transcendentālai teorijai,¹³ kas pārvar robežšķirtni starp teorētisko un praktisko filosofiju. Diskursētika, kuras metodoloģija ietver Apela transcendentālpragmatikas teoriju, meklē ceļu starp Kanta un Hēgeļa filosofiskajām sistēmām, lai liktu pamatus „transcendentalitātes intersubjektīvai paradigmai”.¹⁴ Par transcendentālo subjektu, kurš sintezē visu simbolisko sistēmu saturu, kļūst neierobežota komunikācijas kopība. Visi cilvēki uz vienlīdzīgiem pamatiem var piedalīties šādā kopībā. Faktiski Apels šādu subjekta izpratni, kā reāla pilsoņu sabiedrība ar atšķirīgām interesēm un vajadzībām, ar atšķirīgiem pasaules uzskatiem, ar atšķirīgiem ētiskiem un reliģiskiem priekšstatiem, novieto līdzās Kanta praktiskā prāta subjektam. Tāds savietojums ir problemātisks un pretrunīgs, tādēļ Apels ieved nošķirumu starp reālu un ideālu komunikācijas kopību. Reāla komunikācijas kopība ir jebkura cilvēku kā sociālu un vēsturisku būtņu sabiedrība, bet ideāla komunikācijas kopība ir tāda, kas ir spējīga saprast morālas argumentācijas jēgu, argumentu jēgu un definitīvi novērtēt argumentu patiesību.¹⁵ Lai nošķiruma intensitāti mazinātu, Apels izvirza divus ētikas regulatīvos principus: 1) jebkurai darbībai un runai jābūt vērstai uz cilvēces kā reālas komunikācijas kopības izdzīvošanu, 2) reālai komunikācijas kopībai ir jātiecas uz ideālu komunikācijas kopību.

Kanta praktiskā prāta subjekta kā apriori morālas būtnes vietu Apela mācībā ieņem ideāla komunikācijas kopība, līdz ar to subjekta morālā apriori vietā stājas komunikācijas kopības apriori (*Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*).

Galējā pamatojuma konceptuālā iestādne un tā nepieciešamības un iespējamības problemātika

Apels izvirza divas atšķirīgas jomas, divas dimensijas, kurās darbojas diskursētika, proti, eksoterisko dimensiju un ezoterisko dimensiju. Eksoteriskā diskursētika kā līdzatbildības ētika praksē darbojas neskaitāmi 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 filosofiskajai dimensijai, kuras ietvaros ir iespējams ētiskā principa galējā pamatojuma jēdziena (*Letzbegründung*)¹⁶ iedibinājums, kuram jābūt jebkura argumentatīva diskursa kā normu iedibināšanas praktiskā diskursa pamatā. Tātad eksoteriskās dimensijas jēga ir tanī apstākļi, ka tās ietvaros argumentatīvā diskursa ideja un diskursa neizbēgamība katrai domāšanai, kas pretendē uz derīgumu, nepieciešami īsteno ētiskā principa galējo pamatojumu.¹⁷ Šādam galēji pamatotam ētiskam principam vienmēr ir jābūt argumentatīva diskursa kā praktiska diskursa, kura rezultātā tiek iedibinātas normas, pamatā. Apela ētikas galējā pamatojuma koncepts izteic pašus ētikas principus un nekādi nav atvedināms empīriskā ceļā, kā arī nav pakļaujams argumentācijai, to nevar iegūt arī formālās loģikas ceļā. Tas ir pamatojums, kas pamato pašus ētikas principus, bet tā pamatā nevar būt nekādi principi. To var iegūt tikai transcendentālās refleksijas ceļā, pie tam ne dedukcijas ceļā. Apels tā iespējamību sniedz tikai caur transcendentālpragmatisku refleksiju ar ideālu komunikācijas kopību intersubjektīvā derīguma iespējamības nosacījumiem. Apela arguments, ar kuru viņš atklāj galējā pamatojuma iespējamību, ir norādījums uz argumentācijas situācijas neizbēgamību, proti, tas, kurš argumentē, pieņem, ka diskursa gaitā viņš var nokļūt pie patiesiem rezultātiem, tātad patiesība pastāv.¹⁸ Argumentācijas dalībnieks arī pieņem, ka citi dalībnieki ir spējīgi uz patiesības izziņu. Pat ja kāds dalībnieks atsakās argumentēt, arī šādu atsacišanos var kvalificēt kā argumentāciju. Vai arī, ja viņš radikāli atsakās, viņš vairs nav kopības dalībnieks. Tātad „tas, kurš vispār piedalās filosofiskā argumentācijā, ir jau implicīti atzinis tikko minētos priekšnosacījumus kā argumentācijas apriori, un viņš nevar tos apstrīdēt, lai vienlaikus nezaudētu pats savu argumentatīvo kompetenci”.¹⁹

Tātad, lai pierādītu galējā pamatojuma nepieciešamību, Apels cenšas pierādīt paša argumentatīva diskursa kā tāda nepieciešamību, tomēr, domājams, ka tas nav pietiekamais nosacījums, lai galējais pamatojums būtu iespējams. Diskursētikas pieprasītais normu iedibināšanas praktiskais diskurss pats neizsaka šo principu, bet izvirza tā nepieciešamību. Apels, konfrontējot diskursētiku ar „veco, Kanta īstenoto principu ētiku”,²⁰ uzsver, ka viņš varētu piekrist diskursētikas kritiķiem, kuri pārstāv Kanta pozīcijas, ka uz normu iedibināšanu vērstais diskurss pats jau izvirza kā priekšnoteikumu ētikas kritērija principu (*ethisch-kriterielles Prinzip*): tādu principu, „kurš ētikas procedūras un sasniedzamos rezultātus apriori ļauj atšķirt no apšaubāmām diskursa praksēm un rezultātiem”.²¹ Taču diskursētika nevar „vecajai principu ētikai nekādā ziņā piekrist, ka jautājumam par praktisko diskursu kritēriju principu ir jāved aiz paša diskursa principa

(*hinter das Diskursprinzip selbst zurückführen muss*): piemēram, uz prekomunikatīvu, uz autonomo indivīdu (*auf das autarke Individuum bezogene*) tikumiskā likuma pamatojumu, kādu Kants mēģināja sniegt²². Bet kas tad Kanta ētikas kontekstā ir ētikas kritērija princips? Tas ir pienākums. Bet kas ir pienākums Kantam? „Pienākums ir rīcības nepieciešamība, kas izriet no likuma ievērošanas.”²³ Un šis likums ir tikumiskais (*Sittengesetz*) likums.

Tāpat deontoloģiskais princips netiek aizstāts ar diskursa principu, taču diskursa princips prevalē pār deontoloģisko principu, precīzāk, iekļauj to. Apels nepieļauj, ka šis kritērija princips tiek skaidrots ar prekomunikatīvu, uz autonomu indivīdu vērstu tikumiskā likuma (*Sittengesetzes*) iedibinājumu, kā Kants to esot mēģinājis darīt. Viņš norāda, **ka diskursētika var pieteikt pretenzijas caur argumentatīvi refleksīvu diskursu „pašā diskursā atsegt katras filozofiskas domāšanas neapejamo apriori, kas, proti, šī filozofiskā domāšana, arī reizē jau satur ētikas kritērija principa atzišanu”**.²⁴ Šāda diskursētikas pretenzija esot stingri transcendentālfilosofiska valodiski pragmatiskās (*sprachpragmatische*) transformācijas nozīmē un dodot iespēju dot tikumu likuma galējo pamatojumu, ko Kants pats nav varējis izdarīt, jo tikumu likums ticis atvedināts no „subjektīva prāta principa metodiska solipsisma nozīmē”.²⁵

Atsaucoties uz transcendentālās refleksijas iespējamības pamataksiomu „es domāju”, Apels uzsver, ka šis „es domāju” neatļauj dot transcendentālu ētikas pamatojumu, atšķirībā no dabas likumiem **tikumības likums savu jēgu iegūst tikai, realizējoties intersubjektīvās attiecībās**. Viņš apgalvo, ka „es domāju” apriorais transcendentālais statuss kā transcendentālās refleksijas neapejamība neļauj iegūt ētikas transcendentālu iedibinājumu. Principa „es domāju” kantiāniskajā noteiksmē²⁶ neesot ietverta nepieciešamība pēc komunikācijas kā valodiskas saprašanās ar citiem iespējamības nosacījums, tādējādi šī noteiksme nesaturot intersubjektivitātes transcendentālo dimensiju. „Citi Es (*die anderen Iche*), kuri kā kosubjekti (*Ko-subjekte*) jau būtu stādīti (*voraussetzen wären*) kā komunikatīvi pastarpinātā izziņas procesa priekšnosacījumi, Kantam vispār neparādās transcendentālajā funkcijā.”²⁷ Šādam Apela apgalvojumam daļēji var piekrist. Tikumiskais likums, kurš tiek noformulēts kategoriskā imperatīva veidā (viens no formulējumiem skan šādi: „Rikojies tā, lai tavas gribas maksima vienmēr vienlaikus varētu noderēt par vispārējas likumdošanas principu!”²⁸), nepieciešami paredz subjekta mijattiecības ar citiem, pareizāk sakot, tas gūst savu jēgu tikai mijattiecībās, taču tas nedod pamatojumu tam, kā pie šī jēbūtības likuma var nonākt ar transcendentālās refleksijas palīdzību, pamatojoties uz kādas cilvēkiem kopīgas pieredzes nosacījumiem. Apela pieeja principiāli ir atšķirīga no Kanta, proti, viņš empīriskā valodas lietojumā saskata kopējās saprašanās apriorās struktūras un tāpat arī morāles sākotnes. Taču Kants par to nerunā, viņš pat nemēģina saistīt tikumiskā likuma pamatojumu ar empīriskiem aktiem. Skatot to kā „prāta faktu”, viņš akcentē prāta preferenci būt šādam likumam, viņš atsedz cilvēka privilēģiju būt morālai būtnei atšķirībā no dabas. Kants pats atzīst, ka morālo likumu, proti, ka cilvēks ir morāla un brīva būtne un spēj rīkoties atbilstoši tikumiskajam likumam, nav iespējams iegūt dedukcijas

ceļā. Morālais likums mums ir dots, it kā tas būtu tīrā prāta fakts, mēs to apzināmies apriori, taču „morālā likuma objektīvo realitāti tā tad nevar pierādīt nekāda dedukcija, nekāda teorētiskā spekulatīvā vai empīriski atbalstītā prāta piepūle un tā tad, ja arī mēs gribētu atsacīties no apodiktiskās drošības, to nevar apstiprināt un tādējādi pierādīt a posteriori nekāda pieredze, un tomēr [ši realitāte] pati par sevi nav apšaubāma”.²⁹ Apels uzsver – lai galēji pamatotu tikumisko likumu, Kants ir izmantojis metafiziskos brīvības un gribas autonomijas jēdzienus, uz kuriem pamatojoties prāts var dot šo likumu, savukārt prāts kā likumdevējs, caur kuru var īstenoties morālais likums, ved tieši pie brīvības jēdziena. Apels parāda, ka šo spriedumu rezultātā noslēdzas aplis, no kura Kants nav varējis izklūt. Tikai veicot transcendentālpragmatisku transcendentālfilosofijas transformāciju un „es domāju” apriori aizstājot ar „es argumentēju” apriori, pēc Apela domām, ir iespējams labot Kanta neveiksmīgo mēģinājumu dot ētikas galējo pamatojumu. Tas gan nozīmē radīt jaunu ētikas modeli, par kura priekšrocībām salīdzinājumā ar Kanta ētiku vēl ir jādiskutē. Jo Kanta ētikas galējais pamatojums ir tikumiskais likums, precīzāk, šis likums ir morāles pamats. Ja Apela ētika pretendē uz Kanta ētikas, vēl tiešāk, uz tās universālo principu un vispārnozīmības transformāciju, mēģinājums ar cita veida instrumentāriju to pētīt, pārveidot un mainīt tās konsekvences un atrast galējā pamatojuma vēl galējāku pamatojumu norāda uz to, ka šādu pamatojumu atrast nav iespējams.

Arī Apela ētikas galējo pamatojumu nevar iegūt dedukcijas ceļā, jo tad pirms šī principa būtu jānorāda vēl kāds cits vispārīgāks princips. Taču Apels pirms ētikas kritēriālā principa, ko mēs varētu saprast kā Kanta pienākuma kritēriju, novieto diskursa principu, ko pieprasa diskursētikas teorētiskā iestādne. Apels vēlreiz uzsver un norāda, ka transcendentālfilosofijas valodiski pragmatisko transformāciju var eksplīcēt divējādi: 1) mums atklātā argumentācijā un arī empīriski vienatnīgā (*empirisch einsamen*) domāšanā ideāla argumentatīva diskursa iespējamības normatīvie nosacījumi vienmēr jāpriekšstata (*voraussetzen müssen*) kā vienīgais domājamais mūsu normatīvās nozīmības (*Geltungsansprüche*) atrisināšanas nosacījums; 2) mēs tajā pašā laikā jau arī **nepieciešamā veidā impliciti esam atzinuši diskursētikas principu**.³⁰ Tādējādi kļūst pilnīgi skaidrs, ka **diskursa princips jau ir šis galējais pamatojums**. Taču tas nav materiāla satura apgalvojums jeb izteikums formālloģiskajā vai falsificējama izteikuma nozīmē falibilas zinātnes robežās. Tas vispār nav pamatojums tādā nozīmē kā kaut kas, kas tiek pamatots vai kļūst pamatotais (*begründete*). Tad tas būtu vai nu spekulatīvs apgalvojums, vai arī tiktu pakļauts infinitīvajam regresam un varētu tikt falsificēts. Tas ir procedurāls pamats. Tas **jau** ir kā pamats (*Grund*). Pirms sākas komunikācija, tas jau ir dots. Mēs **tā** komunicējam, ka šis pamats mums jau ir. Bet vai tas nozīmē, ka tas ir arī ētikas pamats? Uz šo jautājumu nav iespējams viennozīmīgi atbildēt. Apela *Letzbegründung* var tikt saprasts šādā nozīmē, un tā būtība ir tā, ka tas apriori atrodas pašās argumentācijas jeb runas aktu struktūrās. Pie tam pati argumentācija atbilstoši diskursētikas principiem notiek tikai tad, kad šī galējā pamatojuma iespējamība tiek atzīta par komunikācijas procesa jeb argumentatīva ētikas diskursa ētisku normu, un uz konsensu vērsta

argumentatīva diskursa rezultātā akceptētas normas var tikt ētiski pamatotas neierobežotā komunikācijas kopībā.

Šie pētījumi un pārspridumi ir devuši ārkārtīgi plašu materiālu turpmākajām diskusijām gan galējā pamatojuma iespējamības atbalstītāju, gan noliedzēju vidū.³¹ Jāpiezīmē, ka šajās diskusijās vairumā gadījumu tiek runāts par ētikas pamatojumu kā galēji pamatotu spriedumu³² loģiska izteikuma formā, nevis kā par pamatu iepriekšminētajā nozīmē. Pēc būtības, kas izriet no šādas galējā pamatojuma izpratnes, to nevar iegūt formālās loģikas deduktīvā ceļā, nevar arī iegūt vienas konkrētas filosofiskas metodes sistēmiskās robežās, piemēram, pragmatisma vai empīrisma, vai skepticisma, kaut vai tāpēc, ka cita metode to varētu apstrīdēt. Pierādot argumentācijas apriori, Apels paliek transcendentālpragmatikas konsekvencu robežās. Ar to mums jāsaprot, ka jebkuram argumentācijas dalībniekam komunikācijas kopības ietvaros jābūt spējīgam uz transcendentālu refleksiju, viņš nedrīkst būt skeptiķis, empīrists utt., pie tam visi šie nosacījumi viņam jāattiecinā arī uz pārējiem dalībniekiem. Skaidrs, ka reālas komunikācijas kopības dalībnieki nevar izpildīt šādas prasības, bet ideālas komunikācijas kopības dalībniekiem jābūt filosofiem, taču tad viņi pārstāvēs kādu filosofijas virzienu, un šeit veidojas pretruna. Bet, kas ir vēl svarīgāk, galēji pamatotam izteikumam, kurš nevar būt iegūts tīri loģiskā ceļā, empīriskā ceļā vai pragmatiskā ceļā, tas nedrīkst būt hipotētisks, jo tādējādi tas saturētu kauzalitāti, – pašam tam jābūt gan loģiskam, gan derīgam, gan jādarbojas praksē, gan jābūt pārbaudāmam. Pie tam šim galēji pamatotam spriedumam jāsaturs ētiska kvalitāte. Apels gan nav norādījis uz kādiem materiāla satura galēji pamatotiem spriedumiem, ja nu vienīgi divi iepriekšminētie ētikas regulatīvie principi, taču tie šādā formulējumā ir vērsti uz teorijas ietvaros definētās komunikācijas kopības kā tādas pastāvēšanas nepieciešamību, kas, savukārt, varētu izteikt šādus spriedumus. Tas ir racionāli, lai pamatotu metodi, bet mazina iespēju šo metodi lietot mērķim, kam tā paredzēta, proti, nonāk pretrunā ar tās pragmatiskajām konsekvencēm. Vienīgi par patstāvīgu aprioru spriedumu, kas eksplīcē materiālu saturu, varētu uzskatīt tikai šo daļu: „jebkurai darbībai un runai jābūt vērstai uz cilvēces kā reālas komunikācijas kopības izdzīvošanu” (sk. pasvītoto). Ņemot vērā, ka šis izteikums atspoguļo vienu no Kanta kategoriskā imperatīva formulējumiem, kas norāda uz tikumisko likumu, proti, „Rīkojies tā, ka tu ne tikai savā personā, bet arī jebkura cita personā jebkurā laikā vienlaikus pieprasi cilvēci kā mērķi, nekad tikai kā līdzekli”, vēlreiz varam pārliecināties par intersubjektivitātes dimensiju Kanta ētikā. Apels noteikti saskata šo Kanta filosofijas spēku, un ar šo transformāciju un diskursētikas koncepciju viņš noteikti nevēlas izdarīt Kanta ideju recepciju, lai dotu vārdu jaunai ētikai, bet gan argumentatīvi droši pamatot Kanta ētiku, kas ir apsvicami. Taču šis pamatošanas problemātika joprojām ir atvērta. Bet kur ir diskursa spēks? Lai īsi atbildētu, vispirms jāatbild uz jautājumu, vai viens cilvēks ir cilvēce? Kantam kā racionālistam – jā. Viens cilvēks var apzināti iet nāvē, tādējādi izpildot savu morālo pienākumu pret cilvēci, taču pašnāvība ir amorāla. Pragmatīķis, noteiktu apsvērumu vadīts, var pieņemt lēmumu par pašnāvību. Taču komunikācijas kopība nekad nelegitimēs šādu lēmumu, jo, lai arī viens cilvēks nav cilvēce, komunikācijas kopība ir cilvēce.

Galējā pamatojuma problēma diskursētikas autoru un kritiķu diskusiju spriedzes laukā

Apela teorijā un vispār diskursētikas autoru piedāvātajā modernās ētikas arhitektonikā, man šķiet, visbūtiskākais devums ir komunikācijas piedāvājums un tieši intersubjektīvo attiecību pamatojums. Hesle norāda uz trīs svarīgiem iemesliem, kas varētu būt par pamatu intersubjektivitātei: 1) stratēģiskais iemesls, kuru jau iepriekš minēju kā negatīvu aspektu konsensa sasniegšanas procedūrā, taču kā pozitīvu aspektu Hesle min faktu, ka diskursa dalībnieki var viens no otra mācīties (arī Apels un Kūlmans min šo iemeslu) un tādējādi veiksmīgāk tuvoties patiesības izziņai; 2) teorētiskais iemesls, proti, intersubjektīvu, sevi kā pašmērķi apzinošos struktūru veidošana esot augstākais pienākums,³³ tātad intersubjektivitātes teorētiskais iemesls ir pamatot sevi pašu kā tādu, kā struktūras iespējamību un nepieciešamību; 3) morālais iemesls – diskursa dalībnieku **pienākums** ir arī citiem darīt iespējamu patiesības izziņu. Hesle īpašu uzmanību pievērš tieši šim iemeslam, norādot, ka tas ir leģitimējams ar transcendentāliem argumentiem, jo tas, kurš par ētiku ne tik vien domā, bet arī izpauž un publicē šīs pārdomas, ir ne tikai izteicis pretenziju uz patiesību, bet līdz ar to arī paredzējis, ka viņa patiesības paziņošana ir kaut kas augstāks nekā pie sevis paturamais.³⁴ Šādas konsekvences varam attiecināt ne tikai uz intersubjektivitātes privileģēto statusu, bet arī uz ētikas galējā pamatojuma iespējamību, par ko runā Apels. „Un ja tā filozofija, kas būtu jādara zināma, ir transcendentālpragmatika, tad ir grūti kaut ko ieblīst: vēlēties intersubjektīvi darīt zināmu filozofiju, kuras princips ir intersubjektivitāte, ir racionāli un konsekventi.”³⁵ Es kā filosofu paužu savu pārliecību un pamatoju pretenzijas uz patiesību. Tātad filosofš caur reflektīvo, racionālo domu var dot ētikas galējo pamatojumu, šāda pretenzija nebūt neizsaka to filosofijas pieticību, par ko bieži runā mūsdienu filosofi, bet noteikti ir attiecināma uz Kanta filozofiju.

Nemot vērā B daļā³⁶ 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 principā ir jātiek ievērotai „ne tikai ideālu komunikācijas attiecību *konsensuālas normu iedibināšanas* pamatnormai, bet arī *vēsturiski orientētas atbildības, pat rūpju* pamatnormai.”³⁷ Apels uzsver, ka ļoti būtiski ir ņemt vērā reālās komunikācijas kopības dabiskos dzīves nosacījumus, vēsturiski kulturālos sasniegumus plašā vēsturiskā perspektīvā. Tātad atbilstoši šai diskursētikas sadaļai Apels uzsver atšķirības no Kanta uzstādījumiem, proti, diskursētikas konsekvences izriet ne tikai no „tīro prāta būtņu” normatīvajiem ideāliem, ko satur no realitātes un vēstures nošķirtas komunikācijas kopības, tajās jātiek ņemtai vērā cilvēciskajai vēsturei (*menschliche Geschichte*),³⁸ kas satur morāles un tiesību vēsturi, dzīves formu konkretizētu un nosacītu tikumību. Taču tajā pašā laikā diskursētika ir jāsglabā ideālās jābūtības (*Sollen*) universālais atskaites punkts.

Ja saprotam, ka Apela ētika kā drošu pamatu vēlas paturēt Kanta ētiku, vēl vairāk – tās universālismu, šķiet, ka tas ir Apela teorijas kritiskais punkts, veidot

nošķirumu starp reālu un ideālu komunikācijas kopību. Ņemot vērā Apela pretenzijas uz mūsdienīgu filosofisku koncepciju, kas satur tendenci uz intersubjektivitāti un saprašanos, kad pašsaprotamai vajadzētu būt integritātei un privilēģiju atcelšanai, neiederētos šāds metafizisks divu pasaulu iedalījums. Pie tam tā nav tuvošanās Kantam, bet gan attālināšanās no viņa. Lai arī Kants nošķir inteligiblo pasauli no sajūtu pasaules, teorētisko prātu no praktiskā utt., lai arī šis duālisms attiecas gan uz zināšanu jomu, gan uz rīcības jomu, cilvēks savā būtībā ir vienota būtne gan antropoloģiski, gan izziņas formā, gan moralitātē. Arī Kūlmans, kurš ir devis lielu ieguldījumu diskursētikas attīstībā, norāda, ka komunikācijas kopības subjektus vieno labā griba, ko implicē prāta vienotības princips.³⁹ Cilvēks reizē ir dabas un brīvības būtne, sajūtu un prāta būtne. Jā, Kants nošķir ētikas likumus no dabas likumiem, taču cilvēka privilēģija ir ētikas likumi. Ar ideālas komunikācijas kopības jēdzienu Apels grib norādīt, uz ko vajadzētu tiekties, kādēļ? Viņš atzīmē, ka Kants nav spējis pierādīt un padarīt saprotamu cilvēka tikumisko autonomiju. Tikumiskās labās gribas autonomija esot radikāli jānošķir no empīriskā cilvēka gribas, kas izriet no tieksmēm un nosliecēm. Tikumiskajam likumam, kā jābūtības likumam (*Sollengesetz*), ir jēga tikai priekš brīvām būtnēm ar interesēm un nosliecēm.⁴⁰ Taču ar to tiek pateikts, ka tas ir domāts visiem.

Pretruna starp reālo un ideālo paliek aktuāla, jo intersubjektivitāte var notikt tikai empīriski, komunikācijas kopība vienmēr ir reāla un tieši vēsturiskuma, reliģijas un kultūras vienmēresošā klātbūtne atklāj to moralitātes un tikumības nenosacīto perspektīvu, kas pārvar laiciskuma robežas un ir dota visiem kā vienots kritērijs.

Diskursētikas ietvaros, protams, ir korekti runāt par reālās un ideālās kopības nošķirumu, un par galējo pamatojumu varam runāt tikai kontekstā ar argumentācijas apriori un ideālu komunikācijas kopību, taču, ja saprotam, ka Apels ir spiests paplašināt, precizāk, attālināt savas ētikas tīri teorētiskās koncepcijas robežas, ievēdot eksoteriskās daļas un ezoteriskās daļas nošķirumu, tas nozīmē, ka šī ētiku pamatojošā nenosacītā perspektīva būtu meklējama tieši šo robežu pārvarējumā. Interesanti, ka Hesle parāda, ka šis nošķirums nav īsti konsekvents, jo Apels esot identificējis ideālo komunikatīvo kopību ar vēsturiski realizēto filosofisko refleksiju, tāpat ar empīrisku procesu.⁴¹ Arī viņš nesaskata paša Apela argumentatīvu pamatojumu šim nošķirumam un piezīmē, ka nevar apstrīdēt, ka pieredzē starp reālo un ideālo kopību pastāv difference, bet netiek pamatots, vai šī difference pastāv nepieciešami.⁴² Jāpiezīmē, ka Hesle galējā pamatojuma teoriju ir virzījis un attīstījis tālāk nekā Apels, parādot ne tikai kritisko, formāloģisko un pragmatisko fonu, bet parādot, ka pirms paša diskursa principa jābūt kādām saturiski, nevis tikai formāli nosauktām metavērtībām vai arī metodei, kā par tādām varētu runāt. Viņš uzsver, ka „bez materiāliem principiem, jā, bez vērtību un lietu hierarhijas nav iespējams rast racionālu konsensu par ētiskiem jautājumiem”.⁴³

Jirgens Hābermāss,⁴⁴ kurš savā diskursētikas teorijā runā tikai par reālu komunikācijas kopību un praktisko ētikas diskursu kā empīrisku procesu, problematizē galējā pamatojuma ideju no cita rakursa. Saskatot Apela ideju par diskursa principu kā ētikas pamatu, viņš jautā, vai ir iespējams, ka šis princips reizē

ir arī moralitātes kritērijs. Darbā „Diskursētikas izskaidrojums” (*Erläuterung zur Diskursethik*) (1991) Hābermāss izsaka kritiskas piezīmes par Apela galējā pamatojuma ideju. Hābermāss, norādot uz Apela spriedumiem, uzsver, ka viņam šķiet svarīga šāda Apela domu gaita. Apels, uzdodot jautājumu, kāpēc vajadzētu būt morālam, uzskata, ka uz šo jautājumu var atbildēt, sniedzot divējādus pamatojumus: 1) loģiski deduktīvo, 2) iracionāli subjektīvo (gribu – kļūstu morāls).⁴⁵ Pēc Hābermāsa domām, Apelam šķiet, ka šī ir pseidoproblēma – kāpēc man būt morālam, jo „... tas, kurš nopietni uzdod kādu no šiem „kāpēc” jautājumiem, tas, vēlākais, ar šo ir šķērsojis argumentatīvā diskursa robežu, un tas nozīmē: viņš, reflektējot par savas darbības jēgu, var pārliecināties, ka viņš nepieciešami jau ir atzinis kādas komunikācijas kopības kooperatīvās argumentācijas likumus un līdz ar to arī ētiskās normas”.⁴⁶ Uz šo Apela spriedumu Hābermāss piebilst, ka līdzīgu argumentu viņš pats ir lietojis, lai pamatotu U (universalizācijas principu) kā argumentācijas likumu. Ar šo [argumentu] jātiek pamatotiem diviem netriviāliem apgalvojumiem: (a) ka taisnīguma jautājumus vispār var atrisināt racionāli un (b) kā, ar kādu argumentācijas likumu vai kāda morāles principa palīdzību uz tiem var tikt atbildēts. Transcendentālpragmatiskie argumenti ir domāti nolūkam, lai tam, kurš vispār ielaižas argumentācijās, atgādinātu, ka viņš jau piedalās normatīvi saturiskās praksēs.⁴⁷ Šīs tēzes kopsavelkot, varam saprast, ka tās abiem filosofiem faktiski ir kopīgas, un tās veido pamatu *Letzbegründung* iespējamībai. Katrā ziņā šīs kopējās iestādnes robežās mēs varam runāt par zināmu kontinuitāti diskursētikas koncepcijā.

Taču Hābermāss īpaši akcentē atšķirīgos uzskatus. Viņš norāda, ka argumentācijas prakses priekšnoteikumu eksistence un to filosofiskā atsegšana nedrīkst tikt „pārprasta”, kā to darot Apels. Hābermāss uzskata, ka „vispārīgo argumentācijas priekšnosacījumu normatīvais saturs tiek lietots tikai, lai atbildētu uz *epistēmisku* jautājumu, kā ir iespējami morāli spriedumi, bet ne lai atbildētu uz *eksistenciālu* jautājumu, ko tas nozīmē – būt morālam”.⁴⁸ Viņš piebilst, ka, par spīti pretējiem apgalvojumiem, „šķiet, ka Apels morāles principu pamatojumu noslogo arī vēl ar šo tālākejošo pretenziju. Tam, vai mēs drīkstam uzdrošināties morālus ieskatus, ir jābūt atkarīgam no tā, vai mēs noteiktā veidā vienmēr jau *esam morāli*”.⁴⁹ Hābermāss ilustrācijai lieto šādu piemēru: tas atgādina reliģijā un metafizikā pazīstamo „domāšanas figūru”, ka mēs drīkstam atļauties (*zutrauern dürfen*) „patiesību”, jo mēs jau esam „patiesībā”.⁵⁰ Hābermāss kritizē šādu pārlēcieni, ko esot veicis Apels, „jo līdz ar normatīvi saturisku argumentācijas priekšnosacījumu uzrādīšanu vēl nekādā veidā neatsedzas pamatojuma attiecības (*Fundierungsverhältnis*) starp diskursu, uz saprašanas orientētu rīcību un dzīvespasauli: tas [argumentācijas priekšnosacījumu uzrādīšana] ir formālpragmatiskās valodas analīzes un nevis morālās teorijas priekšmets”.⁵¹ Tātad Apels, pēc Hābermāsa domām, praktiskajam prātam ir piedēvējis ne tikai epistēmiskas pretenzijas, bet arī „tālāk sniedošas eksistenciālas saistības un stilizē morāles principa pamatojumu par „galējo pamatojumu””.⁵² Apels esot sapratis – ja mēs ievērojam argumentācijas likumus, tad jau esam morāli.

Šajā kontekstā var vilkt paralēles ar Kanta morālas rīcības un legālas rīcības nošķirumu. 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 runājot, tā ir legāla, bet nav morāla. Piemēram, cilvēks var ziedot bezpajumtniekam, komformisma vadīts. Bet jautājumu var nostādīt arī tā: ja es veicu legālu rīcību, vai tas tomēr „nepiesaista” mani un arī nemudina mani uz morālu rīcību? Diskursa gadījumā tas būtu saprotams tā: ja cilvēks izdara performatīvu spriedumu⁵³ un uzklausa citus spriedumus atbilstoši argumentācijas likumiem, vai tas nemudina viņu būt patiešām morālam arī eksistenciālā nozīmē?

Tātad, pēc Hābermāsa domām, Apels uzskata, ka tas, ka cilvēki lieto morālus spriedumus, kaut ko liecina arī par moralitāti. Un viņš norāda, ka Apela filozofija iet vēl tālāk, proti, tā postulē, ka, atsedzot transcendentālpragmatiskos priekšnosacījumus, ir iespējams cilvēkus motivēt rīkoties morāli, Apels domājot, ka ir iespējams padarīt par pienākumu rīkoties morāli. „Filosofijai ir ne tikai jānoskaidro, kas ir morālā jēga (*Sinn des Moralischen*) tādā veidā, ka tā padara saprotamu, ko tas nozīmē, izdarīt spriedumu par kaut ko (*beurteilen*) no morālā skatupunkta. Tai tikpat lielā mērā ir jāpaskaidro, ko nozīmē „būt morālam” jēga, proti, jāpaskaidro morālā (*das Moralische*) nesalīdzināmā nozīme dzīves veselumā (*im Ganzen des Lebens*), lai ar to gribai pēc taisnīguma vispār dotu saprātīgu impulsu.”⁵⁴ Bet ar to Apels gribot filosofiski „pamatot” kaut ko tādu, kas nav paveicams ar argumentiem. Taču paša Hābermāsa viedoklis pastāv tajā, ka „labā griba tiek pamodināta un veicināta drīzāk nevis ar argumentāciju, bet ar socializēšanos kādā dzīves formā, kura ir pretimnākoša morālajam principam”.⁵⁵ Var piebilst, ka, pēc Hābermāsa domām, Apela *Letzbegründung* kā morāles normu galējais pamatojums pretendē būt gan evidentā patiesība, gan process, gan pēdējais stimulē, kas liek, pat piespiež rīkoties morāli. Hābermāss ir pārliecināts, ka pie katra morāla likuma normatīvās jēgas pieder, ka tas [likums] tā propozicionālajā saturā izteikto rīcību padara par pienākumu. Taču nekāda „supernorma, kura padarītu par pienākumu rīkoties atbilstoši pienākumam nevarētu izteikt vairāk, kā jau ir pateikt atsevišķa morāla sprieduma normatīvajā jēgā (*Geltungssinn*)”.⁵⁶ Šāda supernorma, kura taisnīguma realizēšanu vispār refleksiīvi padarītu par pienākumu, būtu vai nu lieka, vai bezjēdzīga, tādēļ tai nebūtu nepieciešams arī pamatojums. Hābermāss izsaka bažas, ka Apela piedāvātais *Letzbegründung* pretendē uz šādas supernormas pamatojumu, „kā rezultātā taisnīgumam vispār jāeksistē”.⁵⁷ Tātad Hābermāsa skatījumā Apels ir vēlējies pateikt, ka var ne tikai pamatot kādu principu, bet var piespiest cilvēkus kļūt morāliem. Hābermāss uzskata, ka nevar piespiest cilvēku rīkoties morāli, taču, ja cilvēks ir pieņēmis normu, viņš jau to ir atzinis par pienākumu, un nav nepieciešams viņam vēl kādā metalīmeni pierādīt, ka tas ir pienākums, Hābermāss ir kategorisks: „Ētikas galējais pamatojums nav nedz iespējams, nedz nepieciešams.”

Izvērtējot iepriekšminētās diskusijas, var secināt, ka gan Apela, gan Hābermāsa diskursētikas teorijā, ciktāl tās balstās uz Kanta ētikas universalismu un kategoriskā imperatīva jēgpilno saturu un jābūtības formu, ir iestrādāta ētikas galējā pamatojuma ideja. Kanta kategoriskā imperatīva formā dotais tikumiskais likums ir faktiskais ētikas pamatojums, un diskursētikas teorijā tas tiek

eksplīcēts kā diskursīvs un universalizējošs princips. Hābermāsa teorijā konkrēto normu pamatojums rodams, nevis atsaucoties uz šo normu transcendentālajiem priekšnosacījumiem, kā tas ir Apela koncepcijā, bet gan atsaucoties uz reālo konsensu – visas diskusijas norisinās tikai starp reāliem, konkrētiem cilvēkiem, kuru moralitātei nav nekādu transcendentālu priekšnosacījumu. Tādā veidā Hābermāss norobežojas no Kanta morāles likuma imperatīva kategoriskās formas. Apela teorijā galējā pamatojuma būtība ir tā, ka tas apriori atrodas pašās argumentācijas jeb runas aktu struktūrās. Pie tam pati argumentācija atbilstoši diskursētikas principiem notiek tikai tad, kad šī galējā pamatojuma iespējamība tiek atzīta par komunikācijas procesa jeb argumentatīva ētikas diskursa ētisku normu, un uz konsensu vērsta argumentatīva diskursa rezultātā akceptētas normas var tikt ētiski pamatotas neierobežotā komunikācijas kopībā.

ATSAUCES UN PIEZĪMES

- ¹ Diskursētikas autori Apels un Hābermāss polemizē ar ctiem filosofiem, kuri arī darbojas mūsdienu ētikas un politiskās filosofijas diskusijas laukā – *Hösle, Kuhlmann, Jonas, Höffe, Honett, Günter, Tugendhat, Fried, Teilor, Kellerwessel, Rohrchirsch, Rentsch*, u. c. Īpaši jāatzīmē Vitorio Hesles un Volkfanga Kūlmana devums galējā pamatojuma konceptuālā izstrādē. Diskursētikas koncepcija atrodas dažādās ietekmes sfērās, kā, piemēram, hermeneitiskā un valodas analīzes tradīcija (Diltejs, Heidegers, Gadamers, Vitgenšteins), pragmatisma un analītiskās anglosakšu filosofijas skolas tradīcija (Moriss, Pīrss, Džeimss, Roulzs), kā arī Frankfurtes skolas tradīcija.
- ² Apel Karl – Otto. Diskursethik, Demokratie und Völkerrecht // Kellerwessel. W., Cramm. W., Krause. D., Kupfer. H. (Hrsg). *Diskurs und Reflexion: Wolfgang Kuhlman. Zum 65. Geburtstag*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann GmbH, 2005, S. 68.
- ³ Karls Otto Apels (*K. O. Apel*), vācu filozofs, dzimis 1922. gadā Diseldorfā, 1950. gadā beidzis Bonnas Universitāti. No 1962. līdz 1969. gadam bijis profesors Cristian – Albrechts Ķīles universitātē, no 1972. līdz 1990. gadam Frankfurtes pie Mainas Universitātes profesors, no 1990. gada šīs Universitātes Goda profesors *emeritus*. Filozofa darbības lauks ir valodas filozofija, valodas filozofijas vēsture, hermeneitika, ētika. Apela nozīmīgākie darbi: „Auseinandersetzung in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes”, „Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral”, „Transformation der Philosophie”, „Das Apriori der Kommunikationsgesellschaft”.
- ⁴ W. Kūlmans (*Wolfgang Kuhlman*) dzimis 1939. gadā. Ilgstoši strādājis Frankfurtes pie Mainas Universitātē. Aktīvi darbojies diskursētikas koncepcijas izveidē un kritikā. Viņa galvenie darbi „Reflexive und kommunikative Erfahrung” (1975), „Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antworten auf K. O. Apel” (1982). Kūlmana transcendentālpragmatikas teorijas koncepcija – valodas un komunikācijas filosofijas Kanta transcendentālfilozofijas transformācija, Kūlmans uzsver galējā pamatojuma nozīmi un skata transcendentālpragmatikas teoriju kā ekvivalentu Kanta transcendentālās dedukcijas koncepcijai.
- ⁵ Kuhlman W. Reflexive Letzbegründung. Untersuchung zur Transzendentalpragmatik // *Wolfgang Kuhlman*. Freiburg; München: Alber, 1985, S. 19.
- ⁶ Vittorio Hesle (*V. Hösle*) dzimis 1960. gada 25. jūnijā Milānā. No 1999. gada strādā Notrdamas Universitātē ASV. Nozīmīgākie Hesles darbi: „Wahrheit und Geschichte”, „Die Rechtsphilosophie des deutschen Idealismus”, „Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik, Letzbegründung”. Hesles filosofijas izejas pozīcijas, kā arī pieslēšanās K. O. Apela

transcendentālpragmatiskās filosofijas virzienam priekšplānā izvirza cilvēciskā garīguma un moralitātes krīzes konstatāciju mūsdienu civilizācijas mērogā. Viņš runā par filosofijas lomu un atbildību šīs krīzes apzināšanā un problēmu risinājumu meklēšanā, atjaunotas ētikas izpratnes veidošanā, kas orientēta uz vispārīgo, universālo, ievērojot indivīda brīvību un nāciju brīvību globalizācijas procesus pārņemtajā pasaulē.

- ⁷ Hesle. V. *Tagadnes krīze un filosofijas atbildība*. Tulk. no vācu val. L. Vuss-Mundeciema. Rīga: LU Filosofijas un socioloģijas institūts, 2011, 3. lpp.
- ⁸ Šī teorija, kas veidojās 60. gados un ir apvērsums sociālās filosofijas laukā, sasauca ar nedaudz agrāk radušos Hābermāsa uz komunikāciju un intersubjektivitāti tendēto filosofiju, kas balstās uz pragmatisma metodoloģiju, iedibina komunikatīvas darbības un diskursa teoriju.
- ⁹ Apel K. O. *Sprache als Thema und Medium der transzendentalen Reflexion // Transformation der Philosophie*. B2 Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999, S. 311.
- ¹⁰ Pragmatisma virziena iedibinātāja filosofijā Čārlza Sāndersa Pīrsa (1839–1914) semiotikas pētījumos būtiski svarīgs ir uzskats par zīmju triādiskajām relācijām. Kāda zīme (reprezentamens) atrodas relācijā ar kādu domu, kas to interpretē (interpretants), un tā ar kādas kvalitātes pastarpinājumu objektam ir zīme, ko tas saista ar savu objektu. Šī triādes relācija nav reducējama uz attiecību starp diviem. Zīme tāpat ir interpretācijas rezultātā līdznosacīta, un tāpēc ikviena izziņa par esošo ir dotā (objekta) un interpretējošās apziņas skaidrojuma mijiedarbība.
- ¹¹ Par valodas lietojuma teorētisko bāzi Apels ir izmantojis Ostina un Sērļa runas aktu teoriju, pievēršot uzmanību dažādām valodas lietojuma funkcijām, piemēram, perfomatīvai funkcijai, valodas saistījumam ar noteiktu rīcību.
- ¹² Apel K. O. *Der transzendentalhermeneutische Begriff der Sprache // Transformation der Philosophie*. B2 Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999, S. 333.
- ¹³ Intersubjektivitātes teorija un argumentatīva diskursa iedibināšana sasauca ar Hābermāsa komunikatīvas darbības koncepciju, kas no subjektīvi centrētā prāta monolētiskās darbības veic pavērsienu uz intersubjektīvu komunikāciju starp iesaistītiem indivīdiem uz *consensus* principa. Komunikatīvais prāts kā racionāli motivēta vienprātība. Komunikatīvā prāta izpratne implicē gan refleksiju, gan dzīvespasauli, izzūd robeža starp transcendentālo un empīrisko. Sal. Habermas J. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1985.
- ¹⁴ Apel K. O. *Diskursethik als Verantwortungsethik – eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants // Kant in der Diskussion der Moderne*. Hrg von G. Schönrich und Y. Kato. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, S. 326–360.
- ¹⁵ Apel K. O. *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik // Transformation der Philosophie*. B2 Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999, S. 429.
- ¹⁶ *Ibid.*, S. 328.
- ¹⁷ Galējā pamatojuma ideja filosofijas vēsturē nav jauna. Šeit tiek meklēts pēc pēdējiem drošajiem, fundamentālajiem zināšanu pamatiem un iespējamības.
- ¹⁸ Šeit, protams, Apels balstās uz Pīrsa pragmatisma pamattēzi, proti, ka patiesība konstituējas kā neierobežotas kopības visu dalībnieku vienprātība.
- ¹⁹ Apel K. O. *Transformation der Philosophie. Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*. B1, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973, S. 62.
- ²⁰ Apel K. O. *Diskursethik als Verantwortungsethik – eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants // Kant in der Diskussion der Moderne*. Hrg von G. Schönrich und Y. Kato. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, S. 329.

- ²¹ Ibid., S. 329.
- ²² Ibid.
- ²³ Kants I. *Prolegomeni. Praktiskā prāta kritika*. Tulk. Rihards Kūlis. Rīga: Zinātne, 2006, 187. lpp.
- ²⁴ Ibid., S. 330.
- ²⁵ Ibid.
- ²⁶ Šeit viņš nerunā tikai par Kantu, bet arī par Dekartu un Huserlu, kam pieder šāds solipsistisks apziņas uzstādījums. Sal. ibid. S. 330.
- ²⁷ Ibid.
- ²⁸ Kants I. *Prolegomeni. Praktiskā prāta kritika*. Tulk. Rihards Kūlis. Rīga: Zinātne, 2006, 187. lpp.
- ²⁹ Ibid., S. 202.
- ³⁰ Apel K. O. Diskursethik als Verantwortungsethik – eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants // *Kant in der Diskussion der Moderne*. Hrg von G. Schönrich und Y. Kato. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, S. 332.
- ³¹ Uz to, ka galējais pamatojums nav iespējams, pastāv kritiskā racionālisma virziens filosofijā, kur valda tendence visu izskaidrot stingri eksakti, atbilstoši dabaszinātniskai pieejai (pārstāv Poppers, Alberts). Viena no konsekvencēm, ko no krit. rac. ieskatiem nevar apiet, ir Minhauzena trilemma, kas pierāda, ka no formāloģiskā viedokļa galējais pamatojums nav iespējams. Sal. Rohrhirsch F. Letzbegründung und Transzendentalpragmatik: eine Kritik an der Kommunikationsgemeinschaft als normgründende Instanz K. O. Apel // *Von Ferdinand Rohrhirsch*. Bonn: Bouvier, 1993, S. 1–4.
- ³² Kopsavelkot formālos kritērijus, kas nepieciešami galēji pamatotam izteikumam, tie ir šādi: 1) to nevar apstrīdēt bez pragmatiskas pretrunas; 2) to nevar pierādīt bez tā derīguma priekšnosacījuma. Sal. Hesle V. *Tagadnes krīze un filosofijas atbildība*. Tulk. no vācu val. L. Vuss-Mundeciema. Rīga: LU Filosofijas un socioloģijas institūts, 2011, 171. lpp.
- ³³ Hesle V. *Tagadnes krīze un filosofijas atbildība*. Tulk. no vācu val. L. Vuss-Mundeciema. Rīga: LU Filosofijas un socioloģijas institūts, 2011, 261. lpp.
- ³⁴ Ibid., 262. lpp.
- ³⁵ Ibid.
- ³⁶ Kā jau iepriekš minēju, Apels nošķir ideālu komunikācijas kopību no reālas, atbilstoši šim nošķīrumam viņš diskursētikas ezoterisko dimensiju vēl īpaši iedala A daļā un B daļā. Šis duālisms atspoguļo domāšanas vēsturē sastopamo duālismu no Augustīna divu valstību mācības līdz pat kontrafaktiski anticipētas ideālas komunikācijas kopības un vēsturiskas, sociālkulturālas, reālas komunikācijas kopības pretnostatījumam. A iedibinājuma daļā var runāt par ētikas principu un ētikas racionalitātes galējo pamatojumu.
- 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, S. 341.
- ³⁸ Ibid., S. 344.
- ³⁹ 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, S. 360–404.
- ⁴⁰ Apel K. O. Diskursethik als Verantwortungsethik – eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants // *Kant in der Diskussion der Moderne*. Hrg von G. Schönrich und Y. Kato. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, S. 331.
- ⁴¹ Šeit gan var piebilst, ka Hesle šādu argumentāciju izvēlas ar nolūku pamatot objektīvā ideālisma mācību, kuru viņš mēģina ienest diskursētikas telpā. Sal. Hesle V.

- Tagadnes krīze un filosofijas atbildība.* Tulk. no vācu val. L. Vuss-Mundeciema. Rīga: LU Filosofijas un socioloģijas institūts, 2011, 229.–238. lpp.
- ⁴² Sal. Ibid. 237.–239. lpp.
- ⁴³ Ibid., 270. lpp.
- ⁴⁴ Jirgens Hābermāss (*Habermas*), liberālais domātājs, sociologs, viens no ievērojamākajiem mūsdienu filosofiem, dzimis 1929. gadā Diseldorfā.. No 1983. līdz 1994. gadam strādājis par profesoru J. V. Gētes Universitātē Frankfurtē pie Mainas Tagad J. Hābermāss ir šīs Universitātes profesors *emeritus*, kā arī māca Ziemeļrietumu (*Northwestern*) Universitātē Čikāgā. 2001. gadā J. Hābermāss ir saņēmis vācu grāmatu izdevēju Miera prēmiju. Filsofa nozīmīgākie publicētie darbi: „Komunikatīvās darbības teorija” (*Theorie des Kommunikativen Handelns*, 1981), „Modernitātes filosofiskais diskurss” (*Der philosophische Diskurs der Moderne*, 1985), „Postmetafiziskā domāšana” (*Nachmethaphysisches Denken*, 1988). Neskaitot plašo zinātnisko izdevumu klāstu, filsofs ir piedalījies un turpina piedalīties filosofiskās diskusijās starptautiskos simpozijos daudzās pasaules valstīs. Būtisks devums filosofiskajā domā ir Hābermāsa izveidotā komunikatīvās darbības teorija, kas veido arī diskursētikas fonu.
- ⁴⁵ Habermas J. *Erläuterung zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, S. 185.
- ⁴⁶ Ibid., S. 350.
- ⁴⁷ Ibid.
- ⁴⁸ Ibid., S. 186.
- ⁴⁹ Ibid.
- ⁵⁰ Ibid.
- ⁵¹ Ibid., S. 187.
- ⁵² Ibid.
- ⁵³ Valodas performatīvo funkciju precīzi raksturo Ostins (1911–1960). Ar noteiktu izteikumu tiek realizēta arī rīcība. Gan Apels, gan Hābermāss šādā nozīmē runā par komunikatīvu rīcību.
- ⁵⁴ Ibid., S. 189.
- ⁵⁵ Ibid.
- ⁵⁶ Ibid.
- ⁵⁷ Ibid., S. 187.

Summary

The aim of the paper is to draw attention to the one of the most pending and significant matters of discourse ethics these days – the problem of the ultimate foundation (Letztbegründung). Wide debates have been going on about the possibility and necessity of the ultimate foundation among and between both, the authors of discourse ethics and its critics. The significance of the ultimate foundation has been topical in connection to the question whether there is a possibility of ethics, both discursive and ultimately justified at the same time. The idea of the ultimate foundation and the background of the theory of the transcendental pragmatism belong to German philosopher Karl Otto Apel. Apel sees the a priori structures of the combined understandings as well as the beginning of morality in an empiric usage of a language. By bringing the transcendental dimension of the intersubjective understanding in the space of the philosophy of languages, the theory of transcendental pragmatism is being created. In the course of a substantiated rational discourse, petitions to the suitability of ethical standards are being justified.

Keywords: discourse ethics, discourse, ultimate foundation, transcendental pragmatism.

Atbilde uz jautājumu – „Kas ir vislabākais cilvēkam?” – F. V. Ničes agrīno darbu kontekstā

An Answer to the Question: – „What is Best for Man?” – in the Context of F. W. Nietzsche's Early Works

Ainārs Sauka

E-pasts: saukas_kungs@inbox.lv

Atbilde uz jautājumu „kas ir vislabākais cilvēkam?” ir viena no svarīgākajām tēmām saistībā ar Ničes agrīnajiem rakstiem, kuros viņš apcer grieķu traģēdijas rašanos. Šī raksta uzmanības centrā ir „Traģēdijas dzimšanas” personāžs viedais Silēns un viņa atbilde uz jautājumu – kas ir vislabākais cilvēkam? Raksta gaitā atklājas, ka Silēna atbilde ir nozīmīga ne tikai kā traģēdijas rašanās nosacījums, bet arī kā cilvēka tebušanas apjēgsmi rosinošs vēstījums. Raksts iecerēts kā ievadošs apcerējums cilvēka būšanas problemātikā Ničes darbos.

Atslēgvārdi: Niče, cilvēks, dzīve, nāve, tebušana, Silēns, traģiskais.

Ničes darba „*Ecce homo*”¹ apakšvirsraksts vēstī „*Kā top par to, kas ir*”. Šis apakšvirsraksts ieskicē cilvēka tebušanas (*Dasein*)² problemātikas norišu kopumu, kas ietverts izteikumā „*Kā top par to, kas ir*”. Jo jautājums ir par to, kā top, nevis kā ir tapis. Lai gan tapšanas vēsture arī nav mazsvarīga, tomēr lielākais uzsvars ir tapšanas tagadniskajam, t. i., tebušanas aspektam. Proti, cilvēks kā tas, kas top, t. i., topošais tapums, kas top, nevis **ir** jau tapis. Cilvēks, kas top un uzdrīkstas jautāt: „Kas es tāds esmu, ka man ir atļauts un vēlēts domāt tā, kā es domāju?”³

Šis jautājums un arīdzan tebušanas problemātika caurvij visu „*Ecce homo*”, kurā var lasīt arī par Ničes darbiem, kas izdoti vēl pirms paša norēķina par padarīto⁴ – vai, kā vēl mēdz dēvēt „*Ecce homo*”, pirms „filosofiskās „Autobiogrāfijas””⁵ jeb arī, kā raksta Niče, viņa dzīves traģiskās katastrofas forsāžas⁶ – izdošanas. Taču svarīgāk par vēl citiem Ničes apzīmējumiem un epitetiem attiecībā uz viņa „*Ecce homo*” šobrīd šķiet tas, ko viņš raksta par „Traģēdijas dzimšanu”, kas ir pirmais no darbiem, kam viņš pievēršas atskatā uz padarīto. Un, proti, par „Traģēdijas dzimšanu” Niče raksta, ka nepārprotamāks nosaukums šim darbam būtu „*Grieķiskais (Griechenthum) un pesimisms*”, kas būtu kā pirmā mācība tam, kā grieķi ir tikuši galā un pat pārvarējuši pesimismu, un kā pierādījums tam, ka grieķi nebija pesimisti, ir traģēdija.⁷ Bet šeit varētu jautāt: kas ir pesimisma rašanās sākotnējā noteiksme un kas ir traģēdijas – ar ko grieķi ir pārvarējuši pesimismu – pamatā? Šķiet, ka atbildi var sākt meklēt kādā grieķu tautas gudrībā, kuru Niče pārstāsta „Traģēdijas dzimšanas” 3. sadaļā:

„Sena teika stāsta, ka ķēniņš Midass ilgu laiku mežā nesekmīgi mēģinājis notvert viedo *Silēnu*, Dionīsa pavadoni. Kad nu beidzot tas kritis viņa rokās, ķēniņš vaicā, kas cilvēkam ir vislabākais un kam visvairāk būtu jādod priekšroka.

Dēmons klusē, sastindzis un nekustīgs, līdz beidzot, ķēniņa piespiests, izplūst griezīgos smieklos un bilst šādus vārdus: „Nožēlojamais viendienas dzimums, nejaušības un grūtuma bērns, kam tu liec man teikt to, ko nedzirdēt tev ir visderīgāk? Pats labākais ir tev pilnīgi neaizsniedzams: nebūt piedzimušam, *ne-būt*, būt *nekam*. Bet otrs, kas varētu būt *tev* labākais, ir – drīz nomirt.”⁸

Pirmajā acumirkli raugoties, uz Silēna atbildi Midasam par to, kas ir vislabākais cilvēkam, varētu izveidot spriedumu, ka Ničes senās teikas pārstāstā ietvertā atbilde uz Midasa jautājumu Silēnam satur nihilistiskas iezīmes. Proti, pārfrāzējot atbildi: cilvēkam vislabākais ir nebūt piedzimušam, *ne-būt*, būt *nekam*, bet otrs labākais, kas varētu būt, ir – drīz nomirt.⁹ Taču, ja pievērs uzmanību, nevis trīskāršajam nolieģumam, ko ietver Silēna atbilde, bet gan tam, kas ir vislabākais cilvēkam, tad jāteic Silēna vārdiem: vislabākais ir cilvēkam pilnīgi neaizsniedzams (*gänzlich unerreichbar*).¹⁰ T. i., cilvēks vairs nevar būt nepiedzimis, tas nevar *ne-būt* un nevar būt *nekas*, jo cilvēks ir kaut kas, kas ir piedzimis, kaut kas tāds, kas *var-būt*, visbeidzot, kas tāds, kas drīzāk var būt *kaut kas*, nevis *nekas*.

Ņemot vērā Silēna versiju par labumu, kas cilvēkam ir pieejams, t. i., drīz nomirt, der precizēt, ka piedzimušais, līdz apziņai par sevi nonākušais cilvēks, izlemjot drīz nomirt, nekad nevarēs sasniegt to, kas ir vislabākais cilvēkam. Tāpat suicīds, ko, iespējams, implicē drīzās nomiršanas aspekts, nekādā gadījumā nav izeja, lai sasniegtu to, kas ir vislabākais cilvēkam. T. i., imitējot sevis *ne-būšanas* stāvokli, atņemot sev dzīvību, nav iespējams gūt vislabāko, jo tas cilvēkam ir „*pilnīgi neaizsniedzams*”. Bet šeit tomēr ir arī kāda ontoloģiska problēma. Proti, vai varētu būt tā, ka tikko dzimušam bērnam vislabākais tomēr ir pieejams, ja tas, piemēram, drīz nomirst jeb nomirst pirms apziņas par sevi rašanās, t. i., pirms radusies apzināta iespēja tikt pie „otra labuma”? Respektīvi, teorētiski pastāv iespēja, ka otrs labums, kas cilvēkam ir pieejams, – „drīz nomirt” – var tomēr būt kā iespēja sasniegt vislabāko – „nebūt piedzimušam, *ne-būt*, būt *nekam*”. Taču tas ir iespējams tad, ja „*būt piedzimušam*” interpretē nevis kā miesisku piedzimšanu, bet gan kā apziņas par sevi dzimšanu vai drīzāk – „miesas radītu”.¹¹ Ja Silēna trīskāršo nolieģumu skata šādā perspektīvā, tad iespēja „drīz nomirt” tomēr var būt arī iespēja sasniegt vislabāko. Taču arī tam, kurš šādā veidā sasniedz vislabāko, tas visdrīzāk neko nenožīmē, jo viņš *nav piedzimis*, viņa *nav*, viņš ir *nekas*. Par šādu Silēna gudrības interpretāciju vedina domāt Ničes rakstītais pirms „Traģēdijas dzimšanas”, proti, tas ir raksts „Traģiskās domas dzimšana” (1870),¹² kurā viņš pārstāsta tautas teiku¹³ par Midasa tikšanos ar Silēnu. Šī versija nedaudz atšķiras no versijas, ko var lasīt Ničes „Traģēdijas dzimšanā”. Atšķirība it kā ir neliela, bet tomēr nozīmīga, jo „Traģiskās domas dzimšanā” teikas saturs ir līdzīgs „Traģēdijas dzimšanas” saturam, taču līdzība saglabājas tikai līdz Silēna atbildei uz Midasa jautājumu, kas ir nedaudz atšķirīga, raugoties no saturiskās slodzes perspektīvas. Proti, „Traģēdijas dzimšanā” vislabākais cilvēkam ir:

„... *nicht geboren zu sein, nicht zu sein, nichts zu sein. Das Zweitbeste aber ist für dich – bald zu sterben,*”¹⁴

savukārt „Traģiskās domas dzimšanā” Silēna atbilde ir šāda:

„... *nicht geboren zu werden. Das Nächstbeste jedoch – nachdem ihr geboren worden, möglichst bald zu sterben.*”¹⁵

Kā pirmā atšķirība, kas ir nozīmīga, fiksējama jau personas vietniekvārdu vienskaitļa („Traģēdijas dzimšana”) un daudzskaitļa („Traģiskās domas dzimšana”) formas lietojumā. Šī atšķirība ir nozīmīga, jo atbildē, kas norādīta kā pirmā, Silēns vērsas pie *viena*, pie *konkrētā* cilvēka, ar savā ziņā konkrētu uzstādījumu – „drīz nomirt”, bet atbildē, kas ir kā otrā, Silēna atbilde ir nedaudz vispārīgāka, t. i., it kā atbildot Midasam, viņš atbildē tomēr vērsas *it kā* pie vairākiem, varētu pat teikt, ka pie *cilvēces* kopumā. Savukārt kā otrā atšķirība, kas ir nozīmīga, ir Silēna uzstādījums attiecībā uz to, kas ir vai tomēr varētu būt, kā otrs vai arī tomēr kā nākamais labākais, kas cilvēkam ir aizsniedzams. „Traģēdijas dzimšanā” tātad Silēna uzstādījums ir – „drīz nomirt”, bet „Traģiskās domas dzimšanā” viņa uzstādījums ir – „iespējami drīz nomirt”. Abi uzstādījumi varētu šķist kaut kādā ziņā līdzīgi, jo abos ir ietverts drīzas nomiršanas aspekts, taču, rūpīgāk pārdomājot šo uzstādījumu konsekvences, aizvien vairāk rodas pārlicība, ka tie tomēr nav īsti līdzīgi, jo „drīz nomirt” tomēr ir plašāk saprotams, t. i., drīz var būt pēc gada, diviem vai arī pēc vienas dienas vai stundas, bet, sakot „iespējami drīz nomirt” jeb varbūt pat – „pēc iespējas drīzāk nomirt”, pie tam sajūdzot šo uzstādījumu ar pirms tam izskanējušo „pēc tam kad Jūs esat dzimuši”, var teikt, ka šāds uzstādījums sašaurina vārda „drīz” semantisko nenoteiktību līdz minimumam. Proti, pēc tam kad jūs esat dzimuši, nākamais labākais ir nomirt pēc iespējas drīzāk. Tādējādi šī versija *it kā* tomēr dod iespēju sasniegt vislabāko, bet ar nosacījumu, ka tas ir aizsniedzams tam, kuram nav paspējusi vēl rasties apziņa par sevi pašu kā „Es”, kā cilvēku. Savukārt cilvēkam, kas ir nonācis līdz apziņai par sevi, der paturēt prātā to, ka vislabākais tam ir neaizsniedzams un ka otrs labākais jau netuvina tam, kas ir vislabākais, pat ja cilvēks iedomājas piekrāpt sevi un dzīvi, izvēloties pats pēc iespējas ātrāk nomirt. Cilvēks, lai arī mirstīgs, tomēr var apliecināt savu tebušanu, pat apzinoties to bezdibeni un šausmas, no kā sākas cilvēka gara izaugsme,¹⁶ proti, no Silēna atbildes uz Midasa jautājumu: „*Kas ir vislabākais cilvēkam?*”

Taču būtu pārsteidzīgi pieņemt, ka ar Silēna atbildē ietvērto šausminošā bezdibeņa apjēgsmi sākas ikkatra cilvēka gara izaugsme, tāpēc der precizēt, ka Niče attiecībā uz šausminošā apjēgsmi „Traģēdijas dzimšanā” un arī „Paškritikas mēģinājumā” (1886)¹⁷ raksta par senajiem grieķiem, nevis par kuru katru viņa laikā dzīvojošu cilvēku. Tātad „*senākie hellēni*”¹⁸ un viņu kā tautas jaunības pārpilnība ir Ničes pārdomu tematika, un šīs tautas jaunības pārpilnība kā traģiskā mīta un pesimisma rašanās nepieciešamais pamats.

Vai pesimisms nepieciešami, kā to norāda jautājošais Niče, ir „norieta, panīkuma, neveiksmes, nogurušu un novājinātu instinktu zīme, kā tas, (..) šķiet, ir ar mums, „modernajiem” cilvēkiem un eiropiešiem”¹⁹ Bet varbūt ir iespējams arī kaut kas tāds kā *stipruma* pesimisms, Niče turpina jautāt, kaut kas atšķirīgs no tā pesimisma izpausmēm un izpratnes, ar kurām viņš sastopas savā laikmetā? T. i., vai pastāv *stipruma* pesimisms, kas izpaužas kā „intelektuāla sliekšme pēc tebušanas skarbuma, baismīguma, ļaunuma, problemātiskuma, kas izriet no *labklājības*, no pāri plūstošas veselības, no tebušanas *pilnības*”²⁰ Un no kā gan, Niče turpina jautāt, cēlusies šāda sliekšme grieķiem, pie kuriem sastopamās pastāvīgi pieaugošās alkas pēc skaistuma, pēc svinībām, izpriecām ir izaugušas no

kaitēm, no trūkuma, no melanholijas, no sāpēm, no kurienes cēlušās pretējās alkas, kas laika ziņā taču ir parādījušās agrāk, „*alkas pēc neglītā*, senāko hellēņu labā, stingrā tieksme pēc pesimisma, pēc traģiskā mīta, pēc tā, kas tēlo visu baismīgo, ļauno, mīklaino, postošo, liktenīgo, pamatos – no kurienes tad būtu cēlusies traģēdija? Varbūt no patikas, no spēka, no pāri plūstošas veselības, no pārmērīgas pilnības”²¹ Taču kontekstā ar Silēnu un viņa baidīto gudrību, kas ielikta grieķu tautas gudrībā, svarīgs ir vēl kāds cits Ničes jautājums. Tas ir jautājums par pašpārdzīvošanu un to dziņas pamatu, uz kuras grieķis bija iedomājies dionīsisko sapņotāju un pirmcilvēku kā satīru – „dieva un āža sintēzi”²² – Silēnu.

„Traģēdijas dzimšanā” Silēna tēlam ir neliela, bet tomēr būtiska loma.²³ Proti, neliela, jo Silēns ir minēts tikai četrās no divdesmit piecām „Traģēdijas dzimšanas” sadaļām, kurās šis tēls tiek apzīmēts kā viedais,²⁴ savā skurbumā patiesību sakošais,²⁵ meža dievs,²⁶ un neglītuma un disharmonijas piemērus sniedzošais Silēns.²⁷ Tomēr šķiet, ka vismaz viens (ja ne visi) no šiem apzīmējumiem rada šaubas par Silēna tēla „nelielo” lomu „Traģēdijas dzimšanas” un arī cilvēka tapšanas problemātikas kontekstā. Runa ir par jauninājumu, ko attiecībā uz Silēnu ievieš Niče, proti, šķietami atributīvo apzīmējumu „viedais”, kas antīkās kultūras tekstu interpretācijā ir jaunievedums. Šī jauninājuma ieviešana atstāj iespaidu arī uz Silēna atbildi Midasa uzdotajam jautājumam.²⁸ Proti, Niče, citējot grieķu tautas gudrību, viedajam Silēnam liek atbildēt ar trīskāršu noliegumu (nebūt piedziņam, *ne-būt*, būt *nekam*.) Ničes jauninājums²⁹ attiecībā uz Silēnu „Traģēdijas dzimšanas” kontekstā ir Plūtārha savdabīgā teikas vēstījuma par Silēna tikšanās ar Midasu pārstāsts,³⁰ kas „Traģēdijas dzimšanā” iegūst citu nozīmi. Proti, Ničes Silēna gudrība nav samierinošā vēsts, kas, kā Plūtārha Silēna vēstījumā cilvēkam drīzāk atgādina un norāda uz to, ka nāve nav nekāds ļaunums, kamēr pieķeršanās dzīves vilinājumiem ir iluzora. „Traģēdijas dzimšanā” tieši Silēns ir tas, kurš zina, ka cilvēka dzīve ir šausmas, un šī zināšana cilvēkā izraisa nelabumu.³¹ Taču šī zināšana jeb Silēna gudrība neliek trīcēt bailēs par drīzu tebušanas galu. Šeit ir kāds cits uzsvars, proti, šī gudrība drīzāk liek trīcēt „šausmās par to, ka joprojām ritošā dzīve neglābjami tiek dzīvota bez droša pamata un virs bezdibeņa.”³² Taču, atgriežoties pie jautājuma par to, kas pamudinājis „*seno hellēni*” kā pirmcilvēku iztēloties satīru, kurš *atgādina* par dzīvotās dzīves nedrošo pamatu un, savā ziņā implicējot, cilvēka dzīvi kā norisi virs bezdibeņa, attiecībā uz „Paškritikas mēģinājumā” rakstīto par „Traģēdijas dzimšanu” kā grāmatu, kas apkrauta ar „smagu jautājumu saišķiem”,³³ svarīgi ir minēt Ničes jautāto un tomēr skaidrojumu jeb jautājošo skaidrojumu attiecībā uz senajiem grieķiem, kas ilgojās pēc traģiskā tieši savā jaunības pārpilnībā un bija *pesimisti*.³⁴ Respektīvi, *pesimisms*, kas radies tieši no pārpilnības, nevis no iztrūkuma. *Pesimisms*, kas, pēc Ničes domām, nebija grieķu izsīkstošā spēka, tuvīnā vecuma un pat fizioloģiska noguruma simptoms. Tieši *optimisms* Ničes skatījumā drīzāk ir grieķu sairuma un vājuma laikmeta simptoms, kā iedarbe ir manāma grieķu kļūšanā optimistiskākiem, virspusīgākiem, aktieriskākiem, arī nadžīgākiem uz loģiku un pasaules loģizēšanu. Varētu pat teikt, ka *slimīgā vājuma optimisma* tendence laika gaitā pārmāc *veselīgā stipruma pesimismu*, ko pa spēkam izturēt un arī pārvarēt ir fizioloģiski nenoguruša, plaukstošas miesas un aiz dzīvības kūšājošās dvēseles grieķim.³⁵

Un tomēr, var jautāt – kā cilvēkam ir iespējams izturēt un pārvarēt *pesimismu*, kā pamatā taču ir Silēna baisā gudrība, kas ietverta viņa atbildē uz ķēniņa Midasa jautājumu – „kas ir vislabākais cilvēkam?” – nebūt piedzimušam, *ne-būt*, būt *nekam*? Bet ja nu ir gadījies piedzimt, tad kā nedrebēt bailēs par drīzu nāvi, kas taču ir otrs un tomēr vienīgais labums, kas cilvēkam pieejams, jo vislabākais viņam ir pilnīgi neaizsniedzams? Ar ko ir iespējams pārvarēt *pesimisma* drūmās, riebumu un pretīgumu uzdzēnošās dzīles?

Niče raksta, ka cilvēku „glābj māksla, un caur mākslu viņu sev glābj *dzīve*”.³⁶ Mākslai ir izšķiroša loma *pesimisma* pārvarēšanā, jo tad, kad griba ir visbriesmīgākajā apdraudētībā, tad māksla „vienīgā spēj pārvērst domas par tebušanas riebiģumu un absurdumu tādos priekšstatos, ar kuriem iespējams dzīvot: tie ir *cildenais* kā riebiģuma mākslinieciska savaldīšana un *komiskais* kā mākslinieciska izlādēšanās no absurda pretīguma”,³⁷ kas vienoti traģiskā līksmē un traģēdijas mākslā, kuras rašanās pavediens atrodams pie satīra Silēna griezīgajiem smiekliem, kuros var dzirdēt bezdibeņa verdošo atbalsi un vārdus, kas *atgādina* par to, ka cilvēkam vislabākais ir pilnīgi neaizsniedzams.

ATSAUCES UN PIEZĪMES

- ¹ EH. (Nietzsche F. KSA. Bd. 6. S. 255–374)
- ² Jēdziena „Dasein” tulkošanā lietots I. Šuvajeva uz latv. val. atveidotais Ničes „Dasein” tulkojuma variants „tebušana”, kas publicēts I. Šuvajeva sastādītajā grāmatā Niče F. Melošanas māksla. Pārdomas un aforismi. Rīga: Zvaigzne ABC, 2007, kuras 45. lpp. pieejams Ničes aforisma „Skolotāji par tebušanas mērķi” tulkojums. Oriģinālā: „Die Lehrer vom Zwecke des Daseins.” (FW. (Nietzsche F. KSA. Bd. 3. S. 369.)
- ³ Safranski R. Nietzsche: Biographie Seines Denkens. München, 2000, S. 318.
- ⁴ I. Ījabs. Pēcvārds // Niče F. *Traģēdijas dzimšana no mūzikas gara jeb: grieķi un pesimisms*. Tulk. I. Ījabs. Rīga: Tapals, 2005, 160. lpp.
- ⁵ Ries W. *Nietzsche zur Einführung*. Junius Verlag, 2009, S. 26.
- ⁶ Ницше Ф. Письма // *Фридрих Ницше*. Сост., пер. с нем. И. А. Эбаноидзе. М.: Культурная революция, 2007, 353 с.
- ⁷ Sal.: EH. III. „GT”. 1. (Nietzsche F. Bd. 6. S. 309.)
- ⁸ Niče F. *Traģēdijas dzimšana no mūzikas gara jeb: grieķi un pesimisms*. Tulk. I. Ījabs. Rīga: Tapals, 2005, 43. lpp.
- ⁹ Ja skata Silēna atbildi kopumā, tad varētu izveidoties arī kaut kas tāds kā četrkāršs noliegums. Bet, ja pievērs uzmanību Midasa jautājumam (Kas ir vislabākais cilvēkam?), Silēna atbildei (Vislabākais ir cilvēkam neaizsniedzams.), tad nākas secināt, ka četrkāršais noliegums ir neiespējams, jo Silēna atbildē iekļautais „otrais labums” jeb labums, kas cilvēkam ir pieejams (drīz nomirt), nekādi neaizsniedz to, kas cilvēkam ir vislabākais.
- ¹⁰ GT. 3. (Nietzsche F. KSA. Bd. 1. S. 35.)
- ¹¹ Sk.: Caysa V. Leib/Körper // *Nietzsche-Handbuch*. Leben – Werk – Wirkung. Hrsg. von Ottmann H. Stuttgart, 2000, S. 271–273.
- ¹² Oriģinālā: „Die Geburt des tragischen Gedankens”, GG. (Nietzsche F. KSA. Bd. 1. S. 579–601)
- ¹³ Sk.: Turpat. S. 588.
- ¹⁴ GT. (Nietzsche F. KSA. Bd. 1. S. 35.), „... nebūt piedzimušam, ne-būt, būt nekam. Bet otrs, kas varētu būt tev labākais, ir – drīz nomirt.” (Niče F. *Traģēdijas dzimšana no mūzikas gara jeb: grieķi un pesimisms*. Tulk. I. Ījabs. Rīga: Tapals, 2005, 43. lpp.)

- ¹⁵ GG. (Nietzsche F. KSA. Bd. 1. S. 588.) „... nebūt dzimušiem. Taču nākamais labākais – pēc tam kad jūs esat dzimuši, iespējami drīz nomirt.” (Tulkojums mans – A. S.)
- ¹⁶ Safranski R. *Nietzsche: Biographie Seines Denkens*. München, 2000, S. 76.
- ¹⁷ GT. (Nietzsche F. KSA. Bd. 1. S. 11–23)
- ¹⁸ GT. (Nietzsche F. KSA. Bd. 1. S. 16.)
- ¹⁹ Niče F. *Traģēdijas dzimšana no mūzikas gara jeb: grieķi un pesimisms*. Tulk. I. Ījabs. Rīga: Tapals, 2005, 16. lpp.
- ²⁰ Niče F. *Traģēdijas dzimšana no mūzikas gara jeb: grieķi un pesimisms*. Tulk. I. Ījabs. Rīga: Tapals, 2005, 16. lpp.
- ²¹ Turpat. 21., 22. lpp.
- ²² GT. (Nietzsche F. KSA. Bd. 1. S. 16.)
- ²³ Sk.: Butte G. *What Silenus Knew: Conrad's Uneasy Debt to Nietzsche*. Pieejams: <http://www2.let.uu.nl/solis/literatuurwetenschap/literatuurenfilm/conradnietzsche.pdf> [skatīts 26.04.2010.]
- ²⁴ Sk.: GT. 3. (Nietzsche F. KSA. Bd. 1. S. 35.)
- ²⁵ Sk.: GT. 4. (Nietzsche F. KSA. Bd. 1. S. 41.)
- ²⁶ Sk.: GT. 7. (Nietzsche F. KSA. Bd. 1. S. 57.)
- ²⁷ Sk.: GT. 24. (Nietzsche F. KSA. Bd. 1. S. 151.)
- ²⁸ Sk.: Butte G. *What Silenus Knew: Conrad's Uneasy Debt to Nietzsche*. Pieejams: <http://www2.let.uu.nl/solis/literatuurwetenschap/literatuurenfilm/conradnietzsche.pdf> [skatīts 26.04.2010.]
- ²⁹ Sk.: Turpat.
- ³⁰ Sk.: Plutarch. *Consolation to Apollonius*. The Morals, vol. 1 [1878] Pieejams: http://oll.libertyfund.org/?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=1211&chapter=91420&layout=html&Itemid=27 [skatīts 26.04.2010.]
- * Starp citu, kas attiecas uz Ničes „Traģiskās domas dzimšanā, pārstāstīto teiku par Mīdasa tikšanos ar Silēnu, tad Niče norāda uz Aristoteli. (GG. Nietzsche F. KSA. Bd. 1. S. 588.)
- ³¹ Sk.: Butte G. *What Silenus Knew: Conrad's Uneasy Debt to Nietzsche*. Pieejams: <http://www2.let.uu.nl/solis/literatuurwetenschap/literatuurenfilm/conradnietzsche.pdf> [skatīts 26.04.2010.]
- ³² Ījabs I. Pēcvārds // Niče F. *Traģēdijas dzimšana no mūzikas gara jeb: grieķi un pesimisms*. Tulk. I. Ījabs. Rīga: Tapals, 2005, 170. lpp.
- ³³ Sk.: GT. (Nietzsche F. KSA. Bd. 1. S. 17.)
- ³⁴ Sk.: Niče F. *Traģēdijas dzimšana no mūzikas gara jeb: grieķi un pesimisms*. Tulk. I. Ījabs. Rīga: Tapals, 2005, 22. lpp.
- ³⁵ Sk.: Turpat. 22. lpp.
- ³⁶ Turpat. 63. lpp.
- ³⁷ Turpat. 64. lpp.

Summary

The Answer to the Question: - „What is Best for Man?” is one of the most significant topics in context with the early works of F.W.Nietzsche, which are dedicated to the problem of the genesis of the Greek tragedy. This article focuses on the character of wise Silenus from „The Birth of Tragedy” and his answer to the question – what is best for man? The article shows that Silenus’ answer is important not only as an essential factor for the genesis of tragedy, but also as a message contributing to the comprehension of the human condition. This article is intended as a referential study on the problem of the human being in Nietzsches works.

Keywords: Nietzsche, man, life, death, human condition, Silenus, tragedy.

Miesa (*Leib*) kā „pārejas vieta” (*Umschlagstelle*) starp dabu un kultūru

Live-body (Leib) as the Transition Site (Umschlagstelle) Between Nature and Culture

Anne Sauka

E-pasts: *anne_g@inbox.lv*

Šī raksta centrā ir jēdzieni *kultūra*, *daba* un *miesa*, kas aplūkoti miesas fenomenoloģijas kontekstā. Kā raksta teorētiskā bāze šī raksta sagatavošanā pārsvarā izmantoti divu pazīstamāko miesas fenomenologu – Bernharda Valdenfelza un Gernota Bēmes – darbi, kā arī F. V. Ničes darbs „Tā runāja Zaratustra”. Raksta mērķis ir attēlot, deskriptēt *miesu* kā „pārejas vietu” (*Umschlagstelle*) starp dabu un kultūru, kā arī aplūkot nozīmīgākos *miesiskās būšanas (Leibsein)* aspektus, tādējādi iezīmējot cilvēka dispozīciju starp dabu un kultūru.

Atslēgvārdi: *daba*, *kultūra*, *miesa*, *es-apziņa*, *pārejas vieta (Umschlagstelle)*.

„„Ich” sagst du und bist stolz auf diess Wort.
Aber das Grössere ist, woran du nicht glauben willst,
- dein Leib und seine grosse Vernunft:
die sagt nicht Ich, aber thut Ich.” (F. V. Nietzsche)¹

Runājot par *miesu* kā „pārejas vietu” (*Umschlagstelle*) starp dabu un kultūru, vispirms būtiski ir iezīmēt jēdzieniskās korelācijas, kas šajā rakstā pastāv starp jēdzieniem *daba* – *kultūra*.

Pārdomājot cilvēka ontoloģisko dispozīciju starp dabu un kultūru, problemātisks ir *dabas* jēdziena definējums. Rietumu kultūras vēsturē kā tradicionāli ir iestrādājušies divi skatījumi – 1) *daba* kā pretstats *tehnikai*, t. i., dabiskais *versus* mākslīgais, kas raksturīgs seno grieķu izpratnei par dabu,² un 2) *daba (Natur)* kā pretstats cilvēkam, cilvēciskajai realitātei, t. i., *daba* kā objekts, ārējais, aplūkojamais, detalizējamais pretstatā subjektam, iekšējam, aplūkojošajam, viendabīgajam.³ Otrais priekšstats par *dabu* un *dabisko* veidojies jauno laiku zinātnes diskursa kontekstā, un šī priekšstata filosofiskie aspekti sevišķi iezīmējas karteziānisma *res extensa* un *res cogitans* nošķiruma interpretācijas tradīcijā.

Jauno laiku zinātnes ieviestais priekšstats par dabu sevi mūsdienās jau ir izsmēlis, kaut vai tāpēc, ka, lai arī koncepts „spoks mašīnā” joprojām prevalē sociālajā apziņā, zinātniskā diskursa ietvaros duālisms vairs nestrādā, ņemot vērā, ka arī „subjektīvās” uzvedības procesi mūsdienās tiek skaidroti zinātniski, un līdz ar to objektīvā „daba” tiek pārcelta arī „iekšpus” subjekta, t. i., attiecināta

uz to cilvēciskās būšanas jomu, kas līdz šim ir uzskatīta par tīri „dvēselisku” vai „garīgu”, tādējādi radot paradoksālu priekšstatu par cilvēku, kurš kā cilvēks vēl joprojām tiek definēts ar *dvēseles* jēdziena palīdzību, taču tajā pašā laikā tiek pilnībā objektivizēts un zinātniskajos deskriptos parādās kā detalizēta un komplicēta mašīna – t. i., duālistsms laika gaitā ir atsacījies no garīgās substances kā reāli eksistējošas vienības, atstājot to kā nepamatotu būšanas modu, kam tomēr netiek atņemta „pievienotā vērtība”, kas to iepriekš ir definējusi, taču netiek rasts nekāds nepieciešamais pamatojums.

Tieši šīs mūsdienu duālista tematizācijas problēmas kontekstā veidojas vajadzība pēc *miesas* jēdziena un miesas fenomenoloģijas kopumā, jo šobrīd ne tikai ķermeņa vispārējā uzbūve tiek *izsviesta ārpus* subjekta, *ārpus* tiek *izsviesta* arī subjekta pašizpratne par mentālajiem un psiholoģiskajiem procesiem, kas notiek „cilvēka smadzenēs”, tādējādi nostādot subjektu absurdā situācijā, kurā no tā tiek sagaidīta duālistiska sevis izpratne, tai pašā laikā zinātnei aizvien dziļāk „ieskatoties” arī līdz šim ar jēdzienu *dvēsele* apzīmētajā jomā, atņemot šim jēdzienam tā „priekšmetu”.⁴

Arī otrais, senajiem grieķiem raksturīgais *dabas* jēdziena definējums ir problemātisks un mūsdienu dzīvespasaules kontekstā ir cilvēka ontoloģiskās dispozīcijas aprakstam nederīgs, ja ievērojam, cik liela daļa *dabiskā* mūsdienās var tikt aizstāta vai pārklājas ar *mākslīgo*.⁵ Kā piemēru var minēt gēnu inženieriju, orgānu transplantāciju un klonēšanas eksperimentus, kas, lai arī nav grieķiski *dabiskajam* dzīvespasaules modam raksturīgas prakses, tomēr nodarbojas ar *dabas* un *dabiskā* „apstrādāšanu” un „izstrādāšanu” un tādējādi *iespiežas* pierasti *dabiskā* jomā.

Šī pētījuma vajadzībām tāpat jāizmanto citāda *dabas* jēdziena izpratne, kas *dabisko* neizceļ ārpus cilvēka, t. i., subjekta pašapjēgsmes, tai pašā laikā nedefinējot *dabu* caur *dabas* jēdziena pretnostatījumu *tehnikai* jeb mākslīgajam un līdz ar to arī izvairoties no jebkādas *dabas* jēdziena iesaistes zinātniskajā diskursā un polemikā ar eksaktajām zinātnēm. Šāda *dabas* izpratne var būt iespējama, ja runājam par *dabu* kā subjektīvi pieredzēto dabu, kas kopīga visiem cilvēkiem. Šāda *dabas* jēdziena izpratne tāpat paredz *dabu* saprast kā subjektīvo dabu, kas cilvēkam refleksijā dota pastarpināti, bet tai pašā laikā ir vienmēr klātesoša pamatkonstance jeb pamatsubstrāts, kas nosaka un ietver visu cilvēcisko darbību spektru.

Kultūras jēdziens, lai arī filosofijas vēsturē izsenis ir problematizēts kā neskaids, šajā gadījumā nav tik problemātisks, kāds šajā jēdzieniskajā pāri ir *dabas* jēdziens, jo tiek izprasts tā iespējami plašākajā nozīmē kā visu cilvēka komunikatīvo apparatusu⁶ ietverošs jēdziens. Attiecībā pret *dabas* jēdzienu *kultūra* ietver visu, ko cilvēkam ir iespējams reflektēt nepastarpināti, t. i., *daba*, pretēji ikdienas apziņas pieņemumam, cilvēkam ir pieejama tikai pastarpināti, caur *kultūras* jēdzieniem un dzīvespasaules izpratni, turpretī *kultūra* var tikt uztverta arī nepastarpināti, pieņemta kā acīmredzamība. Piemēram, nepastarpināta acīmredzamība jebkuram Rietumu pasaules cilvēkam būtu tas, ka ēšanai jāizmanto galda piederumi, tādi kā, piemēram, dakšiņa un nazis, taču tai pašā laikā,

ja šim cilvēkam būtu jāizprot, „kas ir ēšana pēc būtības” (neņemot vērā zinātnisko izskaidrojumu, bet mēģinot šo darbību reflektēt subjektīvajā pārdzīvojumā), tas radītu nepārvaramas grūtības un šis jautājums tā arī netiktu atbildēts, t. i., to varētu atbildēt tikai caur valodiskās (kultūras) realitātes pieņemtajiem jēdzieniem, kaut vai caur zinātnes diskursa pieņemto jēdzienisko jēdzienu, ka ēšana ir nepieciešama organisma metabolisma sastāvdaļa, taču šāda tipa skaidrojums subjektu nekādi nepietuvinātu fenomenam „paēst” *pašam par sevi*.

Pievēršoties *miesas* kā „pārejas vietas” starp dabu un kultūru deskriptam, nepieciešams atzīmēt, ka šajā rakstā *miesas* jēdziens var tik formulēts izteiksmē „cilvēks ir miesbūtne”, eksplicējot vācisko „*Leibsein*” („miesiskā būšana”),⁷ un, lai nerastos neskaidrības, *ķermeņa* jēdziens, savukārt, var tikt formulēts izteiksmē „ķermenis ir tas, kas ir cilvēkam piemītošs”, eksplicējot vācisko „*Körper-Haben*” („īemantot ķermeni”⁸).

Līdz ar to *miesas* fenomenoloģijas kontekstā jēdziens *es* uzskatāms par ekvivalentu jēdzienam *miesa*, jo *miesa* 1) nosaka *es* robežas un 2) caurauž *es* realizāciju pasaulē, un līdz ar to ir pamatnoteiksme jebkāda iespējama *es* konceptualizācijai. Tāpēc, kad runāju par karteziānisko *es* konceptualizāciju, t. i., *es* kā prātu jeb „domājošo, reflektējošo subjektu”, lietoju apzīmējumu *es-apziņa*.

Ja pieņemtu pretējo, ka *es-apziņa* ir pirms *miesas* vai arī ka *es-apziņa* ir transcendentā un atrodas tikai fizioloģiskas un pastarpinātas cēlonības attiecībās ar *miesu*, t. i., konkrētā *miesa* nav *es-apziņas* tiešais cēlonis un pamats, tad būtu jāpieņem, ka *es-apziņa* var pastāvēt tikai kā objektīva universālā *es-apziņa*, nevis kā subjektīvais *reflektējošais Es*, un līdz ar to nebūtu iespējams runāt par cilvēka individualitāti un oriģinalitāti, un tāpēc, konceptualizējot cilvēka tebušanu kā *miesbūtmi* un konstituējot *es-apziņu* kā konkrētas *miesas* korelātu, subjektīvā *Es* izpausme netiek ierobežota, tieši otrādi – šāda konceptualizācija dara iespējamu *es-apziņas* subjektivitāti, jo *Es* kā *miesiskais Es*, t. i., *miesiskā patība*, ir subjektīvs un atsevišķs *miesbūtmes* gadījums, nevis objektīvas universālas garīgas „cilvēciskās būtības” atsevišķā izpausme. Tātad – ja *miesa* nebūtu pirms *es-apziņas*, tad nebūtu iespējama *es-apziņas* subjektivitāte.

Saistībā ar šīs tēzes uzsākto problemātiku jāņem vērā, ka, ja *es* un ķermenis būtu būtiski nošķirami cilvēkbūšanas atribūti un *ķermenis* hierarhiski atstātos pakārtotā pozīcijā *Es*, t. i., „reflektējošajam subjektam”, tad būtu jāpieņem, ka *es* ķermeni varētu lietot un izmantot kā darbarīku – instrumentu, caur ko izpausties pasaulē, un, ja tā būtu, tad katra kustība būtu neveikla, *es* iepriekš noteikta un refleksijas nosacīta, pie tam – šī „neveiklība” attiektos ne tikai uz tiem ķermeņa „kā tā, kas tev ir/pieder”⁹ aspektiem, kas ikdienas apziņā pierasti saistās ar „ķermeniskiem” (piemēram, iešanu, elpošanu, kustībām), bet uz visu domāšanas un refleksijas procesu kopumā.

Ir ļoti daudz procesu, ko, lai arī to veikšanai, protams, ir nepieciešama smadzeņu darbība, nosacīti varētu nodēvēt par „ķermeniskiem”, jo to norise nav saistīta ar tādiem emocionāliem un sarežģītiem garīgiem procesiem, ko nevarētu „norakstīt” kā vienkāršus ķermeniskus refleksus. Šādi procesi, šķietami, ir, piemēram, riteņbraukšana, peldēšana, iešana, vingrošana, ēšana u. tml., kas,

lai arī, protams, ir *miesiskas* darbības, tomēr neizslēdz zināmu duālismu, jo noris šķietami ārpus reflektējošā, domājošā subjekta garīgās sfēras, ciktāl šai sfērai piedēvējam tikai „augstākās jūtas” (tādas, kā, piemēram, sāras, mīlestību, līdzjūtību u. tml.) un „augstāko refleksiju” (abstrakcijas, loģikas un racionālas spriešanas spējas).

Kā nepārprotamu ilustratīvu piemēru, kas atklāj, kā cilvēks vienmēr domājams kā miesiska būtne jeb kā „*miesa*, kas esi tu pats”,¹⁰ var minēt jebkuru jomu, kas ikdienas apziņā tiek domāta kā specifiski cilvēciska darbība, piemēram, mūzikas instrumentu spēlēšanu, rakstīšanu, dzejošanu vai gleznošanu. Vijoles spēle, piemēram, saistīta gan ar to, ko pierasts uzskatīt par garīgu, tīri reflektīvu darbību, gan ar ķermenisku rīcību, t. i., šo procesu nav iespējams nosaukt par tīri ķermenisku vai tīri garīgu, pie tam vijoles spēlēšanas process (ko tēlaini varētu aprakstīt kā ļoti ātru un „ķermenisku” matemātisku formulu risināšanu), tiklīdz ir apgūti, *iemiesiskoti*, t. i., ar atkārtošanas palīdzību iesavināti spēlēšanas pamatelementi, vairs nav apzināts un reflektēts process, tomēr šī norise nevar arī tikt atrauta no „garīgās jomas”, lai arī spēlēšanas procesu tā norises laikā *es-apziņai* nav iespējams reflektēt (un pie tam, tiklīdz *es-apziņa* šādus centienus izdara, izpildītājs lielākoties kļūdās). Tātad tas viscaur ir *miesisks*, taču emocionāls (ne velti izpildītājus vērtē pēc viņu „muzikalitātes” un spējas „ielikt sevi visu mūzikā”) un saprātīgs/kulturāls (tehniski sarežģīts, lielu piepūli un ilgus treniņus prasošs) process.

Ar *miesas* jēdzienu tātad tiek apzīmēts cilvēka fundējums jeb dabiskais priekšnoteikums *es-apziņai*.¹¹ Līdz ar to ir iespējams izvirzīt tēzi, ka cilvēka tebušanu un cilvēciskās subjektivitātes iespējamību nepieciešami raksturo cilvēka *miesiskums*.

Tātad esam noskaidrojuši, ka cilvēka tebušanu un cilvēciskās subjektivitātes iespējamību nepieciešami raksturo cilvēka *miesiskums* un ka *es-apziņa* kā konkrēts reflektējošais subjekts var pastāvēt tikai tāpēc, ka tas ir iesaistīts konkrētā miesā un (tātad) ir šī miesa, savukārt *es-apziņa* ir miesas korelāts.¹²

Ilustrējot *miesu* kā „pārejas vietu” (*Umschlagstelle*), skaidrību vieš F. V. Ničes *miesas* kā „lielā prāta” un *es-apziņas* kā „mazā prāta” konceptualizācija. Lai arī *miesas* jēdziens Ničes darbos neparādās akadēmiski teorētiskā izvērsumā, pie tam viņa darbos *miesas* problemātikai šķietami nav veltīta plaša diskusija, tomēr viņa darbos implicētās *miesas* jēdziena iestrādne ir neatsverams ieguldījums *miesas* kā „pārejas vietas” iezīmēšanā un *miesiskās būšanas* eksistenciālās dimensijas atsegšanā.

Miesas jēdziens Ničes filosofijas kontekstā tiek izvērsts, galvenokārt pievērtoties darba „Tā runāja Zaratustra”¹³ Zaratustras runai „Par miesas nicinātājiem”.¹⁴ Viens no Ničes izteikumiem šajā runā, kas precīzi attēlo Ničes *miesas* izpratni un izceļ vairākus aspektus, kas iezīmē Ničes un mūsdienu miesas fenomenologu *miesas* izpratnes konceptuālo līdzību ir:

„... *caurcaurēm* *miesa es esmu*, un *Nekas vairāk*; un *dvēsele* ir vien vārds *kaut kam miesā*.”¹⁵

Bernhards Valdenfelzs darba „Miesiskā patība. Priekšlasījumi miesas fenomenoloģijā” nodaļā „Miesa kā pārejas vieta”¹⁶ komentē, ka ar šo citātu Niče norāda, ka *miesa* ir klātesoša visā dzīvespasaules norišu spektrā, t. i., tā ir klātesoša un caurvij *es-apziņu* ne tikai vienkāršās fizioloģiskās norisēs, kā gremošana un vairošanās, bet arī „auf den höchsten Gipfeln des Denkens”¹⁷ („augstākajās domāšanas virsotnēs”).¹⁸

Niče *miesu* konceptualizē kā „Lielo prātu”,¹⁹ tātad *miesa* nav tīri „ķermenis-ka”, taču tā nav arī „apgarota”. Šo apgalvojumu, iespējams, ir sarežģīti izprast, jo pierastās duālisma tradīcijā „ieaugušās” domāšanas ietvarā *miesas* jēdzienu un Ničes *miesas* konceptualizāciju visvienkāršāk ir aptvert kā „Ničes materiālismu”,²⁰ taču par materiālismu Ničes *miesas* jēdziena izvērsumu nosaukt ir pārsteidzīgi, un jāņem vērā, ka *miesa* ir pilnīgi „kaut kas cits”, ne ķermenis, ne gars, un, lai to saprastu, jāņem vērā, ka Ničes filozofijā, līdzīgi kā mūsdienu miesas fenomenoloģijā, (dzīves)pasaules *jēgai*²¹ tiek atņemts tās pierasti transcendentālais, abstraktais un transcendentais raksturs, tā tiek pārnesta uz zemes jeb *miesiskota*. To labi ilustrē citāts no Zaratustras runas „Par viņpasaulniekiem”:²²

„Jaunu lepnumu man iemācīja mans *Es*, to mācu cilvēkiem: nebāzt vairs galvu debesu padarīšanas smiltīs, bet nest to brīvi, šo zemes galvu, kas zemes jēgu rada!”²³

Miesa tātad ir *daba*, taču tā ir ar Jēgpilna *daba*, kas kā „Lielais prāts” piepilda Zemes Jēgu, un ir klātesoša kā pārejas vieta starp dabu un kultūru, jo, būdama *daba*, caurvij *kultūru*. Un tomēr, ja *miesa* ir „viss”, tad kas ir šis „es”, kas apgalvo „es esmu *miesa*”? Lai atbildētu uz šo jautājumu, jāņem vērā vēl viens citāts no Zaratustras runas „Par miesas nicinātājiem”:

„*Miesa* ir liels prāts, daudzveidība ar matīšanu Vienu, karš un miers, ganāmpulks un gans. Tavas *miesas* darbarīks ir arī tavš mazais prāts, mans brāli, ko par „garu” tu dēvē, tava lielā prāta mazais darbarīks un rotaļlieta.”²⁴

Kontekstualizējot šo citātu ar iepriekšējo, atklājas, ka „es”, kas apgalvo „es esmu *miesa*”, ir „mazais prāts”. Gernots Bēme darbā „Miesiskās eksistences ētika”²⁵ norāda, ka *es-apziņa* (Ničes konceptualizācijā – „mazais prāts” jeb „gars”) ir tikai miesas korelāts, ņemot vērā, ka *Es* kā kāds konkrēts *Es*, kam ir piemītoša subjektivitāte, var pastāvēt tikai tāpēc, ka tas ir iesaistīts konkrētā miesā un (tātad) ir šī *miesa*.²⁶ Līdz ar to kļūst skaidrs arī Ničes apgalvojums, ka „mazais prāts” ir miesas „darbarīks” jeb instruments. Šeit jāņem vērā arī Ničes uzstādījums, ka *miesa ir daudzveidība*, kas miesas fenomenoloģijas kontekstā var tikt skaidrots kā *es-apziņas* nepastāvīguma pamats, t. i., *miesai* nepieņemot *apziņu*, tātad tā nepretendē uz identitāti, taču tā „rada” *es-apziņu* tādējādi „sevi atsvešinot no sevis”,²⁷ zaudējot savas patības bezapzināto identitāti, neapzinātajā *es-apziņā* parādoties kā fragmentēta daudzējādība, savukārt *es-apziņa*, t. i., „mazais prāts”, tiecoties pēc identitātes pats sevī, vēl vairāk atsvešinās no *miesiskās patības*, jo, tā kā tas ir tikai *miesas* korelāts, darbarīks, kas darbojas kā miesai nepieciešamais gribas „translācijas” rīks, kas translē *miesisko patību* caur *apziņu*, tam nevar piemist identitāte sevī, tas mainās un „ļodzās” at-

bilstīgi miesiskajām reālijām. Lai skaidrāk ilustrētu *miesiskās patības* konceptu, nepieciešams pievērsties vēl vienam citātam:

„*Aiz tavām domām un jūtām, mans brāli, atrodas varens pavēlnieks, nepazīstams viedais – tas saucas patība. Tā dzīvo tavā miesā, tā ir tava miesa.*”²⁸

Šajā citātā skaidri iezīmējas iepriekš aplūkotā *miesas daudzējādības* problemātika, „mazā prāta” un „Lielā prāta” jēdzienu kontekstā – *miesa ir daudzējādība*, ciktāl to aplūko „es”. Tas ir, *es-apziņai*, kas sevi apzinās kā „kontrolējošo instanci” jeb „ganu”, tā atklājas kā daudzējādība jeb kā ganāmpulks, taču, ņemot vērā, ka „mazais prāts” ir *miesas* korelāts, atklājas, ka gans un ganāmpulks ir viens un tas pats, un atšķirība starp tiem ir tikai tāda, ka „gans” ir „ganāmpulka” apziņa, kas līdz ar sevis apzināšanos iedomājas sevi kā atšķirtu no „ganāmpulka”, un, zaudējot identitāti, tiek sagūstīts nebeidzamos identitātes meklējumos „ārpus sevis”, bīstoties no „ganāmpulka” *daudzējādības*, kas patiesībā ir īstā patība.

Jāņem vērā, ka ārpus miesas *es-apziņa* nevar rasties un pastāvēt, pie tam *miesa* ir ne tikai *es-apziņas* cēlonis vai pamatojums (kā to konceptualizē jau Edmunds Huserls),²⁹ bet gan pilnībā caurvij *es-apziņu* līdz pat „augstākajām domas virsotnēm”, jo *es-apziņa* ir tikai „kaut kas” miesā. Kļūst skaidrs, ka *miesa* ir lielais pavēlnieks, kam *es-apziņā* esot *daudzējādībai*, piemīt *savpatība*, un īstenā cilvēka patība ir tā *miesiskā patība*, kas caur *es-apziņu* kā *gribas* „translācijas” rīku piepilda savu Jēgu.

Tātad arī Niče runā par *miesu*, kas ir pārejas vieta, pārejas vieta jeb *pārmijmītne* starp dabu un kultūru kā savstarpēji sasaistītām instancēm, kas viena caur otru mijiedarbīgi atklājas, *dabai* „ierakstoties” *miesā*, kas, savukārt, „izrakstās” *kultūrā*, un otrādi, tādējādi noslogojot sociālo apziņu ar noteiktu Jēgu nesošiem konceptiem, ko „allaž klāt nākošās dvēseles” jeb individuālās *es-apziņas* sev mēģina skaidrot un jēdzieniskot, meklējot savu imagināro, „garīgo”, transcendentālo identitāti.

Secinājumi

Lai arī subjekts nepastarpināti reflektēt spēj tikai *kultūru*, savukārt *dabu* uzver pastarpināti, caur *kultūras* jēdzieniem, kā miesiskās būšanas pamatstruktūra *daba* tam sākotnēji ir dota nepastarpināti, savukārt *kultūra* – pastarpināti. Šis paradokšlais iekārtojums iezīmē cilvēka ontoloģisko dispozīciju pasaulē – cilvēks atrodas nemitīgas spriedzes laukā starp *dabu* un *kultūru*, nepārvaramā starpesamībā, kas ir savstarpēji noteicoša, t. i., *kultūra* nosaka to, kā cilvēks konceptualizē *dabu*, savukārt *daba* nosaka *kultūras* robežas un iezīmē tās pamatnoteiksmes.

F. V. Niče norāda uz *miesu* kā „lielo prātu” un *es-apziņu* kā „mazo prātu”, tādējādi norādot, ka *miesa* kā „pārejas vieta” starp dabu un kultūru nav domājama kā cilvēku objektivizējošs faktors, bet gan kā jēdziens, kas ontoloģiski pozicionē subjektīvo patību nepastarpinātās spriedzes attiecībās ar dabu un kultūru.

Tādējādi *miesa*, „kas esam mēs paši”, ir „pārejas vieta” (*Umschlagstelle*) starp *dabu* un *kultūru*, pieņemot *dabu* kā subjektīvi refleksijā pastarpināti uztveramo, bet vienmēr vispārīgi klātesošo pamatkonstanci. Kā „pārejas vieta” *miesa* var tikt konceptualizēta kā visu cilvēcisko darbību un norišu spektru cauraudošs cilvēka tebušanas mods, atklājot cilvēka tebušanu kā *miesbūtmi* jeb *miesisku būšanu*.

ATSAUCES UN PIEZĪMES

- ¹ Nietzsche F. *Kritische Studienausgabe*. Hrsg. von Colli G., Montinari M. München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1999, Bd. 4, S. 39.
- ² Böhme G. *Ethik leiblicher Existenz: Über unseren moralischen Umgang mit der eigenen Natur*. Frankfurt, M.: Suhrkamp, 2008, S. 121.
- ³ Turpat. S. 121.
- ⁴ Šai ziņā var izdarīt analogiju ar to, kā filosofijai ar laiku tiek atņemts tās pārdomu „priekšmets”, dažādām zinātnēm sašķeļoties un atdaloties no filosofijas jomas.
- ⁵ Böhme G. *Invasive Technisierung. Technikphilosophie und Technikkritik*. Kusterdingen: Die Graue Edition, 2008, S. 159–199.
- ⁶ „Komunikatīvās appasaules” jēdziens šeit tiek patapināts no Edmunda Huserla darba „Garīgās pasaules konstitūēšana” un šajā gadījumā apzīmē jebkādu sociālajā laukā noritošu komunikatīvo darbību.
- ⁷ Böhme G. *Leibsein als Aufgabe: Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht*. Kusterdingen: Die Graue Edition, 2003, S. 26.
- ⁸ Tulkojuma iespējas šajā gadījumā varētu būt dažādas. „Iemantot ķermeni” izvēlējos tāpēc, ka, manuprāt, latviski šis apzīmējums vislabāk raksturo jēdziena „ķermenis” izmantojumu miesas fenomenoloģijā, t. i., ķermenis ir tas, kas cilvēkam „pieder”, ko cilvēks kā būtne „iemanto”, t. i., izmanto, utilizē, instrumentalizē, izstrādā, transformē. Burtisks tulkojums šim apzīmējumam „*Körper-Haben*” nav iespējams, taču tuvs tulkojums būtu „ķermenim–piederēt”.
- ⁹ Böhme G. *Leibsein als Aufgabe: Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht*. Kusterdingen: Die Graue Edition, 2003, S. 26.
- ¹⁰ Turpat.
- ¹¹ Viens no aizspriedumiem, kas miesas fenomenoloģijai jāatceļ attiecībā uz cilvēka ontoloģisko dispozīciju, ir uzstādījums, kas priekšstata *Es* kā atrautu no *dabas*, t. i., apstākļiem, klimata, un atrautu no *kultūras*, t. i., sociuma, prevalējošajiem kultūrkonstruktiem, iestatītajiem priekšstatiem par sabiedrības komunikatīvo sadarbību.
- ¹² Böhme G. *Ethik leiblicher Existenz: Über unseren moralischen Umgang mit der eigenen Natur*. Frankfurt, M.: Suhrkamp, 2008, S. 150–162.
- ¹³ Nietzsche F. *Kritische Studienausgabe*. Hrsg. von Colli G., Montinari M. München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1999, Bd. 4.
- ¹⁴ Nietzsche F. *Kritische Studienausgabe*. Hrsg. von Colli G., Montinari M. München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1999, Bd. 4, S. 39–41.
- ¹⁵ Niče F. *Tā runāja Zaratustra*. Tulkojis Igors Šuvajevs. Rīga: Zvaigzne ABC, 2007, 31. lpp.
- ¹⁶ Waldenfels B. *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*. Hrsg. von R. Giuliani, Frankfurt, M.: Suhrkamp, 2000, S. 246.
- ¹⁷ Turpat, S. 246.

- ¹⁸ Tulkojums mans – A. S.
- ¹⁹ Nietzsche F. *Kritische Studienausgabe*. Hrsg. von Colli G., Montinari M. München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1999, Bd. 4, S. 39.
- ²⁰ Böhme G. *Leibsein als Aufgabe: Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht*. Die Graue Edition, Kusterdingen, 2003, S. 18.
- ²¹ Jēdziens „jēga” šajā gadījumā ir tulkots no vārda „Sinne”, kam cita nozīme ir arī „maņa”, „prāti”, „matīšana”. Sk.: Nīče F. *Tā runāja Zaratustra*. Tulkojis Igors Šuvajevs. Rīga: Zvaigzne ABC, 2007, 369. lpp.
- ²² Nietzsche F. *Kritische Studienausgabe*. Hrsg. von Colli G., Montinari M. München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1999, Bd. 4, S. 35–38.
- ²³ Nīče F. *Tā runāja Zaratustra*. Tulkojis Igors Šuvajevs. Rīga: Zvaigzne ABC, 2007, 29. lpp.
- ²⁴ Turpat, 31. lpp.
- ²⁵ Böhme G. *Ethik leiblicher Existenz: Über unseren moralischen Umgang mit der eigenen Natur*. Frankfurt, M.: Suhrkamp, 2008, S. 253.
- ²⁶ Turpat, S. 150–162.
- ²⁷ Caysa V. *Leib/Körper // Nietzsche. Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Hrsg. von H. Ottomann, Stuttgart: Weimar: Metzler, 2000, S. 271–273.
- ²⁸ Nīče F. *Tā runāja Zaratustra*. Tulkojis Igors Šuvajevs. Rīga: Zvaigzne ABC, 2007, 31. lpp.
- ²⁹ Huserls E. *Garīgās pasaules konstitūšana // Fenomenoloģija*. Tulk. R. Kūlis, A. Dāboliņš. Rīga: AGB, 2002, 145. lpp.

Summary

This paper focuses on the concepts of culture, nature and the live-body (Leib), which are discussed in the context of the live-body phenomenology. This paper is mostly based on the works of Bernhard Waldenfels and Gernot Böhme, which are two of the most prominent figures in the field of live-body phenomenology today, as well as on F.W.Nietzsche's work „Thus Spoke Zarathustra”. The aim of this article is to describe the live-body as a transition site (Umschlagstelle) between nature and culture, as well as to discuss the most significant aspects of Leibsein, thus sketching the disposition of a human being between nature and culture.

Keywords: *nature, culture, live-body, ego-consciousness, transition site (Umschlagstelle).*

Cilvēks Maksa Šēlera filozofiskajā antropoloģijā

The Man in the Max Scheler's Philosophical Anthropology

Elvira Šimfa

Filozofijas un socioloģijas institūts
Akadēmijas laukums 1, Rīga, LV-1940
E-pasts: elvira.simfa@inbox.lv

Cilvēka aplūkojums Maksa Šēlera filozofiskajā antropoloģijā norisinās „gara” un „dzīves” antitēzes ietvaros, kas nosaka cilvēka koncepcijas antinomisko raksturu. Rakstā pievērsta uzmanību tam, kā, veidojot cilvēka koncepciju, M. Šēlers atsakās no transcendentālisma kantiskā nozīmē, apriorismu saistot ar katra cilvēka konkrēto esamību. Raksta gaitā atklājas arī fenomenoloģijas ideju nozīme Šēlera cilvēka koncepcijas tapšanā. Cilvēks Šēlera skatījumā atklājas kā tāds, kas vairs nebalstās pārtaiciskā transcendentālā struktūrā, bet pats kā persona veido savu esamību, saskaroties ar iespējām un problēmām, ko paredz šāda pozīcija.

Atslēgvārdi: cilvēks, dzīve, gars, persona, transcendentālisms, fenomenoloģija.

Makss Šēlers (1874–1928) ir viens no tiem 20. gs. Eiropas filozofijai pieredīgajiem domātājiem, kura nerimstošie filozofiskie meklējumi vienmēr bijuši vērsti uz cilvēku, viņa darbību un stāvokli esamībā. Tomēr šie meklējumi nav rezultējušies vienotā nepretrunīgā cilvēka koncepcijā, to vērtība drīzāk rodama tajā, ka Šēlers ir iezīmējis vairākus būtiskus šās problēmas aplūkojuma aspektus un uzrādījis problēmas un jautājumus, ar ko jārēķinās turpmākajām filozofiski antropoloģiskajām teorijām.

Šā raksta mērķis ir parādīt, ka Šēlers, veidojot oriģinālu cilvēka koncepciju, visumā seko sava laika dominējošajām iestādnēm, kas lielās līnijās iezīmē atteikšanos no transcendentālisma cilvēka problēmas risinājumā, vienlaikus saglabājot uzticību savdabīgi interpretētiem apriorisma un universalisma principiem.¹ Šēlera skatījumā cilvēka būtību nosaka nevis nemainīgas transcendentālas struktūras, bet gan paša cilvēka producētā esamība, kura apliecina gan radoši individuālo, gan mūžīgo.

M. Šēlera filozofisko koncepciju raksturo gara un dziņu duālisms. Šo divu pretējo uzstādījumu spraiģās attiecības, kuras sniedz iespēju tvert cilvēku kā veselumu, aplūko Šēlera filozofiskā antropoloģija. Šis uzstādījums paredz, ka cilvēka veselumu var domāt tikai viņa esamības modu pretrunīgumā. Šāda antinomiska cilvēka noteiksme balstās pašā cilvēka dabā, kuru ietekmē dziņu un gara pretējība. Par spīti šādai cilvēka sadalītībai, Šēlers ir domātājs, kurš sludina mūžīgo cilvēkā. Mūžīgais cilvēkā šajā gadījumā nesaistās ar gara nozīmes

uzsvēršanu pār dziņām, kas tradicionāli izteic nepastāvīgo, bet gan ar vispārīgās jeb transcendentālās dimensijas pozīcijas principiālu pārskatīšanu, piesaistot to cilvēkam un viņa konkrētajai esamībai. Šēlera koncepcijā tīrajam garam nav nekāda sākotnējā spēka, tas iegūst spēku, tikai cilvēkam kā personai rikojojoties. Cilvēka noteiktība un viņa esamības pastāvība vairs nesaistās ar viņam pāri stāvošo transcendentālo Es jeb tiro apziņu, bet gan ar to, ko cilvēks pats producē kā personība. Jāuzsver, ka šis uzstādījums Šēleru padara par filozofu, kas piederīgs modernajai domai, kurā transcendentālais subjekts, tūrā apziņa, absolūtā zināšana, kas ir tūrais gars, nav drošais domas izejas punkts. Tomēr Šēlers neat sakās no transcendentālās dimensijas pilnībā, viņš to modificē, iesaistot to vēsturiskuma norisē un konkrētā cilvēka esamībā. Transcendentālisma saistījums ar vēsturiskuma norisi Šēleru pietuvina vēlinā Huserla uzskatiem. Var sacīt, ka Šēlera attiecības ar fenomenoloģiju ir ciešas ne vien tās attīstības agrīnajā posmā, bet arī transcendentālās fenomenoloģijas laikā, lai gan Šēlers ir viens no tiem, kas kritizē Huserla pievēršanos ideālismam.²

Fenomenoloģijas nozīme Šēlera koncepcijā visspilgtāk atklājas caur intencionalitātes ideju. Šēlera lieldarbā „Formālisms ētikā un materiālā vērtību ētika. Jauns ētiskā personālisma pamatošanas mēģinājums” (1913–1916) ir izklāstīta viņa jaunā ētikas koncepcija, kas sākotnēji lasītājam atklājas kā pretnostatīta Kanta formālajai ētikai. Šēlers kritizē ētikas formālo noteiksmi un pamato materiālo vērtību ētiku, kas balstās personālismā. Pret Kantu Šēlers vērsas asi, bieži vien – nepamatoti. Kā trāpīgi norāda H. G. Gadamers: „Kanta sirdī – un tā, visā visumā ņemot, bija viņa morāles filozofija, viņa mācība par kategorisko imperatīvu un pienākuma apziņu – pēc tam, kad Šēlers to bija padarījis par savu upuri, nepalika ne lāses asiņu.”³

Šo kritiku var saistīt ar to, ka Šēlers neatzīst cilvēka būtības atvedinājumu uz transcendentālo subjektivitāti. Iepretim Kanta gribas subjektam, kas, pēc Šēlera domām, „realizē par sevi bezpersonisku⁴ saprātīgumu, pirmkārt – praktisko”⁵ viņš par savas ētikas centrālo jēdzienu izvirza personu, kuru sākotnēji raksturo pretējība tradicionālajām subjektivitātes noteiksmēm, kas paredz arī priekšmetiskojamību. Šēlers norāda, ka persona „pati nav ne lieta, ne arī tā nes sevī lietiskuma būtību, kā tas būtiski raksturīgs tikai vērtību lietām. Kā konkrētā visu iespējamo aktu vienība tā ir pretnostatīta visu iespējamo „priekšmetu” (iekšējo vai ārējo tvērumu priekšmetiem, t. i., psihiskajiem vai fiziskajiem priekšmetiem) sfērai, tātad visai kopējai lietiskuma sfērai, kas ir tās (personas – E. Š.) daļa. Tā eksistē tikai tās aktu norisē”.⁶ Šēlers piedāvā tādu subjektivitātes skaidrojumu, kas nekādā mērā nebalstās lietiskumā, jo lietiski noteikts subjekts nevar būt vērtību nesējs un realizētājs. Šēlers šajā sakarībā norāda – Kanta cilvēkam kā „lietai par sevi” nevar piemist vairāk cieņas kā akmenim.⁷

Šim Šēlera uzskatam nevar piekrist. Drīzāk var sacīt, ka Kantam cilvēks kā „lieta par sevi” ir neatminams, bezgalīgs noslēpums. Tieši šās dimensijas zudums padara cilvēku par „lietu”, protams, Šēlera filozofijā šī „lieta” tiek maksimāli subjektivizēta, iezīmējot ceļu uz 20. gs. subjekta izpratni. Tomēr paša Šēlera subjekta koncepcija, lai gan veidota, cenšoties atbrīvoties no transcendentālisma

kantiskajā izpratnē, tomēr uzrāda centienus apliecināt universālo un vispārnozīmīgo. Universālo Šēlers nesaista ar pārindividuālu pārilaicisku subjektivitātes struktūru, bet gan ar aktuālo subjektivitātes notikšanu personā, kas veic aktus, proti, ir aktu subjekts un reizē realizējas kā šo aktu vienība.

Latvijas filozofe L. Čuhina šajā personas skaidrojumā saskata teorētisku problēmu, proti, „tajā nākas balansēt starp dinamisko un substancionālo personības un tās aktu savstarpējo attiecību traktējumu”.⁸ L. Čuhina norāda, ka, lai rastu izeju no šīs situācijas, Šēlers centās sintezēt abus personības raksturojuma aspektus. Daļēji šim uzskatam var piekrist, tomēr jāņem vērā, ka Šēlera sākotnējais uzstādījums šādu problēmu nemaz neparedz, jo persona un akti nevar tikt nostādīti attiecībās.

Šēlera uzstādījumu raksturo viņa filozofiskās antropoloģijas otrais nosaukums – metaantropoloģija. Ar metaantropoloģijas jēdzienu Šēlers saista jaunu metafizikas izpratni, viņš raksta, ka „modernā metafizika vairs nav kosmoloģija vai priekšmetiskuma metafizika, bet *metaantropoloģija* jeb *aktu metafizika*”.⁹ Svarīgs šeit ir uzsvars uz nepriekšmetiskojamību. Šēlera koncepcijas ietvaros ne persona, ne akts nevar tikt priekšmetiskoti (līdz ar to arī nostādīti kādās attiecībās) – sevišķi svarīgi to saprast attiecībā uz aktiem, jo tieši tajos ir personas būtiskā atšķirība no subjekta, akti nevar tikt priekšmetiskoti, jo „pie aktu esamības būtības pieder tikt pašpiederzētiem un dotiem refleksijā tikai to norisē. Akts nekad nevar kļūt par priekšmetu kādam citam aktam, kas vērsts atpakaļ virzienā”.¹⁰ Persona jādomā kā visu iespējamo būtībā *atšķirīgo* aktu vienība, ciktāl šie akti var tikt domāti kā veikti, proti, tas, ka būtībā atšķirīgo aktu veidu *dažādie loģiskie subjekti* var būt tikai vienā formas vienībā, raksturo izteikumu – „aktu dažādības būtībai pieder esamība tikai personā”. „Persona ir konkrētā dažādu veidu būtību aktu pašbūtiskā esamības vienība.”¹¹

Persona *ir* un pārdzīvo sevi tikai kā aktus veicošu būtņi, katrā akta norisē tiek statīta persona tās veselumā, proti, persona *ir*.¹²

Personas jēdziena attiecības ar „Es” un citiem jēdzieniem, kas attiecināmi uz klasiski izprasto subjektu, atklāj šo jēdzienu kā mēģinājumu atbildēt uz jautājumu par cilvēka būtību un viņa vietu esamībā. Tā Šēlers raksta, ka viņa filozofiskā antropoloģija ir mācība, kas „grib izzināt cilvēka patieso būtību un faktisko īstenību”.¹³

Šī filozofiskā antropoloģija jautā: vai ir tāda cilvēka būtību uzbūve (un līdz ar to arī veids, kā cilvēku definēt), kas cilvēkā ir esoša pirms jebkādas noteiktas anatomiskas fizioloģiski psiholoģiskas un jebkādas citas pieredzes, kas balstās vērojumā un indukcijā? Veids, kādā nonākt pie šādas būtību uzbūves, ir fenomenoloģiskā redukcija, kas izslēdz no analīzes cilvēka konkrēto, noteikto vēsturisko reālstatījumu, jo tas ir atvedināms uz to, kas cilvēks ir, proti, uz viņa būtību. Šādu mācību filozofiskās antropoloģijas ietvaros varam uzskatīt par cilvēka būtības ontoloģiju, kuras priekšmets ir „tie jēdzieni, kuru priekšmeti ir īstas būtības, kas kopā ar vērojumu ir sākotnēji fenomenāli, nevis īstā cilvēka, dzīvās būtības jeb apziņas noteiktības”.¹⁴ Šēlera filozofiskā antropoloģija kā būtības ontoloģija pretendē uz cilvēka kā veseluma apzināšanu, kas nozīmē nevis

cilvēka konkrētības un noteiktības ignorēšanu, bet metodoloģisku izslēgšanu būtības vērojuma nolūkos, kas šo konkrētību nosaka. Cenšoties apgūt cilvēku tā veselumā, Šēlers kritizē jauno laiku filozofisko tradīciju, viņš raksta, ka „domāšana”, ko Dekarta, Paskāla, Hēgeļa un Kanta transcendentālās apcerpcijas „Es domāju” izrāva no cilvēka esamības veseluma struktūras, ir jāieliek atpakaļ šajā struktūrā.”¹⁵

Šēlers vēlas paplašināt cilvēka aplūkojuma lauku, kas, viņaprāt, piemēram, Kanta filozofijā, ir ierobežots ar izzinošā subjekta transcendentālajām struktūrām. Tomēr tas, ka runa ir par „būtību ontoloģiju”, liecina, ka Šēlers nesaraug saikni ar transcendentālisma tradīciju. Šēlers piedāvā unikālu veidu, kā atjaunot cilvēka esamības veseluma struktūru, proti, cilvēka iekšējā pasaule, ko „Es domāju”, pilnībā attālināja no pasaules, kurā cilvēks mīt, ir atkal jāapvieno ar šo pasauli, kas iespējams, atzīstot vienotu pasauli jeb īstenību pieredzē. Šī pieredzes realitāte ir jauna veida realitāte. H. G. Gadamers norāda, ka šis ar realitāti saistītais problēmu loks Šēlera filozofijā veido sava veida empīrisku metafiziku.¹⁶ Šāda empīriskā metafizika ir iespējama tādēļ, ka pieredze, kas ierādīja empīriskajiem dotumiem to vietu, līdz ar vērtību pārdzīvojumu ir paplašinājusi savu priekšmetisko lauku. Vērtības Šēleram ir uzskatāmas par pieredzes priekšmetu, ciktāl tās dotas pieredzē, taču vērtības nevis *ir*, bet gan *darbojas*. Helmutš Kūns attiecībā uz Šēlera nolūku norāda, ka aksioloģijai jāpaplašina ontoloģija.¹⁷

Par izšķirošo faktoru atzīstot cilvēka skatījumu caur jauna veida realitāti, kas raksturo viņa esamību, svarīgi ir aplūkot cilvēku visos viņa esamības līmeņos kā vienotu būtni.

Šim uzdevumam Šēlers pievēršas 1928. gadā darbā „Cilvēka stāvoklis kosmosā”. Šis darbs, kā norāda Šēlers, ir jauns filozofiskās antropoloģijas mēģinājums. Darba sākumā Šēlers aplūko cilvēka būtību attiecībā pret augiem un dzīvniekiem. Cilvēka un dzīvnieka atšķirība, pēc Šēlera domām, nevar būt intelektā, spēja izvēlēties vai cilvēka fiziskās esamības pakāpē. Šī atšķirība ir jaunā principā, kas ir ārpus jebkā, ko plašā nozīmē varam nosaukt par „dzīvi”, tas ir „jebkā-dai dzīvei vispār un arī cilvēka dzīvei pretnostatīts princips”,¹⁸ tas ir gars. Ja gara jēdziens tiek noteikts caur tāda veida zināšanām, kas var tikt gūtas tikai no gara, tad garīga būtne, lai kāda tā būtu psihofiziskā ziņā, ir tāda būtne, kam piemīt „*eksistenciāla atsvabinātība no organiskā*”.¹⁹ Kā garīga būtne cilvēks sākotnēji ir pretnostatīts dziņām, šis pretnostatījums ir pamatā apkopošanas, pašapziņas un priekšmetiskošanas spējām, šis spējas kopā veido vienu vienīgu, cilvēkam būtiski raksturīgu struktūru.²⁰ Pateicoties šai cilvēka struktūrai, viņam ir lietas un substances kategorijas, priekšstats par telpu un arī pasaule, pasaules telpa.

Cilvēks kā persona ir šā gara centrs, un, tā kā gars ir tīra aktualitāte, tā esamība ir tīrā aktu norisē, persona ir sevi veicoša aktu sakārtotība.²¹

Paša gara specifisko aktu Šēlers sauc par *ideācijas aktu*. Ideācijas akts apzīmē cilvēciskā gara spēju neatkarīgi no vērojumiem un induktīviem slēdzieniem vienā kāda būtību reģiona piemērā tvert būtisko pasaules radīšanas veidu un uzbuves formas. Zināšanas, ko mēs šādā veidā iegūstam, tiek vispārinātas un tiek attiecinātas uz visām iespējamajām lietām, kam piemīt šāda būtība. Tādējādi tās

iziet ārpus jutekliskās pieredzes robežām – tās ir derīgas ne tikai šajā pasaulē, bet visās iespējamajās pasaulēs, filozofiskās skolas valodā šādas atziņas var nosaukt par „*a priori*”.²² Apriorais, pēc Šēlera, rodas garīgā aktā, un tas ir būtiski raksturīgs cilvēkam kā personai, proti, kā garīgai būtnei, jo sākotnējais ideācijas akta veicējs ir gars, tomēr ne akta subjekta izpratnē, bet gan raksturojot paša gara būtību. Gars nav domājams kā kādas norises subjekts. Gars ir cilvēka kā personas atribūts, tam pašam par sevi nepieder nekāda sākotnēja radoša vara. Spēks piemīt otram atribūtam, proti, dziņai, kas ir „visvarena un bezgalīgi piepildīta ar attēliem”, kuras īstenību, šīs īstenības noteikto nejauso tā esamību „būtību likumi un idejas nekad viennozīmīgi nespēj atbildēt”.²³

Pateicoties ideācijas aktam, cilvēkam piemīt spēja nošķirt būtību no klātesamības (*Dasein*). Cilvēkam kā transcendentīvai būtnei principiāli piemīt spēja atcelt īstenību. Ar īstenību te domāta konkrēta, noteikta telplaiciska esamība, kas nav visa cilvēka realitāte. „Būt par cilvēku,” raksta Šēlers, „nozīmē pateikt stingru „nē” šādai īstenībai.”²⁴ Šēlers sauc cilvēku arī par „dzīves askētu” un „mūžīgo protestantu pret jebkādu īstenību”.²⁵ Īstenības atcelšana, kas raksturīga cilvēkam, saistās ar cilvēka nenosakāmību, nedefinējamību un nefiksējamību, ko var uzskatīt par cilvēka nepriekšmetiskojamības negatīvo izpausmi attiecībā pret viena veida cilvēka esamības sfēru, kas atklājas kā pozitīva izpausme attiecībā pret otru, caur konkrēto esamību noliegto garīgo esamību, kas savukārt ir darbīga tikai caur konkrētu esamību. Cilvēka esamība tādējādi veidojas šādu pretēju norišu mijiedarbībā. Darba „Cilvēka stāvoklis kosmosā” ievadā Šēlers norāda, ka, lai saprastu viņa uzskatu attūstību, lasītājam jāiepazīstas ar vairākiem citiem viņa darbiem, kuros aplūkota cilvēka problēma, tostarp 1914. gada rakstu „Par cilvēka ideju”. Šajā rakstā Šēlers norāda, ka „līdzšinējo mācību par cilvēku kļūda ir tāda, ka starp „dzīvi” un „Dievu” vēl gribēja izveidot kādu stingru starpposmu, kaut ko, kas būtu definējams kā būtība: „Cilvēku”. Bet šis starpposms neeksistē, tieši *nedefinējamība* pieder cilvēka būtībai. Viņš ir tikai „starp”, „robeža”, „pāreja”, „Dieva parādīšanās” dzīves straumē un mūžīgs dzīves „ārpus””.²⁶

Transcendences kustība, kas raksturo cilvēku, sākumā vēršas virzienā uz iekšpusi un uz augšu, proti, pie dievišķā, dieva tapšanā. Bet tā nevēršas ārpus cilvēka. Šēlers norāda, ka „cilvēks iet „dievišķā” virzienā, viņš ir Dieva meklētājs”,²⁷ bet, meklējot Dievu, cilvēks ir savas augstākās realizācijas iespējas meklējumos. Tā kā transcendence vairs neved nekur citur kā vien uz pašu cilvēku, proti, uz viņa garīgo realitāti, tad cilvēkā mājo topošais Dievs, vēl vairāk – cilvēks pats ir topošais Dievs, viņš ir „caur sevi esošā esamība”, „vieta” – vieta un arī pamata pašdeficīts ir „*cilvēks – cilvēciskā sirds*”.²⁸ Cilvēks ir pamata pašdeficīts tādā nozīmē, ka tam nav nekā cita ārpus sevis, uz ko transcendentēt savu esamību, kā vien viņš pats, jo viņš pašā esamība gara un dziņu mijiedarbībā realizējas augstākajā esošajā – Dievā. Cilvēka esamību būtiski raksturo tās pamata iztrūkums, jo ārpus tās nav nekā stingra un noteikta, kas to balstītu. Šēlers raksta: „Man tika teikts, ka cilvēks nevar paciest šādu nepilnīgu „topošu” Dievu (*dieu qui se fait*), ka šāds Dievs cilvēkam nevar neko nozīmēt tādēļ, ka viņš nevar tajā „balstīties”,

ka viņš nevar pilnībā uzticēties tam, ka mūžīgā dievtapšanas substance sasniegs savu noteiksmi un līdz ar to savu noteiksmi sasniegs arī pasaule un vēsture. Es uz to atbildu – Dievs nav nekāds „kruķis” vājajiem, un istā ticība nav „apdrošināšanas pasākums”, un tas, vai substance vairāk vai mazāk *taps* par Dievu, vai tas Tevī vai ārpus Tevis turpinās ciest savā sākotnējā spriedzē, tieši ir atkarīgs no Tevis, brāli vai māsa, no Tevis, kurš tā runā, no Tavas izturēšanās un Taviem darbiem.”²⁹

Šajā spilgtajā citātā ne vien tā formas, bet arī izteismīgā satura dēļ šī problēma mums atklājas kā tāda, kas autoram bijusi dziļi personiska un kurā viņš izpaudiv būtisku sava laika un dzīves izjūtu, ko raksturo pamestības izjūta un atbildības par savu eksistenci slogs. L. Čuhina šajā sakarībā norāda, ka Šēlera filozofija ir spilgts mūsdienu apziņas un esamības krīzes parādību atspoguļojums. „Šī domātāja (kas uz sava laikmeta notikumiem reaģēja kvēli, ar visu sava nevaldāmā filozofiskā temperamenta kaisli) antropoloģiskās konstrukcijas uzkrāj sevī trauksmaino cilvēka neskaidrības, problemātiskuma apzināšanās traģisko izjūtu, ko rada viņa nestabilitāte un nespēja iekārtoties pasaulē, un cilvēka pamatproblēmu neatrisināmību, kas liecina par dziļu personības krīzi.”³⁰ Ne vien L. Čuhina, bet arī citi filozofi, kas pazinuši M. Šēleru, ar viņu tikušies vai klausījušies viņa lekcijas un priekšlasījumus, uzsver viņa trauksmaino, pat dēmonisko raksturu, salīdzina viņu ar Faustu.³¹

Kā pretējība šai traģiskajai dzīves izjūtai Šēlera filozofijā atklājas mīlestības tēma. Darbā „Formālisms ētikā un materiālā vērtību ētika” Šēlers raksta par mīlestību izziņas aplūkojuma sakarā, viņš seko Paskāla idejai par mīlestības un prāta fundamentālo saistību, proti, tikai mīlestības procesā parādās priekšmeti un stata sevi atbilstoši jēgām tā, ka prāts var veidot par tiem spriedumus. Darba „„*Ordo amoris*” normatīva un deskriptīva nozīme” sākumā Šēlers raksta: „Es atrodos neizmērojamā juteklisko un garīgo objektu pasaulē, kas liek manai sirdij un kaislībām uzsākt nepārtrauktu kustību. Es zinu, ka tikpat lielā mērā priekšmeti, kas nāk man pretī uztverošā un domājošā izziņā, kā arī viss, ko es gribu, izvēlos, daru, veicu, ir atkarīgs no šīs manas sirds kustības. No tā izriet, ka jebkāda veida manas dzīves un dziņu pareizība, kļūdīgums un ačgārnība tiek noteikta caur to, vai pastāv *objektīva pareiza* šo manas mīlestības, mana naida, manu tieksmju un netieksšanās, manas daudzveidīgās intereses par šīs pasaules lietām *kārtība* un vai man ir iespējams iekļaut šo *ordo amoris* manā apziņā.”³² Šēlers uzsver, ka „tas, kam ir cilvēka *ordo amoris*, ir arī pats šis cilvēks. Viņam attiecībā pret šo cilvēku kā morālu subjektu ir tas, kas kristāla formula ir kristālam. Viņš caurskata cilvēku tiktāl, ciktāl vispār iespējams cilvēku caurskatīt.”³³

Šeit atklājas Šēlera vēlme pamatot tādu morāles un ētikas subjektu, kura noteiksme būtu balstīta fenomenoloģijā. Šēleram fenomenoloģija, kā minēts, ir pieredzes fenomenoloģija. Pieredzes jēdziens, kas saistās ar objekta kategoriālu tvērumu, viņam ir reducēts pieredzes jēdziens. Pieredze notiek noteiktā lietu stāvokļa un pieejas veida savstarpējā atvērtībā – tas, kas šādi parādās, ir fenomēns. Fenomēni atklājas noteiktā veidā, tie ir selektīvi un ekskluzīvi. Fenomēna ekskluzivitāte, tā atklāšanās paredz, ka pastāv tikai individuāls, konkrēts pieejas

veids, nevis kāds objektīvi noteikts, vispāratzīts, piemēram, sapratnes diktēts pieejas veids. Šāda atvērtība lietu stāvokļiem, līdzdalība fenomenos nozīmē būt par cilvēku. Subjekta un lietas savstarpējā atklātība un pretī nākšana fenomenā iezīmē fenomenoloģijas ētisko dimensiju. Šēleram tā ir primāra. Kārtība, par ko runā Šēlers, ir iespējama sākotnējā mīlestības pozīcijā, sevis atklāšanā un pretimnākšanā tam, kas savukārt tiecas pretī mums uztverošajā un domājošajā izziņā. Šis sākotnējais mīlestības process pastāv cilvēkā tiktāl, ciktāl cilvēks ir intencionāla būtne. Tas nozīmē, ka cilvēks būtībā ir milošs. Mīlestība te jāsaprot kā metafiziska kategorija, kas ir konstitutīvi līdzdalīga cilvēciskajā būšanā. Šādi noteikts cilvēks ir persona, nevis subjekts. Persona *ir* un pārdzīvo sevi tikai kā aktus veicošu būtni, katrā akta norisē tiek statīta persona tās veselumā, proti, persona *ir*. Aktu sfērā atklājas gara jēdziens. Tajā mēs ietveram aktu, intencionalitātes, jēgas piepildītības būtību. Gars nepieciešami ir *personisks*, tomēr tā būtībai nepieder *Es*, un tātad arī nošķirums starp *Es* un ārpusauli.³⁴

Cilvēks – noteikts caur mīlestību – ir persona. Mīlestība ir tā, kas padara cilvēku par Dieva tapšanas vietu. Pateicoties mīlestībai, cilvēkam ir iespēja tapt par ētisku personu. Caur mīlestību cilvēks var zināt un vienmēr jau zina sevi kā divu mūžīgo substanču – gara un dziņu – krustpunktu, kas arī norāda uz cilvēka īpašo stāvokli esamībā. Jebkāda priekšmetiskojamība ir iespējama caur garu, caur dziņām tā ienāk klātesamībā. Gara un dziņu savstarpējā mijiedarbība ir visa pamats, caur to, ar to un balstoties uz to, mēs dzīvojam, domājam, vērojam.³⁵

Tā kā cilvēks ir gara un dziņu krustpunkts, viņam šajā stāvoklī ir iespēja pārdzīvot dievišķo, jo „gars un dziņas aug savās manifestācijās, un var sacīt, ka topošais Dievs savā darbā aug, kāpinās un triumfē nepārskatāmā laikā”.³⁶

Mīlestību varam uzskatīt par ļoti būtisku motīvu Šēlera filozofijā, jo tieši tā ļauj saglabāt cerīgu un pozitīvu skatījumu uz cilvēku un viņa esamību, saglabājot uzsvaru uz cilvēka atbildību sevis kā personas realizācijā. Cilvēka kā principiāli mīlošas būtnes aplūkojums neitralizē cilvēciskās noteiksmes substancionālā pamata iztrūkumu.

Cilvēka noteiksme, ar ko sastopamies Šēlera filozofiskajā antropoloģijā, būtiskā veidā apvieno vairākas pretrunīgas cilvēku konstituējošas tendences: cilvēka būtisko atkarību un saistību ar viņa empīrisku esamību, šās esamības pastāvīgo transcendēšanu uz garīgo savas esamības sfēru un klātbūtību visos savas esamības līmeņos caur mīlestību, kas lielā mērā raksturo cilvēka esamības struktūru. Šo cilvēka noteiksmi var uzskatīt par vienu no pilnīgākajām, ko līdz tās tapšanai piedāvājušas filozofiski orientētas antropoloģijas teorijas, bet arī tā saskaras ar nespēju sniegt cilvēka esamības pilnīgu un saskanīgu skaidrojumu. Sniegt šādu skaidrojumu var uzskatīt par Šēlera galveno ieceri, un, par spīti tam, ka filozofs jau sākotnēji apzinās cilvēka problēmas neatrisināmību, viņa centieni izrauties no dažādu filozofisko metožu un virzienu sadrumstalotības un palūkoties uz problēmu no gluži jauna skatpunkta ir attaisnojušies, sniedzot jauna veida cilvēka noteiksmi, kas iezīmē ceļu uz mūsdienīgu cilvēka izpratni, reizē atzīstot nepieciešamību to veidot, atpazīstot vispārīgu un mūžīgu cilvēkā, ko Šēlers veic, saglabājot transcendentālo dimensiju cilvēka aplūkojumā.

ATSAUCES UN PIEZĪMES

- ¹ Līdzīgas tendences vērojamas Šēlera laikabiedru V. Dilteja, G. Zimmela, E. Huserla un M. Heidegera filozofijā. Šīs tendences iezīmē *a priori* pārtapšanu „vēsturiskajā *a priori*” (G. Zimmels) un transcendentālā pāraugšanu „vēsturiskajā transcendentalitātē” (vēlīnajos E. Huserla darbos).
- ² Šajā rakstā gan fenomenoloģijas loma Šēlera filozofiskajā koncepcijā ir tikai pieminēta kā ļoti būtiska, tās aplūkojumam būtu nepieciešams pievērsties atsevišķi.
- ³ Gadamer H. G. Max Scheler der Verschwender // *Max Scheler in Gegenwartsgeschehen der Philosophie*. Hrsg. von P. Good. Bern, München: Francke Verlag, 1975, S. 14.
- ⁴ Šī ir viena no neadekvātajām Kanta ideju interpretācijām, ko veic Šēlers. Bezpersoniskā transcendentālā *Es* struktūra netraucē izvērst personības struktūru eksistenciālā aspektā, kur personības radošu pašrealizāciju ierobežo tikai kategoriskais imperatīvs.
- ⁵ Scheler M. *Der Formalismus in der ethik und die Materiale Wertethik*. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus. Gesammelte Werke Bd. II. Hrsg. von Maria Scheler. Bern: Francke Verlag, 1966, S. 50.
- ⁶ Turpat, S. 50–51.
- ⁷ Sk.: turpat, S. 373.
- ⁸ Čuhina L. Maksa Šēlera filozofiskā antropoloģija // *Reliģiski – filozofiski raksti X*. Rīga: LU FSI, 2005, 141. lpp.
- ⁹ Scheler M. Philosophische Weltanschauung // Scheler, M. *Späte Schriften*. G. W. Bd. IX. Hrsg. von M. Frings. Bern: Francke Verlag, 1976, S. 83.
- ¹⁰ Scheler M. *Der Formalismus in der ethik und die Materiale Wertethik*. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus, S. 374.
- ¹¹ Turpat, S. 382.
- ¹² Sk.: turpat, S. 388–389.
- ¹³ Scheler M. *Philosophische Anthropologie*. Schriften aus dem Nachlass III. Bonn: Bouvier Verlag, 1987, S. 16.
- ¹⁴ Turpat, S. 17.
- ¹⁵ Turpat, S. 227.
- ¹⁶ Gadamer H. G. Max Scheler der Verschwender // *Max Scheler in Gegenwartsgeschehen der Philosophie*. S. 16.
- ¹⁷ Kuhn H. Max Scheler als Faust // *Max Scheler in Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, S. 34.
- ¹⁸ Scheler M. Stellung des Menschen im Kosmos // Scheler M. *Späte Schriften*. Gesammelte Werke Bd. IX. Hrsg. von M. Frings. Bern: Francke Verlag, 1976, S. 31.
- ¹⁹ Turpat, S. 32.
- ²⁰ Sk.: turpat, S. 34.
- ²¹ Sk.: turpat, S. 39.
- ²² Sk.: turpat, S. 41.
- ²³ Turpat, S. 55.
- ²⁴ Turpat, S. 42.
- ²⁵ Turpat, S. 55.
- ²⁶ Scheler M. Zur Idee des Menschen // Scheler M. *Vom Umsturz der Werte*. Abhandlungen und Aufsätze. Hrsg. von Maria Scheler. Bonn: Bouvier Verlag, 1972, S. 186.
- ²⁷ Scheler M. *Der Formalismus in der ethik und die Materiale Wertethik*. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus, S. 296.

- ²⁸ Scheler M. *Philosophische Anthropologie*. Schriften aus dem Nachlass III, S. 213.
- ²⁹ Turpat, S. 213.
- ³⁰ Čuhina L. Maksa Šēlera filozofiskā antropoloģija // *Reliģiski – filozofiski raksti X*, 128. lpp.
- ³¹ Tā Maksam Šēleram veltītajā rakstu krājumā „Makss Šēlers filozofijas mūsdienu notikšanā” (*Max Scheler in Gegenwartsgeschehen der Philosophie*) publicēto rakstu nosaukumos to autori dēvē Maksu Šēleru. Sevišķi viņa sugestējošo personību uzsver H. G. Gadamer; viņš raksturo gan Šēlera spilgto ārieni, kura bez pārspilējuma varētu tikt uzskatīta par neglītu, gan arī iespaidu, ko šis cilvēks atstāja, – tas esot bijis pat biedējošs. Salīdzinot Huserlu ar Šēleru, Gadamer norāda, ka tas esot bijis „garlaicīgākais, sausākais un nedēmoniskākais fenomenologs, ko vispār varētu iedomāties” (Gadamer H. G. Max Scheler der Verschwender // *Max Scheler in Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, S. 12.)
- ³² Scheler M. *Von der Ganzheit des Menschen*. Ausgewählte Schriften. Hrsg. von M. Frings. Bonn: Bouvier Verlag, 1991, S. 3–4.
- ³³ Turpat.
- ³⁴ Sk.: Scheler M. *Der Formalismus in der ethik und die Materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, S. 388–389.
- ³⁵ Sal.: Scheler M. *Philosophische Anthropologie*. Schriften aus dem Nachlass III, S. 209.
- ³⁶ Turpat, S. 213.

Summary

Contemplation of man in Max Scheler's philosophical anthropology is restricted by the antithesis of „spirit” and „life” that defines the conflicting character of the conception of man. At the centre of attention is the forming of M.Scheler's conception of man which is made by refusing the Kantian transcendentalism and considering a priori to be related to the specific being of man is also accented. In the article is the role of phenomenology in Scheler's conception of man. Man in the philosophy of Scheler appears as one that does not base in timeless transcendental structure but as a person who forms his own being, facing the potentialities and problems derived by his position.

Keywords: *man, life, spirit, person, transcendentalism, phenomenology.*

Neiespējamā klātbūtne: de Sosīrs un Huserls Deridā dekonstrukcijā

Impossible Presence: De Saussure and Husserl in Derrida's Deconstruction

Igors Gubenko

Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūts
Akadēmijas laukums 1, Rīga, LV-1940
E-pasts: gubenko@inbox.lv

Rakstā klātbūtnes problēmas aspektā aplūkoti un izvērtēti Žaka Deridā veiktie Ferdinanda de Sosīra vispārējās valodniecības un Edmunda Huserla transcendentālās fenomenoloģijas dekonstruktīvie lasījumi. Izvērtējuma mērķis – noteikt, cik lielā mērā šīs koncepcijas noteikušas dekonstrukcijas agrīno stadiju 20. gs. 60.–70. gadu mijā. Aplūkojuma rezultātā secināts, ka dekonstrukcijas agrīnajā stadijā Sosīra un Huserla tekstiem ir svarīgāka loma nekā Nīčes, Freida un Heidegera diskursiem, ar kuriem Deridā galvenokārt saista dekonstrukcijas ģeoneoloģiju.

Atslēgvārdi: Žaks Deridā, Ferdinands de Sosīrs, Edmunds Huserls, dekonstrukcija, šķirums, pēdas, rakstība.

1. Atšķirība, klātbūtne, rakstība

Žaka Deridā dekonstrukcija bieži tiek piesaukta kā vērienīgākais un iedarbīgākais atšķirības tematizācijas mēģinājums filozofijas vēsturē. Jau pašos pirmajos Deridā tekstos atšķirības un citādības tēma kļūst par Rietumu metafiziskās tradīcijas kritikas galveno pavedienu. Sekojot Martina Heidegera sniegtajai norādei, Deridā atzīst orientāciju uz *klātbūtni* par šīs tradīcijas raksturīgāko iezīmi. Atšķirības tēma gūst vairākas konkrētākas izpausmes, no kurām par zīmīgāko uzskatāma rakstības lomas problematizācija Rietumu kultūrā. Klātbūtnes, atšķirības un rakstības jēdzieni lielā mērā nosaka Deridā filozofēšanas agrīno posmu, kad viņš aktīvi pievēršas Edmunda Huserla un Ferdinanda de Sosīra dekonstruktīvajiem lasījumiem.

Rakstības tēma Deridā agrīnajā filozofijā ir vairāk kā emblemātiska – (arhi) rakstība un ar to cieši saistītie pēdu (*trace*) un šķiruma (*différance*) jēdzieni kodolīgi pauž viņa izvērsto logocentrisma kritiku – Deridā visplašāk pazīstamo veikumu, kura implikācijas sniedzas tālu pāri praktiski neangažētas filozofijas robežām. Logocentrisms ir Rietumu metafizikas pamatraksturojums, kas atklāj tās orientāciju uz jēgu tās nepastarpinātā klātbūtnē subjektam. Kā to parāda Deridā teksti, valodas gadījumā tieši rakstība vēsturiski tikusi konstruēta kā

jēgas klātbūtnes noliegums – tā tikusi skaidrota kā runātā vārda ārējs papildinājums, kuram nevajadzētu atstāt ne mazāku iespaidu uz pašas valodas esību.

Lasot Sosīra un Huserla tekstus, Deridā cenšas eksplicēt tajos netieši ietvertu pieņēmumu, ka valoda tomēr nevar pastāvēt bez un ārpus rakstības. Šāda eksplikācija abos gadījumos notiek ciešā saistībā ar zinātnes diskursu. Sosīram jautājums par rakstības un runas attiecībām ir reizē jautājums par vispārējās valodniecības robežām, turpretī Huserlam jautājums par rakstības lomu ideālo objektu konstituēšanās norisē ir reizē jautājums par tīrās ģeometrijas vēsturisko ģenēzi. Tās daļēji izskaidro rezonansi, kādu humanitārajās un sociālajās zinātnēs piedzīvo Deridā dekonstruktīvās tehnikas.

Lai arī pats Deridā savas domas ģeoloģiju galvenokārt saista ar Ničes, Freida un Heidegera destruktīvajiem diskursiem, tieši Sosīra un Huserla teorijas ar to iekšējo spriedzi starp metafiziskajiem un antimetafiziskajiem motīviem sniegušas viņam iespēju formulēt jēdzienu virkni, kura sevī iemieso metafizikas pārvarējuma mēģinājumu.

2. De Sosīrs uz klātbūtnes metafizikas robežas

Kā zināms, nedaudzos Sosīra dzīves laikā sarakstītos darbus 20. gs. intelektuālajā vēsturē krietni aizēnojis pēc viņa nāves izdots „Vispārējās valodniecības kurss” (1915), kas tapis uz Ženēvas Universitātē nolasīto lekciju pamata.¹ Līdzīgi kā tas notiek ar daudziem citiem tekstiem, kurus Deridā lasa, komentē un dekonstruē, arī „Vispārējās valodniecības kurss” viņam ir nevis filoloģiskās vai vēsturiskās intereses objekts, bet gan Rietumu metafiziskās tradīcijas „privileģētais piemērs”. Līdz ar Žanu Zaku Ruso, kura „Eseju par valodu rašanos” Deridā detalizēti aplūko darbā „Par gramatoloģiju”, Sosīrs ir viens no konsekventākajiem *fonoloģisma* aizstāvjiem Rietumu vēsturē, par ko vislabāk liecina „Vispārējās valodniecības kursa” rakstībai veltītās nodaļas. Tieši runas un skanošās balsis (*phōnē*) privileģēšanas aspektā Sosīrs piesaista Deridā interesi, jo šajā tendencē vispilgtāk izgaismojas vispārējās valodniecības metafiziskās ambīcijas.

Tomēr, kā to skaidri parāda 1968. gadā Jūlijai Kristevai sniegtā intervija „Semioloģija un gramatoloģija”, Deridā neuzlūko Sosīru kā viennozīmīgi metafizisku domātāju. Viņš runā par Sosīra semioloģijas „divējo lomu”, uzskaitot līdzās tās metafiziskajiem motīviem arī antimetafiziskos. Pēc Deridā pārliecības, Sosīrs ir metis izaicinājumu metafiziskajai tradīcijai, uzsverot valodas zīmes izteikti diferencīālu un formālu raksturu, kā arī apgalvojot, ka tās ietvaros apzīmētājs un apzīmējama *de facto* nav savstarpēji nodalāmi.² Tomēr pats zīmes jēdziens esot noteicis Sosīra piederību šai tradīcijai, ciktāl *de iure* atšķirība starp apzīmētāju un apzīmējamo viņa koncepcijā tomēr paliek nereducējama, tādējādi atstājot atvērtu iespēju domāt „transcendentālo apzīmējamo” jeb „apzīmējamo konceptu pašā sevī, tā vienkāršā klātbūtnē domai”.³

Savā visai plašajā *klātbūtnes* nojēguma lietojumā Deridā galvenokārt vada pēc Heidegera novērojuma par Rietumu filozofijas vispārējo orientāciju uz *klāt-būtni* (*Anwesenheit* – Heidegera piedāvātais sengr. *παρουσία* („klāt/

blakus–esība”) atveidojums), kas darbā „Esamība un laiks” vispirms tiek izprasta kā esošā uzlūkojums tā tagadnībā (*Gegenwart*).⁴ Pārņemot šo klātbūtnes–tagadnības motīvu, Deridā to konkretizē divos savstarpēji saistītos veidos: 1) kā subjekta klātbūtni–sev un 2) kā objekta klātbūtni subjektam. Abas izpratnes, viņaprāt, nosaka Rietumu metafizikas logo-fono-centrisko ievirzi: balss (*phōnē*) ir jēgas (*logos*) privileģētais medijs, jo komunicējot (apzīmējot) jēgu, tā neiztraucē subjekta klātbūtni–sev.

Neiedziļinoties Sosīra valodniecības metafizisko tendenču analizē, pievērsīšos viņa teorijas aspektam, kas apveltīts ar vislielāko dekonstruktīvo potenciālu. Sosīra piedāvāto valodas zīmes bināro modeli, kā iepriekš teikts, nosaka nošķirums starp apzīmētāju (akustisko tēlu) un apzīmējamo (konceptu), tātad zīmes jutekliski tveramo (*sensiblo*) un intelektuāli tveramo (*inteligiblo*) pusi. Lai arī Sosīrs uzsver, ka aktuālā valodas lietojumā pirmo nav iespējams atdalīt no otras (tās ir kā vienas papīra lapas divas puses),⁵ analītiskajā aplūkojumā robeža starp balsi un domu nav izdzēšama. Zīmīgi, ka tieši savrupinot valodas akustisko un konceptuālo pusi, Sosīrs nonāk pie atzinuma par *atšķirības* konstitutīvo lomu valodā. Viņa apgalvojums, ka „valodā nav nekā, izņemot atšķirības”,⁶ nozīmē, ka tikai abpusēja artikulācija uz atšķirību apvieno domas un skaņas bezveidīgas substances jēgpilnas runas plūsmā. Izvirzot priekšplānā atšķirību, Sosīrs parāda, ka valoda kā jēgpilnu vienību sistēma īstenībā balstās uz attiecībām, kas nav ne jēgpilnas, ne vienotas. Deridā dekonstrukcijas kontekstā tas nozīmē, ka katras klātbūtnes pamatā rodama neklātbūtne, kuras nereducējamība dekonstruktīvajam lasījumam arī būtu jāizgaismo.

Atšķirības jēdziens ir izšķirošs Deridā metafizikas kritikai, jo atšķirības tematizācija ir veids, kā apšaubīt tīrās klātbūtnes teorētisko autoritāti, neapelējot pie tās vienlīdz metafiziska pretmeta – tīrās prombūtnes. Šajā ziņā atšķirība top par klātbūtnes/prombūtnes opozīcijas neizšķiramības (*indécidabilité*) izpausmi.

Sniedzot vērtīgu resursu dekonstrukcijas konceptuālajai artikulācijai, Sosīra piedāvātā atšķirības koncepcija tomēr paliek ierobežota valodas sistēmas statiskajā ietvarā, un orientācija uz to atzīstama par viņa vispārējās valodniecības kārtējo metafiziski noslogoto premisu.⁷ Atšķirība, kas virza Deridā dekonstruktīvo domu, ietver arī dinamisko aspektu, kas krietni pārsniedz Sosīra proponētās sinhroniskās valodniecības rāmjus. Pievērsšanās atšķirības laiciskajai dimensijai pieprasa Edmunda Huserla laikapziņas koncepcijas tematizāciju, jo tieši šīs dimensijas artikulācija uzskatāma par Deridā veiktās fenomenoloģijas dekonstrukcijas nozīmīgāko sniegumu.

3. Transcendentālās fenomenoloģijas dekonstruktīvās implikācijas

Lai arī Deridā intelektuālās biogrāfijas kontekstā Sosīra figūra aktualizējas ilgi pēc Huserla, daudzējādā ziņā Huserla lasījumu gaitā identificētās problēmas uzskatāmas par Sosīra koncepcijas pretrunu sarežģījumu un saspilējumu, un tāpēc transcendentālās fenomenoloģijas aplūkojums seko iepriekš sniegtajam ieskatam Sosīra vispārējā valodniecībā.

Zīmīgi, ka arī Huserla fenomenoloģijā, kurai par valodu ir vien margināla interese, klātbūtnes tēma nezaudē savu fonocentrisko pamatu. Kā jau teikts, klātbūtne Deridā izpratnē ietver divus aspektus: objekta klātbūtne subjektam un subjekta klātbūtne sev. Kamēr pirmā raksturo visu, ko Leibnics „Monadoloģijā” apzīmēja ar percepciju un kas fenomenoloģijas terminos būtu raksturojams kā „jēga” plašā nozīmē, pirmā sakrīt ar apersepciju jeb sevis–apziņu. Klātbūtnes apersepcīvā izpratne lielā mērā definējusi transcendentālo motīvu Rietumu filozofijā no Dekarta *ego cogito* acīmredzamības un Kanta transcendentālās apersepcijas vienības postulējuma līdz Huserla transcendentālās fenomenoloģijas tīrā *es* imanentajai sfērai. Šī motīva galvenais raksturojums – sevis apziņa šeit un tagad bez jebkāda pastarpinājuma – arī dara iespējamu klātbūtnes pirmo, „persepcīvo” izpratni (objekta nepastarpinātu apjēgumu).

Deridā vispirms saskata fenomenoloģijas piederību klātbūtnes metafizikas sistēmai tai raksturīgajā intuicionisma (tiešā tvēruma (prezentācijas) privileģēšanā pār netiešo – reprezentāciju), kas ir ne tikai plaši fiksējama Huserla retorikā (piem., aicinājums atgriezties „pie pašām lietām”, uzsvars uz priekšmeta „miesisku” (*leibhaftig*) dotamību uztverē, dzīvīgās tagadnes (*lebendige Gegenwart*) centralizācija laikapziņas fenomenoloģiskajos aprakstos utt.), bet arī eksplīcīti nosaukta par transcendentālās fenomenoloģijas „visu principu principu”. Saskaņā ar šo principu katrai intuitīvai dotamībai (katram „oriģināli do-došam vērojumam”) jātiek atzītai par izziņas leģitimitātes avotu (*Rechtsquelle*).⁸ Citiem vārdiem, viss, kas tiešā veidā prezentē sevi izziņas subjektam, ir jāatzīst par šīs izziņas drošticamu pamatu. Tieši šī principa deklarētā autoritāte kopsakarā ar tagadnes centralitāti laikapziņas aprakstos ļauj Deridā uzskatīt klātbūtni par visas fenomenoloģijas problemātikas kopīgo matrici.⁹

Tomēr savā metafiziskajā angažētībā fenomenoloģija nav konsekventa, un, līdzīgi kā Sosīra valodniecības gadījumā, tajā vērojamas arī pretējas tendences. Deridā identificē intersubjektivitātes un laikapziņas konstituēšanos kā divus fenomenoloģiskās deskripcijas domēnus, kas visvairāk apdraud klātbūtnes principa leģitimitāti fenomenoloģijā. Šīs tēmas, kas bez pārspilējuma tiek dēvētas par transcendentālisma atslēgproblēmām,¹⁰ fenomenoloģijā tiek risinātas, balstoties uz diviem klātbūtnes modifikācijas veidiem – atcerējumu jeb tagadniskoju (*Vergegenwärtigung*), kas nozīmē pagājušas tagadnes atsaukšanu un aizturēšanu apziņā, un aprezentāciju (*Appresentation*), kas dara iespējamu psihisko pārdzīvojumu pastarpinātu piedēvēšanu cita dzīvājam ķermenim pēc analogijas ar sava *es* psihofizisko vienību. Huserla sniegto norādi, ka aprezentācija notiek pēc analogijas ar atcerējumu,¹¹ var interpretēt tādā nozīmē, ka aprezentācija ir sekundāra attiecībā pret atcerējumu, jo, kamēr otrais notiek apziņas imanentajā sfērā, pirmā nepieciešami paredz sveša ķermeņa transcendentu pieredzējumu. Tomēr abām šīm parādībām ir kopīga *reprezentācijas* struktūra, kas paredz to atsaukšanos uz kādu promesošu un netagadnīgu klātbūtni. Šis aspekts piesaista abus nosauktos problēmlokus zīmes problēmai, kas Huserla fenomenoloģijā gūst komplicētāku risinājumu nekā Sosīra valodniecībā.

Esejā „Balss un fenomens”, kas uzskatāma par fenomenoloģijas dekonstrukcijas konsekventāko īstenojumu,¹² Deridā pievēršas Huserla agrīnajam tekstam

„Izteiksme un nozīme”, kurā sistemātiskā veidā izklāstīta Huserla nozīmes teorija. Deridā nolūks, izvēloties šo pētījumu par savas kritikas pamatavotu, ir parādīt Huserla nespēju pasargāt apziņas iekšējo sfēru no semiotiskā „piesārņojuma”, kas apdraud iespēju to radikāli nodalīt no empīriskās realitātes un līdz ar to pašas transcendentālfenomenoloģijas iespēju vispār. Lai gan „Izteiksme un nozīme” ir agrīns darbs, kas attiecas uz fenomenoloģijas pirmstrascendentālo posmu, Deridā ir pārliecināts, ka tajā veiktie „būtiskie nošķirumi” jau pilnībā anticipē Huserla fenomenoloģijas transcendentālo fāzi – solis, kas pētnieciskajā literatūrā bieži atzīts par pārstēdīgu.

Nodalot divus zīmju veidus – empīrisko pazīmi (*Anzeichen*) un valodisko izteiksmi (*Ausdruck*), Huserls apgalvo ka tikai otrā ir apveltīta ar nozīmi. Pazīme, kas balstās uz empīrisko asociāciju, saistās ar visu, kas apziņai ir svešs, kamēr izteiksme sasniedz savu pilnību un tīrību apziņas iekšienē. Tieši šo intimitātes reģionu, kas „Loģiskajos pētījumos” vēl netiek kvalificēts kā transcendentāls, Huserls cenšas pasargāt no empīriskās kontaminācijas, kas zīmes problēmas kontekstā izpaužas kā pazīmes izplatības jomas ierobežošana, lai nepieļautu tās iespiešanos „dvēseles vientuļajā dzīvē”, kurā savs skanējums jāiegūst tīrajai izteiksmei.

No Deridā dekonstrukcijas skatupunkta gan pazīme, gan atcerējums, gan prezentācija parādās kā ne-klātbūtnes ieviešanās avoti, kas būtiski destabilizē Huserla deklarēto intuicionismu, neļaujot viņam uzturēt būtiskos nošķirumus, kuriem būtu jānodrošina fenomenoloģijas integritāte. Tuvu izsekojot Huserla argumentācijas gaitai, Deridā parāda, kā tajā metafizikas uzspiestie iepriekšpiņēmumi (izprotot metafiziku kā sava veida varas instanci) nonāk konfliktā ar pašas fenomenoloģijas iekšējām antimetafiziskām tendencēm. Fenomenoloģijas dekonstrukcija tāpēc nav uzskatāma par kādu no ārpusē īstenotu varmācību pret Huserla koncepciju; dekonstrukcija implicitā veidā darbojas fenomenoloģijas iekšienē, un tās sākums sakrīt ar pašas fenomenoloģijas sākumu. Tas ļauj runāt par fenomenoloģijas un dekonstrukcijas konceptuālo pēctecību, kura visbiežāk fiksējama tieši Deridā mēģinājumos radikalizēt fenomenoloģijas antimetafiziskās tendences. Šajā aspektā Huserla un Sosīra koncepciju paralēlisms ir krietni izteiktāks, nekā to eksplīcīti uzrāda Deridā.¹³

4. Tīrās pašafekcijas šķirums

Par pavedienu Deridā piedāvātajai klātbūtnes metafizikas pārvarējuma stratēģijai jāizvēlas balss, kuras pārākums pār jebkuru citu apzīmēšanas mediju fenomenoloģijas dekonstrukcijas gaitā izgaismojas pavisam jaunā rakursā. Atsaucoties uz klātbūtnes objektīvo aspektu – objekta klātbūtni subjektam –, Deridā uzsver *ideālo* objektu prioritāro statusu fenomenoloģijā: katram ideālajam objektam, kā apgalvo Huserls, piemīt iteratīva „un tā tālāk” forma, kura subjektīvi izpaužas kā „vienmēr ir iespējams atkal” (*man kann immer wieder*).¹⁴ Tas nozīmē, ka, atšķirībā no reālajiem, ideālie objekti ir neierobežoti atkārtojami savā tāpatībā un tādējādi ir neatkarīgi no atsevišķa subjekta aktiem.¹⁵ Šo objektu

klātbūtne subjektam būtu jānodrošina tīram medijam, kas spētu stādīt tos subjekta priekšā bez jebkāda empīriskā pastarpinājuma.

Saspilējot fenomenoloģijas fonocentriskās implikācijas, Deridā norāda uz fenomenoloģiski tvertas balss lomu ideālā objekta tīrās klātbūtnes uzturēšanā, kas visiem telpiskajiem apzīmētājiem ir principiāli nesasniedzama. Vēl vairāk: par balss iedarbības efektu Deridā pasludina arī subjekta pašklātbūtni: skanot bez jebkādas laiciskas aiztures vai telpiskas distances, balss nodrošina subjekta tīro pašafekciju, kuras rezultātā arī rodas sevis–apziņa. Dzirdēt sevi runājam (*s'entendre-parler*) tātad ir nosacījums tam, lai taptu sev pašam klātbūtīgam. Svarīgi, ka, lai arī tā izskan empīriskajā pasaulē, balss nezaudē savu spēju uzturēt klātbūtni arī fenomenoloģiski reducētā veidā, paliekot apziņas imanentajā sfērā. Atšķirībā no vizuāliem, taktiliem u. c. saskarsmes medijiem, balss var skanēt arī bez pasauliskošanās apkārtceļa – lai simulētu klātbūtni, tai nav nepieciešama ne ārpuse, ne telpa, ne redzamība, ne kas cits.

Klātbūtne tādējādi no apziņas nepieciešamā nosacījuma pārtop par tīrās pašafekcijas efektu. Šis apvērsums ļauj Deridā atvasināt no Huserla sniegto laikapziņas un signifikācijas aprakstu pretrunām jēdzienu virkni, kurā metafizikai, pēc viņa ieceres, būtu jāsasniedz savs noslēgums. Lai arī šis tīklojums nepieļauj kāda viena jēdziena centralizāciju, daudzējādā ziņā priekšplānā izvirzās *šķīruma* (*différance*) nojēgums, kas ir Deridā piedāvātais aizvietojošs tradicionālajam atšķirības jēdzienam.

Līdzīgi kā Sosīra sinhronijas/diahronijas un Huserla prezentācijas/atcerējuma nošķīrums, *šķīrums* ietver gan telpiski statisku, gan laiciski dinamisku nozīmes aspektu.¹⁶ Shematizējot var apgalvot, ka šķīruma statiskais aspekts lielā mērā pārņemts no Sosīra izpratnes par atšķirību spēli valodas sistēmā, kamēr dinamiskais aspekts galvenokārt sakņojas Huserla laikapziņas koncepcijas pret-runās. Jāatzīmē gan, ka abi aspekti nav savstarpēji artikulējami: šķīrums ir laiciskojošs telpiskošanās un telpiskojošs laiciskošanās kustība, „ne-pilnais, nevienkāršais, strukturētais un šķirošais–vilcinošais (*différent*) atšķirību „avots””,¹⁷ kuram viss identais, klātbūtīgais, ideālais ir sekundārs.

Šajā aspektā šķīrums kā fenomenoloģiskās balss producētājs sabalsojas ar Sosīra atšķirības principu attiecinājumā uz akustisko apzīmētāju, ar to izņēmumu, ka Sosīram nav relevanta šī apzīmētāja laiciskā dimensija. Tās, ka šķīrums producē klātbūtni, protams, nenozīmē, ka tas būtu klātbūtnes sākotne, jo katra sākotne attiecībā pret to ir atvasināta. Līdzīgi par šķīrumu nevar apgalvot, ka tas būtu tāpatības un klātbūtnes pretmets, jo šajā gadījumā tas joprojām paliktu klātbūtnes metafizikas sistēmā.

Dekonstrukcija nav vienkārša opozīcijas apvēršana (atšķirība tāpatības vietā, rakstība runas vietā, empīriskais transcendentālā vietā utt.); tā paredz šīs opozīcijas atvasinātā rakstura uzrādīšanu, atgriešanos pie kāda „senāka” stāvokļa, kas opozīcijas kontekstā parādās kā *neizšķīrums*. Lai arī latviešu valoda acīmredzami pretojas šim atzinumam, arī šķīrums (*différance*) ir neizšķīrums (*indécidable*) – starp iekšējību un ārējību, sensiblo un inteligiblo, aktivitāti un pasivitāti, laiku un telpu utt.¹⁸ Šķīrums tātad ir „senāks” par katru sākotni un katru klātbūtni,

un šajā aspektā visspilgtāk izpaužas šī nojēguma radniecība Huserla laikapziņas koncepcijā būtiskajam retences jeb primārā atcerējuma jēdzienam.

Radikalizējot Huserla laikapziņas lekcijās izteikto apgalvojumu, ka laikobjekta uztverē dzīvīgā tagadne pastāvīgi mijas ar tās intencionālajām modifikācijām – retenci (primāro atcerējumu) un protenci (primāro ekspektāciju),¹⁹ Deridā savos agrīnajos tekstos akcentē fenomenoloģiskā laika dialektisko iedabu un dzīvīgās tagadnes nešķiramo savijumu ar retenci un protenci, kurā retencei turklāt pieder primaritāte, jo tieši tā katrreiz „dzemdē” tagadni.²⁰

Par retences metafiziskā jēdziena dekonstruktīvo pārsniegumu uzskatāms Deridā pieteiktais pēdu (*trace*) nojēgums, kura izcelsmi viņš saista ar *Spur* jēdziena lietojumu Ničes, Freida un Heidegera darbos.²¹ Pēdas ir skaidrojamas kā pagātnes tvērums, kas nekad nav ieviešams klātbūtnē, jo katrreiz pats sevi izdzēš. Šajā ziņā pēdas ietver signifikatīvo aspektu – tās ir līdzīgas apzīmētajam (piem., balsij), kurš zaudē savu biežumu un necaurredzamību apzīmējamās jēgas priekšā, ar vienīgo atšķirību, ka pēdas nekad nekļūst par kāda transcendentālā apzīmējamā klātbūtnes nesēju. Norādot uz pēdu jēdziena aktualitāti rakstības problēmas kontekstā, Deridā piešķir tam tekstualitātes dimensiju un nosauc tekstu par pēdu neklātbūtīgo apzīmījamo.²² Šis retences un norādes, laika un zīmes savijums līdzīgi šķīrumam ir bez identitātes, bez premteta, bez sākotnes. Tas vienmēr jau ir noticis: vienmēr jau ir atstājis pēdas.

* * *

Sniegtais Deridā klātbūtnes problēmas risinājuma aplūkojums ļāvis konstatēt divu vērienīgo 20. gs intelektuālo kustību – fenomenoloģijas un strukturālisma – iniciatoru iespaidu uz viņa agrīno filozofiju. Gan Sosīra, gan Huserla koncepcijas kritikai Deridā darbos ir eksemplārs raksturs – tie abi parādās Rietumu metafizikas dažādu aspektu privileģēto piemēru statusā. Lai arī Deridā pētniecībā var sastapt novērtējumus, kas reducē viņa agrīnās filozofijas konceptuālo tiklojumu uz vienu no šiem diviem domātājiem,²³ šādi vērtējumi atzīstami par pārsteidzīgiem, jo Sosīra un Huserla ieguldījumi dekonstrukcijā nav savstarpēji reducējami.

Kopumā jāsecina, ka Huserla un Sosīra netiešais ieguldījums Deridā filozofijā liek apšaubīt viņa paša sniegtā dekonstrukcijas konceptuālo avotu uzskaitījuma adekvātumu. Lai arī Niče, Freids un Heidegers daudzos aspektos veicinājuši dekonstrukcijas teorētisko pašnoteikšanos, tieši savas antimetafiziskās stājas dēļ viņi nevarēja sniegt Deridā tos metafiziskās domas un sistēmas paraugus, kuru dekonstruktīva interpretācija spētu novest pie jauniem konceptuāliem risinājumiem metafizikas pārvarējuma projektā. Atsedzot un saspilējot strukturālisma un fenomenoloģijas antimetafiziskās tendences, Deridā nonāk pie jēdzieniskiem rīkiem, kas iezīmē pārrāvumu ar iepriekšējo tradīciju. Tomēr līdz ar to ne Huserls, ne Sosīrs nekļūst pilnā nozīmē klātbūtīgi Deridā dekonstrukcijā, kā to varētu apgalvot intelektuāla pārmantojuma gadījumā. Dekonstrukcijā pamanāmas vien pēdas, kurām sekojot var nonākt labākajā gadījumā pie viņu tekstiem, un šajos tekstos, neraugoties uz to eksplīcīto saturu, jau ir ierakstīta autentiskās klātbūtnes neiespējamība.

ATSAUCES UN PIEZĪMES

- ¹ Valodnieku vidū pastāv debātes par to, cik adekvāti „Kurs” ataino Sosīra uzskatus par vispārējās valodniecības problēmām. Lai gūtu ieskatu „Kursa” teksta tapšanā, sk.: Engler R. *The Making of the Cours de linguistique générale* // Sanders C. (ed.) *The Cambridge Companion to Saussure*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 47–58.
- ² Derrida J., Kristeva J. *Sémiologie et grammatologie* // *Positions*. Paris: Minuit, 1972, p. 28.
- ³ Turpat, p. 30.
- ⁴ Sk.: Heidegger M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1967, S. 25. Zīmīgi, ka franču vārds *présence* (tāpat kā angļu *presence*) ietver gan lacisko (tagad), gan telpisko (klāt) aspektu. Šajā rakstā, atsakoties no agrāk lietotā jaunvārda *prezence*, kurā centos apvienot klātbūtnes un tagadnes semantiskos aspektus, vados pēc Māras Grīnfeldes uzskata, ka „klāt” implicē „tagad”. Apzīmējumus „tagadne”, „tagadnība” utt. lietoju vien brīžos, kad tiešā veidā pievērsšos laika problēmai.
- ⁵ Sk.: De Saussure F. *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot, 1995 [1916], p. 157. Zīmīgi, ka Sosīrs noraida apzīmētāja un apzīmējamā attiecību skaidrojumu tradicionālā ķermeņa/dvēseles duālisma terminos.
- ⁶ De Saussure F. *Cours de linguistique générale*, p. 166. Deridā biogrāfs un tulkotājs Džefrijs Beningtons trāpīgi piezīmē, ka atšķirību princips ir spēkā vien attiecinājumā uz apzīmētājiem un apzīmējamajiem ārpus to vienības – aspekts, kuru Deridā gandrīz pilnībā ignorē savā lasījumā (Benington G. Saussure and Derrida // Sanders C. (ed.) *The Cambridge Companion to Saussure*, p. 197).
- ⁷ Vērstība uz valodas sistēmu tās *tagadnībā*, izteikti marginalizējot valodniecībā līdz šim dominējušo vēsturisko pieeju, nepārprotami liecina par laiciskās klātbūtnes valorizāciju, kura bijusi noteicošā 20. gs. vidus strukturālismam un lielā mērā noteikusi šī intelektuālā strāvojuma izsīkumu 60. gadu beigās.
- ⁸ Husserl E. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and a Phenomenological Philosophy*. First Book. General Introduction to a Pure Phenomenology. The Hague/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff, 1983, p. 44.
- ⁹ Derrida J. *La voix et le phénomène*. Paris: PUF, 1967, p. 111.
- ¹⁰ Sk., piem.: Рубене М. Субъективность, аффективность, время: к феноменологической реформе трансцендентализма // Кулэ М., Молчанов В. И. (ред.) *Феноменология в современном мире*. Рига: Зинатне, 1991, с. 231.
- ¹¹ Huserls E. Kartēziskās meditācijas // *Fenomenoloģija*. Rīga: FSI, 2002, 312.–313. lpp.
- ¹² Sal., piem.: Lawlor L. *Derrida and Husserl: The Basic Problem of Phenomenology*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2002. p. 166.
- ¹³ Sk., piem.: Derrida J. *La voix et le phénomène*, p. 50–51.
- ¹⁴ Husserl E. *Formal and Transcendental Logic*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1969, p. 188.
- ¹⁵ Izvērstis ieskats intersubjektīvās kopības lomā ideālo objektu konstituēšanās norisē rodams Deridā sarakstītajā ievadā Huserla vēlinajam fragmentam „Ģeometrijas sākotne”. Sk.: Derrida J. Introduction // Husserl E. *L'origine de la géométrie*. Paris: PUF, 1962, p. 69–83.
- ¹⁶ Franču valodā *différance* ir vārda *différence* ‘atšķirība’ alogrāfs (abu vārdu skanējums ir vienāds), kas saskaņā ar Deridā ieceri apvieno darbības vārda *différer* divas nozīmes – ‘atšķirties’ un ‘atlikt’.

- ¹⁷ Derrida J. *La différence // Marges de la philosophie*. Paris: Éditions de Minuit, 1972, p. 12.
- ¹⁸ Sal. Silverman H. J. *From Hermeneutics to Deconstruction // Textualities: Between Hermeneutics and Deconstruction*. New York/London: Routledge, 1994, p. 21.
- ¹⁹ Sal. Huserls E. Iekšējās laikapziņas fenomenoloģija // *Fenomenoloģija*, 183. lpp.
- ²⁰ Apgalvojums, ka dzīvīgā tagadne ir fundēta iepriekškonstituētā retences momentā, ir rodams jau 1954. gadā sarakstītajā darbā „Ģenēzes problēma Huserla filosofijā”. Sk.: Derrida J. *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Paris: PUF, 1990, p. 264. Šis pieņēmums tiek izvērsts 1962. gadā izdotajā ievadā Huserla „Ģeometrijas sākotnei” (Derrida J. *Introduction*, p. 149, 170–171), kā arī esejā „Balss un fenomēns” (Derrida J. *La voix et le phénomène*, p. 95).
- ²¹ Sk.: Derrida J. *La différence*, p. 18–29.
- ²² Derrida J. *Ousia et grammè. Note sur une note de Sein und Zeit // Marges de la philosophie*, p. 76.
- ²³ Piem., Dž. Beningtons uzsver Sosīra ietekmi, apgalvojot, ka tieši no viņa Deridā aizguvis savus jēdzienus (Bennington G. *Saussure and Derrida*, p. 186). Tas ir neprecīzi, ņemot vērā Huserla laikapziņas koncepcijas nozīmi šķīruma un pēdu jēdzienu artikulācijā, kā arī viņa pārdomas par ideālo objektu vēsturisko konstituēšanos, kuras krietni pirms Sosīra „Kursa” studijām pievērsa Deridā interesi rakstības problēmai.

Summary

The paper presents an assessment of the deconstructive readings of Ferdinand de Saussure's general linguistics and Edmund Husserl's transcendental phenomenology performed by Jacques Derrida in the late 1960s. By focusing on the anti-metaphysical motives of these two theories, I come to the conclusion that Saussure's and Husserl's texts have to a much greater extent defined the conceptual apparatus of deconstruction than the destructive discourses of Nietzsche, Freud and Heidegger, whom Derrida himself points out as his predecessors.

Keywords: *Jacques Derrida, Ferdinand de Saussure, Edmund Husserl, deconstruction, différence, trace, writing.*

Reprezentācija, re-prezentācija un (re)prezentācija attēlā

Representation, Re-presentation and (Re)presentation in Picture

Kārlis Vērpe

LU Filozofijas un socioloģijas institūts

Akadēmijas lauk. 1, Rīga, LV-1940

E-pasts: *karlis.verpe@gmail.com*

Rakstā pievēršos attēla kā reprezentācijas izpratnes problemātikai semiotikas un fenomenoloģijas kontekstā. Raksta pirmajā daļā lielos vilcienos pievēršos attēla kā zīmes izpratnei un izšķiru tās konsekvences, ko šāds attēla traktējums paredz attēla apziņas izpratnē. Raksta turpinājumā ieskicēju fenomenologu iebildumus attēla kā zīmes izpratnei un attēla kā re-prezentācijas skaidrojuma piedāvājumu. Raksta nobeigumā sniedzu preliminārus apsvērumus tam, kādēļ attēlu, ja par to runā kā reprezentāciju vai re-prezentāciju, piemērotāk būtu dēvēt par (re)prezentāciju.

Atslēgvārdi: reprezentācija, prezenca, semiotika, fenomenoloģija.

„Vai attēls būtu jādēvē par reprezentāciju vai nē, ir daudz nebūtiskāks jautājums nekā varētu likties no šābrīža sīvajām cīņām starp māksliniekiem, kritiķiem un propagandistiem.”¹ (Nelsons Gudmens)

Reprezentācija ir jēdziens, kas bijis un ir centrāls diskusijās par attēla dabu, arvien iznācis priekšplānā, diskusiju sīvumam pieaugot. Īpaši jau sākot ar pagājušā gadsimta 60., 70. gadiem, Ernsta Gombriha darbu „Māksla un ilūzija”, Rolāna Barta esejām, kas veltītas masu mediju aprītē rodamo attēlu kritikai un ietvertas izdevumos „Mītoloģijas” un „Attēls–mūzika–teksts”, kā arī epigrāfā citēto amerikāņu filozofa Nelsona Gudmena darbu „Mākslas valodas” (Gombrich 1996; Barthes 1991, 1977; Goodman 1968).²

Ja jau jēdziens ir (bijis) tik centrāls, kā saprast Gudmena teikto, tajā acīmredzami jaušamo augstprātību pret tiem, kuri dzesē muti, strīdoties par jau sen noskaidrotām lietām? Tā, it kā minētā cīņā dalībnieki risinātu līdzvērtīgu jautājumu tam, vai zeme ir apaļa.

Gudmena izteikums ļoti labi uzrāda valdošo pašsaprotamību diskusijās par attēla dabu, kas lielos vilcienos saglabājusies līdz mūsdienām. Lielākoties pašsaprotami un neapšaubāmi ir tas, ka attēls ir reprezentācija. Reti kurš no attēla teorētiķiem rīkojas līdzīgi Gudmenam, kas epigrāfā citēto turpina: „Tomēr

reprēzentācijas daba pieprasa sākotnēju izpēti jebkurā pētījumā, kas pievēršas simbolu funkcionēšanas veidiem mākslā un ārpus tās.” (Goodman 1968, 3) Respektīvi, Gudmens ir retais, kurš uzsākot savu pētījumu, vispirms pajautā, ko ar reprēzentāciju, reprēzentēšanu saprast, nevis to noskaidrot atstāj lasītāja ziņā vai atsaucas uz autoritātēm. Reprēzentācijas jēdzienu savu pētījumu centrā bieži vien uzskatāmi izvirza un tam rūpīgi pievēršas arī citi anglosakšu domātāji, piemēram, Kendals Valtons, Gregors Kjūrijs, Noels Kerols u. c. (Walton 1990; Currie 1995; Carroll 1999). Tai pašā laikā piesauktajos darbos tiek runāts par to, kādā veidā attēls reprēzentē, nevis tiek pārjautāts, kas būtu jāsaprot ar reprēzentāciju un vai šī sapratne nepadara attēlu tikai mīklaināku. Respektīvi, tiek diskutēts par attēla reprēzentatīvo raksturu, ne statusu. Tādēļ pagaidām jautājumu par to, vai attēls ir reprēzentācija, atliekam malā un uzmetam skatu attēla reprēzentatīvā rakstura risinājumiem, kas arī sniegs mums pirmās norādes tam, ko attiecībā uz attēlu ar reprēzentāciju saprast.

Gudmena darbā ietvertais jēdziens *valodas* uzrāda nākamo svarīgo attēla saprašanas centienu kopsaucēju pēdējā pusgadsimta laikā. Gan amerikāņu filozofa Ričarda Rortija apkopotā un 1967. gadā izdotā eseju krājuma „Lingvistiskais pavērsiens” nosaukums (Rorty 1992), gan strukturālisma veidošanās un slavas laiks 20. gadsimta 50., 60. gados uzrāda valodas, valodiskā iznākšanu priekšplānā ne vien filozofisku problēmu, bet jebkādu ar cilvēku, viņa izziņu saistītu jautājumu risināšanā. Strukturālisma ietvaros lingvistikas metodes un valodas traktējums tiek attiecināts uz kultūru, sabiedrību kopumā (Dosse 1996).

Attēls valodai, liekas, ir kas pavisam tuvs. Vārdi, simboli, dažādas zīmju sistēmas (piem., žestu, ceļazīmju u. tml.) reprēzentē, pārstāv, ļauj paziņot, ko saprast par neklātesošām lietām, lietu stāvokļiem. Tie visi reprēzentē, pārstāv kaut ko no sevis atšķirīgu. Tas pats šķietami attiecas arī uz attēlu. Tādēļ jautājums par attēla reprēzentatīvo dabu bieži vien tiek uzdots saistībā ar valodu. Vai attēls ir tāda pati valoda kā verbālā, vai tā ir savdabīga zīme, zīmju sistēma starp citām?

Vācu fenomenologs Lamberts Vīzings šī jautājuma risināšanā izšķir divas nosacītas, opozicionāras teorētisku frontes, kuras vienkāršības labad dēvē par zīmes teoriju un uztveres teoriju pieejām (pats sevi pieskaitot otrajām), ar pēdējām pamatā domādams fenomenoloģiskas attēla teorijas (Wiesing 2005). Vīzinga nošķirums prasa precizējumu divos aspektos.

Pirmkārt, vairāki autori nav identificējami ar tik krasu kritēriju nošķirumu, kādu piedāvā Vīzings. Piemēram, analītiskās filozofijas pārstāvis Kendals Valtons apgalvo, ka fotogrāfijā ir redzama pati lieta, ka fotogrāfija ir caurspīdīga (Walton 1984). Tāpat Rolāns Barts, sava semioloģijas perioda esejās analizējot fotogrāfiju, nošķir denotatīvo un konotatīvo nozīmes līmeni, kur ar attēla denotāciju saprot pašu attēlā redzamo objektu, scēnu vai ainavu (Barthes 1977, 17).

Otrkārt, uztveres teoriju jēdziens attiecinājumā uz fenomenoloģiskām attēla teorijām ir problemātisks vismaz trīs iemeslu dēļ. Pirmkārt, tas liek domāt, ka tādējādi attēla dabu nosaka tā uztvere, nevis tā apzīmējošais raksturs. Tai pašā laikā fenomenoloģiskās koncepcijās attēla apziņa nav identificējama ar uztveri, bet gan tiek skaidrota vai nu kā uztveres un iztēles mijiedarbība (Edmunds

Huserls, Vizings) vai iztēles akts (Žans Pols Sartrs), vai arī savdabīgs uztveres veids, kas gan ir fundamentāli atšķirīgs no lietas tiešas uztveres (Romans Ingardens, Eizens Finks). Otrkārt, fenomenoloģijas ietvaros ar uztveri nav saprotams kāds objektīvs psihisks process, bet gan savdabīgs apziņas veids, kurā priekšmets tiek statīts atšķirīgi nekā, piemēram, iztēlē vai atmiņā. Treškārt, uzsvars uz apziņas primaritāti attēla kā attēla noteiksmē neizslēdz kultūrreltīvus, konvencionālus attēla apziņas aspektus, t. i., nav ar tiem pretrunā. Ja ar Vizinga nošķirumu uzrādītās problēmas ņem vērā, tas ir parocīgs, jo atšķirība starp zīmes un fenomenoloģiskām attēla koncepcijām ir pietiekami radikāla. Tāpēc turpmāk runāšu par fenomenoloģiskām attēla teorijām iepretim zīmes attēla teorijām.

Zīmes teorētiķu pieejās savukārt var izšķirt vismaz divas pieejas. Vienā attēls līdzīgi vārdam tiek skatīts kā zīme, kas reprezentē uz norunas (konvencijas) pamata, respektīvi, tas ir mīts vai naivs aizspriedums, ka attēla uztveri un sapratni nodrošina kāda nepieciešama saikne starp attēlu un attēloto, attēla redzēšanu un objekta tiešu uztveri, ka attēls būtu līdzīgs attēlotajai lietai, ka attēls būtu redzamības kopija. Šīs pieejas spilgtākie pārstāvji ir jau pieminētais Nelsons Gudmens un itāļu semiotiķis un rakstnieks Umberto Eko (Eco 1989). Otrā pieejā tiek atzīta nepieciešama vai dabiska saikne starp attēlu un attēloto, respektīvi, līdzība. Šīs pieejas avots ir amerikāņu pragmatika Čārlza Sandersa Pīrsa zīmju teorija. Attēlu Pīrs traktē kā ikonu, kura reprezentē uz līdzības ar attēloto pamata. Eko pagājušā gadsimta 70. gados izstrādāja asu ikoniskas zīmes kritiku (Eco 1989, 54–88), tomēr pēdējās desmitgadēs, pateicoties kognitīvās psiholoģijas pētījumiem, semiotiķu vidū tā atgūst popularitāti. Arvien biežāk tiek norādīts, ka attēla uztvere un sapratne nebalstās vienīgi uz konvencionāliem aspektiem, bet arī kognitīviem (sk. Sachs-Hombach 2001; Blanke 2003). Šajā rakstā minētā atšķirība nav būtiska, jo kā vieni, tā otri uzsver attēla un attēlotā atšķirību. Pirmkārt, ja arī attēls attēlo uz līdzības pamata ar attēloto, tās ir divas dažādas lietas, kuras identificētas vai sajauktas tiek atsevišķos gadījumos, piemēram, ilūzijā. Otrkārt, kā vieni, tā otri attēlu skata nepieciešamā sasaistē ar attēloto. Attēls attēlo, reprezentē kaut ko no sevis atšķirīgu, tas pilda funkcionālu, pārstāvja lomu. Treškārt, neskatoties uz līdzības lomas atzīšanu, zināmu universālu attēla kā attēla atpazīšanas aspektu uzrādīšanu, attēla semiotiskā skaidrojumā konvencionalitātei, kultūrrelativitātei ir izšķiroša loma.

Minētos aspektus spilgti un kodolīgi izsaka diezgan radikāla vācu semiotiķa Maksa Benzes formulēta zīmes definīcija:

„Zīme ir viss, kas par tādu tiek nosaukts, un tikai tas, kas tiek par zīmi nosaukts. Jebkas principā var tikt nosaukts par zīmi. Tas, kas tiek nosaukts par zīmi, pats vairs nav objekts, bet gan attiecība (pret kaut ko, kas var būt objekts).” (Bense 1967, 9)

Benzes teiktais uzrāda zīmes pamataspektus. Pirmkārt, par zīmi kaut kas kļūst vienīgi vai, ja ņemam vērā teorētiķus, kas uzsver arī līdzības lomu, pamatā norunas ceļā – to, ka vārds apzīmēs konkrētu lietu, nosaka noruna, nevis kas cits. Vecāki, bērnam mācot valodu, rāda, ar kādām lietām attiecīgais vārds saistāms, tāpat vēlāk skolā, grāmatās un sabiedroto lokā nemanot tiek apgūtas

jaunas valodiskas saiknes un sakarības. Valodas sasaistē ar pasauli nav nekā dabiska. Tāpat attēls, neskatoties uz savu līdzību attēlotajam, reprēzentē, nevis līdzīgi cilvēki reprēzentē viens otru. No bērības attēlu apgūstam redzēt kā attēlu.³

Otrkārt, Benzes teiktais paredz, ka par zīmi var funkcionēt jebkas. Piemēram, suni reprēzentē vārds *suns*, bet pamatā tas varētu būt arī cits vārds, piemēram, *funs*, ja vien latviešu valodā tāds būtu pieņemts. Turklāt citās valodās suni apzīmē citādi vārdi – vācu *Hund*, angļu *dog* utt. Tāpat zīmes funkciju var pildīt jebkas. Piemēram, grāmata var pildīt izglītības simbola, dators – tehnoloģiskā progresa sasnieguma simbola funkciju. Turklāt zīme pamatā nav neaizvietoja- ma, tās funkciju attiecīgajā kontekstā var pildīt jebkas cits. Piemēram, draugu var apzīmēt kā viņa fotoportrets, tā arī jebkura cita lieta, piemēram, viņa dāvi- nāta pildspalva.

Treškārt, zīme nav patstāvīgs objekts, bet gan apzīmēšanas funkcijas nesējs. Pie- mēram, ceļazīmei ir būtiski uzvest tikai skatienu, lai zinātu, kas jādara vai ko darīt nedrīkst. Pati zīme savu uzdevumu, funkciju jau veikusi. Šādā situācijā zīme ir būtis- ka tik vien, cik veiksmīgi tā pilda savu funkciju, nevis kāda tā ir pati par sevi.

Ceturtkārt, zīme paredz vismaz bināras attiecības starp sevi un to, ko ap- zīmē. Zīmes uztveres un saprašanas procesā pamatā pastāv divi savstarpēji at- šķirīgi objekti. Piemēram, attēls ir kas atšķirīgs no tā, ko tas attēlo, tās ir divas dažādas lietas.

Fenomenologi savukārt aizstāv uzskatu, ka atšķirībā no verbālas valodas vai, piemēram, ceļazīmes, attēlā parādās savā ziņā patstāvīgs priekšmets (uzskati par to, kas un kāds ir šis priekšmets un cik lielā mērā tas ir patstāvīgs, fenome- noloģijā ir atšķirīgi). Respektīvi, kā jau nupat norādīju, zīmes attēla skaidrojums ar dažiem izņēmumiem paredz, ka attēlā nav iespējams redzēt tā attēloto lietu (tās ir divas dažādas lietas), pret ko iebilst fenomenologi. Turklāt šāds iebildums neparedz iepriekš ieskicētās zīmes teorijas uzrādīto attēla aspektu – konvencio- nalitātes un nepatstāvības attiecībā pret attēloto – noliegumu. Tajā pašā laikā fenomenologi mēģina uzrādīt to, ka attēla raksturs primāri pamatojas apziņas dabā un nevis konvencijā.

Nupat ieskicēto opozīciju labi ilustrē abu atšķirīgo teorētisko virzienu pār- stāvju izteikumi; viens pieder franču filozofam Žanam Polam Sartram, otrs vācu teorētiķim Klausam Zaksam Hombaham. Sartrs par gleznotāju, kurš attēlo mā- jas, raksta:

„Kāds teiks: vai nu gleznotājs ceļ mājas? Tā ir, viņš kādas ceļ, tas ir, viņš uz sava audekla rada iztēlotu māju, bet ne mājas zīmi. Un tādā veidā parā- dībā ienākusi māja saglabā īsteno māju neviennozīmību. Rakstnieks var vadīt, un, aprakstīdams netīru būdu, viņš tā var parādīt sociālas netaisnības simbolu un izraisīt nepatiku. Mākslinieks ir mēms: viņš vienkārši rāda netīru būdu, un neko vairāk; jūs esat brīvi tajā redzēt to, ko vēlaties. Šis mansards nekad nekļūs par posta simbolu; tai vajadzētu būt zīmei, kamēr tā turpretim ir lieta.” (Sartre 1949, 10)

Hombahs atbild:

„Kad [...] Sartrs runā par gleznotāja radītām imaginārām mājām, viņš, manuprāt, metaforiskā valodā neizsaka neko citu kā attēla saturu vai nozīmi.” (Hombach 2001, 18)

Kad Sartrs runā par mājām, kuras gleznotājs ceļ, nebūt nav runa par metaforisku izteikumu. Tieši lietas parādīšanās attēlā ir tas, kas viņa domu rosina un padara attēla pieredzi tik miklainu. Runa ir par acimredzamo, nevis kādu kārtību, kas ir vien vieglprātīga attēlu skatītāja nepamanīta vai pārprasta. Sartrs pamatā nerunā arī par attēla radītu ilūziju, jo priekšmeta priekšstatīšanu attēlā nodrošina arī pati apziņas daba, nevis attēla veidotāja triks.

Savukārt Hombaha iebilde balstās uzskatā, ka attēls līdzīgi valodai apzīmē, norāda uz ko citu, nevis šis cits tajā ir redzams. Attēlā redzamā māja ir zīme, un, ja šī zīme ir saprotama, pateicoties arī uztveres likumsakarībām ne tikai apguvei, tomēr šo sapratni neraisa vienīgi attēlā redzamā līdzība reālai mājai, tai mājai, kuru attēls attēlo. Ja arī Hombahs attēlus sauc par uztverei tuvām zīmēm (*wahrnehmungsnahе Zeichen*) (Hombach 2001, 18f), konstatācija, ka attēlā redzu pašu lietu, ir klasificējama vai nu kā pieradums sen apgūtajam, vai arī iluzionista triks. Tāpēc Sartra teiktajam līdzīgus novērojumus Hombahs klasificē kā reliģiski maģiskas domāšanas paliekas, kas tiek pārvarētas sekulārā reprezentacionāla attēla izpratnē (turpat, 7).

Hombaha izteikums sevī vēl glabā strukturālisma un semiotikas uzstādījuma demitologizējošo programmu, kuru jau 20. gs. 50. gados spilgti demonstrēja Barts (Barthes 1977; Barthes 1991; sk. arī Blanke 2003, 10f). Ja Barta agrīnajās esejās vēl tiek saglabāta uzticība fotogrāfijas uzskatāmībai, tās nozīmes burtiskajam slānim (denotācijai), tieši kuram pateicoties attēlu ideoloģija, vēstījums, kultūrvēsturiski kodētais slānis (konotācija) top nemanāms, tad Hombaha programma jau ir radikālāka – ne fotogrāfija, ne kāds cits attēls nevar pretendēt uz īpašu saikni ar realitāti. Hombahs seko drīzāk Gudmena sniegtajiem argumentiem darbā „Mākslas valodas” (Goodman N. 1968). Gudmens teorijas, kurās attēla reprezentatīvais raksturs tiek pamatots ar tā līdzību reprezentētajam, nodēvē par visnaivākajām attēla teorijām. Attēls saskaņā ar Gudmena teoriju ir simbolu sistēma, ne tāpatīga, tomēr līdzīga valodai. Šādā skatījumā nevar runāt par kādu attēla burtisku slāni, tas ir pārpratums, kultūrvēsturiski veidojušās, relatīvas attēlu izpratnes naturalizēšana.

Vairāki Gudmena formulētie pretargumenti naivajai attēla koncepcijai zīmes teorētiku vidū ir saglabājušies nemainīti, tādēļ sniegšu to īsu kopsavilkumu.

Gudmens norāda, ka, pirmkārt, lietas pamatā ir vislīdzīgākās sev pašām, nevis kam citam, tomēr tādējādi tās nekļūst par sevis attēliem. Otrkārt, ja līdzība ir simetriska, abpusēja, ja A ir līdzīgs B tikpat lielā mērā, cik B ir līdzīgs A, tad reprezentācija, attēls tāds nav. Piemēram, automašīnas fotogrāfija reprezentē automašīnu, taču automašīna nerepresentē tās fotogrāfiju. Treškārt, attēls ir daudz līdzīgāks jebkuram citam attēlam, nevis attēlotajām lietām. Fotogrāfija kā četrstūrains papīra lapa ir līdzīgāka jebkurai citai lapai, nevis automašīnai.

Tai pašā laikā fotogrāfija tikai atsevišķos gadījumos reprezentē citas fotogrāfijas. Piemēram, fotoateljē izlikta fotogrāfija mēdz reprezentēt noteiktu attēla izmēru. Ceturtkārt, arī uzskats, ka attēls rādītu no aizspriedumiem brīvu, neinterpretējošu skatienu, ir maldīgs, jo acs vienmēr ir interpretējoša, redzējums veidojies noteiktā kultūrvēsturiskā kontekstā. Iepriekš minētie argumenti Gudmenam kalpo par pamatojumu uzskatam, ka noteikti attēli mums liekas reālāki par citiem (piemēram, fotogrāfijas par bērna zīmējumiem) vien kultūrvēsturiski noteiktu paradumu rezultātā, mēs tos vienkārši esam apguvuši lasīt tekoši (turpat, 3–39).

Svarīgi ir precizēt, kas ar attēlu tiek saprasts iepriekš minētajās divās teoretiskajās pieejās. Gudmena argumentācija skaidri parāda, ka attēls, tas, kura līdzība ar attēloto lietu naivajās teorijās tiek pieņemta, ir materiālā, fiziskā lieta. Gleznas gadījumā – ierāmēts audekls, fotogrāfijas – četrstūra papīra lapa u. tml. Fenomenoloģijas ietvaros savukārt tiek nošķirti vismaz divi priekšmeti – attēls kā materiāla lieta un attēlā redzamais, nemateriāls, mentāls (*geistig*) priekšmets, kas var pildīt reprezentācijas funkciju. Respektīvi, nevis ierāmēts audekla gabals vai papīra lapa reprezentē, bet gan tas, kas uz audekla vai papīra gabala parādās, tas, kas apziņā parādās kā tas priekšmets, kas parādās kā uzskatāms, prezents. Piemēram, Edmunds Huserls runā par attēlobjektu, kurā attēlotā lieta tiek ieskatīta; Romāns Ingardens – par attēlu kā tīri intencionālu priekšmetu; Eišens Finks – attēl pasaules un tās nesēja vienību; Sartrs – objekta iztēli; Gotfrīds Bēms par reāli–ireāliem ķermeņiem (Husserl 1980; Ingarden 1962; Fink 1966; Sartre 2004; Boehm G. 2008). Saskaņā ar fenomenoloģiju, piemēram, mana drauga fotogrāfijā es redzu vai nu mentālu priekšmetu (Huserls), kas draugam līdzinās, vai arī pašu draugu (Sartrs, Finks). Protams, arī šajā gadījumā attēls ir atšķirīgs no attēlotā – fotogrāfija netiek identificēta ar draugu –, tai pašā laikā attēls no vārda atšķiras ar to, ka apziņā bieži vien paliek pie priekšstatītā, attēls savā ziņā sagādā patstāvīgu apziņas priekšmetu. Skulptūras apziņā bieži vien paliek pie pašas skulptūras, nemeklējot pēc kā īstenāka, reālāka vai fiktīva un tomēr atšķirīga (piemēram, īstenās Afrodītes, kas no attēlotās atšķiras), pati skulptūra ir apziņas priekšmets un tā nepārstāv, nerepresentē neko citu, no sevis atšķirīgu (protams, ir gadījumi, kad tā reprezentē). Kinofilmas apziņā parādās, piemēram, cilvēki, kas veic noteiktas darbības, nevis zīmes, kas uz šiem cilvēkiem norāda. Multfilmās redzami personāži nerepresentē īstenus sivēnus, lāčus, pīles, mikimausus.⁴ Tie paši ir šie personāži. Arī nupat minētajos gadījumos apziņā paliek pie priekšstatītā. Fenomenoloģijas kontekstā attēlu varētu dēvēt par reprezentāciju, ko tādu, kas re- prezentē, padara prezentu, uzskatāmu ko tādu, kas uzskatāms būt nevar, kas pamatā nav klātesošs. Šajā gadījumā nav runa par pilnu klātbūtni, kādu pieredzam, kad esam kopā vai klāt ikdienā lietotām lietām. Runa ir par ne pilnīgu, vien vizuālu, vizuāli audiālu vai arī vien vizuāli taktīlu klātbūtni. Skulptūras var papildināt arī ar skaņu, tomēr attēla gadījumā vienmēr saglabājas būtiska atšķirība no lietas īstenas klātbūtnes. Ja arī attēls attiecīgā gadījumā nerepresentē, tas prezentē ko īsteni neklātesošu vai, atceroties Bēma raksturojumu, – reāli ireālu, tas pats ir klātesošs neklātesošs ķermenis.

Manuprāt, par attēlu vēl precīzāk būtu teikt (re) prezentācija, jo lielākoties attēlos redzam to, ko citādi neredzam un visdrīzāk nepieredzēsim vai kas citādi

nemaz nav pieredzams. Re-rezentēšana tāpat kā reprezentēšana liecina vai nu par norādīšanu prom no sevis, vai arī atkārtotu rādīšanu. Re-rezentēšana kā neklātesošā klātstatīšana. Tai pašā laikā lielā tiesā gadījumu attēlā redzamā nepilnīgā klātbūtne nav svarīga un aktuāla, respektīvi, apziņa, kurā tiek priekšstātīta lieta, kas eksistē vai ir eksistējusi kur citur, atšķiras no apziņas, kurā lietas cituresamība nav svarīga. Otrajā gadījumā pamatā var runāt par lietu prezentēšanu, līdz ar to attēls ir saprotams nevis kā reprezentējošs, bet gan kaut ko prezentējošs, rādošs.

Nupat aprakstītais acīmredzami saistās ar to sfēru, kuru semiotiķi uzskata no māņiem izvēdinājuši. Sartrs galu galā „Iztēlotajā” itin tieši uzsver:

„Pirmā iedibinātā saikne starp tēlu un modeli ir emanācijas saikne. Subjektam piemīt ontoloģiska primaritāte. Bet tas iemiesojas pats, tas nokāpj tēlā.”

Tāpat darba turpinājumā formulē pavisam kodolīgi:

„Iztēles akts, kā nupat redzējam, ir maģisks akts.”⁵

Sartra radikālisms diez vai būtu jāuztver par naivuma pazīmi, kur nu metaforisku izteiksmes veidu. Tas drīzāk uzrāda ko būtisku, atkārtoto atzinumu, kas īsti neieklājas semiotiķu bieži vien pārlietu izteiktajā vēlmē normalizēt un racionalizēt attēla apziņu, kurā īstenībā parādās zīmes, nevis pašas lietas, jo kurš gan būs tāds dumiķis un jauks attēlus ar to reprezentētajām lietām. Ja attēlos sanāk lietas atpazīt, redzēt, tām dzīvot līdzī, padoties to savdabīgās vizualitātes vilinājumam, nevis redzamo pakārtot kam tobrīd neredzamam, bet īstenākam, tad runa ir par izglītības trūkumu, tumsonību vai attēlu veidotāju meistarību, iluzionistu prasmēm.

Kā jau iepriekš īsi pieminēju, arī fenomenologu pieejas ir savstarpēji vairāk vai mazāk atšķirīgas, turklāt attēla apziņas skaidrojumos nebalstās kādas no valodas, kultūrvēstures attīrītas, dabiskas apziņas analizē. Runa drīzāk ir par tā analīzi, kas attēla vērojumā parādās, mēģinājums paskaidrot to, kā tas parādās un kā būtu klasificējams, ar ko tas atšķiras no jebkuras citas lietas parādīšanās apziņai. Uzsvērts tiek tas, ka apziņā attēla vērojumā primāri parādās no paša attēla atšķirīgs priekšmets, priekšmets, kas ir prezents, padarīts uzskatāms, redzams, nevis kā cita reprezentēts, īstenībā neredzams. Attēlotā priekšmeta redzamība fenomenoloģiskā pieejā ir primāra tā apzīmēšanas, reprezentēšanas funkcijai, ja par šādu funkciju attēla gadījumā vispār var runāt. Attēls ir attēls ne tādēļ, ka tas pilda zīmes funkciju, jo jebkas var kļūt par zīmi jebkam citam, ja vien tas tā tiek interpretēts un skaidrots. Attēls var būt, bet tam nav jābūt zīmei (Wiesing 2005, 38). Attēls ir attēls tādēļ, ka tajā ir redzams no tā atšķirīgs priekšmets.

Jāuzsver iepriekš jau nedaudz ieskicētais – pēdējos gados krasā opozīcija starp zīmes un fenomenoloģijas teorijām arvien tiek mikstināta. Paša Vizinga teoriju vairs nevar nosaukt par fenomenoloģisku Huserla piedāvātajā izpratnē, drīzāk savdabīgu fenomenoloģijā un semiotikā izstrādātu atziņu sintēzi. Tāpat Hombahs uzsver, ka pretstatīšanās drīzāk ir vai nu apzinātas, vai neapzinātas pretējo teoriju pārprasšanas un pārspilēta raksturojuma rezultāts, nevis sakņojas patiesās pretrunās (Hombach 2001).

Hombaha izpratni par abu teoriju savstarpēju integrāciju vai iedziļināšanos fenomenoloģijas uzstādījumā kodolīgi raksturo viņa teiktais: „... nošķirums tēlainajā (*bildliche*) un valodiskajā apzīmēšanā (*Bezugnahme*) varētu būt pavisam piemērots, kamēr kā priekšnoteikums tiek pieņemts zīmes jēdziens.” (turpat, 22) Tātad strīds par attēla dabas pamatu saglabā savu aktualitāti.

LITERATŪRA

1. Barthes R. *Image – Music – Text*. Select. and transl. by S. Heath. GB: Fontana Press, 1977.
2. Barthes R. *Mythologies*. Select. and transl. A. Lavers. New York: Moonday Press, 1991.
3. Bense M. *Semiotik*. Allgemeine Theorie der Zeichen. Baden-Baden: Agris, 1967.
4. Blanke B. *Vom Bild zum Sinn. Das ikonische Zeichen zwischen strukturalistischer Semiotik und analytischer Philosophie*. Wiesbaden: Deutscher Universitätsverlag, 2003.
5. Boehm G. *Wie Bilder Sinn erzeugen: Die Macht des Zeigens*. Berlin: Berlin University Press, 2008.
6. Carroll N. *Philosophy of Art: A Contemporary introduction*. London; New York: Routledge, 1999.
7. Currie G. *Image and Mind. Film, Philosophy and Cognitive Science*. New York: Cambridge Univ. Press, 1995.
8. Dosse F. *Geschichte des Strukturalismus. Das Feld des Zeichens, 1945–1966*. Übers. von S. Barmann. Hamburg: Junius, 1996, Bd. I.
9. Eco U. *Im Labyrinth der Vernunft: Texte über Kunst und Zeichen*. Leipzig: Reclam, 1989.
10. Fink E. Vergegenwärtigung und Bild: Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit // Fink E. *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966, S. 1–78.
11. Goodman N. *Languages of Art: an Approach to a Theorie of Symbols*. Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company, 1976.
12. Husserl E. *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Texte aus dem Nachlass (1898–1925)*. Husserliana. Hrsg. von E. Marbach. Dordrecht, Boston, London: Kluwer, 1980, Band XXIII.
13. Ingarden R. *Untersuchungen zur Ontologie der Kunst. Musikwerk-Bild-Architektur-Film*. Tübingen: Niemeyer, 1962.
14. Lopes D. *Understanding Pictures*. New York: Oxford Univ. Press, 1996.
15. Rorty M. R. (Ed.) *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*. Chicago; London: The Univ. of Chicago Press, 1992.
16. Sachs-Hombach K. *Bildbegriff und Bildwissenschaft*. St. Johann: Saarbrücken, 2001.
17. Sartre J. P. *What is Literature?* Transl. by B. Frechtman. New York: Philosophical Library, 1949.
18. Sartre J. P. *The Imaginary: A Phenomenological Psychology of the Imagination*. London: Routledge, 2004.
19. Scholz O. R. *Bild, Darstellung, Zeichen. Philosophische Theorien bildhafter Darstellung*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2004.
20. Walton K. *Transparent Pictures: On the Nature of Photographic Realism*. Critical Inquiry, 1984, Nr. 11, p. 246–277.

21. Walton K. *Mimesis as Make-Believe: On the Foundations of the Representational Arts*. USA: Harvard Univ. Press, 1990.
22. Wiesing L. *Artifizielle Präsenz: Studien zur Philosophie des Bildes*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2005.

ATSAUČES UN PIEZĪMES

- ¹ Goodman 1968, 3.
- ² Par attēla izpratnes ciltstēviem dažādās tradīcijās tiek godāti citi personāži. Piemēram, amerikāņu estētiķis Dominiks Lopes par celmlauzi attēla reprezentācijas teorētiskā izpratnē nosauc Ernstu Gombrihu (Lopes 1996, 8). Savukārt vācu mākslas zinātnieku un filozofu attēla izpratnes vēstures panteonā parādās pavisam citas personālijas, piemēram, Ebijs Varburgs, Ervins Panofskis, Hans Jonas u. c. (sk., piemēram, vācu mākslas vēsturnieka, antropologa Hansa Beltinga sniegto skici pārrautajiem ceļiem uz vienotu attēlzinātni (Belting 2001, 11–57)). Šajā rakstā nepretendēju pārstāvēt kādu attēla reprezentācijas teorētiskas izpratnes vēsturi, jo tā ir stipri vien bagātāka, tradīcijās krāsaināka, nekā šeit iespējams kaut ieskicēt. Turklāt šī daudzveidība nav apvienojama vienotā gultnē vai mērķtiecīgā virzībā, kas pamatā arī nav nepieciešams un drīzāk atgādina sākotnes mīta radīšanu. Diskusiju robežas, uz kurām atsaucos, uzrāda autori, kuru rakstā minu. Šo diskusiju apveidi ir saistīti ne vien ar attēla izpratnes, bet arī manu pētniecības interešu pārvietošanās vēsturi.
- ³ Šajā kontekstā pieminams vācu semiotiķa Olivera Šolca pētījums „Attēls, attēlojums, zīme” (Scholz 2004). Tas ir interesants, jo izmanto pamatā apvērstu argumentāciju semiotiķu pieejās ierastajai. Ja Gudmens, Eko un Barts uzskata, ka ir jāapgūst attēlus skatīt kā noteiktas lietas pārstāvošus, jo tie labākajā gadījumā ir tikai līdzīgi attēlotajam, tad Šolcs uzsver, ka attēlus ir jāapgūst redzēt kā attēlus, nevis kā to attēlotās lietas. Šolcs atsaucas uz psihologu pētījumiem, kuros novērots, ka ļoti mazi bērni, redzot attēlus, mēģina satvert tajos redzamo. Tas, savukārt, varētu apliecināt, ka attēlā redzamais ir fundamentāli atšķirīgs no zīmes. Šolcs gan šo novērojumu izmanto tieši līdzības teoriju atspēkošanai, jo tas apliecina, ka bērni vēl nezina, kas ir attēls, ka tas vien lietas attēlo, nevis tajās tās ir pieejamas pašas par sevi (turpat, 42; 45).
- ⁴ Varētu iebilst, ka dažādi Vinnija Pūka attēlojumi attēlo vienu un to pašu Pūku. Tai pašā laikā pavisam reāla ir situācija, kurā viens attēlojums tiek identificēts kā īstenais, citi kā neveiksmīgi Pūka vizuāli iemiesojumi (sk. pielikumu A1).
- ⁵ Sartre 2004, 24; 125.

Summary

In my paper I focus on the problematic of the understanding of the picture as the representation in the semiotic and the phenomenological context. In the first part of paper I explain in general lines the understanding of the picture as a sign and distinguish the consequences what this kind of interpretation is providing in the comprehension of the consciousness of the picture. Further on I outline the objections of the phenomenologists to the understanding of the picture as a sign and I offer an explanation of the picture as a representation. In the conclusion I give the preliminary considerations why the picture if mentioned in the sense of a representation or re-presentation would most suitable be called a (re)presentation.

Keywords: representation, presence, semiotics, phenomenology.

Pielikums

A1



Attēla avots: <http://www.proza.ru/avtor/jillian> (sk. 22.11.2011.)

Par nozīmi un saprašānu arhitektūrā. Kāda saruna On Meaning and Understanding in Architecture. A Conversation

Jānis Taurens

Latvijas Mākslas akadēmija
O. Kalpaka bulv. 13, Rīga, LV-1867
E-pasts: janis.taurens@epasts.lma.lv

Sarunā mēģināts parādīt arhitektūras semantikas iespējamību, kas balstītos uz dinamisku arhitektūras nozīmes un saprašānas modeli. Arhitektūras nozīmes jēdziens tiek veidots, izmantojot valodas filozofiju, kas semantikā ievedusi pragmatikas aspektus un uzsvērusi valodas lietojuma, runas situācijas un komunikācijas dalībnieku būtisko lomu saprašānas procesa konceptualizācijā. Šāda pieeja arhitektūrai ļauj runāt par klātbūtnes momentu arhitektūrā kā tās interpretāciju neatkarīgi no tās piederības noteiktam laika posmam, reizē vēsturiskās nozīmēs iesaistot arhitektūras uztveres procesā.

Atslēgvārdi: arhitektūras semantika, valodas filozofija, arhitektūras nozīme un saprašāna, klātbūtnes moments arhitektūrā.

Arhitekts: – Vakardienas sarunā tu garāmejojot pieminēji vilšanos, ko tev ceļojuma laikā sagādāja Atēnu Akropoles apmeklējums. Vai tu nepastāstītu, kas tieši izraisīja šo vilšanos?

Filozofs: – Labprāt, jo tas saistīts ar maniem uzskatiem par arhitektūru, par kuriem es gribētu dzirdēt tavas domas.

Akropoli es pazīnu pēc dažādiem zīmējumiem, fotogrāfijām un aprakstiem. Es varēju iztēloties, kā agorā sākas Atēnai veltīto svētku – Lielo Panaceju – gājieni, kā procesija virzās pa pilsētu un tuvojas Akropolei, kas ar to vainagojošo Partenonu redzama no dažādiem skatpunktiem. Uzkāpjot kalnā un cauri Propilejiem ienākot Akropolē, skatienam izdevīgā pagriezienā pavērtos pats Partenons, bet tālumā esošo Erehteja templi ar tā kariatīdēm, kas no šī skatpunkta šķīstu pārāk niecīgas, aizsegtu Feidija darinātā Atēnas statuja. Tālāk pa Akropoli gājieni virzītos garām Partenona ziemeļu fasādei, uz kuras skulpturālā frīzē ir bijis attēlots Lielo Panaceju gājieni, un tas noslēgtos pie tempļa austrumu fasādes altāra. Es vēlējos redzēt, kā Partenons izskatās saules gaismā, par kuru esmu lasījis tik daudz iedvesmotu rindu, kas apgalvo, ka bez gaismas nebūtu bijis Grieķijas, ka Odiseja viltība, Platona ironija un Aristofāna pārdrošība ir atvedināma no šīs gaismas iedabas.¹

Arhitekts: – Bet kāds bija tavs iespaids, kad patiešām nonāci Akropolē?

Filozofs: – Man pavērās pavisam cita „dzīves forma” – vasarīgi ģērbtu tūristu pūļi, stalažas, kāds ceļamkrāns, akmeņiem nosēts lauks un tempļu drupas. Es varētu minēt vēl citu piemēru – slaveno Ķelnes domu es pirmo reizi ieraudzīju slejamies virs manas galvas caur mūsdienīgas dzelzceļa stikla jumtu... Līdz ar to man šķiet, ka arhitektūrai – atšķirībā no citām mākslām – daudz lielākā mērā piemīt tas, ko varētu saukt par klātbūtnes momentu jeb arhitektūras „tagadnību”, proti, tagadne ir tās neatņemams konteksts, kas nosaka tās nozīmi.

Arhitekts: – Tikpat labi to varētu saukt par vēsturiskās nozīmes zudumu. Tas, ko tu ar savu stāstu aizskāri, ir interesants jautājums. Tomēr vispirms es gribētu atgriezties pie tās vietas mūsu vakardienas sarunā, kurā apspriedām dažādus vārdus, kas tiek izmantoti, aprakstot arhitektūru. Tu apgalvoji, ka tie atrodas it kā vienā valodas telpā, lai arī to lomas ir tikpat atšķirīgas kā dažādu ēku tipu lietojums jeb funkcijas. Vai tu nevarētu paskaidrot savu domu?

Filozofs: – Es teicu, ka mēs, runājot par kādu ēku, lietojam dažādas izteiksmes, piemēram, „māja”, „vārds „māja””, „mājas projekts”, „mājas arhitekts”, „mājas lietotājs”, „priekšstati par māju”, „skaista māja”, „vēsturiska māja” un tā tālāk – šo uzskaitījumu varētu turpināt. Visi vārdi – izrunāti vai uzrakstīti – izskatās vairāk vai mazāk līdzīgi, tāpēc mēs nepamanām, ka tie pieder atšķirīgiem kategoriāliem līmeņiem.²

Arhitekts: – Līdzīgi arī vārds „arhitektūra” var tik lietots visai dažādi. Tā ir gan vēsturiskā arhitektūra, gan mūsdienu celtnes. Tomēr vēsturiskajai arhitektūrai blakus parasti atrodas mūsdienu celtnes, un pat tajos gadījumos, kad saglabājies vesels komplekss vai rajons, mainījies ir cilvēku dzīvesveids...

Filozofs: – ...tātad – arī cilvēku priekšstati par arhitektūru.

Arhitekts: – Piekritu – priekšstati par arhitektūru varētu būt sākuma punkts, lai analizētu arhitektūru. Tomēr mums jāpieņem arī kāds noteikts arhitektūras attīstības periods, kas būtu empīrisks atbalsts mūsu pārdomām. Tāda varētu būt modernisma arhitektūra, kas rodas 20. gadsimta sākumā, jo tās ēku forma ir vienkārša (piebīdīšu, ka teiciens „forma seko funkcijai” gan ir tikai tāds modernisma ideoloģijas sauklis³) un to ir viegli analizēt.

Filozofs: – Ja mēs mēģinātu to attēlot shematiski, tad uz horizontālas laika ass varētu atlikt kādu nosacītu punktu, kas apzīmētu modernisma rašanos, nu, teiksim...

Arhitekts: – ...1914. gadu, kad Vīnes *Michaelerplatz* tiek uzcelta Ādolfa Losa projektētā ēka, kurā augstāvu dzīvojamo telpu logailas ir vienkārši taisnstūrveida caurumi līdzenā sienā bez jebkādiem tā laika eklektisma arhitektūrai raksturīgiem rotājumiem. Un šis punkts iezīmētu arī arhitektūras „tagadnības” vienu izpratni, proti, būtu konteksts gan pagātnes arhitektūrai, gan visiem tālākajiem eksperimentiem un jaunas arhitektūras formas meklējumiem.

Filozofs: – Es piekritu, ka tagadnes konteksts arhitektūrai nav kāds plūstošs acumirklis, kas pastāv, vienīgi tiecoties nebūt – pārejot pagātnē.⁴ „Tagadnes moments” šajā gadījumā būtu jāsaprot kā apzīmējums temporālam lielumam, kas

raksturo noteiktus cilvēku priekšstatus par arhitektūru. Bet turpināsim sarunu ar kādu tevis izvēlētu piemēru.

Arhitekts: – Labi, iztēlosimies ēku, ko mēs labi zinām un abi esam redzējuši, piemēram, tev kā filozofam nozīmīgo tā saukto „Vitgenšteina māju” Vīnē, ko viņš kopā ar draugu Paulu Engelmanu 1926.–1928. gadā projektējis savai mātai Margarētai. Šis piemērs ir interesants tāpēc, ka vedina vaicāt, vai ēkas arhitektūras elementi nav analizējami līdzīgi Vitgenšteina „Traktātā”⁵ aprakstītajai pasaules (un tai atbilstošajai valodas) struktūrai, par kuru tu man esi stāstījis. Cik atceros, „Traktātā” Vitgenšteins runā par priekšmetiem, kuru vienīgā īpašība ir to forma, kas nosaka priekšmetu savstarpējo savienojumu iespējas, veidojot lietu stāvokļus. Līdz ar to priekšmeti paši par sevi ir nenobeigti – tos nevar domāt ārpus to iespējamās saistības ar citiem priekšmetiem.

Filozofs: – Tās ir galvenās „Traktāta” ontoloģijas kategorijas. Priekšmetu savienojamības iespējas nosaka loģisko telpu, līdz ar to tās iespējamības, kurām atbilst elementārās propozīcijas, nosaka jēgpilnas sarunas par apkārtējo pasauli semantisko pamatu.⁶ Nosaukumi šeit būtu nenobeigtas lingvistiskās izteiksmes, kas aplūkojami vien propozīcijas – jeb, vienkāršāk sakot, teikuma – kontekstā.⁷

Arhitekts: – Līdzīgi *Palais Stonborough*, kā dažkārt sauc šo ēku,⁸ varētu shematiski reprezentēt ar tās fasāžu notinumiem, kuros mums no arhitektūras nozīmes aplūkojuma viedokļa būtu svarīgi ēkas taisnstūrveida apjomi un logu un durvju izvietojums tajos (tos vienkāršības dēļ – kā tas arī dažkārt šādos shematiskos modernisma arhitektūras attēlos tiek darīts – varētu iedomāties kā melnus laukumus fasādī reprezentējošos baltajos taisnstūros). Melnie laukumi būtu nenobeigtas arhitektūras formas jeb arhitektūras valodas izteiksmes, kas savu jēgu iegūst tikai visas ēkas kontekstā. To savienojuma iespējamības regulētu arhitektūras valodas konvencijas (pamatā konstruktīvas, funkcionālas, bet varbūt arī tīri estētiskas un ģeometriskas – to noteikt būtu turpmākais teorijas uzdevums).

Filozofs: – Tu lietoji vārdu „teorija” – vai to varētu saukt par tādu kā arhitektūras teorijas uzmetumu?

Arhitekts: – Ar teikto es gribēju ieskicēt pamatu vienam no veidiem, kā mēs attiecamies pret arhitektūru, un norādīt problēmas, kas ar to saistās. Tas palīdzētu saprast to, kā es iedomājos arhitektūras teorijas attīstības ceļu. Tu teici, ka „Traktāta” semantika valodu aplūko kā noslēgtu sistēmu, kur valodas lietojumam (valodas „pragmatikas” aspektiem, kā tu mīli uzsvērt) nav nekādas lomas. Līdzīgi arī šajā gadījumā – arhitektūra ir pašpietiekama sistēma jeb valoda. Taču problēma (vismaz arhitektūras gadījumā) rodas tad, ja šādā veidā mēģinām klasificēt arhitektūras valodas pamatelementus.

Piemēram, iztēlosimies *Palais Stonborough* pirmā stāva telpas un mēģināsim noteikt, kas šeit ir ēkas elementi jeb arhitektūras valodas vārdi. Zināms, ka tieši Vitgenšteins ir projektējis atsevišķas ēkas detaļas, tādas kā grīdā ievietotās apkures restes, radiatorus, durvju rokturus, savukārt eklektisma stila mēbeles nākušas no Vitgenšteina ģimenes īpašumiem. Vēsturiski fakti šajā gadījumā palīdz

noteikt robežu starp arhitektūras valodai piederīgiem un tai ārējiem (svešiem) elementiem, apstiprinot arī tīri vizuālu iespāidu, ko varam iegūt, aplūkojot saglabājušās fotogrāfijas.⁹ Taču citā klasiskā modernisma paraugā – mēbeļu dizainera un arhitekta Gerita Rītvelda projektētajā Šrēderes savrupmājā Utrehtā (1924) – viss ēkas iekārtojums līdz ar iebūvētajām mēbelēm uzskatāms par vienu arhitektūras ansambli.¹⁰

Tās ir tikai divas ēkas, taču, turpinot šādu arhitektūras piemēru aplūkojumu, mēs redzēsīm, ka katrā atsevišķā gadījumā var runāt par citu elementu klasifikāciju, un teiktais attiecas ne tikai uz ēkas interjera detaļām – jau pašā sākumā minētais ēkas fasādes notinums jeb vienkāršota melnbalta ēkas fasādes reprezentācija ir tikai vispārīgu principu raksturojošs vienkāršojums, kas atstāj atklātu jautājumu, piemēram, par krāsas vai proporcijas lomu ēkas uztverē.

Filozofs: – Arhitektūras valodas elementus mēs varētu noteikt arī apriori, tas ir, nemēģinot vispārināt atsevišķu objektu analīzes rezultātus.

Arhitekts: – Kaut ko tādu ir mēģinājis darīt, piemēram, amerikāņu arhitektūras vēsturnieks un teorētiķis Lelends Rots.¹¹ To varētu saukt par tādu kā universālas gramatikas meklējumu, kas, balstoties uz segtas fiziskas telpas veidošanas principiem, mēģina izveidot arhitektūras konstruktīvo elementu vārdnīcu, kas būtu pamatā jebkurai arhitektūras formai. Taču, nemaz neņemot vērā, ka arhitektūras forma varētu nebūt konstruktīva, šī vispārīgā vārdnīca visai grūti savienojama ar aktuālo arhitektūras daudzveidību.

Filozofs: – Vārbūt vaina ir pašā principā, proti, mēģinājumā noteikt šādas arhitektūras valodas pamatelementus. Valodas filozofijā, tajā tās daļā, ko es dēvēju par klasisko semantiku, valodas struktūrai – neatkarīgi no tā, vai uzskatām to par aprioru vai empīrisku shēmu, – vienmēr pamatā ir bijusi izomorfiska pasaules struktūra. Ja mēs pieņemam Frēges semantisko duālismu,¹² tad to var raksturot kā lingvistisko izteiksmju referenci pretstatā to jēgai vai izmantot līdzīgu jēdzienu (šobrīd to precīza definīcija nebūtu svarīga) – denotāciju pretstatā konotācijai, ekstensiju pretstatā intensijai. Vitgenšteins „Traktātā” iztiek bez šāda duālisma – viņam ir tikai valodas izteiksmes un tām atbilstošā pasaules struktūra, bet jebkurā gadījumā var teikt, ka valodā ir noteiktas vienības, piemēram, nosaukumi, jo mēs runājam par noteiktām vienībām pasaulē, proti, priekšmetiem. Vai kaut kas līdzīgs pastāv arī arhitektūras valodas gadījumā?

Arhitekts: – Arhitektūras teorijās ir lietoti visi šie termini, varbūt izņemot „ekstensiju” un „intensiju”. Piemēram, Umberto Eko „Promesošajā struktūrā” uzskata, ka ikkura arhitektūras forma denotē funkciju un tajā pašā laikā konotē ideju.¹³ Problēma, manuprāt, slēpjas tajā, ka atsauce uz kaut ko arhitektūras formai ārēju, teiksim, funkciju kā arhitektūras elementa denotāciju, nedod pamatu arhitektūras elementu jeb arhitektūras valodas izteiksmju strukturējumam. Klasiskajā semantikā, cik saprotu, patiesuma jēdziens nosaka references jēdziena lietojumu?¹⁴

Filozofs: – Jā, tā var teikt, tāpēc, piemēram, „Traktātā” valodas un pasaules struktūras ir izomorfiskas: priekšmetiem atbilst nosaukumi, lietu stāvokļiem – jēgpilni teikumi.

Arhitekts: – Bet vai mēs varam runāt par patiesu arhitektūru? Manuprāt, tā ir tikai metafora, vai arī patiesuma jēdziens būtu teorētiski jādefinē, ko savukārt es varu iedomāties tikai kādā specifiskā gadījumā, aplūkojot, piemēram, jaunas celtnes iekļaušanos vēsturiskā kontekstā.

Filozofs: – Bet kas tad nosaka arhitektūras elementus? Vienkārša intuīcija man liek domāt, ka arhitektūra tomēr ir strukturēta. Vai tiešām šis strukturējums (arhitektūras valodas artikulācija, kā varētu teikt) ir principiāli atšķirīga no mūsu verbālās valodas?

Arhitekts: – Es domāju, ka nē. Tikai līdzīgi tam, kā mainījušās mūsu domas par verbālo komunikāciju, savādāk ir jādoma arī par arhitektūras komunikāciju. Līdzīgi kā valodas izpratnē ir noticis pavērsiens pragmatikas virzienā un sēmantikas teorijās – kā tu man esi stāstījis – svarīgu vietu ir ieņēmuši valodas lietotāju un situāciju jēdzieni, tā arī arhitektūra nav „akmenī sastingusi mūzika” jeb – kā varētu šo metaforu tulkot – „mūžīgas un nemainīgas nozīmes”.

Filozofs: – Un kādu arhitektūras komunikācijas shēmu tu piedāvātu? Protais, teikt, ka arhitektūra ir noteikta veida komunikācija, jau ir teorētisks pieņēmums, kas būtu jāattaisno ar šīs arhitektūras interpretācijas pielietojuma auglīgumu.

Arhitekts: – Sākumā es gribētu paskatīties uz 20. gadsimta arhitektūru plašāk – no modernisma un postmodernisma kontroversijas viedokļa. Postmodernisma pārstāvji, piemēram, Čārlzs Dženkss, modernismam pārmet arhitektūras formas viennozīmību (burtiski „vienvērtību”), sakot, ka tā ir bijusi formāla sistēma, kas lieto nedaudzus materiālus un vienu taisnā leņķa ģometriju. Tas paver iespēju palūkoties uz 20. gadsimta otrās puses arhitektūras praksi kā mēģinājumu padarīt arhitektūras nozīmi daudzveidīgu (pat pretrunīgu¹⁵), tai skaitā izmantojot visdažādākās vēsturiskās formas, atsauces un alūzijas, kā arī iesaistot arhitektūras lietotājus projektēšanas procesā.¹⁶

Filozofs: – Ja es mēģinātu grafiski attēlot tevis teikto, tad zīmētu shēmu, kurā viens laukums apzīmētu arhitektūras formu, otrs – tās nozīmi, bet trešais faktoru, kas nosaka dažādas vienas un tās pašas formas iespējamās nozīmes, proti, arhitektus vai, precīzāk, arhitektu intences. Šāda grafiska reprezentācija mums palīdzētu nošķirt dažādus kategoriālus līmeņus, kas jāņem vērā, runājot par arhitektūru. Arhitektu intences gan nav vienmēr apzinātas (līdz ar to tās nebūtu pareizi saukt par kādas ēkas autoru „iecerēm”), piemēram, tevis minētajos modernisma piemēros, kas bijuši postmodernisma pārstāvju kritikas objekti, tās ir šīs kritikas jeb interpretācijas veidotas. Tātad arhitekts šeit darbojas arī kā arhitektūras skatītājs vai labāk, iespējams, būtu teikt „arhitektūras lietotājs”, apzīmējot vēl vienu kategoriju shēmā.

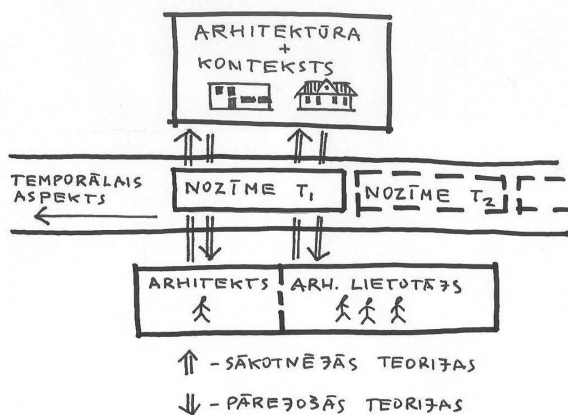
Arhitekts: – Jā, manis ieskicētais modernisma un postmodernisma arhitektūras pretstats parāda, kā mainījušies priekšstati par arhitektūru. Īsumā to varētu rezumēt divos apgalvojumos, pirmkārt, tradicionālās arhitektūras nozīmes, ko atrodam, piemēram, vēsturiskajā arhitektūrā, ir svarīgas arī mūsdienās, un, otrkārt, arhitektūras lietotājs ir tikpat būtisks arhitektūras nozīmes veidošanā

kā arhitekts. Tās būtu tikai divas galvenās izmaiņas arhitektūras izpratnē, bet tās pievērs uzmanību tam, ka arhitektūra gandrīz vienmēr atrodas vēsturiskā kontekstā...

Filozofs: – ...un šajā nozīmē jebkura vēsturiska arhitektūra, pat tā, kas nav saglabājusies, bet eksistē tikai mūsu zināšanās par to, – kā es jau teicu mūsu sarunas sākumā – ir tagadnīga. Tas savukārt nozīmē...

Arhitekts: – ...ka arhitektūras veidotāji un tās lietotāji nav stingri nodalāmi, jo abos gadījumos darbojas viņu priekšstati par arhitektūru. Pretējā gadījumā arhitektūra būtu vien dažādu materiālu un formu kopums, kuru pilnīgi svešas civilizācijas pārstāvis – iedomāsimies kādu marsieti¹⁷ –, pirmoreiz to ieraugot, nespētu atšķirt no dabas ainavas elementiem.

Filozofs: – Cilvēku priekšstati tādējādi noteiks arī kontekstu, kas ietekmē attieksmi pret konkrēto celtni, un tam savukārt būs konsekvences citos arhitektūras uztveres jeb saprašānas gadījumos. Es gribu uzsvērt vārdu „saprašānas”, jo šeit ir līdzība ar to, kā cilvēku priekšstati un to izmaiņas komunikācijas gaitā ietekmē verbālās valodas saprašānu. Donalds Deividsons, lai apzīmētu šādu dinamisku komunikācijas modeli, ievieš sākotnējās un pārejošās teorijas jēdzienu.¹⁸ Sākotnējās teorijas apzīmētu to, kā klausītāji dotajā komunikācijas situācijā ir sagatavojušies uztvert sacīto un kāds priekšstats par to ir runātājam, bet pārejošās teorijas jēdziens ir ieviests, lai raksturotu aktuālo komunikāciju, kurā, starp citu, runātāju un klausītāju savstarpējā saprašānās var būt tikai daļēja. Varbūt arī arhitektūras uztveres gadījumā jārunā par sākotnējiem priekšstatiem jeb „teorijām” un iespējamām to izmaiņām, kas veidos savādāku attieksmi pret noteiktu ēku, tās detaļu vai pat veselu pilsētu. Es tevis teikto gribētu rezumēt nelielā shēmā, ko varu mēģināt uzzīmēt.



Arhitekts: – Kā redzu tavā zīmējumā, arhitektūras nozīme veidojas tādā kā plūstošā straumē? Varbūt tu paskaidrosi savu zīmējumu?

Filozofs: – Labprāt. Šajā shēmā es gribēju parādīt, ka arhitektūras veidotāji (arhitekti, celtnieki, pasūtītāji) un tās lietotāji nav principiāli nošķirti, lai arī vairumā gadījumu mēs sastopamies ar jau gatavu celtni, kuru izmantojam. Abos

gadījumos darbojas sākotnējie priekšstati jeb teorijas, kas var mainīties dažādu apstākļu ietekmē (teiksim, sākotnējo noraidošo attieksmi pret kādu arhitektūras risinājumu var nomainīt atzinīgs vērtējums, saprotot, kā tas, piemēram, oriģinālā un jaunā veidā nodrošina kādu funkciju; bet tikpat labi vērtējums var mainīties arī pretējā virzienā). Arhitektūra šajā gadījumā ir kaut kas nosacīti stabils, bet tai vienmēr ir noteikts konteksts. Visbiežāk tas būs vēsturiskas arhitektūras konteksts, ne tikai telpiski līdzesošs, bet kaut vai tikai no virtuālās reprezentācijas zināms – kurš gan mūsdienās nav redzējis Eifeļa torņa attēlu! Tikpat labi tas var būt politisks vai ideoloģisks konteksts, kam šajā sarunā īpaši nepieskāramies, tikai atšķirībā no aktuālajiem cilvēku priekšstatiem tas būs objektīvā noteiktos kultūras artefaktos. Arhitektūras nozīme veidojas šo objektīvāto formu dinamiskā mijiedarbībā ar cilvēku priekšstatiem (teorijām). Varētu šķist, ka arhitektūras lietotājiem ir svarīgākas pārejošās teorijas – tas, kā mainās viņu arhitektūras uztvere aktuālajā mijiedarbībā ar to vai citu arhitektūras objektu, – bet arhitekti (atšķirībā no runātājiem verbālajā komunikācijā), kad celtnē ir pabeigta, nozīmes veidošanā vairs nepiedalās. Taču jāatceras, ka celtnes tiek pārbūvētas, pati to lietošana un uzturēšana prasa nemitīgas izmaiņas to formā, vismaz atsevišķās tās daļās – tā kā arī šeit darbojas dinamiskais komunikācijas aspekts.

Arhitekts: – Un arhitektūras nozīme veidojas kā islaicīgas tagadnes (tā es saprotu šo indeksu „T₁”) mirklī, kuriem seko citas, iespējams, atšķirīgas nozīmes.

Filozofs: – Pilnīgi pareizi.

Arhitekts: – Īstenībā tavs arhitektūras klātbūtnes jeb tagadnīgas arhitektūras jēdziens paradoksālā kārtā nozīmē vēsturisko un konteksta nozīmju iesaistīšanu arhitektūras uztverē, nevis to izzušanu, kā teicu sarunas sākumā.

Filozofs: – Tas ir paradokss, ko atradīsim lielākajā daļā pārsapņemtumu par laiku. Tomēr es spēju iedomāties kādu būvi, kas projektēta, pilnībā ignorējot jebkādu apkārtnes kontekstu un formas nozīmes, kas saistītas ar arhitektūras vēsturi. Vai vēl labāks piemērs būtu favelu arhitektūra (kādā citā sarunā tu reiz minēji, ka nepastāv nošķirums starp Linkolnas katedrāli kā arhitektūru un velosipēdu nojumi kā vienkāršu būvi¹⁹), kas tiek stihiski veidota no materiāliem, kas ir pie rokas, nedomājot par neko citu, kā vien minimālas dzīvošanas funkcijas nodrošināšanu. Kā lai mūsu pieejas ietvaros saprotam šos gadījumus?

Arhitekts: – Ja mēs pievērstos literatūrai, mēs atrastu daudzus aprakstus, kas parāda, cik bagātīgs dažādu mūsu domu, atmiņu, izjūtu materiāls var tikt saistīts ar šķietami nenoziņīgu arhitektūras formu. Savukārt tas, ka, piemēram, tāds 20. gadsimta brazīliešu mākslinieks kā Ēlio Oitizika²⁰ savus mākslas darbus veidojis kā jutekliski uztveramu atsauci uz favelu dzīvojamo vidi, norāda, ka arī šādai arhitektūrai piemīt vēsturiski un politiski kontekstuāla nozīme, kuras veidošanā noteikta loma ir cilvēku priekšstatiem par to.

Filozofs: – Nu ko – mēs esam nonākuši pie mūsu pastaigas galamērķa. Tas, ko sarunas gaitā teicām par arhitektūras nozīmi, laika gaitā, iespējams, iegūs citas nozīmes, bet, cerams, teiktais vismaz nebūs kā slikta arhitektūra...

Arhitekts: – ...kuru nevar nojaukt un tāpēc apaudzē ar efejām.

ATSAUCES UN PIEZĪMES

- ¹ Izteikumu par Grieķijas gaismu apkopojumu var atrast krievu mākslas zinātnieka Mihaila Alpatova darbā, kas veltīts Senās Grieķijas mākslas problēmām: Алпатов Михаил. *Художественные проблемы искусства Древней Греции*. Москва: Искусство, 1987, с. 142–143.
- ² Sal. ar Vitgenšteina izteikumiem par vārdu vienveidīgo izpausmi pretstatā to izmantojuma daudzveidībai „Filozofisko pētījumu” 11. paragrāfā. (Vitgenšteins Ludvigs. *Filosofiskie pētījumi*. No vācu val. tulkojuši Jānis Vējš un Jānis Taurens. Rīga: Minerva, 1997, 15. lpp.)
- ³ Sal. ar Rodžera Skrūtona domu, ka nav veida, kā lietot funkcijas ideju, lai apgaismotu arhitektūras dabu, jo tikai tad, ja mēs zinām, kas ir arhitektūra, mēs varam saprast funkciju un viņa zviedru „funkcionālā” diziana dakšīņas kā nefunkcionāla ēdmrika kritiku. (Scruton Roger. *The Aesthetics of Architecture*. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1979, p. 40–41, 241.)
- ⁴ Sal. Augustīnam: „Tagadne kļūst par laiku, vienīgi pārejot pagātnē. Kāpēc tad mēs sakām, ka tagadne ir, ja tā ir tikai tādēļ, ka tās nebūs?” (*Atzišanās*, XI, 14, 17. // Augustīns. *Atzišanās*. No latīņu val. tulkojusi Laura Hansone. Rīga: Liepnieks un Rītups, 2008, 411. lpp.)
- ⁵ „Loģiski filozofisks traktāts” – sarunā un turpmāk piezīmes izmantots vispārpieņemtais saīsinātais darba nosaukums.
- ⁶ „Traktāta” ontoloģija izklāstīta darba sākuma daļā (1–2.063), nedaudz tālāk raksturoti nosaukumi (3.14–3.3), bet galvenās tēzes par valodu atrodamas apgalvojumos 4.01–4.0641. (Sk. Vitgenšteins Ludvigs. *Loģiski filozofisks traktāts*. No vācu val. tulkojis Jānis Taurens. Rīga: Liepnieks un Rītups, 2006.)
- ⁷ Vitgenšteins „Traktātā” gandrīz burtiski atkārtō Gotloba Frēges konteksta principa formulējumu: „Tikai propozīcijas kontekstā nosaukumam ir nozīme.” (*Traktāts*, 3.3.)
- ⁸ Tā šo ēku dēvē pēc Vitgenšteina māsas Margarētas Stonborougas-Vitgenšteinas (*Margaret Stonborough-Wittgenstein*) vīra – Džeroma Stonborouga (*Jerome Stonborough*) – uzvārda.
- ⁹ 1928. gadā veiktās ēkas pirmā stāva interjera fotogrāfijas, kā arī vēlākie 1972. un 1989. gada uzņēmumi publicēti darbā: *Wittgenstein: Eine Ausstellung der Wiener Secession*. Bd. 1. *Biographie. Philosophie. Praxis*. Autoren: Chris Bezzel et. al. Wien: Wiener Secession, 1989.
- ¹⁰ Rītvelda projektētās Šrēderes mājas iekšskatus un interjera detaļas sk.: Overy Paul, Büller Lenneke, Oudsten Frank den, Mulder Bertus. *The Rietveld Schröder House*. Wiesbaden: Vieweg, 1988. (Šeit ir gan vēsturiski attēli, gan fotogrāfijas, kas veiktas pēc mājas restaurācijas.)
- ¹¹ Sk.: Roth Leland M.. *Understanding Architecture: Its Elements, History and Meaning*. London: The Herbert Press, 1994.
- ¹² Terminus „semantiskais duālisms” un „semantiskais monisms” izveidojis Alberto Kofa; sk: J. Coffa Alberto. *The Semantic Tradition from Kant to Carnap: To the Vienna Station*. Cambridge University Press, 1991.
- ¹³ Sk.: Эко Умберто. *Отсутствующая структура: Введение в семиологию*. СПб: Петрополис, 1998, с. 213–217.
- ¹⁴ Tas, ka arhitektūras valodas strukturējums darbojas bez saistības ar semantikai būtisko patiesuma jēdzienu, ir arī Rodžera Skrūtona kritikas pamatā, ko viņš vērs pret Umberto Eko. Sk.: Scruton Roger. *The Aesthetics of Architecture*. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1979, p. 165–166.

- ¹⁵ Sk.: Venturi Robert. *Complexity and Contradiction in Architecture*. New York: The Museum of Modern Art, 1966.
- ¹⁶ Sal.: Jencks Charles. *The New Paradigm in Architecture: The Language of Post-Modernism*. New Haven and London: Yale University Press, 2002.
- ¹⁷ Iespējams, ka šeit ir atsauce uz marsieti Vitgenšteina darbā „Par drošticamību” (430. §), kurš līdzīgi brīnās, kā Zemes iedzīvotāji var zināt, cik viņu kājām ir pirkstu, pat neskatoties uz tiem. (Witgenstein Ludwig. *Über Gewissheit*. Herausg. von G. E. M. Anscombe und G. H. von Wright. Harper Torchbooks, 1972, S. 56.)
- ¹⁸ Sk.: Davidson Donald. A Nice Derangement of Epitaphs // *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*. Ed. by Ernest. LePore. Basil Blackwell, 1989, p. 433–446. Sikāk par šo Deividsona verbālās komunikācijas teoriju sk.: Taurens Jānis. Metafora un valodas izzušana // *Kentaurs XXI*. Nr. 45, 2008, 56.–68. lpp.
- ¹⁹ Šo pazīstamo Nikolaja Pevsnera nošķirumu apšaubā arī, piemēram, Alens Karlsons, savos argumentos izmantojot atsauci uz lomu, ko ēku estētiskajā uztverē spēlē to lietojums un konteksts. Sk.: Carlson Allen. *The Aesthetic Appreciation of Everyday Architecture // Architecture and Civilization*. Ed. by Michael H. Mitias. Amsterdam, Atlanta (GS): Rodopi, 1999, p. 107–121.
- ²⁰ Ēlio Oitisika (*Hélio Oiticica*, 1937–1980) – brazīliešu gleznotājs, tēlnieks un performanču mākslinieks, no 20. gs. 60. gadu vidus veidojis politizētus darbus, kuros svarīga skatītāju darbība ar materiāliem objektiem.

Summary

The conversation shows a possibility of architectural theory which could be called ‘semantics of architecture’. It is based on the dynamic model of meaning and understanding. The term ‘architectural meaning’ is based on the development in the philosophy of language which introduced aspects of pragmatics in the semantic theory emphasizing such notions as ‘language use’, ‘situation of communication’, and ‘language user’. Such a theoretical approach makes conceivable the aspect of presence in architecture – architecture is interpreted independently of its belonging to a particular historical period and at the same time historical meanings are made necessary for its understanding.

Keywords: *semantics of architecture, philosophy of language, understanding and meaning of architecture, aspect of presence in architecture.*

Nozīme un vizuālās mākslas darba analīze: geštaltteorijas pieeja

Meaning and Artwork Analysis in Visual Arts: the Approach of Gestalt Theory

Linda Vēbere

Jauno mediju kultūras centrs RIX-C
11. novembra krastmala 35-2, Rīga, LV-1050
E-pasts: *linda@rix.lv*

Raksts ir veltīts jautājumam, kā iespējams analizēt vizuāla mākslas darba, piemēram, gleznu, nozīmi, kā pieeju izmantojot t. s. geštaltteoriju, kas izveidojās 19. gs. izziņas filozofijas ietvaros un kas 20. gs. ienāca mākslas pētniecībā galvenokārt ar tādiem autoriem kā Ernsts Gombrīhs un Rūdolfs Arnheims. Geštaltteorija piedāvā analizēt vizuālu attēlu, balstoties uztveres likumsakarībās, kuras ļauj spriest arī par mākslas darba interpretāciju plašāk. Rakstā tiek arī aplūkots, kāds ir geštaltteorijas piensums attiecībā uz izpratni par nozīmi un metaforu mākslas ietvaros.

Atslēgvārdi: geštalts, vizuālā māksla, Arnheims R., Gombrīhs E., metafora.

Šī raksta nosaukumā ir ietverti divi gana plaši koncepti – geštaltteorija, kas izveidojās filozofijas ietvaros 19. gs. beigās,¹ un mākslas darba analīze. Mākslas darba analīze tiks skatīta diezgan tiešā, praktiskā veidā, aplūkojot konkrētus piemērus un pievēršot uzmanību tam, kā iespējams darba vizuālās kvalitātes saistīt ar tā plašāko nozīmi. Kas attiecas uz geštaltteoriju, līdz šim tā ir vairāk skatīta filozofijas ietvaros, turklāt nevis saistībā ar estētiku un mākslu, bet gan ar jautājumiem, kas skar zināšanu veidošanos un izziņu. Geštaltteorijas nosaukums ir nostiprinājies izziņas filozofijā, taču 20., 21. gs. mijā tas ir piedzīvojis pat zināmu atdzimšanu kognitīvo zinātņu filozofijā un kognitīvajā semantikā. 20. gs. gaitā geštaltteorija ir vairākkārt tikusi minēta arī mākslas vēstures kontekstā, kaut arī pats geštalta jēdziens mākslas pasaulē ir joprojām maz pazīstams, īpaši Latvijas kontekstā. Kopumā šajā rakstā mēģināšu ieskicēt veidu, kādā geštaltteoriju iespējams veiksmīgi pielietot mākslas zinātnes ietvaros, pietuvinoties saspēlei starp mākslas darba nozīmi un tā nepastarpināto klātbūtni, kurā šī nozīme atklājas. Manuprāt, geštaltteorija ir viena no saistošākajām teorijām, kas ļauj kritiski analizēt ne vien veidu, kādā uztveram un saprotam elementārus vizuālus attēlus, bet arī vizuālās mākslas darbus un pat to sarežģīto nozīmi.

Vārds *Gestalt* nāk no vācu valodas, un tā etimoloģija ir cieši saistīta ar geštaltteorijas dibinātāja vācu filozofa un psihologa Kristiana fon Ērenfelsa (*Christian von Ehrenfels*, 1859–1932) vārdu, kurš filozofijā iedibināja jēdzienu

Gestaltqualität veseluma iespaida apzīmēšanai apziņā. Vācu valodā lietvārds *Gestalt* bija pazīstams arī agrāk: tas tiek lietots, lai apzīmētu priekšmetu un būtni ārējo formu, apveidu, figūru, konfigurāciju, tēlu, attēlojumu. Vārds ir veidojies no darbības vārda *stellen*, kas nozīmē ‘novietot, izkārtot’. Latviešu valodā līdzīgi kā citās svešvalodās šis jēdziens tiek tulkots kā ģermānisms, t. i., aizgūts no vācu valodas un pielāgots latviešu valodas rakstībai un izrunai. Kaut arī termins Latvijā ir maz pazīstams un tas nav nostiprinājies akadēmiski pētnieciskajā tradīcijā, savā pētījumā izmantošu tieši šo latviskojumu. Turklāt iemesls ģestalta jēdziena mazajai atpazīstamībai ir, manuprāt, veidojies nevis tulkojuma neprecizitāšu dēļ, bet gan tāpēc, ka ģestaltteorija līdz šim ir bijusi maz aplūkota Baltijas reģionā.

Šeit vēlētos pieminēt arī to, ka *Gestalt* netiek tulkots kā „forma”, un tam ir savi apsvērumi. Pirmkārt, ģestalta jēdziens ģestaltteorijas ietvaros tiek traktēts plašāk nekā vienīgi statistiska vai abstrahēta forma, jo tas norāda uz dinamiskām attiecībām starp strukturētu veselumu un daļām, kas to veido. Respektīvi, ģestalta jēdziens ietver ideju, ka, izmainot kādu no veseluma daļām, mainās arī pats veselums, turklāt šīs izmaiņas ir ne vien kvantitatīvas, bet arī kvalitatīvas². Gleznā veseluma iedabu nosaka attiecības starp attēloto un tā daļām – ja mainās kāda no daļām, mainās arī veselums kopumā, un tas, ko uztveram, var iegūt citu nozīmi nekā pirmīt. Otrkārt, ģestalts netiek tulkots kā „forma”, lai izvairītos no salīdzinājuma ar formālisma pieeju mākslas zinātnē. Ja formālisms traktē formālos aspektus kā objektīvus kritērijus mākslas darba analizē pretēji, piemēram, kontekstam vai saturam, tad ģestaltteorijā forma nozīmē dinamiskas un funkcionālas attiecības starp veselumu un tā daļām, kur kompozīcija vai saturs ir savstarpēji saistīti aspekti, kas šo veselumu veido, nevis izskaidro.

Neraugoties uz to, ka ģestaltteorijas pārstāvji nenāca no mākslas pasaules, jau laikā starp Pirmo pasaules karu un 1933. gadu starp ģestaltteorijas un mākslas pārstāvjiem bija izveidojusies zināma ideju apmaiņa. Par to liecina abpusēja interese starp ģestaltteorētiķiem un tādiem ievērojamiem māksliniekiem kā Pauls Klē, Vasilijš Kandinskis un Jozefs Albērs, kuri apmeklēja pat ģestaltteorijai veltītus lekciju kursus.³ Tas kļuva iespējams, pateicoties Bauhaus skolas darbībai, kas veicināja ģestaltteoriju ideju apriti Vācijā līdz 1933. gadam, kad pie varas nāca nacionālsociālisti un tika slēgta gan Bauhaus skola, gan ģestaltteorētiķu dibinātais Psiholoģijas institūts Berlīnes Universitātē. Pēc šiem notikumiem lielākā daļa autoru devās uz ASV, kur tajā laikā pastāvēja ar ģestaltteorijas idejām nesaistītā biheivioristu skola un valdīja praktisks, pozitīvistisks intelektuālais klimats. Ģestaltteorijas skola sadrumstalojās, un Vācijā iedibinātā domu apmaiņa ar mākslas vidi izzuda.

Tomēr ģestaltteorijas pārstāvji arī Amerikā centās saglabāt interesi par ģestaltu kā organizētu veselumu mākslas kontekstā. Par to liecina vēlinas ģestaltteorijas skolas pārstāvju pasniegtie studiju kursi, kā arī publikācijas ģestaltteorijas un mākslas analīzes jomā.⁴ Taču, kā norāda vairāki pētnieki,⁵ lielākā ģestaltteorijas ietekme mākslā ir bijusi Vācijā dzimušā mākslas teorētiķa Rūdolfa Arnheima (*Arnheim*) darbam „*Art and Visual Perception*” (1954). Arnheims atsauca uz

geštalteorijas pētījumiem par vizuālo uztveri un tās principiem, kurus viņš lieto arī mākslas darbu analīzē. Šo ietekmi lielā mērā nodrošināja fakts, ka liela daļa mākslinieku geštalta konceptu iepazīna nevis caur sākotnējo geštalteorētiku rakstiem, bet no vēlāk publicētajiem avotiem.⁶ Savukārt otrs ievērojamākais autors, kurš lieto geštalteoriju mākslas darba analīzē, ir mākslas vēsturnieks Ernsts Gombrīhs. Jāpiebilst arī, ka izpratne par geštalteoriju mākslas vēsturē ir veidojusies galvenokārt šo autoru ietekmē. Citi mākslas pētnieki, kuri piemin geštalteoriju, maz risina teorētiski filozofiskas vai psiholoģiskas problēmas, viņi drīzāk atsaucas uz Arnheima un Gombrīha veiktajiem pētījumiem, vairāk koncentrējoties uz sev interesējošu darbu analīzi un izmantojot minēto autoritatīvo pētnieku pieejas.

Attēla uztveres principi geštalteorijā

Geštalteorētiki izvirzīja pieņēmumu, ka cilvēks uztver strukturētus veselumus – geštalus, ko nodrošina uztveres tendence uz vienkāršību, simetriju un struktūru, kas savukārt ir kaut kas vairāk nekā vienīgi atsevišķo daļu summa. Tā, piemēram, vizuālu attēlu nenosaka vienīgi līniju un punktu summa. Attēls ir drīzāk sarežģīts, kvalitatīvs veselums, kuru mēs spējam uztvert un saprast, izejot no šī veseluma iespaida. Taču atšķirībā no geštalteorētiķiem, kuri pievērsās vienkāršu figūru pētījumiem, mākslas vēsturnieki, īpaši Arnheims, uzskatīja, ka tieši māksla piedāvā labāko materiālu daudz sarežģītāku formu analīzei.

Kādas tam ir konsekvences vizuālajā mākslā? Geštalteoriju iespējams veiksmīgi pielietot praktiskā līmenī, mākslas darbu analīzē, kā to ilustrē minētie autori – Gombrīhs un Arnheims. Geštalteorijā balstītā vizuālās mākslas darba analīzē kā galvenie principi tiek izvirzīti vienkāršība, kārtība, dinamika un attēla kompozīcijas līdzsvars. Tas nosaka ne vien veidu, kādā attēls tiks uztverts, bet arī to, kāda būs attēla izteiksme un nozīme plašāk. Ja mākslas darba izteiksme ir skaidri uztverama, tad ir vieglāk spriest arī par tā nozīmi. Ja attēla elementi rada haotisku tiecību dažādos virzienos, neskaidrs kļūst attēla vēstījums un tā izteiksme. Svarīgākā piebilde ir tā, ka geštalteorija nav paredzēta vienīgi vienkāršu vai skaidru attēlu analīzei, tā netiecas arī mākslas darbu reducēt uz kādu elementāru, abstraktā veidā izsecinātu struktūru. Gluži pretēji – geštalteorija ļauj analizēt darbus, kuros, šķiet, nav atrodams nekas vairāk par vizuāli estētiskām kvalitātēm. Gadījumos, kad citas mākslas analīzes pieejas runā vienīgi par mākslas darba radīto emocionālo efektu, geštalteorija ļauj spriest par mākslas darba nozīmi.

Tradicionāli nozīme ir bijusi saistīta ar valodu, taču geštalteorijai eksperimentālā veidā izdevās pierādīt, ka arī melodijai vai telpiskām figūrām piemīt zināma nozīme, kas ir atvasināma nevis primāri no valodas, bet gan no uztverē balstītām struktūrām. Arnheima pētījumi ilustrē, kā mākslas darba vizuālie elementi ir saistīti ar tā plašāko ideju, kas savukārt apstiprina mūsdienu kognitīvajā semantikā pausto uzskatu, ka geštalta abstrahēšana ir pamatā tam, kā mēs saprotam sarežģītākas konceptuālās nozīmes un metaforas kā valodā, tā arī vizuālajā jomā.

Kā norāda Gombrihs, gleznās atspoguļojas dažādi uztveres principi, piemēram, glezna var attēlot pūli, izmantojot gan individuālus elementus (atsevišķas cilvēku figūras), gan arī tekstūru (pūļa masu). Tas atspoguļo veidu, kādā mēs pūli uztveram arī vizuāli, saskaroties ar to realitātē. Respektīvi, mūsu skatiens var tikt piesaistīts atsevišķam cilvēkam, kamēr pūļa tēlu kopumā raksturo drīzāk vienveidīga, nenoteikta masa. Šis princips netiek izvirzīts kā likums, kas būtu jāievēro gleznotājam vai mākslas kritiķim, drīzāk tas norāda uz ciešo saistību starp uztveres principiem un gleznā attēloto: ja mākslinieks vēlas attēlot pūli, nav nepieciešams attēlot katru cilvēka figūru detalizēti, tas drīzāk būtu pretstatā tam, kā mēs pūli uztveram vizuāli. Protams, zinot šos principus, mākslinieks ar tiem var manipulēt dažādu vizuālu iespaidu panākšanai.

Kāds cits piemērs: atkārtojot Merilinas Monro portretu vairākās rindās tiek mazināts individuālā, partikulārā iespaids, un portrets kļūst par stereotipu, veidojot ornamentālu, kaleidoskopisku efektu. Kā norāda Gombrihs – acu rinda vairs nav konkrēts acu pāris,⁷ turklāt kompozīcijas organizēšanas veids var norādīt uz kādu plašāku nozīmi vai interpretāciju. Tam pretēji, piemēram, pārrāvumi elementu sērijā liks pievērst uzmanību kontrastam starp regularitāti un tās iztrūkumu. Kā piemēru var minēt Viktora Vazarelli gleznu „Arlekīns”, kur regulārā melnbaltu flīžu rakstā pamanām klauna tēlu, pateicoties spējai uztvert pārrāvumus flīžu raksta kārtībā, formu maiņā. Otrs vēl būtiskāks piemērs ir renesanses gleznotāju izmantotās flīžu grīdas perspektīvas ilūzijas panākšanai, kur atkārtotu elementu regulārajā pamazinājumā ieviestais pārrāvums rada telpisku efektu. Atkārtotie elementi, kas samazinās tālumā, rada telpiskas vides ilūziju, kurai atbilstoši tiek uztverti pārējie tēli un priekšmeti.⁸

Gombrihs iedibina zināmu sinonimitāti starp gešaltu un ilūziju mākslas darbu analizē. Ilūzija mākslā, vadoties pēc Gombriha, ir svarīga vismaz divu iemeslu dēļ. Pirmkārt, rietumu mākslas vēsturē vairākus gadsimtus mākslas uzdevums ir bijis izkopt ilūzijas iespaidu, nevis vienīgi imitēt dabu, uz ko norāda daudzveidīgās pieejas dabas atainošanai mākslā. Ilūzija līdz ar to atspoguļo veidu, kādā māksla „skatās” uz pasauli un kādā mākslinieks *konstruē* savu redzējumu. Gombrihs to izmanto kā vienu no galvenajiem vadmotīviem mākslas stila izmaiņu un līdz ar to mākslas vēstures stāstījumā. Otrkārt, glezna ir divdimensionāla, taču ilūzija to ļauj uztvert kā telpisku, kā trīsdimensionālu.

Tomēr gešalta pielīdzināšana ilūzijai rada zināmas problēmas, proti, vadoties pēc Gombriha, gleznas uztvērējam, uzlūkojot mākslas darbu, ir nepieciešams veikt noteiktu intelektuālu piepūli. Šeit uzreiz rodas jautājums, kas ir šī intelektuālā piepūle? Gombrihs to skaidro kā darbību, ar kuras palīdzību gleznas uzlūkotājs projicē paredzamo attēlu un it kā pilnveido to uztveres procesā. Tas attiecas gan uz viegli ieskicētu figūru „pabeigšanu”, gan uz telpiskuma uztveršanu gleznā. Šis aspekts padara Gombriha vizuālās mākslas darbu analīzi visai complicētu. Lai saprastu gleznu, ir nepieciešama interpretēšana, kas paredz atsaukšanos uz skatītāja plašāko pieredzi un zināšanām. Piemēram, impresionisma gleznā skatītājam ir nepieciešams papildināt gleznas mazāk ieskicētos laukumus – pēc Gombriha domām, aklie uztveres principi

netiek galā ar šādu uzdevumu. Taču vai uztverei piemīt aklums tik lielā mērā, kā to raksturo Gombrihs? Vai mākslas darba uzlūkošana nedemonstrē tieši pretējo – pastaigājoties galerijā, atliek vēltīt gleznai vienīgi skatienu, lai bez īpašām pārdomām skatītājs to uztvertu, un šāda papildu „intelektuāla piepūle”, šķiet, nav gluži nepieciešama.

Šī iebilde ļauj labāk izprast Arnheima ieguldījumu un pieeju, kurā būtiskākais ir veseluma jēdziens. Arnheims pārmanto priekšstatu par gešaltu kā strukturētu veselumu no vēlinās gešaltteorijas jeb t. s. Berlīnes skolas autoriem, kuri uzsvēra, ka veselums uztverē tiek nevis izsecināts, bet gan pieredzēts. Darbā „*Art and Visual Perception*” Arnheims precizē, ka vizuālo uztveri nosaka konkrētā vizuālā lauka funkcionālās attiecības ar kontekstu, taču, no otras puses, veseluma struktūru var ietekmēt arī lokālas izmaiņas gešalta ietvaros. Tomēr lai konstatētu, cik nozīmīgas ir izmaiņas, uzmanību ir nepieciešams pievērst katram atsevišķajam gadījumam.⁹ Respektīvi, uztvere nevis „uzspiež” realitātei gatavas formas, bet gan veido dinamiskus veselumus ar tiecību uz sakārtotību un līdzsvaru, līdz ar to galvenā atšķirība Arnheima un Gombriha pieejā ir atšķirīgā gešalta izpratnes un atšķirīgā uztveres loma mākslas darbu analīzē.

Semantiski „uzlādētais” gešalts modernisma glezniecībā

Atgriezoties pie Arnheima pieejas, uztverei raksturīgais dinamiskums ir attiecināms gan uz vienkāršu figūru uztvērumiem, gan arī uz sarežģītākiem attēliem un gleznām. Arnheims skaidro: „Tas, ko uztver cilvēks vai dzīvnieks, nav vienīgi izkārtojums starp objektiem, krāsām, figūrām, kustībām un lielumiem. Tā ir, pirmkārt, tieša saspēle starp [psiholoģiskiem] spēkiem.”¹⁰ Psiholoģisko spēku jēdziens iepriekš netiek minēts ne gešaltteorētiķu darbos, ne Gombriha pieejā. Kā tie izpaužas mākslas darba uztverē un analīzē?

Arnheims psiholoģisko spēku dinamiku skaidro ar kāda vienkārša piemēra palīdzību, kurā redzama figūra – kvadrāts un kvadrātā izvietots punkts, kas ir nedaudz novirzīts no tā centra. Arnheims norāda, ka, pirmkārt, attēls, kuru ieraugām, netiek izsecināts mehāniskā veidā, salīdzinot attālumu starp punktu un abām kvadrāta malām. Mēs varam, protams, arī šādā veidā pārlicināties, ka punkts atrodas nedaudz tuvāk vienai malai nekā otrai, taču tas neraksturo uztveres procesu, kurā nobīdi no centra pamanām tūlītēji un bez īpašas piepūles.¹¹ Otrkārt, uztveres dinamisko spēku rezultātā rodas tendence šo punktu it kā pietuvināt centram, lai panāktu uztvērumā līdzsvaru, kas raksturo uztverei piemītošo tiecību uz sakārtotību un līdzsvaru, kas realizējas dinamisku, psiholoģisku spēku attiecību rezultātā.

Kā norāda Arnheims, vizuālā uztvere ir principā dinamiska, un jebkurš vizuālais lauks ir gešalts. Līdzās uztveres dinamiskajiem spēkiem Arnheims piedāvā strukturālā skeleta konceptu, kam savukārt ir būtiska nozīme mākslā. Jāpiebilst, ka mēs nevaram spriest par to, vai Arnheima minētais spēks piemīt vai nepiemīt objektam pašam par sevi, drīzāk objektu raksturojošie spēki atklājas tā uztveres procesa gaitā. To iedaba ir nevis ontoloģiska, bet deskriptīva.

Strukturālais skelets mākslas darbā nav redzams, bet vienīgi izjūtams, jo tas dik-tē darba kompozicionālo līdzsvaru, uz kuru jūtīgi reaģē skatītāja uztvere. Kvadrāta gadījumā šis skelets izpaužas kā shēma, ko veido diagonāles līniju pāris līdzās otram līniju pārim, kas kvadrātu it kā sadala četros mazākos kvadrātos. Visas šīs līnijas krustojas kvadrāta centrā, kas attiecīgi ir spēcīgākais punkts attēlā. Citi kvadrāta un līniju krustpunkti ir mazāk „uzlādēti”, taču redzes „pievilkšanās spēks” darbojas arī attiecībā uz tiem, līdzīgi kā tas ir ar centru, kuram vēlamies pietuvināt novirzījušos punktu, lai mazinātu it kā nepareizās izjūtas un „izlabotu” attēla kompozīciju.¹² Mākslas darbā strukturālais skelets un dinamisko spēku lauki katrā gadījumā atšķirsies, un tos nosaka, vadoties pēc tā, kas ir dots katrā konkrētajā mākslas darbā.

Pakavēšos vēl nedaudz pie kārtības jēdziena. Arnheims rakstā „*Entropy and Art: An essay on disorder and order*” (1971)¹³ precizē, ka kārtība nozīmē iekšēju funkcionālu kārtību un norāda uz organizētības veidu.¹⁴ Vizuālajā uztverē un mākslā var savukārt runāt par zemāku un augstāku līmeņu kārtību, nevis tās pilnīgu iztrūkumu. Arnheima pieejā kārtība ir sinonīms nevis formai, bet struktūrai. Tas nozīmē, ka par atsevišķiem vizuālās mākslas darba elementiem spriest nav adekvāti, jo, vadoties pēc Arnheima, kārtība izpaužas stāvokļos, nevis elementos.¹⁵

Jāpiebilst, ka mākslā kārtību neizsaka vienkāršība un kārtīgums (*orderliness*). Pat ja vienkāršota kompozicionālā kārtība var būt raksturīga kādam atsevišķam mākslas darbam, tas ir tikai viens no kārtības aspektiem. Kārtīgums mākslas darbā drīzāk noved pie izteiksmes nabadzīguma, un tas samazina struktūras līmeni, ko ir grūti nošķirt no haosa – kārtības trūkuma. Izteismīgs attēls savukārt ir tāds, kur aktīvi izpaužas psiholoģiskie spēki. Ja tie ir līdzsvaroti atbilstoši darba strukturālajam skeletam, tad kompozīcija iegūst tiecību uz līdzsvaru. Māksliniekam, vadoties atkarībā no ieceres, paveras iespēja brīvi manipulēt ar šiem spēkiem.

Džeksona Polloka gleznu analīzes ietvaros Gombrihs norāda, ka pilinājuma tehnikas atstātajās pēdās mēs nespējam atpazīt neko, kas līdzinātos jau zināmām figūrām vai citu mākslas darbu pieredzes, kas, pēc autora domām, padara Polloka darbus grūti uztveramus. Tā vietā darbs var sniegt vienīgi emocionālu iespaidu, vai arī tā nozīme var tikt interpretēta kā mākslinieka žestu un kustību pēdas uz audekla. Savukārt, vadoties pēc Arnheima, abstraktos darbos mēs meklējam nevis riņķa līnijas vai kvadrātus, bet uztveram pašu darbu kā veselumu, kas turpmāk atklāj noteiktas strukturālas kvalitātes – šajā gadījumā pilinājumus iespējams interpretēt jau pirmkārt, vadoties pēc figūras – fona principa, un, analīzi turpinot, darbs atklās augstā mēra dinamiskas dažādu spēku attiecības. Kā norāda Arnheims, mums nav tiesību mākslas darbā uztvert kārtības iztrūkumu jeb haosu, ja mēs varam secināt, ka tas ir drīzāk papildinošs faktors. Tā līdzīgi arī vienkāršotas formas mākslas darbā spēj sniegt skatītājam spēcīgu un izsmalcinātu pieredzi, jo „mākslas darbs sevī satur nozīmi, nevis pieprasa to”.¹⁶ Savukārt veselums tādējādi izpaužas nevis kā reducēta kārtība, bet gan kā vienotais daudzveidīgajā (*unity in variety*).¹⁷

Minēšu kādu konkrētu piemēru Arnheima geštalteorijā balstītajai pieejai. Arnheims veic Pikaso gleznas „Zveja naktī Antibās” (1939) analīzi, kurā izgaismojas autora pieeja ar mērķi atklāt, „kāpēc mākslas darbs izskatās tā, kā izskatās un nozīmē to, ko nozīmē”.¹⁸ Lai atklātu darba nozīmi, pirmkārt, ir jāskatās, kas ir dots gleznā. Pirms pievērsties nozīmes interpretācijai Arnheims veic rūpīgu gleznas tēloto objektu analīzi, kā arī gleznas formālo analīzi, kas ļauj izvairīties no pārsteidzīgu secinājumu izdarīšanas. Analīzes gaitā Arnheims gleznā pamana paradoksālu pretrunu starp kustības sastingušo attēlojumu un formu dinamiskumu, kas šo kustību attēlo, precīzāk, glezna pauž apgrieztas kustības un nekustīguma attiecības: zivs nometīšana ir it kā paralizēta, tā tiek attēlota, lai izskatītos nereāla. Šo darbību paralizē arī Vidusjūras piekrastes līksmā noskaņa, ko pauž labi tērptās sievietes un viņu izpriecās, kas šķiet nesavienojama ar gleznā klātesošo vardarbību. Šāds paņēmieni, vadoties pēc Arnheima, ir saistīti ar gleznā ietverto nozīmi.

Pikaso glezna ir vizuāls vēstījums par Otrā pasaules kara sākuma laiku: „Salīdzinot ar trīsdimensionālo zvejnieku, kas bezpalīdzīgi vērsas nākotnē, viss pārējais zaudē realitāti. Vīrietis ar šķēpu ir apstājies sastindzis žestā, vēsturiskās pils mūri attālinās, meiteņu figūras kļūst plakanas. Priekšnojauta par vardarbību un nākotnes neziņu veidojas kā gleznas galvenā tēma.”¹⁹ Neraugoties uz strukturālā skeleta iztrūkumu, šis piemērs, vadoties pēc Arnheima, uzskatāmi ilustrē uztveres saistību ar darba izteiksmi: „Vizuālās mākslas darba nozīme ir ietverta formu un krāsu īpašībās. Šīm formām un krāsām nav citas nozīmes kā vien nozīme, ko tās pasludina.”²⁰

Gleznā, pateicoties tās „valodai”, ir nevis mēma imitācija, bet tā uzrunā skatītāju tiešā veidā. Gombriha pieejā vizuālā informācija ir lielā mērā kodēta, un attēla nozīmes iegūšanā ir jāizpilda vairāki soļi, kas tiek apgrūtināti gadījumos, kad vizuālā informācija netiek izteikta konvencionālā veidā. Vadoties pēc Gombriha, Pikaso darba analīze kļūst gandrīz neiespējama, savukārt Arnheimam izdodas atklāt tās nozīmi, soli pa solim izsekojot darba vizuālajai informācijai, kas sevī ietver norādes uz plašākām intelektuālām zināšanām, šajā gadījumā – par Otro pasaules karu. Turklāt Arnheima vizuālās mākslas darbu analīze atklāj to, ka geštals sevī ietver ne vien likumus, ar kuru palīdzību ir iespējams orientēties vidē, bet, ka geštals ir semantiski „uzlādēts” un ka tas ir kā atslēga uz darba plašāko nozīmi vai interpretāciju.

Gombrihs darbā „*Norm and Form. Studies in the Art of Renaissance*” (1966) norāda, ka geštaltu mākslas vēsturē var izmantot, analizējot darba simetriskumu vai formālo organizāciju, tādējādi pamanot darbā daļas, kuras citādi mākslas pētnieks, iespējams, nebūtu ievērojis. Taču, kā atzīst Gombrihs, organiska vienotība un veselums ir drīzāk metafora, kas ir zaudējusi savu nozīmi: „Mums sagādātu grūtības uzrādīt pieredzi, kas nebūtu veselums. Ikvienā konfigurācijā būs vērojamas izmaiņas, ja tai tiks pievienota vai noņemta kāda daļa, līdz ar to es nespētu izvairīties no liekvārdības, ja attiecinātu uz *Madonna della Sedia* to, kas attiecas uz jebkuru tapešu rakstu – tas veido veselumu.”²¹ Gombriha teiktajā atspoguļojas viens no biežāk sastopamajiem geštalteorijai izteiktajiem

iebildumiem, proti, ka geštalts ir pārāk vispārīgs koncepts – ja geštalts ir viss, tas nav nekas. Šeit varētu atgādināt to, ka uztvere ikdienā saskaras nevis ar tīriem geštaltiem, bet drīzāk ar kaut ko starp geštaltu, individuāliem elementiem un haosu. Turklāt, kā norāda Arnheims, veselums ir nevis shēma, bet dinamiskas attiecības, kuras ir atkarīgas gan no uztveres subjekta, gan arī uztvēruma nosacījumiem un konteksta.²² Mākslas ietvaros līdz ar to ir interesanti palūkoties, ko konceptuāli un semantiski „uzlādētā” uztvere vēsta par mākslas darba nozīmi un kā iespējams nozīmi aplūkot, atsaucoties uz geštalta konceptu.

„Vizuālā nozīme” mākslas ietvaros

Jautājums, kas ir nozīme, ir bijis viens no centrālajiem un līdz ar to interesantākajiem jautājumiem filozofijā, sākot ar Platona izziņas teoriju un beidzot ar kognitīvo semantiku mūsdienās, taču tas ir arī viens no sarežģītākajiem, jo atbildes meklējumos neizbēgami nākas saskarties ar virkni teorētisku šķēršļu un grūtību. Turklāt šo jautājumu var risināt, izmantojot dažādas pieejas, t. i., dažādas nozīmes teorijas. No ideju vēstures viedokļa raugoties, atbildes meklējumi parasti sākas, pievēršoties attiecībām starp apzīmētājiem (vārdiem, frāzēm, zīmēm, simboliem) un to, ko tie apzīmē.²³ Taču nozīme nav kaut kas skaidri tverams. Nozīme ir tas, ko mēs zinām, taču nezinām, līdzko mums lūdz to paskaidrot. Turklāt vai nozīme vispār pastāv, varbūt tā ir vienkārši metafiziska fikcija?

No vienas puses, tradicionāli nozīme ir tikusi saistīta ar valodu (gan vārdiem, gan sarežģītākiem lingvistiskiem izteikumiem). Tā rezultātā ir veidojies priekšstats, ka nozīme primāri ir valodiska, un nereti centienos konstatēt attēla nozīmi palīdzība tiek meklēta teorijās, kas balstās lingvistikā. Tas ir problemātiski, jo attēli var saturēt nozīmi vai vēstījumu, taču attēls to nepauž tā, kā vārds vai izteikums. Par to liecina apsvērums, ka attēlam vai plašāk – mākslas darbam ir nozīme, kuru nav iespējams reducēt uz valodā izteiktu nozīmi. Piemēram, gleznu nevar aizstāt ar dzejoli vai arī ar gleznas aprakstu. Tādējādi tiktu zaudēts tas, ko pauž pati glezna. Varētu teikt, ka attēls atšķirībā no valodas nav komunikācijas forma: tam varētu piemist ierobežota leksika, taču tam nav gramatikas, līdz ar to attiecības starp vārdiem un attēliem ir drīzāk raksturojamas kā asimetriskas.

Tomēr uzlūkojot attēlu, mēs to spējam savā ziņā nolasīt. Kaut arī mans mērķis nav iedibināt problemātisku nošķirumu starp valodisku un nevalodisku nozīmi, geštalta skaidrošanā es vēlētos izvairīties no lasīšanas jēdziena un līdz ar to no asociācijām ar „valodisku” nozīmi. Precizējot varētu teikt, ka mēs attēlu spējam *uzvert* un *saprast*, tādējādi pieņemot, ka attēls tomēr pauž nozīmi, kas nav atvasināma no kaut kā, ko varētu dēvēt par „valodisku nozīmi”. Atšķirībā no piesātinātās vizuālās informācijas, ko mums sniedz vide, attēli un gleznas ir vairāk vai mazāk *paredzēti* to uzlūkošanai. Kas ir nozīme attēla gadījumā? Šeit gan jāpiebilst, ka nozīmes aplūkojumā es apzināti vēlētos izvairīties no mākslinieka un viņa ieceres, kas citkārt tiek izmantota, lai atsauktos uz to, ko mākslas darbs nozīmē, jo mākslā klātesošie uztveres principi, kā to norāda gan Gombrihs, gan Arnheims, raksturo gan mākslinieka, gan skatītāja pieredzi.

Gombrihs neizvērš to, kas, viņaprāt, ir nozīme vizuālās mākslas ietvaros, to drīzāk iespējams izsecināt netieši no viņa dažādo piemēru un uztveres situāciju aprakstiem. Gombrihs norāda uz uztveres vispārīgajiem likumiem, kas padara pieredzi iespējamu, savukārt lielāka ietekme ir skatītāja izvīrītājām hipotēzēm jeb interpretācijai, kas ļauj izsecināt nozīmi gan vidē sastaptiem objektiem, gan vizuālās mākslas darbiem, vadoties pēc esošajām zināšanām un vizualitātes konvencijām. Kaut arī nozīme tiek zināmā mērā sasaistīta ar kārtības izjūtu, kas ir visai ierobežots nozīmes traktējums, Gombriha pieejā lielāka uzmanība tiek pievērsta nevis pašam mākslas darbam un tajā ietvertajai nozīmei, bet gan veidam, kādā vēsturiski ir mainījusies attēlošanas tehnika.

Arī Arnheims nerunā par nozīmi uztveres līmenī, taču autors mēģina ieskicēt gešalta un nozīmes attiecību iedabu. Darbā „*Visual Thinking*” autors norāda, ka uztverei piemīt zināma „inteligence” – spēja veidot vizuālu konceptus, kurus tād raksturo vienkāršība un vispārīgums.²⁴ Vizuālie koncepti, kas tiek lietoti kā sinonīms gešaltam, ļauj uztvert gan objektus kustībā, gan arī formas mākslā. Vadoties pēc Arnheima, veiksmīgs piemērs mākslā, kas apstiprina uztveres spēju veidot konceptuālus veselumus, ir impresionisma glezniecība. Impresionisma gleznās ir vērojams ārkārtīgi augsts konstantu formu iztrūkums, tajās netiek izmantota lokāla krāsa un lokāla gaisma. Tomēr, kā norāda Arnheims, gleznotājs neliek skatītājam gluži mehāniskā veidā uztvert katru krāsu laukuma punktu, drīzāk impresionisma glezniecība paļaujas uz skatītāja spēju uztvert attēloto, vadoties pēc veseluma iespaida.²⁵ Tas nav mēģinājums ieviest vizuālas nozīmes atšķirībā no, piemēram, jau minētajām valodiskām nozīmēm, drīzāk vizuālajā mākslā nozīmi iespējams traktēt kā vizuālu, konceptuālu iespaidu, un pateicoties tam darbs kļūst saprotams. Kaut arī tas rada zināmas nenoliedzamas filozofiskas grūtības, mākslas analīzē ir būtiski rast iespēju runāt par nozīmi kā vizuālu, neatsaucoties uz valodu vai ārpusaules objektiem, kas tiek darbā attēloti.

Arnheims sniedz vēl kādu piemēru tam, kā iespējams uztvert un saprast mākslas darbu, aplūkojot Matisa gleznu „*Tàbac Royal*” (1943). Pateicoties t. s. vizuālās grupēšanas likumam, šajā gleznā iespējams saskatīt līdzību noteiktos motīvos, kas gleznā veido attiecīgu spēku saspēli. Gleznas kreisajā pusē ir redzama sēdoša sievietes figūra leņķī, kas ir pavērts iepretim skatītājam. Arī gleznā redzamā krēsla attēlošanai ir izmantotas leņķu formas. Savukārt gleznas labajā pusē ir redzama izliekta bumbiera formas mandolīna, kas novietota līdzīgi izliektā krēslā. Šāda vizuālu līdzību ievērošana ir konceptuāla, uztverē balstīta norise. Tā ļauj saprast darba formālo kompozīciju un tā izteiksmi. Vadoties pēc uztveres principiem, skatītājs šos motīvus sasaista, jo tie atrodas uzmanības centrā un gleznā ir izvietoti simetriskā veidā. Šajā darbā ir atrodamas arī citas līdzības, taču izvīrēt tās analīzes priekšplānā, tiktu atcelta veseluma struktūra, veidojot maldīgu kārtību.²⁶ Matisa gleznas nozīme netiek meklēta ārpus pašā darba – paskaidrojošā stāstā vai kādos ārpusaules objektos, kas gleznā tiek attēloti. Spēja gleznu saprast balstās skatītāja uztverē, kur šajā gadījumā runa ir par vizuālu konceptu veidošanu.

Arnheims savā pieejā norāda arī uz lielo lomu cilvēka spējai vispārināt. Valodā vārdiem piemītošais vispārīgums atvieglo saziņu un ļauj izteikt galveno domu, neiedziļinoties priekšmetu un parādību detaļās. Savukārt gadījumos, kad vispārīgus konceptus ir nepieciešams precizēt, tiem iespējams pievienot kādas papildu paskaidrojošas pazīmes. Autors šo spēju saskata arī mākslā, kur gleznotājs spēj panākt vispārīguma iespaidu caur konkrēto, abstrahējot naturālu attēlojumu vispārēja izteiksmīguma virzienā, kas tiek panākts, piemēram, ar krāstonu vai triepiena palīdzību.²⁷ No tā tiek secināts, ka stils mākslā ir skaidrojams kā sava veida abstrahēts geštalts, un mākslas darba izteiksme savā ziņā ir arī uzskatāma par vēstošu.

Tātad, vadoties pēc Arnheima, spēja vispārināt izpaužas gan valodā vārdos, gan mākslā caur attēlojuma izteiksmi. Jau Ērenfels, geštalteorijas pamatlicējs, vārdus valodā raksturoja kā tiešus geštalta piemērus, apgalvojot, ka „ikviens valodas vārds ir geštaltkvalitāte”.²⁸ Arnheima atbilde, šķiet, pamatā neatšķiras no Ērenfelsa ierosinājuma, kaut arī tā ir nedaudz sarežģītāka. Arnheims norāda, ka uztvere vienmēr ir konkrēta, taču tas nenozīmē, ka tajā tiek izslēgts vispārējais. Uztvere ir nevis vienkāršu realitātes elementu kombinēšana, bet „atbilstošas struktūras konstruēšana”.²⁹ Šī struktūra ir tātad sinonīms geštaltam, kuru savukārt raksturo zināms vispārīgums – geštalts rodas konkrētā situācijā, taču tā iedaba ir konceptuāla. Izteiksme mākslā kļūst iespējama, pateicoties konkrētā *pārveidošanai* (*transfiguration of the concrete*), abstrahēšanai un dematerializēšanai, kas, pēc Arnheima dodmām, ir saistīta ar stilu. Ja valodā šī abstrahēšana izpaužas vārdos, tad mākslā stils kalpo par instrumentu realitātes pārveidošanai no konkrētā uz vispārējo, piešķirot mākslas darbam abstraktu nozīmi.

Arnheims idejas ilustrēšanai sniedz pāris piemērus valodā, kuros skaņas raksturošanai tiek izmantoti vārdi no taustes maņas primārā pieredzes konteksta, piemēram, „asa skaņa” vai „maiga skaņa”. Līdzīgi krāstonis var tikt raksturots kā vēss vai silts. Šādos gadījumos uztverē balstītais konceptuālais veselums tiek pārveidots un abstrahēšanas ceļā lietots citos pieredzes kontekstos. Kā norāda Arnheims, mēs veicam šādu soli nevis tāpēc, ka saskatām *līdzību* uztvērumos, kas iegūti atšķirīgu maņu rezultātā, bet gan tāpēc, ka tādi vārdi kā „auksts”, „ass”, „augsts” vai „tumšs” var tikt lietoti valodā vispārīgākā veidā, zaudējot stingro piesaisti primārajam, ar maņām saistītajam kontekstam.

No uztveres principiem līdz metaforai mākslā

Arnheims norāda, ka iztēlei, iespējams, ir saistība ar jau iepriekš minēto abstrahēšanas līmeni, kas attiecīgi izskaidro plašo stilu daudzveidību mākslā. Pēc Arnheima domām, arī metafora nav vienīgi tēlainās izteiksmes līdzeklis, kā tas tiek uzskatīts tradicionāli. Metaforas uzdevums ir drīzāk padarīt skaidrojumus uzskatāmāku, kā tas tiek darīts gadījumos, kad atoma struktūra tiek pielīdzināta saules sistēmai. Metafora, vadoties pēc Arnheima, ļauj savienot divus vai vairākus realitātes segmentus, pateicoties spējai veidot strukturētus veselumus. Līdz ar to tās būs lielākā mērā abstraktas, nezaudējot iekšēju vienotību,

pateicoties saistībai ar sākotnējo kontekstu, kas balstās pieredzē. Arnheims metaforu sasaista ar geštalteoriju, ieviešot alternatīvu nozīmes teoriju pretstatā tām, kur tiek runāts par pašas nozīmes pārnesei vai nobīdi.³⁰

Arnheima izpratne par metaforu līdz ar to sasaucas ar Ērenfelsa ideju par t. s. augstāka līmeņa geštaltem, šajā gadījumā precizējot varētu teikt, ka metafora ir abstrakts geštals. Arnheims nedaudz ieskicē to, ka metaforas abstrakciju raksturo tās iespējamie atšķirīgie līmeņi – jo mazāka būs saistība starp metaforu veidojošajām daļām (realitātes segmentiem), jo zemāks būs tās abstrakcijas līmenis.³¹ Šo elementu saistību raksturo tāda paša veida saistība kā tā, kas veido dinamiku starp geštalta veselumu un tās daļām. Jo vairāk elementi būs savstarpēji izolēti, jo mazāka dinamika piemītīs pašai metaforai.

Kā iepriekš minētais attiecas uz mākslu? Arnheims norāda, ka metafora tiek izmantota kā viens no instrumentiem modernajā mākslā, ar kura palīdzību tiek demonstrētas modernās dzīves pretrunas un traģikomiskums, veidojot nereti pret-runīgas motīvu kombinācijas, kas darbā iegūst veseluma noteiksmi un nozīmi tā ietvaros. Mākslā tas izpaužas arī kā paaugstināts abstrakcijas līmenis un realitātes dematerializācijas tendence. Vadoties pēc Arnheima, augstais abstrakcijas līmenis mākslā tiek panākts, pakāpeniski kondensējot oriģinālo, konkrētāko formu.³²

Ciešo saistību starp uztveri, pieredzi un nozīmi jau 1881. gadā ieskicēja Ērenfells, 1972. gadā izvērta Arnheims, un vienīgi 1987. gadā šīs idejas tika izstrādātas plašākā teorijā kognitīvās semantikas ietvaros. Kaut arī mākslā geštalteorija un kognitīvā semantika līdz šim nav tikusi pārāk plaši aplūkota, šiem pētījumiem ir, manuprāt, liels potenciāls arī vizuālās mākslas darba analīzes ietvaros.

Kādas ir geštalta un nozīmes attiecības vizuālās mākslas darbos? Vadoties pēc Arnheima, geštals atspoguļo cilvēka spēju vispārināt, abstrahēt. Tas izpaužas gan uztverē, kad realitātes elementi tiek strukturēti vienotā veselumā, gan valodā vārdos, gan arī mākslā kā stils, attēlojuma izteiksme vai pretrunīgu motīvu kombinācijas vienotā veselumā. Geštals tiek raksturots kā uztverē balstīts **konceptuāls** veselums, pateicoties tam, skatītājs spēj saprast, kas mākslas darbā ir attēlots vizuāli un kāda ir tā plašākā intelektuālā nozīme. Abstrahēšanas rezultātā ir iespējams veidot gan vizuālas, gan valodiskas nozīmes, kas savā starpā ir sasaistītas, pateicoties to kopējam konceptuālajam pamatam. Ja Gombriha pieejā geštals ir vienīgi formālās analīzes instruments, tad Arnheima pieejā tas iegūst semantisku noteiksmi. Izmantojot geštalteoriju kā metodi mākslas darba analīzē, paveras interesants veids, kā spriest par to, ko mākslas darbs nozīmē. Kaut arī tā prasa augsta līmeņa erudīciju un kritisku attieksmi no mākslas pētnieka puses, geštalteorija ļauj skatīt nozīmi paša darba un tā vizualitātes ietvaros, aicinot izvairīties nozīmi reducēt uz parādībām ārpus paša darba, tajā pašā laikā necenšoties izsmelt visas potenciālās darba interpretācijas iespējas.

ATSAUCES UN PIEZĪMES

¹ Mākslas teorijas avotos geštalteorija tiek dēvēta arī kā geštaltpsiholoģija, taču 19. gs. beigās psiholoģija tikai pamazām sāka nostiprināties kā atsevišķs zinātņu

- virziens (1879. gadā Vilhelms Vunds nodibināja pirmo eksperimentālās psiholoģijas laboratoriju Leipcīgā), un līdz pat 20. gs. sākumam psiholoģija un arī ģeštalteorija tika skatīta filozofijas ietvaros.
- ² Kofka K. *Kāpēc psiholoģija? (fragments no grāmatas „Ģeštaltpsiholoģijas principi”)*. No angļu val. tulk. Rutmane S. // *Kentaurs XXI* – 2007: 42. lpp. 96.
 - ³ Uz ģeštalta konceptu ir atsaukušies ne vien ar Bauhaus skolu saistītie mākslinieki, bet arī Marsels Dišāns savos pētījumos par iluzoro kustības efektu, minimālisma pārstāvis Roberts Moriss, kā arī M. C. Ešers, kurš iedvesmojās no figūras–fona problemātikai veltītajiem ģeštalteorijas rakstiem.
 - ⁴ King B. D. *Wertheimer M. Max Wertheimer & Gestalt Theory*. New Brunswick and London: Transaction Publishers, 2008, p. 370.
 - ⁵ Piemēram, Behrens, D. Brett King, J. M. Mandler, G. Mandler.
 - ⁶ Behrens R. R. *Art, Design and Gestalt Theory* // Leonardo, 1998, Vol. 31, No. 4, pp. 299–303 / Pieejams: <http://www.leonardo.info/isast/articles/behrens.html>
 - ⁷ Gombrich E. H. J. *Art and Illusion: A Study in the Psychology of Pictorial Representation*. New York: Princeton University Press, 1969, p. 151.
 - ⁸ Gombrich E. H. J. *The Sense of Order: A study in the psychology of decorative art*. London, New York: Phaidon, 2006, p. 111.
 - ⁹ Arnheim R. *Art and Visual Perception: A Psychology of the Creative Eye*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1974, p. 67.
 - ¹⁰ Turpat, p. 11.
 - ¹¹ Darbā „*Visual Thinking*” Arnheims norāda, ka nav svarīgi, cik ātri vai lēni norisinās kognitīvais process, jo jāņem vērā, ka uztvere no pieredzes nav nodalāma un ka visi kognitīvie procesi veidojas mācīšanās un bioloģiskās pielāgošanās procesu rezultātā. Arnheim R. *Visual Thinking*. Berkley: University of California Press, 1969, p. 30.
 - ¹² Arnheim R. *Art and Visual Perception: A Psychology of the Creative Eye*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1974, p. 13.
 - ¹³ Raksta nosaukuma tulkojums latviešu valodā – „*Entropija un māksla: eseja par kārtību un tās iztrūkumu*”.
 - ¹⁴ Arnheim R. *Entropy and Art: An Essay on Disorder and Order*. Berkley: University of California Press, 1971, p. 3.
 - ¹⁵ Turpat, p. 24.
 - ¹⁶ Turpat, p. 46.
 - ¹⁷ Turpat.
 - ¹⁸ Arnheim R. *Four Analyses*. // Arnheim R. (Auth.) *Toward a Psychology of Art. Collected Essays*. Berkley, Los Angeles: University of California Press, 1972, p. 258.
 - ¹⁹ Turpat, p. 260.
 - ²⁰ Turpat.
 - ²¹ Gombrich E. H. J. *Norm and Form. Studies in the Art of Renaissance I*. London, New York: Phaidon, 1978, p. 72.
 - ²² Arnheim R. *Visual Thinking*. Berkley: University of California Press, 1969, p. 54.
 - ²³ Šāda „etiķešu teorija” ir raksturīga Augustīna filozofijā, kurš uzskatīja, ka vārdu funkcija ir vienīgi lietu apzīmēšana un ka valoda ir pasaules attēls. Šo teoriju 20. gs. kritizēja Ludvigs Vītgenšteins, kurš uzskata, ka vārdi valodā apzīmē drīzāk to, kā tie valodā tiek lietoti. Šādi lietojumi var būt savstarpēji atšķirīgi un atkarīgi no tā, kā vārdi tiek saprasti.
 - ²⁴ Arnheim R. *Visual Thinking*. Berkley: University of California Press, 1969, p. 37.
 - ²⁵ Turpat, p. 46–47.
 - ²⁶ Turpat, p. 56–57.

²⁷ Turpat, 270.

²⁸ v. Ehrenfels C. *On Gestalt Qualities (1932)** // Smith B. (Ed.) *Foundations of Gestalt Theory*. Munich and Vienna: Philosophia, 1988, p. 122.

²⁹ Arnheim R. *Abstract Language and the Metaphor*. // Arnheim R. (Auth.) *Toward a Psychology of Art. Collected Essays*. Berkley, Los Angeles: University of California Press, 1972, p. 274.

³⁰ Turpat, p. 279.

³¹ Turpat.

³² Turpat, 281.

Summary

The article is dedicated to the question of how to analyze meaning of a visual artwork, for instance, of a painting by using Gestalt Theory as an approach which was introduced in the 19th century philosophy and epistemology and which entered the art history during the 20th century mainly through authors such as Ernst Gombrich and Rudolph Arnheim. Gestalt Theory analyzes the visual image based on structures of perception which are also related to the meaning and the interpretation of an artwork in a more general sense. The article also addresses the way in which Gestalt Theory has influenced the notion of meaning and metaphor in arts.

Keywords: *Gestalt, the visual arts, Arnheim R., Gombrich E., metaphor.*

Laikapziņas pastarpinājumā: Edmunda Huserla intencionālās laikapziņas koncepcijas konsekvence

In the Mediation of Time-Consciousness: A Consequence of Edmund Husserl's Conception of Intentional Time-Consciousness

Uldis Vēgners

Filozofijas un socioloģijas institūts
Akadēmijas laukums 1, Rīga, LV-1940
E-pasts: uldis.vegners@gmail.com

Laikapziņas kā apziņas par laiku analīzes Huserla fenomenoloģijā ieņem īpašu vietu. Iemesls tam ir laikapziņas kā apziņas universālais, visus citus apziņas fenomenus ietverošais raksturojums. Huserls gadu laikā ir piedāvājis vairākus laikapziņas apraksta modeļus, no tiem liela daļa kā pamatelementu ietver intencionalitāti. Intencionalitāte izsaka vērstību uz kaut ko, izešanu ārpus jeb transcendēšanu virzienā uz kaut ko citu. Laikapziņas pamatošana intencionalitātē ietver konsekvenci, ka apziņa netiek sev klāt pilnībā, un nosacījums tam ir tieši intencionalitātes transcendējošais raksturs. Tas, ko apziņa pati nevar tvert, ir tas tīrās imanences kodols, kurā tā pati izvēršas, kas nozīmē, ka apziņa nevar sevi pilnībā aptvert un padarīt par savu priekšmetu. Laikapziņa ir apziņas transcendence, kas nepieļauj apziņas tīrās imanences un apziņas sakrišanu.

Atslēgvārdi: laikapziņa, intencionalitāte, tīrā imanence, transcendence, Edmunds Huserls, fenomenoloģija.

Ievads

Edmunds Huserls laikapziņas un tās konstituēšanās problēmu savā fenomenoloģiskajā projektā risina vairākkārt. Viņa laikapziņas analīzes, kas sistemātisku raksturu iegūst, sākot no 1904./1905. gada ziemas semestra lekcijām, uzrāda ne tikai problēmas lielo sarežģītību, bet arī dažādus iespējamus problēmas risinājuma virzienus. Uzreiz gan jānorāda, ka šī raksta uzmanības centrā nav dažādie Huserla laikapziņas un tās konstituēšanās risinājumi, bet gan noteikta konsekvence, kas izriet no vienas šo risinājumu grupas. Tas, kas ir kopīgs nupat minētajai risinājumu grupai, ir tas, ka tās daļa vienu kopēju elementu, kas Huserla fenomenoloģijā pazīstams ar apzīmējumu „intencionalitāte” un pamatā izsaka vienību konstituēšanos. Tas, kas šajā rakstā svarīgi, ir, ka intencionalitāte, būdama viens no laikapziņu raksturojošiem elementiem, paredz zināmas konsekvences attiecībā uz Huserla fenomenoloģisko projektu kopumā, un šo konsekvenci uzrādīšana arī ir šī raksta mērķis. Šajā gadījumā nav nepieciešams

katru laikapziņas koncepciju, kas ietver intencionalitāti kā tās pamatelementu, izskatīt atsevišķi, jo tās konsekvences, par ko šajā rakstā būs runa, izriet no intencionalitātes kā tādas raksturojuma un tādēļ attiecas uz visām intencionālajām laikapziņas koncepcijām kā tādām. Konsekvences, par ko šeit ir runa, ir tādas, ka apziņa, būdama intencionāla jeb „apziņa par”, sev netiek klāt tieši, bet gan tikai pastarpinājumā un principā tieši laikapziņas pastarpinājumā.

Intencionalitāte un tās transcendentais raksturs

Plaši un nespecifiski skatoties, intencionalitāte Huserla fenomenoloģijā apzīmē to apziņas īpašību, ka tā ir par kaut ko. Tā izsaka to apstākli, ka apziņa ir par kaut ko kā kaut ko. Intencionalitāti izsakošais „būt apziņai par kaut ko” tiek attiecināts uz apziņas jeb pārdzīvojumu plūsmas un priekšmeta, uz ko tas ir vērsts, savstarpējām attiecībām. Piemēram, uztveršana ir vienmēr kaut kā uztveršana, lai arī cik noteikti vai nenoteikti uztvertais nedotu sevi. Arī šaubīšanās ir vienmēr par kaut ko, nav iespējams šaubīties, ja nav tā, par ko šīs šaubas ir. To pašu var teikt arī par citiem apziņas pārdzīvojuma tiem, piemēram, kaudu, bailēm, baudām, atcerēšanos. Intencionalitāte nosaka to, ka apziņai ir dots priekšmets kā kaut kas jēgpilns, kaut kas, kas paliek noturīgi viens un tas pats apziņas mainīgajā pārdzīvojumu plūdumā.

Intencionalitāti raksturo tas, ka tā ir transcendentā. To jau izsaka pats neizvērstākais intencionalitātes skaidrojums „būt par kaut ko”, kas nozīmē, ka priekšmets nav pārdzīvojums vai pārdzīvojuma daļa. Savā agrīnajā darbā „Loģiskie pētījumi” Huserls strikti nošķir pārdzīvojumu un tā priekšmetu: „Svarīgāki mums ir nošķirumi starp satura klātesamību apzinātā, bet par uztvēruma objektu netopošas sajūtas nozīmē un saturiem tieši uztvēruma objektu nozīmē.”¹ Citādākā formulējumā: „Sajusto saturu klātesamība ir tāad pavisam cita nekā uztverto priekšmetu klātesamība, kas ir prezentēta caur šo saturu, bet nav reāli apzināta.”² Priekšmeta esamība un pārdzīvojuma esamība sajūstā satura nozīmē ir viena no otras atšķirīgas esamības, jo priekšmets nav reāls, proti, tas nav apziņas mainīgā satura daļa vai moments.

Citviet šajā pašā darbā par apziņas un tās intencionālā priekšmeta attiecībām Huserls izsakās vēl noteiktāk: „Fenomenoloģiskajam aplūkojumam pats priekšmetiskums ir nekas. Vispārīgi runājot, tas ir aktiem transcendentis. Tas ir vienalga, kādā ziņā un ar kādām tiesībām var runāt par tā [priekšmetiskuma] „esamību”, vienalga, vai tas ir ideāls vai reāls, vai tas ir paties, iespējams vai neiespējams, akts „uz to ir vērsts”. Ja nu kāds tagad jautā, kā to saprast, ka neesošais vai transcendentais var būt aktā, kurā tas nemaz nav, kā intencionālais priekšmets, tad te nav citas atbildes kā tā, ko devām iepriekš, kas arī ir patiesībā pilnīgi pietiekama: priekšmets ir intencionāls, proti, pastāv akts ar vienu noteiktu intenci, kas caur šo noteiksmi veido to, ko mēs saucam par intenci par šo objektu. Būt vērstam uz objektu ir pārdzīvojama savdabība, un pārdzīvojumi, kas to uzrāda, (pēc definīcijas) saucas intencionāli pārdzīvojumi jeb akti.”³

Darbā „Loģiskie pētījumi” intencionalitāti Huserls sauc arī par interpretāciju un apercēpciju, un arī intencionalitātes kā apercēpcijas skaidrojumā skaidri izgaismojas tas, ka apziņas priekšmets pašai apzīņai ir transcendentis un to savstarpējās attiecības, ko izsaka intencionalitāte, ir transcendentēšanas attiecības. Huserls raksta: „Apercēpcija mums ir pārsniegums [*Ueberschuss*], kas pašā pārdzīvojumā, tā deskriptīvajā saturā nostājas pretī neapstrādātajai sajūtas klātesamībai, tā [apercēpcija] ir akta raksturs, kas it kā apdvēselisko sajūtas un panāk to, ka mēs uztveram šo vai citu priekšmetiskumu, piemēram, redzam šo koku, dzirdam to šķindoņu, saožam puķu smaržu utt. Sajūtas, tāpat kā to „apverošie” jeb „apercēpējošie” akti, tiek pārdzīvoti, bet tie neparādās priekšmetiski. Tie netiek redzēti, dzirdēti, ar kādu „jēgu” uztverti. Savukārt priekšmeti parādās, tiek uztverti, bet netiek pārdzīvoti.”⁴

1905. gadā Huserla filosofijā sāk iezīmēties pavērsiens uz transcendentālo fenomenoloģiju, kas pamatā saistāms ar fenomenoloģiskās jeb transcendentālās redukcijas kā nepieciešama metodiska soļa pieteikumu. Cenšoties dibināt filosofiju kā radikālu zinātņi, kas balstās tikai uz absolūti pamatotām atzīņām, fenomenoloģiskā redukcija kalpo kā tas solis, ar kura palīdzību tiek atsijātas visas tās zināšanas, kurām šāda pamatojuma trūkst. Darbu „Fenomenoloģijas ideja. Pieci priekšlasījumi” Huserls sāk ar dabiskās domāšanas izjautāšanu un pretstatīšanu fenomenoloģiskajam domāšanas veidam. Ar dabisko domāšanu attiecībā uz izziņas problemātiku Huserls saprot priekšstatu, ka, no vienas puses, ir objekti, kas tiek izziņāti, un, no otras puses, ir cilvēka veiktā izziņa caur dažādiem psihiskiem procesiem. Problēma šajā izziņas un izziņātā objekta nošķīrumā, pēc Huserla domām, ir pats šis izziņas un objekta saistījums. Kā izziņa kā psihisks pārdzīvojums var iziet ārpus sevis un droši tvert savus objektus? Apsverot šo problemātisko saistījumu, Huserls nonāk pie secinājuma, ka izziņas priekšmets kā izziņas transcendence ir un paliek neatrisināma mīkla, tādēļ attiecībā pret to viņš veic fenomenoloģisko redukciju, ar kā palīdzību tiek panākta visa transcendentā neņemšana vērā jeb atturēšanās no spriedumiem par to, vai un kā izziņu un apziņas pārdzīvojumus plašā nozīmē ietekmē tiem transcendentis priekšmets.

Vai tas nozīmē, ka, atturoties no spriedumiem par izziņas priekšmetiem kā apziņas pārdzīvojumu transcendencēm, Huserls pārskata „Loģiskajos pētījumos” pieteikto nošķīrumu starp apziņas pārdzīvojumu kā imanenci un apziņas priekšmetu kā tās transcendenci un to saistību kā intencionalitāti? Princīpā nē, jo darbā „Fenomenoloģijas ideja. Pieci priekšlasījumi” Huserls nošķir divu veidu transcendences, no kurām tikai viena tiek pakļauta jeb ir pakļaujama fenomenoloģiskajai redukcijai. No vienas puses, „[a]r to [transcendenci] var domāt izziņas priekšmeta ne-reēli-ietvertību izziņas aktā tā, ka ar „patiesā nozīmē dotais” vai „imanenti dotais” tiktu saprasta reēla ietvertība. Izziņas aktam, *cogitatio* ir reēlie momenti, kas to reēli konstituē, turpretim lieta, ko tas [izziņas akts] ieskata [*meint*] un ko tas uzskatoši uztver, ko tas atceras utt., nav atrodams *cogitatio* pašā kā pārdzīvojumā reēli kā gabals, kā tiešām tajā esošais. [...] Imanents šeit ir tas, kas ir izziņas aktā reēli imanents.”⁵ Nupat citētajā fragmentā Huserls

pasaka, ka ir transcendence intencionāla priekšmeta formā, kas nozīmē – lai arī priekšmets nav ietverts apziņas pārdzīvojumā kā kāds šī pārdzīvojuma moments vai daļa, tas tomēr ir ietverts tajā, taču tikai intencionāli.

No otras puses, „... ir vēl viena cita transcendence, kuras pretstats ir pavisam cita imanence, proti, absolūta un skaidra dotība, pašdotība absolūtā nozīmē. Šī dotības esamība, kas izslēdz jebkuras jēgpilnas šaubas, pilnīgi nepastarpināta paša intendētā priekšmetiskuma un tā, kā tas ir, vērojums un tveršana veido evidences jēdziena kodolu, proti, saprastu kā nepastarpinātu evidenci. Visa neevidentā, lai gan priekšmetiskumu intendējošā vai statošā, bet pašu nevērojošā izziņa ir otrā nozīmē transcendentā. Tajā mēs izejam ārpus ikreiz patiesā nozīmē dotajam, pāri tieši vērotajam un tvertajam.”⁶ Transcendenci pirmajā nozīmē vajag nošķirt no šīs otrās, un tikai otrā transcendence ir neatrisināma mīkla.⁷ Tas, kas interesē Huserlu, ir pirmā transcendence, kas, lai arī neveido nevienu pārdzīvojuma momentu, parādās tikai caur tiem. Savukārt transcendence otrā nozīmē vispār neparādās, nekad nav dota pati, bet var tikt tikai un vienīgi domāta. Tā kā šī otrā transcendence nav pieejama un no tās pieņemšanas nav atkarīga imanences pastāvēšana, tā tiek pakļauta fenomenoloģiskajai redukcijai. Līdz ar to var teikt, ka „Loģiskajos pētījumos” pieteiktais nošķīrums starp imanenci un transcendenci un saistījumu intencionalitātē paliek spēkā arī transcendentālajā fenomenoloģijā, lai gan ar zināmām izmaiņām – apziņai tiek piedēvēta absolūta, bet priekšmetiem relatīva esamība. Taču galvenais te ir tas, ka intencionalitāte joprojām izsaka apziņas transcendēšanu. Priekšmets ir ietverts apziņā, taču ne kā apziņas kā pārdzīvojumu plūduma daļa, bet gan kā dažādo mainīgo apziņas plūduma momentu vienība.

Intencionalitāte laikapziņā

Līdz šim ir parādīts, ka Huserla fenomenoloģijā viens no intencionalitāti raksturojošiem aspektiem ir transcendēšana jeb iziešana ārpus, taču reizē šī transcendēšana paredz saistījumu. Nav runa par to, ka transcendentais būtu transcendentā tam, ko tas transcendē, tādā mērā, ka, ja ir dots viens, tad nav dots otrs. Drīzāk ir runa par dotību divos viens otru tiešā veidā neietverošos, bet tomēr saistītos veidos, un šo saistību nodrošina intencionalitāte. Intencionalitāte Huserla fenomenoloģijā apzīmē problēmu, un viņa filosofijas attīstībā ir novērojama intencionalitātes izpratnes attīstība. Taču, neskatoties uz šo attīstību, transcendēšana ir un paliek viens no nemainīgajiem intencionalitāti raksturojošiem elementiem.

Iepriekšējā sadaļā intencionalitāte un tās transcendējošais raksturs tika aplūkots apziņas un tās priekšmeta kontekstā. Intencionalitāte pastāv apziņas vērstībā uz priekšmetu, kas nevar tikt izšķīdināts pašas apziņas kā pārdzīvojumu plūsmas saturos. Taču apziņas un tās priekšmeta attiecības nav vienīgais konteksts, kurā Huserla fenomenoloģijā parādās intencionalitāte. Sistemātiski pievēršoties apziņas pārdzīvojumu plūduma laiciskajam raksturam, intencionalitāti Huserls sāk izprast plašāk, intencionālo saistījumu attiecinot ne tikai uz apziņas un tās

priekšmeta attiecībām, bet arī uz pašu apziņu. Proti, apziņa kā pārdzīvojumu plūdums, ko Huserls sauc arī par (iekšējo) laikapziņu, pati ir intencionāla konstitūšanās procesa rezultāts. Tas nozīmē, ka apziņa kā pārdzīvojumu plūdums pati ir intencionāls priekšmets, tāpat arī atsevišķie apziņas pārdzīvojumi, kas ieņem vietu apziņas pārdzīvojumu plūdamā, ir intencionāli priekšmeti, lai gan ne tādā pašā nozīmē, kādā priekšmets ir intencionālais apziņas korelāts. Iekšējās laikapziņas analizēs Huserls uzstāj uz apziņas pārdzīvojumu intencionālo un līdz ar to jēgpilno raksturu. Ne tikai priekšmeti, bet arī paši mainīgie pārdzīvojumi, caur kuriem konstituējas priekšmeti, ir vienības, kuras ir identificējamas un par kurām, visticamāk, ir iespējams kaut ko pateikt. Tādā ziņā arī paši pārdzīvojumi un apziņas dzīve kopumā ir zināmā nozīmē priekšmetiski, proti, tie uzstājas kā vienības, lai gan ne kā tādas vienības, uz kurām ir vērstība. Pārdzīvojumā, esot dotam kādam priekšmetam kā cauri dažādām pārdzīvojumu izmaiņām noturīgi paliekošam vērstības polam, arī paši mainīgie pārdzīvojumi, caur kuriem sevi sniedz priekšmets, konstituējas kā izmaiņās noturīgi paliekošas vienības. Šajā sakarā Huserls izšķir imanentos objektus un transcendentos objektus. Imanentie objekti ir pārdzīvojumu vienības apziņā, savukārt transcendentie objekti ir vienības, kas dotas caur imanentajiem objektiem, bet kuras transcendē tās caur to pasauliskojošu interpretāciju. Piemēram, noskanot skaņai, šī skaņa izvērsās kā noteikts apziņas pārdzīvojums. Lai arī šī skaņa ir dota, es varu būt vērstis nevis uz šo skaņu, bet gan to, ka tā ir mašīnas taures skaņa vai vilciena svilpiens. Caur šo skaņas pasauliskojošo interpretāciju, kurā skaņas dotība ir aptverta kā tas un tas, ir iegūta vērstība uz transcendentu objektu. Kā vēl vienu piemēru var minēt lasīšanu. Kad mēs lasām grāmatu, mēs neesam vērsti uz simboliem, bet gan to, ko šie simboli nozīmē. Tomēr ja šie simboli nebūtu doti kā vienības, nekāda to tālāka saprašana, vērstība uz to jēgu nebūtu iespējama.

Kā tad izpaužas intencionalitāte pašas apziņas ietvaros? Runa ir par laikapziņu kā apziņu par laiku jeb, precīzāk, mainības apziņu. Pieredzi raksturo izmaiņas, mainās mūsu pārdzīvojumi, un ar tiem mainās arī pārdzīvojuma priekšmeti. Kāds pārdzīvojuma priekšmets ar tā priekšmetu parādās, kāds pazūd. Laikapziņas analizēs Huserlu interesē, kā ir iespējama apziņa par šo laiciskumu jeb mainību, kurā ir doti visi apziņas priekšmeti? Turpmāk uzmanība būs pievērsta tikai tiem laikapziņas skaidrojuma modeļiem, kuri balstās intencionalitātē, turklāt šī pievēršanās būs nevis sistemātiska, bet tikai tik, cik tas nepieciešams, lai parādītu, ka tās specifiskās intencionalitātes, kas darbojas laikapziņā, arī raksturo transcendēšana.

Laikapziņas analizēs dažādos laika posmos Huserls uzrāda trīs laikapziņu veidojošus elementus. Lai gan, mainoties dažādām koncepcijām, mainās arī terminoloģija, vienkāršības labad laikapziņas skaidrojumā izmantoto terminoloģiju reducēšu uz trīs elementiem – retenci jeb apziņu par nupat pagājušo, protenci jeb apziņu par tūlīt nākošo un pirmimpresiju jeb apziņu par tagadnīgo. Jāpiebilst, ka retence kā apziņa par nupat pagājušo nav tas pats, kas atcerēšanās, jo tās norises iespējamība pati balstās retencē. Atceroties šīsdienas notikumus, notikumi izvērsās nemitīgi mainīgās fāzēs, no kurām tikai viena ir tagadnīga, bet

pārējās šīs dienas notikumu atcerēšanās fāzes ir nupat pagājušas (retencionāli paturētas), bet citas tūlīt iestāsies (protencionāli ietvertas).

Lai neieslīgtu pārlietu plašos Huserla laikapziņas izklāstos, laikapziņas intencionāli transcendentālais raksturs tiks parādīts, pamatojoties tajā, ko Huserls saka par vienu no laikapziņas konstituējošajiem elementiem, proti, retenci, lai gan uzreiz jāpiebilst, ka arī protence ir intencionalitāte, tikai virzienā uz tūlīt nākošo. Jautājums par pirmimpresijas intencionālo raksturu lai pagaidām paliek atvērts.

Laikapziņas analizēs Huserls raksta: „Tomēr pie laika vērojuma būtības pieder tas, ka tas [vērojums] ikvienā savas ilgšanas brīdī (ko mēs varam reflektīvi padarīt par priekšmetu) ir apziņa par nupat bijušo, un nevis tikai apziņa par priekšmetiskā, kas parādās kā ilgstošs, tagad punktu.”⁸ Kā redzams, laikapziņu konstituējošie elementi ir „apziņas par”, kas intencionalitātes kontekstā jau tika uzrādīts iepriekš. Taču šis nav vienīgais tekstuālais pamats tam, ka laikapziņa balstās intencionālajā transcendentā. Domājot par apziņu par nupat bijušo, ko Huserls sauc arī par primāro atcerējumu vai retenci, Huserls raksta: „Retencionālā skaņa nav tagadnīga, bet drīzāk iekš tagad „primāri atcerēta”: tā retencionālajā apziņā nav reēli esoša. Skaņas moments, kas pieder pie tās [retencionālās apziņas], nevar arī būt kāda cita reēli esoša skaņa, nedz arī kāda ļoti vāja, bet kvalitātes ziņā līdzīga [skaņa] (kā atskaņa).”⁹ Ar to Huserls norāda, ka, tāpat kā apziņas un priekšmeta intencionālajās attiecībās priekšmets nav apziņas pašas daļa, bet ir kaut kas, kas transcendentā to, arī pašā apziņā kā laikapziņā retencionāli dotā skaņa nav tagadnīgās skaņas daļa, bet gan tieši tā, kas ir primāri atcerēta. Citviet Huserls raksta: „Retence nav modifikācija, kurā impresionālie dati tiktu reēli paturēti, tikai izmainītā formā: drīzāk tā ir intencionalitāte, turklāt īpaša veida intencionalitāte. Parādoties kādai pirmdotībai, jaunai fāzei, iepriekšējā nepazūd, bet gan tiek „paturēta tvērienā” (tas ir, tieši „retinēta”), un, pateicoties šai retencei, ir iespējams atskatīties uz pagājušo. Pati retence nav atskatīšanās, kas padara pagājušo fāzi par objektu.”¹⁰

Apkopojot iepriekš teikto, jāteic, ka apziņas pārdzīvojumu gadījumā arī darbojas intencionalitāte, tikai tās specifika ir cita – transcendentā darbība noris pašā pārdzīvojumu iekšienē, tā teikt, imanencē. Ja apziņas un priekšmeta gadījumā transcendentā tiek apziņa ar tās pārdzīvojumiem, tad apziņas un tās pārdzīvojumu gadījumā tas, kas tiek transcendentā, ir tagadnīgi dotais. Tikai transcendentā dotā, ir iespējams apzināties mainību. Ja būtu ikreiz dots tikai tagadnīgais, tad nebūtu apziņas plūduma, laikapziņas. Apzināties izmaiņas nozīmē apzināties, ka tagadnīgi dotais ir kas cits, nekā nupat iepriekš dotais. Protams, te ar „apzināties” nav jāsaprot „vērst uzmanību”, jo pat tad, kad nevēršam uzmanību uz izmaiņām, kurās ir doti priekšmeti, šīs izmaiņas mēs apzināties.

Laikapziņas pastarpinājumā

Retence, tāpat kā protence, ir intencionalitāte, kas transcendentā tagadnīgi doto pirmimpresijā. Retence kā apziņa par nupat bijušo transcendentā pirmimpresijā doto. Tas pats attiecas uz protenci kā apziņu par tūlīt nākošo. Šīs abas

„apziņas par” ir par to, kas nav tagad, bet kas respektīvi nupat bija un tūlīt būs. Šeit parādās jautājums, kā ir ar pašu pirmimpresiju, vai tā kā apziņa par tagadnīgi doto ir „apziņa par” intencionalitātes nozīmē, tādā pašā nozīmē, kādā retence un protence ir „apziņas par”, proti, transcendentējošas? Pastāv divas iespējas, kā atbildēt uz šo jautājumu: vai nu pirmimpresija ir intencionāla, tas ir, transcendentējoša, vai arī tā nav intencionāla. Šeit nav pat svarīgi, par kuru izvēli iestātos pats Huserls, jo šīs abas iespējas tiks izspēlētas, izejot no paša intencionalitātes transcendentējošā rakstura. Ja pirmimpresiju aplūko kā vienu laikapziņu konstituējošu intencionalitāti līdzās retencei un protencei kā laikapziņu konstituējošām intencionalitātēm, tad rodas jautājums, ko pirmimpresija transcendentē? Kā jau tika minēts, intencionalitāte pieprasa trīs elementus – transcendentēto, transcendentējošo saistību un transcendenci. Jebkas, kas ir dots intencionāli, pieprasa, ka ir kaut kas, kuru transcendentējot tas ir dots. Ja pirmimpresionāli dotais kā tagadnīgi dotais ir transcendence, kas konstituēta primimpresionālajā intencijā, tad ir jābūt kaut kam, ko pirmimpresija transcendentē. Ja tas, ko tā transcendentē, ir kaut kas, kas pats ir intencionāls, tad atkal parādās nepieciešamība jautāt pēc tā, kā transcendence tā ir? Šos pakāpienus šādā veidā varētu turpināt līdz bezgalībai, līdz netiktu pieņemts, ka ir kaut kas, kas pats nav intencionāls un līdz ar to nepieprasa kaut ko, kā transcendence tas ir. Jebkurā gadījumā, vai Huserls uzskatītu, ka pirmimpresija ir intencionalitāte un tagadnīgi dotais ir intencionāla transcendence vai ne, lai izvairītos no intencionālās apziņas bezgalīgā regresa draudiem, Huserlam galu galā būtu jāpieņem kaut kas neintencionāls, kas ir tas, kas nepieprasa aiz sevis tālāku kādas vēl citas dotības pieņemšanu. Apkopojot iepriekš teikto, ir vienalga, vai Huserls pirmimpresiju un pirmimpresionāli doto aplūko intencionāli vai ne, jebkurā gadījumā, lai izvairītos no bezgalīgā regresa problēmas, kas neko neatrisina, bet drīzāk risinājumu arvien atliek, ir jāpieņem kaut kas neintencionāli dots, ko tad varētu ar pilnām tiesībām saukt par sākotnēju, galēju jeb tīru imanenci kā izejas punktu visām intencionālajām transcendentēšanām.

Ko nupat iegūtie rezultāti nozīmē fenomenoloģijai Huserla izpildījumā un attiecībā uz fenomenoloģiski izprastu apziņu? Lai atbildētu uz šo jautājumu, ir nepieciešams pievērst uzmanību vēl dažām ar laikapziņu saistītām lietām. Jautājumam par laikapziņu Huserla fenomenoloģijā ir būtiska loma, jo laikapziņa jeb apziņa par laiku ir apziņu un tās priekšmetu nepieciešami izsakošs moments. Laikapziņas analizēs Huserls raksta: „Ikviens individuālais objekts (ikviena plūsmā konstituētā vienība, vienalga, imanenta vai transcendentā) ilgst un ilgst nepieciešami, tas ir, tas [individuālais objekts] ir kontinuāri laikā un tas ir kaut kas identisks šajā kontinuārajā esamībā, kas reizē var tikt ieskatīta kā norise. Un otrādi: kas ir laikā, tas ir kontinuāri laikā, un tas ir norises, kas šajā notikšanā neatdalāmi nes sevī ilgstošā vienību, vienība.”¹¹ Apziņa ir pārdzīvojumu plūsma, un būdama tāda, to raksturo ilgšana un mainība. Laikapziņa ir visu apziņas norišu visaptveroša īpatnība.¹² Ja nebūtu laikapziņas, nebūtu ne tikai priekšmetu, bet arī pašu apziņas pārdzīvojumu. Huserls raksta: „... ikviena plūsmas fāze pārvēršas retencē „par ...”, kas savukārt atkal utt. Bez tā pārdzīvojuma saturs nemaz nebūtu iedomājams, pārdzīvojums tad principiāli nebūtu

dots un dodams subjektam kā vienība un līdz ar to būtu nekas.”¹³ Jebkurš apziņas pārdzīvojums un priekšmets, kas dots caur to, nepieciešami pieprasa, ka tas ilgst. Ilgšana savukārt nepieciešami paredz intencionālo veikumu. Ilgšana ir apziņa par ilgšanu, kas ietver veselu retencionālo un protencionālo intencionalitāšu tīklojumu, „... jo ilgšana ir kaut kā, kas ilgst, ilgšanas esamības, kaut kā identiska laika virknē, kas darbojas kā tā ilgšana, forma”.¹⁴ Retence un protence (un, iespējams, arī pirmimpresija, ja tā saprasta intencionāli) veido šo formu, kas nodrošina ilgšanas apziņu.

Nemot vērā nupat teikto par laikapziņas visaptverošo raksturu attiecībā pret dažādajām dotības vienībām un intencionalitātes transcendējošo raksturu, ir jāsecina, ka sākotnējā jeb tīrā imanence, kuru transcendējot tiek konstituēta laikapziņa, nav pārdzīvojama un nav dota kā vienība. Tas ir izskaidrojams ar to, ka apziņa un ikvienas apziņas intencionālais priekšmets ir iespējams un nepieciešami izvēršas tikai laikapziņā, proti, mainībā un ilgšanā. Tā kā laikapziņa ir transcendence, kas konstituēta to konstituējošās intencionalitātēs, tas, ko tā transcendē, nav laikapziņā, un līdz ar to nav pārdzīvojumā un nepastāv kā vienība. Kā tika norādīts, tas, ko laikapziņa transcendē, varētu tikt dēvēts par sākotnējo jeb tīro imanenci kā to, kas pati nav transcendence attiecībā pret kaut ko citu. Tīrā imanence nav notverama tieši tāpēc, ka tā ir pirms jebkuras intencionalitātes, kas pauž tveršanas iespējas, tātad arī pirms laikapziņas, par cik arī tā ietver intencionalitāti. Tīrās imanences kā apziņas kodola, no kura intencionāli transcendējoši izvēršas laikapziņa un visas tajā norisošās intencionālās vienības, nepieejamība pašai apziņai, kura tad „ir par”, arī ir tā konsekvence, kas ietverta intencionālajās laikapziņas koncepcijās. Apziņa izsaka sevis transcendēšanu, kas rezultējas savas imanences nepieejamībā.

Ja seko šai domas līnijai, fenomenoloģijai kā zinātnei par absolūto apziņu tas nozīmētu to, ka ne visa apziņa visos tās līmeņos var tikt padarīta par fenomenoloģijas priekšmetu. Fenomenoloģija tad nodarbojas tikai ar transcendēšanu un tās rezultātiem.

Secinājumi

Nemot vērā visu, kas teikts par intencionalitātes transcendējošo raksturu, jāteic, ka apziņa, būdama apziņa par, atrodas intencionālā pastarpinājumā. Proti, intencionalitāte nosaka to, ka apziņa transcendē sevi uz to, kas tā pati nav. Šis apziņas raksturojums attiecas arī uz laikapziņu – tajā apziņa, kas laikapziņas kontekstā jāsaprot kā tīrā imanence, sevi transcendē uz nupat bijušo un tūlīt nākošo (vai pat tagad esošo). Laikapziņa pati ir apziņas pastarpinājums. Ar pastarpinājumu šeit jāsaprot tas, kas dod sevi caur citu – proti, tīrā imanence kā apziņas kodols sevi dod laiciskumā. Taču jāņem vērā, ka nav runa par to, ka apziņa varētu sevi tvert tieši, jo tveramība jau norāda uz pastarpinājumu. Intencionalitāte pati izsaka pastarpināšanu. Tīrā imanence nekad nevar kļūt par apziņas priekšmetu, par apzināto, jo par tīrās imanences priekšmetu var kļūt tikai tas, kas to transcendē, tas ir, pamatā laikapziņā dotais.

ATSAUCES UN PIEZĪMES

- ¹ Husserl E. *Logische Untersuchungen*. Teil II: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Halle a. S.: Max Niemeyer, 1901. S. 360.
- ² Husserl E. *Logische Untersuchungen*. Teil II. S. 361.
- ³ Husserl E. *Logische Untersuchungen*. Teil II. S. 387–388.
- ⁴ Husserl E. *Logische Untersuchungen*. Teil II. S. 363.
- ⁵ Husserl E. *Die Idee der Phänomenologie*. Fünf Vorlesungen. (Husserliana, Bd. II). Haag: Martinus Nijhoff, 1950. S. 35.
- ⁶ Husserl E. *Die Idee der Phänomenologie*. S. 35.
- ⁷ Husserl E. *Die Idee der Phänomenologie*. S. 35–36.
- ⁸ Husserl E. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstesens (1893–1917)*. (Husserliana, Bd. X). Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966. S. 32.
- ⁹ Husserl E. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstesens (1893–1917)*. S. 31.
- ¹⁰ Husserl E. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstesens (1893–1917)*. S. 118.
- ¹¹ Husserl E. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstesens (1893–1917)*. S. 73–74.
- ¹² Husserl E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 1. Halbband. (Husserliana, Bd. III/1). Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976. S. 180.
- ¹³ Husserl E. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstesens (1893–1917)*. S. 117.
- ¹⁴ Husserl E. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstesens (1893–1917)*. S. 113.

Summary

Analyses of time-consciousness as awareness of time have an important role in the whole Husserlian phenomenology. The reason for that is that time-consciousness has a universal character. Time-consciousness comprises givenness of all other phenomena of consciousness. Over the years Husserl has offered several conceptions of time-consciousness, the majority of which include intentionality as their essential element. Intentionality expresses directedness towards something, going beyond or transcending into the direction of something other than oneself. Grounding time-consciousness on intentionality implies a consequence that consciousness cannot access itself fully. The reason for that is the transcending character of intentionality. What consciousness cannot grasp, what eludes the transcending directedness is its immanent core, namely, pure immanence, in which it unfolds. Simultaneously that means that consciousness cannot fully comprise itself and make it its object. Time-consciousness is the self-mediation of consciousness that precludes the coincidence of consciousness and its pure immanence.

Keywords: *time-consciousness, intentionality, pure immanence, transcendence, Edmund Husserl, phenomenology.*

Tagadlaika aporijas jeb par akcenta pārlikumiem vēstures filozofijā

Aporias of Now-Time or on the Transposition of Emphasis in the Philosophy of History

Māra Rubene

Vēstures un filozofijas fakultāte
Mārstaļu iela 28/30, Rīga, LV-1050
E-pasts: mara.rubene@lu.lv

Vēsture ir izvirzījies humanitāro zinātņu filozofisko problēmu priekšplānā. Historio-grāfijas problemātika tiek tuvāk skatīta gan vēstures un laika attiecību izpētes kontekstā, gan vēstures rakstības perspektīvā, pievēršoties tuvāk gan tās tiešajiem nepastarpinātajiem valodiskajiem aspektiem, stāstam, gan ierakstam un pēdām. Tagadnes un tagadlaika „noslēpums” ietverts attiecībās „vairs ne” un „vēl ne”. Kā šis noslēpums skāris un kā ietekmējis vēstures pētniecību? Uz to šajā rakstā atbilde meklēta, ieskicējot atsevišķu domātāju (Valters Benjamins, Žaks Deridā, Pols Rikērs) ieguldījumu vēstures filozofijā raisītajā diskusijā un laikattiecību izpratnes nobīdē.

Atslēgvārdi: tagadlaiks, pagātne, nākotne, pēdas, vēstures filozofija.

Kopš Hēgeļa spārnnotās formulas filozofija ir „jēdzienos tverts laiks”, atskārsme par to, kā būtu izprotams „laiks”, ir ieguvusi pavisam jaunas aprises, līdz ar to prasot citu atbilstošāku domas stingrību un ritējumu. Līdzīgi ir, un tas ir no jauna jāpārskata, ar „vēsturi”. Arī „vēsture” nonākusi pārdomājamo tēmu sarakstā, jo vairs nav deviņpadsmitais gadsimts, kad pēc vispārēja atzinuma ir bijis vēstures popularitātes un apzināšanas un vēstures filozofijas ziedu laikmets. Gan filozofija, gan vēsture savā vēsturiski ierastākajā veidolā ir „noslēgusies”, „gals” pienācis paradigmātiskajai formulai, kas uzturējusi tradicionālo skatījumu, nu atkāpjas reizē ar to, proti, „laiks ir mūžības kustīgais tēls”. Aktuālais „vēstures” jēdziena divdomīgums kolēģiem vēsturniekiem sagādā raizes ar to, ka viņi vairs lāgā nespēj pateikt, kas tad ir vēsture, ar kuru viņi nodarbojas, – zinātne, māksla, starpdisciplināras metadisciplināras studijas? Ir gan saprotams un sajūtams, ka katrai modernai un mūsdienīgai valstij, lai tā nostiprinātos ar savu tradīciju kultūrā un politiskajā ekonomijā, ir nepieciešama sakarīga un savietojama pagātnes, tagadnes un nākotnes attiecību izpratne. Ja par humanitāro zinātņu uzdevumu varētu uzskatīt zināmas orientācijas nodrošināšanu ne tikai attiecībās ar pagātnei, bet arī attiecībās ar nākotni, tad filozofiskā uzdevuma un mērķa izvērtēšanā tās ir attiecības ar Marksa vēstures jeb, citiem vārdiem sakot, vēsturisko materiālismu, kuras ir tā vai citādi nonākušas diskusiju degpunktā, liekot būtiski pārvērtēt

filozofijas vēsturē iedibinātās tradīcijas. Vēstures rakstīšana jeb historiogrāfija lielā mērā ir šo diskusiju atslēgvārds. Historiogrāfija, raugoties no diskusijas par humanitārajām zinātnēm, ir filozofiski pateicīga tēma, jo, no vienas puses, skatot to naratīva jeb stāsta perspektīvā, tā sastata mūsu spēju iztēloties ar to, ko apzīmējam ar reālo; bet, no otras puses, tā liek pārdomāt ne tikai retorikas robežas, bet arī „rakstības” kontekstu un rakstības filozofiju.

Tiek teikts, ka kopš 20. gs. 80. gadiem „vēsturiskās atmiņas” tematikas kritiska apgūšana un analīze izstumj, to, ko saprotam ar „vēstures teoriju”, ka ar Haidena Vaita darbiem¹ ir noslēgusies uzticība tām naratīvajām stratēģijām, kas tik ilgi bija dominējušas vēstures nozarē. Abstraktie laika un telpas jēdzieni un to vieta kopējā izziņas un esības sistēmā, neapšaubāmi, ir līdzatbildīgi par to, kā esam definējuši vēstures pētnieka uzdevumus. Laika noteiksmes un to ietekme uz vēsturiskās apziņas pašizpratni ir nonākušas daudzu domātāju uzmanības laukā. Kā tas ir ietekmējis vēstures kā akadēmiskas zinātņu nozares, vienas no humanitāro zinātņu pulka, skaidrojumu? Lai atbildētu uz šo jautājumu, pievērsīsimies tuvākam laika un vēstures attiecību vēstures aplūkojumam.

Apgaismības laikmets ar tā orientāciju uz cilvēka spēju spriest pašam, uz filozofijas un zinātnes savienību nozīmēja vēstures sekularizāciju un centienus skatīt vēsturi kā universālu cilvēces, pasaules vēsturi.² Cilvēka atšķirība no dzīvnieka, kura tika saprasta kā spēja būt mērķtiecīgam un tātad pilnveidoties ja ne atsevišķā cilvēkā, tad cilvēku dzimtā kopumā, tika likta vispārīgās pasaules vēstures pamatā. Tieši cilvēka aktivitāte, cilvēka apziņas aktivitāte, varošā, spējīgā cilvēka, cilvēka – parauga izvirzīšanās priekšplānā kā progresa virzītāja tēls atbilda tam, ka iepriekšējo nozīmi zaudēja, bet jaunu vēl nebija atradusi cilvēka ierobežotība, cilvēka galīgums, viņa ciešanas jeb, citiem vārdiem sakot, cilvēka pasivitāte. Hēgelis pat uzsvēra, ka šis „pirmsvēsturiskais laiks” ir ārpus vispasaules vēstures (*Die Weltgeschichte*), kura sakņojas gara atbalstītajā apziņas esībā, kuras mērķis ir brīvība kā apzināta nepieciešamība. Hēgeļa pasaules vēstures jēdziens ir saistīts ar pasaules tiesas jēdzienu (*das Weltgericht*). No apgaismības nākusi un Hēgeļa vēstures filozofijā attīstītā un uzturētā vispārējās vēstures mācība balstās domāšanas pretstatos, apelējot pie nepieciešamības skatīt vēsturi kā vienotu veselumu, kurā, ja spējam, varam ierakstīties, nevis „izzust bez pēdām”. Karls Jaspers par to sacījis: „Mēs smeļam spēkus tajā, kas bijis, kas noteicis mūsu tapšanu, kas mums ir paraugs. Ir pavisam vienalga, kad ir dzīvojis diženais cilvēks. Viss izkārtojas it kā vienā, ārpuslaiciskā nozīmības plaknē. Vēsturiskos datus tad uztveram nevis kā vēsturiskus, bet gan tieši mūsu dzīvei **klātesošus**.”³ Vienotās vispārīgās vēstures nojēgums nostiprināja empīrisku un normatīvu cilvēka skaidrojumu. Atsauce uz cilvēci un cilvēcību vēsturisko pieeju padarīja par kritikas rīku, ar kuru norobežoties no partikulāras varas interesēm, no vienas puses, bet no otras puses, leģitimējot vispārības skatupunktu, ļāva manipulēt ar to, vērsties pret visu tai „neierasto”. Šāda vēstures izpratne ir tā, kas atstāj laikā notiekošo iznīcībai, cilvēks vēsturiski pilnveidojas, nesasniedzot nekad vispārējai pasaules vēsturei būtisko mūžību. Hanna Ārente aprakstīja šo orientāciju uz normas ārpusību, no kuras tiek izvērtēts tas, kas notiek,

pārejošajam nemaz neiedibinot saiti starp vēsturi un laiku, atsaucoties uz kādu Franca Kafkas stāstu: „Tāda ir Kafkas alegorijas galīgā jēga, kas atklājas pēdējā teikumā, kur „Viņš”, būdams laika plaisā (stāvošā tagadnē jeb *nunc stans*), sapņo par izdevīgu brīdi, kad laika spēki būs izsīkuši un tas jau būs zaudējis modrību: tad pasaulē iestāsies miers – ne jau mūžīgs, tomēr pietiekami ilgs, lai „Viņš” pagūtu izrauties no kaujas līnijas un kļūt par tiesnesi, skatītāju, soģi ārpus dzīves spēles; tā kā nu „Viņš” šajā spēlē vairs nebūs iesaistīts, viņam uzticēs iztiesāt, kāda jēga ir laika nogrieznim starp dzimšanu un nāvi.”⁴ Turpat viņa turpina: „Vai nav nojaušams, kas ir šis sapnis un kas ir šī neklātējā valstība? Tas ir sensekais metafizikas (no Parmenida līdz Hēgelim) sapnis par pārļaičīgu valstību – par mūžīgu klātbūtni pilnīgā miera un klusuma sfērā, kur nevalda nekādi cilvēku pulksteņi un kalendāri, jeb, precīzi sakot, par domāšanas valstību. Vai nav arī nojaušams, kas ir šis „tiesneša postenis”, kura iekārošana ir sapņa rosinātāja? Tas ir Pītagora skatītāju vietas, ko ieņēmuši „paši labākie” – tie, kas nepiedalās cīņā par slavu un mantu, ir nesavtīgi, neitrāli, nesatraukti, tikai pašā izrādē nodziļinājušies. Tieši viņi spēj izprast tās jēgu un novērtēt, kā spēlē aktieri.”⁵

Historisms vispārīgajai vēsturei ar tās orientāciju uz cilvēces jēdzienu un progresu teleoloģiju pretstata individualitātes principu, atverot un piesakot līdz ar to citu, proti, atšķirības un atsevišķības skatījumu. Viens no redzamākajiem un būtiskākajiem historisma pārstāvjiem ir Leopolds fon Ranke. Historisms ir ietekmīgs strāvojums. „Vēstures rakstīšana sākas no tagadnes un pašu valsts, atpakaļejoši attēlojot to, kas vēl joprojām dzīvo pašreizējās paaudzes atmiņā; tās ir atmiņas vārda īstajā nozīmē.”⁶ Historisms ir nozīmēm atvērts apzīmējums. Aizgūts no Frīdriha Meinekes,⁷ tas uzticīgi kalpojis Karla Popera sabiedrības kritikai⁸ un, pēc vairākuma atzinuma, sekmīgi pārdzīvojis konceptuālo krīzi, atsakoties no tām vērtībām un paradumiem, kas raisījuši nicinājumu. „Kas ir historisms?” jautā Pauls Hamiltons un pats atbild: „Historisms („vēsturisms” no Kurcija *Historizismus* tulkojuma) ir kritikas kustība, kura galveno nozīmi piešķir vēsturiskajam kontekstam visa veida tekstu interpretācijā.”⁹ Būtībā šādā veidā formulēts historisma jēdziens jaunā formā aktualizē veco dilemmu, proti, kā varam samierināt jeb saskaņot tīri vēsturisko rekonstrukciju ar aktuālajiem filozofijas, kritikas un literatūras, humanitāro un dabzinātņu projektiem? Hamiltons runā par „tagadnes historismiem” (*historicisms of the present*). Lai gan starp joprojām būtiskajiem historisma uzdevumiem minamas vēsturiskā izpēte, interpretācija, konceptualizācija jeb, citiem vārdiem sakot, vienmēr aktuālais mērķis atrast „pareizo ceļu” starp jēgu un „demitoloģizāciju”, to izpratni būtiski ir ietekmējis tā dēvētais „lingvistiskais pavērsiens” un pāreja no orientācijas uz vienoto un veselumu uz orientāciju uz laiku un tā noteiksmēm.¹⁰ Līdz tam ir izmainījusies kritikas vērstība, uz ko savulaik ir norādījis jau Herders, proti, tās nav abstraktā prāta noteiksmes, bet konkrētā cilvēka esība. Tomēr arī šī vērstība ir pakļauta iekšējai kritikai, mēģinot atbrīvoties no modernajam cilvēkam raksturīgā subjektīvisma.¹¹ Naratīvs vai teksts, stāsts vai rakstība ir jēdzienu satvars, kurā pievērsīsimies jautājumam par vēstures un laika attiecībām, par šo nojēgumu iespaidu uz mūsdienu historiogrāfijas aprisēm un skaidrojumu.

Vēstures pēdas

Pols Rikērs pēdu problēmā saskata saistību ne tik daudz ar vēsturisko nepieciešamību, cik ar vēsturisko acimredzamību; tieši pēdas atklāj pagātnes atstāto marķējumu. Tā grieķu tempļa drupas, tāpat kā lapsas pēdas sniegā vai smiltīs, stāsta mums par palikušo, bijušo, atstāto – tās reizē ir lieta un zīme. Turklāt vai tad *Carbon 14* sabrukšanas noteikšanas tehnikas, ar kurām varam noteikt kādas lietas, kāda notikuma pēdu datējamību, traucē mums izjautāt tālāk bijušo, nemaz neliekot nonākt kāda vienvēidīga vēsturiskā laika pakļautībā, bet paverot iespēju bagātināt cilvēces priekšstatus par cilvēcisko bijumu? Interesanti, ka mēģinājums paplašināt vēsturisko izmaiņu izpratni ir saistīts ar idejām par mākslasdarba un vēstures attiecību tuvāku pārdomāšanu, laika nojēgumā iesaistot pēdu „liecības”. Tā Pīters Bērks, pārdomājot attēla vietu un lomu tajā procesā, kuru, viņam šķiet, varētu definēt kā tiešu sastapšanos ar vēsturi, proti, „aci pret aci” ar vēsturi, nonāk saskarsmē ar ainavām, pieminekļiem, gleznām, fotogrāfijām; šajā procesā, viņaprāt, vientiesīgo virzību pie avotu tīrības varētu nomainīt ar virzību uz „pēdu” studijām. Atsaucoties uz dāņu vēsturnieka Gustava Renjē ideju aizstāt „avotus” ar „pēdām”, Bērks akcentē to, ka attēls vēsturniekam nav tikai „liecība” (*evidence*), bet arī spēj uzrunāt, iedarbināt iztēli.¹²

Martina Heidegera ikdienas laika apraksti, kuri veido daļu no viņa vēsturiskuma (*Geschichtlichkeit*) koncepcijas, saista un skaidro to ar bezgalīgi vienvēidīga „tagad”, kuri nav sasvartāpēji atšķirīgi, secības rindu, kuru viņš attiecinājis un iekļāvis tajā, kam devis apzīmējumu – neautentisks, atsvešināts „tagad-laiks”. Rikērs „tagad” izceļ kā pozitīvu terminu. Pēc Rikēra domām, „tagad” nav jāskata tikai saistībā ar laika mērīšanu, laika aprēķiniem un kalkulāciju, bet gan kā ar to, kas ierakstās cilvēka dzīves notikumu kopumā un atrodas saistībā ar tiem. Fizikālā pasaulē neatrast vēsturisku notikumu, tāpēc arī Rikērs apvērs perspektīvu un pulksteņlaika, hronoloģiskā laika, kalendārā laika, hronikas laika sākotni meklē vēsturiskā notikumā, bet nevis otrādi. Līdz ar to viņš norobežojas gan no Aristoteļa kosmiskās perspektīvas (fizikālā laika), gan no Augustīna iekšējās pieredzes (psiholoģiskā laika) perspektīvas laika skatījumā, piedāvājot „trešā laika” perspektīvu.

Šāda izvēle norāda uz centieniem izvairīties no slazdiem, pie kuriem jau vairāku gadsimtu garumā neizbēgami ir nonācis jautājums par cilvēka dzīves un cilvēces vēstures izziņu, nespējot atrast risinājumu, līdzko pievērsamies jautājumam par pieejām, tai skaitā laika un telpas nojēgumu filozofiskajiem pamatiem. Lai nostiprinātu kā iespējamu „trešā laika” perspektīvu un tās rūpīgu pārdomāšanu, bet vēl vairāk skaidru atšķirību uzrādīšanu un pamatotu kritiku, ko joprojām prasa gan pozitīvistiskais pēc dabaszinātņu parauga darinātais likuma ideāls, gan marksismam līdzī nākošā teleoloģiskā pagātnes iztukšošana, gan neokantisma un kantisma uzturētais duālisms, kas artikulēts kā nomotētiskais dabzinātņu un ideogrāfiskais cilvēkizpētes disciplīnu pretstats. Rikērs ir uzsvēris, ka skatījumā uz vēsturi ir svarīgi „saglabāt nejaušības telpu”, proti, vietu, kur vēsture tiek darināta un pieredzēta, tas ir, vietu, kur cilvēka griba nekad nepārstāj atklāt sevi, darbojoties kā spēks, kurš nosaka rezultātu.

Līdzīgu akcentu izmaiņu pieejā vēstures izziņai atrodam arī vēsturnieku vidū. Tā Reinarts Koseleks raksta: „Šī tad ir epistemoloģisko kategoriju, kuras palīdz iedibināt vēstures iespēju, lieta. Jeb, citiem vārdiem sakot, nav vēstures, kura varētu tikt konstituēta neatkarīgi no aktīvo cilvēcisko darboņu (*agents*) pieredzēm un ekspektācijām. Ar šo tomēr nekas nav pateikts par doto konkrēto pagātnes, tagadnes vai nākotnes vēsturi.”¹³

Palīgs vēstures kā naiva pagātnes attēlojuma pārvarēšanā, pēc Rikēra domām, ir retorikas kritika. Viņaprāt, tieši vēstures rakstīšanas problēma atklājama kā zinātnisko un literāro kritēriju konflikta problēma. Vēsture nebūt nav triumfējošo – karaļu, varoņu, varasvīru – stāsts; tikpat labi tā attiecas uz nevarīgajiem un eksportētajiem. Mirušo zudušās dzīves pieprasa taisnīguma labad savu vēsturi. Atsaucoties uz Ārenti, Rikērs uzsver, cilvēciskās eksistences nozīme saistāma ne tikai ar spēju pārveidot un būt kungam pār pasauli, bet arī ar spēju atcerēties un tikt pieminētam.¹⁴ Pēc Rikēra domām, tas ir vēsturiskā stāsta jeb vēsturiskā naratīva uzdevums. Viņaprāt, tieši stāsts jeb naratīvs nosaka, kas tiks „saglabāts” un kas kļūs par orientieri turpmākajam. Tātad stāsts piedalās gan vēstures un tradīcijas veidošanā, gan nosaka to, kas esam un kas būs, kādas būs mūsu nākotnes izredzes.

Historiogrāfijas¹⁵ skaidrojumā Rikēru vairāk interesē vēsturnieku uzdotais jautājums „Kā vēsture tiek rakstīta?” Citviet viņš saka: „Ko nozīmē termins „reāls”, kad to attiecinām uz vēsturisko pagātņi? Ko mēs domājam, kad sakām, ka tas patiesi ir noticis? Šis ir vissatraucošākais jautājums, ko historiogrāfija uzdod vēsturiskajai domāšanai. Un tomēr, ja ir grūti atrast atbildi, jautājums pats ir neizbēgams: tas nosaka atšķirību starp vēsturi un izdomājumu..”¹⁶ Tieši ar to gan arī Rikērs saista humanitāro zinātņu pārstāvjiem principiāli būtisko ētisko ievirzi, kas prasa izvairīties tiklab no aplamas humanitāro vērtību ekspluatēšanas, kā arī laicīgi atpazīt mākslīgu objektivitāti. Vaitis atzīmē, ka Rikērs neizdzēš atšķirību starp literāro sacerējumu un historiogrāfiju, bet viņš kavējas pie to atdalosās robežlīnijas, uzskatot, ka gan literatūra, gan vēsture attiecas uz simbolisko diskursu un reizē daļa sākotnējo referenci. Vaitis uzsver,¹⁷ ka tieši Rikēra neatlaidīgā pastāvēšana uz to, ka literatūrai (iztēlotajam) un vēsturei (reālajam) ir viens un tas pats „galīgais referents jeb jēga” ir ievērojams panākums diskusijās par vēstures un literatūras attiecībām, kuras vairs nevar reducēt uz pretstatu starp „faktuālo” un „fiktīvo jeb izdomāto”.

Vēstures un laika attiecību būtiskums, kurš tiek atklāts diskusijā, kas veltīta vēsturiskajam stāstam un reālā attēlojumam tajā, ir pamatā Rikēra iebildumiem Annāles skolas vēsturniekiem. Annāles skolas vēsturnieki vēstures teorijā izvirza pretenzijas iegūt un nostiprināt historiogrāfijai zinātnes statusu. To viņi grib panākt, orientējoties uz dabaszinātnēm raksturīgo izvairīšanos no stāsta par labu likumiem, kuri pārvalda pētāmā priekšmeta struktūras un funkcijas. Izvēle starp anonīmajiem „spēkiem” un cilvēciskajiem stāstiem ir šķietama un kļūmīga izvēle, jo labākajā gadījumā atklāj tikai pusi no notikuma, pusi no vēstures. Annāles historiogrāfija, runājot Vaita vārdiem, rāda tikai dibenplānu, nevis avanscēnu. Ar dubultu atsauci uz Rikēru Vaitis norāda: „Par temporalitātes aporijām ir

jārunā drīzāk netiešās simboliska diskursa, nevis loģiska vai tehniska diskursa idiomās. Bet vēsture un literatūra runā netieši par laiciskuma aporētiskajām pieredzēm ar un caur apzīmētājiem, kas pieder atšķirīgām esamības sakārtām, reālajiem notikumiem, no vienas puses, iztēles notikumiem, no otras.”¹⁸ To pašu, t. i., simboliskumu, Rikērs saskatījis un uzsvēris attiecībā uz hroniku. Hronists atlasa notikumus atbilstīgi noteiktam hronoloģiskam kodam, kas ir kulturāli, konvencionāli nosacīts; hronika ir noteikta dzīves laika organizācija. Hronika ir laiciskuma pirmā līmeņa simbolizācija, tālāka historiogrāfijas izvēšana nozīmē kompleksāku laika un laiciskuma slāņu un aspektu apzināšanu un atsegšanu. Rikērs raksta: „Mans laiciskums pieder šim plašākajam laiciskumam, un šī piederība, šķiet, vairs nespēj pakļauties kantiskajam nošķīrumam starp secību, kas ir vienaldzīga pret kārtību, un secību, ko pārvalda likums. Ja fizikālā priekšmeta konstituēšana joprojām var būt atkarīga no šī nošķīruma, vēsturiskais priekšmets prasa cita veida konstituēšanu, konstituēšanu, kas ņemtu vērā pašu temporālo lauku, kuri ievietoti vienlaicības, priekštecības un pēctecības attiecībās, dažādību, atrodoties visaptverošajā temporālā laukā, kas ir pati vēsture.”¹⁹ Citviet viņš norāda uz spriegumu, kas pastāv attiecībās starp interpretāciju un objektivitāti vēstures zinātniskajā teorijā, kā arī nepieciešamību pāriet no kritiskās hermeneitikas uz ontoloģisko hermeneitiku, lai pievērstos vēsturiskās situācijas izziņai, intervālam, kas nodala dzimšanu un nāvi.²⁰ Rikērs aktualizē Marka Bloha vēstures definīciju, proti, vēsture ir „zinātne par cilvēkiem laikā”. Rikērs norāda uz kādu tendenci, pēc kuras „avotu jēdziens tiek pilnībā atbrīvots no liecības intencionālā termina nozīmē”. Šādā nozīmē rakstītie dokumenti tiek pretstatīti atmiņas dotumiem. Tagadnes acis apžilbinošā gaisma tiek salauzta arhīvu prizmā. Starp šādiem vēstures dokumentiem tiek ierindoti gan literatūras, gan mākslas darbi, gan ekonomiskas, demogrāfiskas vai socioloģiskas izcelsmes avoti. „Šim dokumentu paveidam tiek pievienots rudimenta jēdziens, kas aizgūts no ģeoloģiskās stratigrāfijas; paplašinot pazīstamos avota, dokumenta jēdzienus,” raksta Rikērs, tālāk uzsverot, „ka šādi pēdas ir parādītas kā temporālas, telpiskas un tematiskas...”²¹ Tādā veidā hronoloģija savā veidā kļūst patstāvīga, bet pagātni nemaz nav iespējams aptvert atmiņā, jo tā tiek tematiski sadalīta tādos atsevišķos nodaļumos kā politiskā, ekonomiskā, sociālā, kultūras vēsture. Līdzī šim uzrādījumam izskan Rikēra jautājums: vai vēstures izgudrojums pēc rakstības parauga ir vērtējams kā inde vai kā zāles? Tas brīdis, kad norisinās vēstures darbs, ir brīdis, kurā paši lasām un rakstām. „Launuma simbolismā” Rikērs atzīst: „Mēs jebkurā veidā esam kritikas bērni, un mēs mēģinām iziet ārpus kritikas ar kritikas līdzekļiem, ar kritiku, kas vairs nav reduktīva, bet ir atjaunojoša.”²²

Tagadlaiks (*Jetztzeit*)

Šai diskusijai par laika un vēstures attiecībām ir daudz aspektu un šķautņu, un tajā joprojām argumentācija par labu vienai vai otrai pusei tiek izvēsta un attīstīta, tai skaitā aktualizējot daudzu domātāju centienus. Viens no daudzajiem ir arī Valters Benjamins, kurš ir mēģinājis atrast savu risinājumu, norobežojoties

kā no pozitīvisma, neokantiānisma, tā arī Heidegera vēsturiskuma hermeneitikas piedāvātajiem risinājumiem. Benjamins neatzīst un nepieņem Kanta balstīšanos uz tā dēvēto matemātisko formālismu. Viņaprāt, matemātikas zinātņu norobežošanās no valodiskuma nozīmē atteikšanos reizē no vēstures kārtības idejas. Atšķirībā no matemātikas, kura pamazām atsakās no attēlojuma lomas izziņas procesā, filozofija balstās uz vēsturisku kodifikāciju, un tai nākas risināt jautājumu par attiecībām un iespējamo atkarību no reprezentatīvā satūra. Benjaminā piedāvājumā ievēribu pelnījis viņa divu uzdevumu formulējums, kas turpmāk risināms filozofiem, proti, tā ir dabas jēdziena pārdomāšana un izpratne par to, ka ir jāpievēršas nevis intuitīvo, bet gan lingvistisko, valodisko ideju anamnēzei. Dabas vēstures jēdzienā Benjaminam būtiskākais ir nevis pārļaicīgi nepārejošais un viendabīgais „tagad” telpiskums, nevēsturiskais un aizvēsturiskais sākums, bet gan dinamiskais, pārejošais (*Vergänglichkeit*), tas, kas izdzīvo (*Überleben*). Akcentējot pārejošo uz nepārejošā rēķina, Benjaminā dabas vēstures koncepcija izrādījās skaidri vērsta tiklab pret Platona metafizisko tradīciju, kā arī tās piesegto mūsdienu filozofiskās domas mantojumu. Šāda pāorientācija dabas un dabas vēstures izpratnē, kad Benjamins norobežojās gan no dabas kā mūžīgi radošas – mītiskas dabas, gan atsacīšanās no tās reducēšanas kā uz instrumentālam prātam dotu lietiskotu, reificētu objektu, uzdeva jautājumus par to, kādās attiecībās atrodas pagājušais un tagadējais kā interpretējamais un kur sakņojas atšķirības starp tagadni, pagātņi un nākotni. Pievēršoties šo atšķirību apcerei, Benjaminu raksturo centieni izvairīties no tām lamatām, kurās, risinot vēstures jautājumus, viņaprāt, ir iekritis gan subjektīvisms, gan transcendentālisms. „Tikai tāpēc, ka Benjamins domā vēsturi no tās iespēju skatupunkta, no esamības iespējamības skatupunkta, kas atšķiras no nebūšanas, viņš var vēsturi aplūkot nevis kā mehānisku notikumu ķēdi, bet gan kā darbību,” raksta Verners Hamahers esejā „„Tagad”: Benjamins un vēsturiskais laiks”.²³ Vēstures teorija tāpat iezīmē nepieciešamību atrīvoties un izvairīties gan no tradicionālā objektu nemainības ideālisma, gan no subjektā transcendentālisma šo priekšmetu uztverē. Saprotams, ka līdz ar to mainās arī, pēc Pitera Bērka domām, Rietumiem raksturīgā „progresā domāšana” ar tai raksturīgo domu par „laika linearitātes” faktora uzturēšanu. Benjaminam vēsture nekādā gadījumā nav domājama saistībā tikai ar pagātņi, gluži pretēji, tajā lielā mērā sajaucas gan pagātne, gan tagadne, gan arī nākotne. Tēzēs par vēsturi viņš citē Karlu Krausu: „Mērķis ir sākotne.”²⁴ Pievēršoties sākotnes (*origin*) jēdziena tuvākam aplūkojumam, Benjamins pilnveido pret historismu un neokantismu vērsto argumentāciju.

Benjamins uzsver, ka mūsu priekšstati par tagadnē notiekošo un nākotnē būtisko (jeb priekšstati par vēstures mērķi) ir nepastarpināti saistīti ar pagātnes pieredzi. Tieši no tās vadoties, izprotam tagadni un nākotni. Vēsturiskā izziņa ir tā izziņa, „kas vēl nav kļuvusi par vēsturi”, jo tās ir iespējas, kas palaistas garām, laimes iespēja vēl nav aktualizējusies. Vēsture tāpat atklājas kā garām palaisto iespēju process. Līdz ar to pagātne piegādā tagadnei papildu enerģiju un tieši ietekmē tagadnes notikumus. Šī ir Benjaminā ideja par „vājo mesiānismu”; viņš

raksta: „Starp agrākajām paudzēm un mūsējo pastāv kāda slepena vienošanās, mums dota vāja mesianiska enerģija, pret kuru pagātne izvērza pretenzijas.”²⁵

Laika un vēstures attiecību izpratne ir principiāli būtiska Benjaminā vēstures mācībai. Benjaminam „Vēsture ir konstrukcijas priekšmets, kura vieta ir nevis homogēnais un tukšais laiks, bet gan tagadnības uzlādēta pagātne”.²⁶ Atšķirībā no historisma Benjaminš nepieņem nedz tādu pagātnes izpratni, kas to reducē uz „mūžības” tēlu, nedz tādu tagadnes izpratni, kura, savukārt, nav nekas vairāk par vietu, kurā norisinās virzība „homogēnā un tukšā laikā”. Historisma premisas attiecībā uz vēsturisko nepārtrauktību nodrošina atgriešanos pie cēlonības jēdziena, piešķirot tam vēsturiskai sapratnes procesā būtiski nepieciešamu lomu. Historisma visbūtiskākais un visvienkāršākais izteicējs ir progress.

Katra pagātnē zaudēta iespēja ir aplūkojama kā nākotnes papildījuma iespēja. Tas, ka pagātnei ir nākotnes turpinājums, nozīmē, ka pagātnes iespējas vēl uzrunā kādu, no kura kļūst atkarīgs to papildījums. Vēsturiskais laiks pastāv tādā mērā, kādā pastāv neaktualizētais, nepabeigtais, kļūmīgais, kas ārpus atsaevišķajam Tagad pieprasa citu sakārtojuma, labojuma un papildījuma Tagad. Laiks, vēsturiskais laiks, nav nekas vairāk vai nekas cits kā vien iespējam piemītošā vēl neizmantotā iespēja rast papildījumu. Šādi vēstures laiks nav ierobežojams ar historisma „viendabīgo”, „tukšo”, „progresā” laiku, tas pastāv kā atkārtojuma un izdzīvošanas laiks.

„Tomēr ir vismaz viena rindkopa (no Mantojuma), kurā Benjaminš, šķiet, pieļauj, ka viņa progresā idejas kritika nosaka kritiskas distancē mēru starp viņa vēsturiskā materiālisma un Marksa koncepciju: viņš sāk ar Marksa citātu attiecībā uz to, ka revolūcijas ir pasaules vēstures lokomotīve. Bet tad viņš uzvedina uz domām par to, ka tas ir pilnībā pretēji, ka varbūt revolūcijas izstāda cilvēciskās rases sniegšanos pēc avārijas bremzes. .. Saskaņā ar Marksa metaforu vēsturiskais process ir ceļojums ar vilcienu, kuru vainago revolūcija, kamēr tas ir tieši šis ceļojums ar vilcienu, kas ir jāaptur, lai izpildītu Benjaminā vēsturiskā materiālisma redzējumu. Benjaminš historiogrāfs vēlas izkāpt no vilciena tāpēc, ka vairāk par pacilājumu, ko sniedz apsolutais galamērķis, viņu satrauc tās mazās dzelzceļa stacijas, kas palikušas aiz muguras,”²⁷ raksta Ronalds Beiners. Historiogrāfijas uzdevums nav paredzēt labākus laikus, tās uzdevums ir turēt atvērtu izpirkuma prasību visiem mirkļiem, kuri jau ir bijuši. Benjaminš norāda, ka „apziņa, ka tiks pārrauta vēstures nepārtrauktība, ir raksturīga revolucionārajām šķirām to darbības mirklī.” Kāpēc tad gan revolucionāriem būtu vajadzīga historiogrāfija? Benjaminam ir atbilde uz šo jautājumu, t. i., lai glābtu mirušos no aizmīšanas.

Nāve, kura iezīmē nepastāvību, mainīgumu, galīgumu, kuru apraudāja hēgeliskais vēstures filozofs, cenšoties to atcelt dialektiskajā Absolutā gara kustības vēsturē, Benjaminā mācībā ienāk kopā ar alegoriju un netiek iekļauta nekādā atcelšanas mehānismā. Gluži pretēji, tā rodama uz robainās robežas starp nozīmi un fizikālo dabu. Alegorijā, kā Benjaminš to uzsver „Vācu traģiskās drāmas sākotnē”, „vēstures *facies hipocratica*” atklājas kā „pārakmeņojusies, pirmatnēja ainava”. Vēsture vairs nav mūžīgās un nebeidzamās dzīves procesuālā

forma, tā ne mazākā mērā ir pakļauta neatvairāmajam sabrukuma procesam. Vēsture un daba ir iepinušās viena otrā. Beatrise Hansena norāda, lai Benjamins spētu labāk izteikt šo vēstures un dabas fundamentālo pretstatu (*organicity*) rakstura zudumu, viņš liek lietā numismātikas valodu, lai runātu par vēstures dabā atstāto nospiedumu (*imprint*). Hansena secina: „Liekot lietā nospieduma, marķēšanas vai apzīmogošanas valodu, Benjamins nonāca līdz secinājumam, ka dabas pārveidošana uz vēstures skatuves atklājas lielā mērā līdzīgi rakstības ierakstam..”²⁸ Vēsture nav sinonīms cēlonības noteiktajām attiecībām, tā drīzāk skaidrojama kā afektācijas un intences saikne. Šis savienojums ir vidutājs kādas afektācijas atpazīšanai citādajā: tikai tāpēc, ka klātbūtīgais „tagad” atpazīst sevi kā „iecerētu” iepriekšējā, tagadnei tiek piešķirts „vājš mesianisks spēks”.

Atteikšanās no apgaismībā sakņotās vēstures filozofijas un principiāla empīriskās historiogrāfijas pārdomāšana un pārvērtēšana ir nepieciešama, lai liktu pamatu kādai ētiskai pozīcijai attiecībā uz aktuālās un nesenās vēstures vardarbības liecībām. Benjamins runā par „sākotnes zaudējumu” (*loss of origin*) un „auras pieņēmumu”. Didi-Ibermans raksta: „Modernists sacīs, piemēram, ka „aura ir mirusi”, postmodernists, ka „modernisms ir miris”; un tā tālāk. Bet auras pieņēmums nesamierināsies ne ar vienu nāves pieteikumu (vēsturisku nāvi, nāvi vēstures nozīmes vārdā), ievērojot, ka šis pieņēmums ir saistīts ar atmiņas jautājumu un nevis ar vēstures ierastā nozīmē jautājumu, īsi sakot, ar izdzīvošanas jautājumu (*survival*, Abi Varburga *Nachleben*). Tā ir šī atceres kārtība, kā man šķiet, ka Benjamins ir ierosinājis jautājumu par auru, kā Varburgs bija ierosinājis to kā *Pathosformeln*: viņpus, tāpēc jebkuram pretstatam starp aizmāršīgo tagadni (kas ir triumfējoša) un kādreizējo pagātņi (kas ir, vai kura ir zaudēta).”²⁹ Tātad tas ir laika jēdziens, kas ir jāpārdomā, laika un vēstures saistības tēma, kuru Benjamins risina nevis cēlonības un progresā kategorijās, bet gan auras, sākotnes un dialektiskā tēla kategorijās. Dialektiskais tēls ir veids, kādā Benjamins var saglabāt anahronisku pagātņi.

Trešajā vēstures tēzē esejā „Par vēstures jēdzienu” Benjamins uzsver: „Hronists, kas atstāsta notikumus, nešķirojot tos diženos un sīkos, rīkojas saskaņā ar patiesību: nekas no jebkad notikušā nedrīkst pazust vēsturei. Protams, tikai atpestītai cilvēcei pilnībā tiek tās pagātne. Citiem vārdiem: tikai atpestītai cilvēcei ikviens tās pagātnes moments ir kļuvis citējams. Katrs no tās piedzīvotajiem acumirkļiem kļūst par citation à l'ordre du jour – un šī diena tad arī ir pastardiena.”³⁰ Tādā veidā Benjamins attīsta kvalitatīva laika jēdzienu iepretim kvantitatīvajam, uzvarētāju viendabīgo progresā laika nepārtrauktību, pārtraucot un papildinot ar upuru vēsturiskā laika pieredzējumu.

„Kalendāra laiks,” atzīmē Haidens Vaits, „lokalizē notikumus nevis mūžības laikā, nevis kairotiskajā laikā, bet hronoloģiskajā laikā, laikā, kas ir cilvēciski pieredzēts.”³¹ Benjamins kalendāra laiku pretstata pulksteņa laikam un izceļ to kā cilvēku vēsturiskās, t. i., revolucionārās, darbības laiku, kā iespējamo mesijas atnākšanas laiku iepretim kvantitatīvajam laika raksturojumam, ko pārstāv pulksteņa laiks.

Atstarpe, atkārtojums, izdzīvošana

Deridā ir attīstījis domu par atstarpi, saskatot tajā dzīvošanas kā tādas nosacījumu. Vēl vairāk – viņš atstarpi ir aplūkojis kā vēlmes un domāšanas nosacījumu. Darbā „Par gramatiku” atrodam šādu atziņu: „Visi duālismi, visas dvēseles vai gara nemirstības teorijas, tiklab kā arī monismi, sprituālisti vai materiālisti, dilektiskais vai vulgārais, ir unikāla metafizikas tēma, kuras vēsture pilnībā ir bijusi spiesta tiekties uz pēdu .. [kuras ir] pieprasījusi onto-teoloģija, determinējot arheoloģisko un eshatoloģisko esamības kā klātbūtnes, kā *parousia*, kā dzīves bez atšķirības redukciju: cits nāves vārds, vēsturiska metonīmja, kur Dieva vārds saglabā nāves tiešamību. Lūk, kāpēc, ja tās kustība aizsāk savu laikmetu platonisma formā, tā noslēdzas bezgalības metafizikā. Tikai bezgalīga būtne var reducēt klātbūtnes atšķirību. Šajā nozīmē Dieva vārds .. ir pašas indifferences vārds.”³² Darbā „Par gramatoloģiju” atrodam šādu atstarpes raksturojumu: „Jebšu atstarpe kā rakstība ir subjekta prombūtnes tapšana un subjekta bezapziņas tapšana.”³³ Empīriskā un transcendentālā attiecību skaidrojumā Deridā tiecas izvairīties tiklab no dialektiska, kā vienkāršota pretstatījuma, meklējot un rodot to savstarpējā nedialektiskā iesaistījumā (ko-implikācijā), paliekot un uzturot spēkā aporijas nenovēršamību. Viņš runā par „pārrāvuma spēku” (*force de rupture*), ar kuru pievēršas jautājumam par problemātisko pāreju starp prombūtni un klātbūtni. Aplūkojot prombūtni kā nepieciešamu iespējamību, Deridā pievērš uzmanību tam, ka svarīgi nav tas, ka lietai ir jābūt promesošai, lai tās vēstījums būtu identificējams, bet gan tas, ka vēstījumam ir jābūt funkcionālam, pat ja tam nav referenta. Tieši šis moments ir būtisks, un tas liek Deridā uzsvērt to, ka prombūtne neizdzēšami līdz ar to iezīmējusi pēdas, ko tā radījusi. Zīmes funkcionalitāte līdz ar to kļūst neatkarīga no pilnas tās referenta klātbūtnes. Vēlīnajā darbā „Pieskāriens”³⁴ atstarpe ir „katras dekocnstrukcijas pirmais vārds, kas attiecas kā uz telpu, tā uz laiku”. Atstarpe īsumā ir laika tapšana telpā un telpas tapšana laikā. Šī telpas un laika vienlaicīgā iesaistīšana ir būtiska tādu nojēgumu tuvākai aplūkošanai kā pēdas, arhe-rakstība, šķirums jeb atšķirība. Kāpēc atstarpe mums ir vajadzīga, kā tā būtu jāsaprot un kas mums no tā, ja pieņemam to kā būtisku un balstāmies uz to kā palīgu? Tā ir atstarpes būtiskā loma materiālās vai ideālās klātbūtnes nodrošināšanā, kas nosaka tās īpašo funkciju. Tieši atstarpe atklāj pretstatu nepārtrauktības noteiksmes neadekvātumu ne tikai attiecībā uz formu un saturu, bet arī attiecībā uz referenci un valodu. Pieļaujot sākotnēju sajaukšanos starp klātbūtni un prombūtni, atstarpe ļauj parādīties zīmei kā atkārtojamam marķējumam, struktūrai, kas domāta nevis klātbūtnes pilnības aizstāšanai ar prombūtni, bet gan juteklības, inteligibilitātes, referencialitātes iespaيدا artikulācijai. Ja „atkārtojums” un „atkārtošana” nes līdzī tāpatības un nepārtrauktības momentus, tad Deridā būtiskā „iterabilitāte” kā atdalošs un šķirošs nojēgums tiek piesaistīts, lai pieļautu nenovēršamu atšķirību. Tā rezultātā zīmes vienība paliek jau sākotnēji nošķirta no tās. Iterabilitāte ir atvasināta no sanskrita vārda *itara*, kurš nozīmē ‘citu’, tā darbojas, balstoties uz atstarpes loģiku, jo spēj apvienot atkārtoto ar citādību. Deridā atceļ referenciālā un lingvistiskā domēna identitāti, līdz ar

to tie vairs nevar būt konstruēti reprezentācijas iekšpuses–ārpuses attiecības terminos. Jauna katastrofas nozīme ir radusies, iztukšojot sākotnējo sākotnes nojēgumu, kā to piedāvājis matemātiķis Renē Toms. Radies un veidojies topoloģijas kontekstā un ietvaros, matemātiskais katastrofas jēdziens apraksta to, ko varētu vispārējos terminos saukt par šķautnes vai krasta līnijas efektu. Katastrofas apzīmē deformācijas un satraukumu, kas rodas, kad dotā telpa pakļaujas īpašai piespiešanai: „Man jebkurš pārrāvums, kurš izpaužas parādībā, ir katastrofa. Šī galda mala, kur koks kļūst gaišāks, ir atdalīšanas virsma, katastrofas vieta .. Katastrofa ir, tiklīdz parādās fenomenoloģiska diskontinuitāte. Tāpēc varam aplūkot robežu vispār kā katastrofu, kādu, kura konstituē savā veidā, noslēgumu un drāmu regulāras pārejas no vienas formas vai viena krasta uz citu katastrofu, nepārtrauktības galu, kontinuitātes galu.” Atvasinājuma iespējas galu, sacītu Deridā. Sākotne, no kuras neko nevaram atvasināt, acīmredzot ir atopiska un anahroniska, tai nav ne vietas, ne laika. Notikuma sākums pieļauj to skatīt kā telpas nevieta un nelaiku laikā kā iespējamību, kā tagad tagadni (klātbūtni), kā patības sadali, kā sevis atšķiršanu no sevis. Paradoksālā kārtā nevieta un nelaiks ir ierakstīti sākotnes diskursā no paša sākuma (metafiziski). Atšķirības nošķiroties un atdaloties, norobežojoties iezīmē kopīgo atdalīšanās robežu, jeb, citiem vārdiem sakot, starptelpu, intervālu jeb atstarpi. Tā nav nedz laiks, nedz telpa, jebšu tā ir gan laiks, gan telpa. Tās attiecība pret citādo norāda, ka tā piedalās „patības” konstituēšanā. Šādi tā atklājas kā pēdas.

Vai mums būtu jāatsakās no mūsdienu historiogrāfijas, orientējoties uz datubāzēm, balstīšanos uz datortehnoloģijām un informāciju, uz to konstituējošām sērijām (balstoties uz seriālās vēstures modeli), no mūsu kolektīvās vēstures paplašinājuma? Tā būtu norobežošanās no pēdām un pagātnes liecībām – ir pārlicināts Rikērs. Savukārt Deridā, no vienas puses, jautā, kā nekļūt par nenozīmīgu vēstures nejaušību, nespējot ierakstīties bagātajā kultūras un vēstures pilnībā, bet, no otras puses, viņš taujā pēc mantotāja. Viņaprāt, vēstures kā humanitāras disciplīnas problēmu saasina tas, ka vairs nespējam no vēstures ritma nolasīt atbildi uz jautājumu: kas ir, kas būs aktuāls? Vai tiem, kas manto, maz būs šī pagātne vajadzīga? Jautājumam par izdzīvošanu un izdzīvojošo pavisam iepriekš neparedzamas aprises piešķir arhīva uzglabāšanu paātrinātās tehnoloģijas. Ja Rikērs jautājumu par pēdām saista ar kolektīvas atmiņas un piederības nojēgumiem, tad Deridā ar jautājumu par vēsturisko kopību atgriežas pie Benjamina un vēsturiskā materiālisma. Šo aspektu tuvāka analīze savukārt iziet ārpus šī raksta iespējām. It kā atbildot uz Deridā bažām, Braiens Brotmans rakstā „Nevainojama tagadne, nevainojama dāvana: atrodot vietu arhivējošajai apziņai sociālajā teorijā”³⁵ atgādina Kanādas arhivista Artūra Dautija domu par to, ka arhīvi ir „vienas paaudzes dāvana nākamajai”.

LITERATŪRA

1. Ankerschmit F. C. Trauma and Suffering. A Forgotten Source of Western Historical Consciousness / Thinking // *Western Historical Thinking. An Intercultural Debate*. Ed. by Jorn Rusen. New York, Oxford: Bergahn Books, 2002, pp. 72–84.

2. Hamacher W. 'Now': Walter Benjamin on Historical Time // *The Moment. Time and Rupture in Modern Thought*. Edited by Heidrun Friese. Liverpool University Press, 2001, pp. 161–196.
3. Hartog F. Toward an Archeology of Historical Thinking // *Western Historical Thinking. An Intercultural Debate*. Ed. by Jorn Rusen. New York, Oxford: Bergbahn Books, 2002, 65–71.
4. Campillo A. Foucault and Derrida the History of a Debate on History // *Angelaki*, vol. 5, No. 2, August 2000.
5. Fenves P. Derrida an History: Some Questions Derrida Pursues in his Early Writings // *Jacques Derrida and the Humanities. A Critical Reader*. Ed. By Tom Cohen, Cambridge University Press, 2002.
6. Fritsch M. *The Promise of Memory. History and Politics in Marx, Benjamin, Derrida*. State University of New York Press, 2005.
7. Jenkins K. *Re-thinking History*. London and New York: Routledge, 1991.
8. Kates J. *Essential History. Jacques Derrida and the Development of Deconstruction*. Northwestern University Press, 2005.
9. Koselleck R. *Futures Past. On the Semantics of Historical Time*. New York: Columbia University Press, 2004.
10. Mason M. Exploring „the Impossible”: Jacques Derrida, John Caputo and the Philosophy of History // *Rethinking History*, Vol. 10, No. 4, December 2006, pp. 501–522.
11. Ricoeur P. *Memory, History, Forgetting*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 2004.
12. White H. *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 1987.
13. *The Moment. Time and Rupture in Modern Thought*. Edited by Heidrun Friese. Liverpool University Press, 2001.

ATSAUCES UN PIEZĪMES

- ¹ Starp viņa galvenajiem darbiem minami: White H. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-century Europe*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1973; *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1978; *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1989.
- ² Sal., piemēram, Kants I. Ideja par vispārīgu vēsturi kosmopolītiskā aspektā // Kants I. *Kas ir apgaismība? Zvaigzne ABC*, 22.–36. lpp.
- ³ Jaspers K. *The Origin and Goal of History*, New Haven and London: Yale University Press, 1965, P. 273.
- ⁴ Ārente H. Plaisa starp pagātni un nākotni: Nunc Stans // Ārente H. *Prāta dzīve*. 1. sēj. „Inteleks”, 2000, 204 lpp.
- ⁵ Ārente H. Plaisa starp pagātni un nākotni: Nunc Stans // Ārente H. *Prāta dzīve*. 1. sēj. „Inteleks”, 2000, 204 lpp.
- ⁶ Diltejs V. Vēsturiskās pasaules uzbūve (fragmenti) // *Kentaurs XXI*. Nr. 42 (2007), 14. lpp.
- ⁷ Meinecke F. *Die Entstehung des Historismus*. München 1959. Sk. Мейнеке Ф. *Возникновение историзма*. Москва: РОССПЭН, 2004.
- ⁸ Popper K. R. *The Poverty of Historicism*. London: Routledge, 2002.
- ⁹ Hamilton P. *Historicism*. London and New York: Routledge, 1996, p. 2.

- 10 To labi ilustrē Golo Manna izteikums: „Vienmēr vēsturei ir bijuši divi komponenti: tas, kas ir noticis, un tas, kas notikušo no sava laika un vietas mēģina saprast. Ne tikai jaunā priekšmetiskā izziņa to koriģē, bet arī tas, kā pats izzinātājs ir izmainījis sevi. Pagātne dzīvo; tā sāk grīloties jaunu pieredžu un problēmu izgaismojumā.” Sk. *Geschichte und Gesetzmässigkeiten: Hypothesenbildung und Abstraktion in der Geschichtswissenschaft unter besonderer Berücksichtigung von Vilfredo Pareto und Norbert Elias*. P. Lang, 1986, p. 22.
- 11 Slavojs Žižeks pārmet historicismam to, ka tas, piedāvājot jēdzienus un klasifikācijas, izdara šķirumus, kuri pašiem vēstures dalībniekiem vairs nav atpazīstami. Sk.: Žižek S. *History Against Historicism // European Journal of English Studies*. 2000, vol. 4, No. 2, p. 101–110.
- 12 Burke P. *Eyewitnessing. The Uses of Images as Historical Evidence*. London: Reaktion Books, p. 15.
- 13 Koselleck R. „Space of Experience” and „the Horizon of Expectation”: Two Historical Categories // Koselleck R. *Futures Past. On the Semantics of Historical Time*. New York: Columbia University Press, 2004, p. 270.
- 14 Šī tēma franču filozofijā tiek plaši apspriesta. Tā cieši saistīta ar Otrā pasaules kara kontroversālo vēsturi. Žaks Deridā ir norādījis uz to, ka tas ir izraisījis ko līdzīgu zemestrīcei filozofijas tradīcijā, uz filozofijas uzdevumu būt „liecībai par liecību” (*son témoignage sur témoignage*). Vēsture kā kritika ir viena no atbildēm uz to, kas ir pēc Osvencimas, kura ir uzskatāmi norādījusi uz vēsturiskās teleoloģijas un fašisma un totalitārisma sadarbību.
- 15 Svešvārdu vārdnīcā (apgāds „Jumava”, 1999; © Tilde, 2009) tā definēta kā: 1. ‘Zinātne, kas pēti vēstures zinātnes attīstību’. 2. ‘Vēstures bibliogrāfija, publicētie vēstures pētījumi’. Vārda sākotne meklējama viduslaiku latīņu valodā – *historiographia* < sengrieķu *historia* ‘vēsture’ + *graphein* ‘rakstīt’.
- 16 Ricoeur P. *The Reality of the Historical Past*. The Aquinas Lecture, 1984, Marquette University Press, Milwaukee, 1984, p. 9.
- 17 White H. The Metaphysics of Narrativity: Time and Symbol in Ricoeur’s Philosophy of History // White H. *Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1989, p. 175.
- 18 White H. The Metaphysics of Narrativity: Time and Symbol in Ricoeur’s Philosophy of History // White H. *Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation, Baltimore*. MD: Johns Hopkins University Press, 1989, p. 175.
- 19 Ricoeur P. History and Hermeneutics // *The Journal of Philosophy*, vol. LXXIII, No. 19, November 4, 1976, p. 687.
- 20 Ricoeur P. History and Time // Ricoeur P. *Memory, History, Forgetting*. The University of Chicago Press, 2004, p. 345.
- 21 Ricoeur P. *History and Time*, p. 387.
- 22 Ricoeur P. *The Symbolism of Evil*, Boston: Beacon Press, 1969, p. 350-351
- 23 Hamacher W. ‘Now’: Walter Benjamin on Historical Time // *The Moment. Time and Rupture in Modern Thought*. Edited by Heidrun Friese, Liverpool University Press, 2001, pp. 161–196.
- 24 Benjamins V. Par vēstures jēdzienu // Benjamins V. *Illuminācijas*. LMC, 2005, 294. lpp.
- 25 Turpat, 288. lpp.
- 26 Turpat, 294. lpp.
- 27 Beiner R. Walter Benjamin’s Philosophy of History // *Political Theory*, vol. 12, No. 3, August 1984, p. 429.

- ²⁸ Hanssen B. *Walter Benjamin's Other History. Of Stones, Animals, Human Beings, and Angels*. Berkely, Los Angeles, London: University of California Press, 2000, p. 69.
- ²⁹ Didi-Huberman G. The Supposition of the Aura: The Now, The Then, and Modernity // *Walter Benjamin and History*. Ed. by Andrew Benjamin, London, New York: Continuum, 2005, p. 5–6.
- ³⁰ Benjamins V. *Par vēstures jēdzienu*, 288 lpp.
- ³¹ White H. *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 1987, p. 8.
- ³² Derrida J. *De la Grammatologie, Les Éditions de Minuit*, 1967, p. 71.
- ³³ Derrida J. *De la Grammatologie*, p. 100.
- ³⁴ Derrida J. *Le Toucher, Jean-Luc Nancy, Galilée*, 1998, p. 181.
- ³⁵ Brothman B. Perfect present, perfect gift: finding a place for archival consciousness in social theory // *Archive Science*, No. 10, 2010, p. 141.

Summary

History turned out to be the one of the hottest issues in philosophical discussions of human sciences. Historiography is examined more closely in the context of research of relations between history and time, as well as in the perspective of writing, paying close attention to the immediate linguistic aspects, narrative, inscription and trace. The „secret” of present and now-time is contained in its relations to the „not anymore” and „not yet”. How has this secret touched and how has it influenced historical research? The answer to this question in this essay is looked for, turning to the stakes of particular philosophers (Walter Benjamin, Jacques Derrida, Paul Ricoeur) in the discussions and displacement of time relations in the field of the philosophy of history.

Keywords: *now-time, past, future, trace, philosophy of history.*

Ne tagad, ne šeit – Viljama Džeimsa šķietamās tagadnes jēdziens un tā fenomenoloģiskais konteksts

Not Now, Not Here – William James's Conception of Specious Present and its Phenomenological Context

Velga Vēvere

LU Filozofijas un socioloģijas institūts
Akadēmijas laukums 1, Rīga, LV-1940

E-pasts: vvevere@latnet.lv

Amerikāņu psihologa un filosofa Viljama Džeimsa darbi var tikt aplūkoti 20. gadsimta sākuma fenomenoloģiskās filosofijas kontekstā; uz to mudina gan līdzīgu tēmu (laika un laikapziņas, apziņas lauka, intencionalitātes utt.) izvērsums, gan kopīgas saknes (F. Brentano fenomenoloģiskā psiholoģija), gan ideju krustpunkti (V. Džeimss un E. Huserls, V. Džeimss un A. Bergsons). Šī raksta galvenā tēma ir Džeimsa laikapziņas un tās centrālā nojēguma – šķietamās tagadnes – izpratnes analīze. Raksts sastāv no četrām daļām: pirmajā daļā sniegts Džeimsa filosofijas un fenomenoloģijas paralēlasījuma iespējamības pamatojums; otrā daļa veltīta klasiskā empīrisma un pēc Kanta ideālisma ieskatu kritiskam uzlūkojumam un Džeimsa „tīrās pieredzes” jēdziena skaidrojumam; trešajā daļā aplūkota apziņas laiciskā iedaba, izmantojot apziņas plūsmas un pieredzes straumējuma jēgumus; ceturtajā daļā uzmanība pievērsta tieši šķietamās tagadnes kā ilgstamības realizācijai.

Atslēgvārdi: Viljams Džeimss, intelektuālisms, tīrā pieredze, domu plūsma, pieredzes straume, iekšējā laikapziņa, šķietamais laiks.

„Visa iespējamā laika paraugs un prototips ir šķietamais laiks, tas ir, ilgstamības mirklis, kuru mēs nepastarpināti un nedalīti sajūtam.” (Viljams Džeimss)

Viljama Džeimsa piesaiste fenomenoloģiskai tradīcijai

Amerikāņu 19. gadsimta beigu un 20. gadsimta sākuma domātāja Viljama Džeimsa (1842–1910) darbi var gan iedvesmot, gan mulsināt to neviendabīguma dēļ – tie ietiecas dažādās tēmās, piesaistot gluži atšķirīgus, reizēm pat pretējus lasītāju lokus. Interpretācijas koda meklējumus, savukārt, apgrūtina autora daiļrades nesistemātiskais raksturs – publikācijas lielākoties ir publisku uzstāšanos, akadēmisku un populāru lekciju pārstrādātas versijas; jāatzīst, ka to intelektuālais devums mūsdienu filosofiskās domas vēsturē nav vēl pietiekami novērtēts. Viņa talants satvert un paplašināt (gan pētnieciskā, gan izglītojošā manierē) sava laika idejas psiholoģijā, filosofijā, reliģijpētniecībā, dabaszinātnēs ir patiesi nozīmīgi.

Tomēr viņš neuzstājas kā kāda konkrēta virziena apoloģēts vai kritiķis, tā vietā viņš izmanto šīs dažādās idejas, lai konstruētu savu personisko pasauleskatu. Tāpēc, analizējot Viljama Džeimsa daiļradi, ir vērts uzskaitīt ne tikai viņa formulējumus un nepastarpinātās atsauces, bet arī zemtekstus, asociatīvās un tematiskās saites, motīvus, atzītās un apslēptās ietekmes. Tas ļauj pētniekiem ievietot viņu dažādos filosofiskos kontekstos, kaut patiesībā viņš īsti neiederas nevienā no tiem – savējais starp svešiem un svešais starp savējiem. Kornels Vests savā grāmatā „Amerikāņu vairīšanās no filosofijas. Pragmatisma ģenealoģija” to apraksta šādi: „Džeimss nav tradicionāls filozofs ne temperamenta, ne izglītības ziņā. Drīzāk viņš ir kultūras kritiķis, kurš izglītojies medicīnā, kuru fascinē māksla, kurš ir zinātnieka kaisles piesātināts un kuru saista reliģija. Šī unikālā prasmju, talantu un interešu kombinācija noved viņu filosofijas laukā, kurā viņš – strauji un bieži vien ne visai veiksmīgi, taču atbilstoši savām interesēm – lēkā no viena liela jautājuma pie cita.”¹ Džeimsa tekstos atrodamas atsauces uz daudziem sava laika intelektuāļiem un neklātienes diskusijas ar viņiem – Čārlzu Sandersu Pīrsu, Džozaiju Roisu, Anrī Bergsonu, Zigmundu Freidu, Vilhelmu Vundtu, Franci Herbertu Bredliju un citiem. Tas acīmredzami saistīts ar viņa pētnieciskajām interesēm – pragmatismu un psiholoģiju (tajā skaitā reliģijas psiholoģiju).

Taču vienlaikus, vismaz retrospektīvā skatījumā, nevar nepamanīt arī Džeimsa psiholoģijas nepsiholoģisko ievirzi, proti, viņa interesi par apziņas transcendentālajām struktūrām, tīro ego, apziņas malojumiem (*fringes*) un citiem jautājumiem. Šī interese rodama jau Džeimsa 1890. gadā publicētajā fundamentālajā divsējumu pētījumā „Psiholoģijas principi”, tomēr fenomenoloģiskā konteksts visskaidrāk sajūtams viņa „Esejās par radikālo empīrismu”, kur iezīmējas Džeimsa pavērsiens no introspekcijas pie domāšanas par domas objektiem (fenomenu pieredzi). Tādēļ te gluži vietā būtu uzdot jautājumu par Viljama Džeimsa un Edmunda Huserla filosofiskajām saitēm, jo, dzīvodami vienā laikā, lai arī Atlantijas okeāna pretējos krastos, viņi nevarēja palikt neziņā viens par otra filosofiskajiem un psiholoģiskajiem meklējumiem, it īpaši tādēļ, ka abi savā ziņā ir F. Brentano fenomenoloģiskās psiholoģijas sekotāji. Vai tādēļ V. Džeimss būtu uzlūkojams kā fenomenologs? Nē, jo, pirmkārt, viņa intereses ir pārāk daudzveidīgas, lai iekļautos kāda viena virziena ietvaros, otrkārt, viņa filosofija ir allaž mainīga, allaž paškritiska, allaž jaunus ceļus un plašākas perspektīvas, robežrisinājumus meklējoša, tāpēc fenomenoloģijas kā stingras metodes prasības viņam būtu nepieņemamas. Taču tieši savietojumā ar klasiskajām fenomenoloģijas izstrādēm retrospektīvā skatā iegaismojas arī paša V. Džeimsa fenomenoloģiskā (šo terminu V. Džeimss nelieto) ievirze.

Pētnieciskajā literatūrā šo koncepciju dažādos aspektos aplūko šādi autori: Ārons Gurvičs savā klasiskajā, visai kritiski ievirzītājā darbā „Apziņas lauks” (apziņas lauks ir tas, kas ir līdzklātesošs apziņā);² Brūss Višīrs grāmatā „Viljams Džeimss un fenomenoloģija” (autora hipotēze ir tāda, ka V. Džeimss var tikt uzskatīts par proto-fenomenologu, par ko liecina viņa pievēršanās tīrā ego un apziņas intencionalitātes problemātikai);³ Hanss Linšotens monogrāfijā „Ceļā uz fenomenoloģisko psiholoģiju. Viljama Džeimsa psiholoģija” (darba pamatatzīņa ir, ka Džeimsa apziņas nepārtrauktības izpratne un apziņas plūsmas interpretācija

atvedina Huserla iekšējās laikapziņas redzējumu, it īpaši runājot par protencionālām un retencionālām struktūrām)⁴ atzīst, ka Džeimsa devums pamatoti iekļaujams klasisko fenomenoloģisko pētījumu klāstā. Kā nopietns pētījums jāatzīmē Ričarda Stīvensa darbs „Džeimss un Huserls: jēgas pamati”⁵ (autors pievēršas laika un telpas apziņas, kā arī patības struktūras analīzei Džeimsa un Huserla darbos). Tomēr vistiešākā Huserla–Džeimsa saikne ir atspoguļota Džeimsa Edija (*James E. Edie*) darbā „Viljams Džeimss un fenomenoloģija”⁶ (še tiek iezīmētas tādas tēmas kā pieredzes struktūra, apziņas plūsmas intencionālais raksturs, apziņas neegoloģiskais raksturojums, noētiskā brīvība un citas). Neapšaubāmi, kopīgais šajās dažādajās interpretācijās ir tas, ka, pirmkārt, fenomenoloģiskais uzskatījums ir viens no Viljama Džeimsa filosofijas un psiholoģijas pamataspektiem, nevis tikai viņa ieskatu interpretētāju uztiepta shēma un, otrkārt, ka laika un laikapziņas problemātika caurvij visu viņa daiļradi.

Tomēr te vietā no jauna uzdot jautājumu par Viljama Džeimsa un Edmunda Huserla privāto saistību jeb, citiem vārdiem sakot, par to, vai un kā abi autori komentē savstarpējo ietekmi, lai gan uzreiz jāatzīst, ka dzīves laikā tikušies viņi nav. Šī tikšanās ir notikusi neklātienē, lasot vienam otra darbus un rotējot vairāk vai mazāk tajā pašā intelektuālajā vidē, tajā skaitā kopīgu paziņu lokā. Tā, piemēram, Karls Štumpfs, vācu psihologs un filosofs, kurš kopā ar Huserlu Halles Universitātē klausījās F. Brentano lekcijas un kuram Huserls veltīja savu darbu „Loģiskie pētījumi”, bija arī Džeimsa tuvs draugs jau kopš viņu tikšanās Prāgā 1882. gadā, tādējādi kļūdamas par Džeimsa informatoru par norisēm un meklējumiem vācu filosofijā, gan ne vienmēr pietiekami veiksmīgu šajā ziņā (proti, diemžēl pateicoties Džeimsa negatīvajai atsauksmei, Huserla „Loģisko pētījumu” tulkošana angļu valodā aizkavējās gandrīz par 20 gadiem). Tomēr vienlaikus tieši K. Štumpfs bija tas, kurš iepazīstināja Huserlu ar Džeimsa darbu „Psiholoģijas principi”. Vēlāk savos darbos Huserls ne reizi vien atsauca uz Džeimsa ieguldījumu psiholoģisma pārvarēšanā, horizontālo apziņas struktūru (malojumu) izstrādāšanā utt. Interesanti, ka Huserls būtībā atsauca tikai uz „Psiholoģijas principiem”, atstājot ārpus uzmanības loka vēlākos Džeimsa sacerējumus, veltītus radikālā empīrisma problemātikai, kurus pētnieki (tajā skaitā šī raksta autore) uzskata par fenomenoloģiski virzītiem, bet, protams, ne fenomenoloģiskās tradīcijas ietvaros rakstītiem. Viens no Džeimsa filosofijas fenomenoloģiski piesātinātiem konceptiem ir viņa *tīrās pieredzes* jēdziens, kas pārsteidzoši sabalsojas ar Huserla dzīvespasaules kā sākotnēji dotā izpratni. Bet vienlaikus te parādās arī abu autoru domāšanas fundamentālās atšķirības, kuras ļoti precīzi atspoguļo šāds R. Stīvensa atzinums: „... Džeimssam atgriešanās pie tīrās pieredzes notiek, *nepastarpināti* aprakstot mūsu sākotnējo saskari ar pirmsreflektīvo uztveru struktūru lauku, no kura tiek atvasināti visi konceptuālie jēgas modeļi; Huserlam atgriešanās pie iepriekš dotās sākotnējās evidences ir saistīta ar *retroasktīvu* nepārvaramas robežas atklāšanu jēgas konstitūēšanas procesā.”⁷ Citiem vārdiem sakot, ja Džeimss pievēršas apziņas plūsmas elementu saistības analīzei, Huserls akcentē pašas apziņas konstitūējošo aktivitāti. Tādējādi, lai arī Džeimss nevar tikt uzlūkots kā fenomenologs metodes ziņā, pats fenomenoloģiskais skatījums ir nepārprotami klātesošs viņa filosofiskajās, psiholoģiskajās un reliģijpētnieciskajās refleksijās (gan, iespējams, ne pragmatiskajos izvērsumos).

Intelektuālisma kritika

Varētu jautāt, kādēļ rakstā par Džeimsa filosofijas fenomenoloģisko kontekstu jāpievēršas jautājumam par intelektuālisma kritiku. Vai tā nav novirzīšanās no galvenās tēmas? Tomēr tā tas nav, jo, tieši kritizējot noteiktas filosofiskas ievirzes, viņš savdabīgā negatīvā manierē iezīmē pats savu pozīciju. Tātad ko Džeimss apzīmē ar terminu „intelektuālisms”? „Valdošās tradīcijas filosofijā allaž ir bijušas saistītas ar platonisko un aristotelisko uzskatu, ka stabilitāte ir nozīmīgāka un vērtīgāka nekā pārmaiņas. Realitātei jābūt vienai un nemainīgai. Jēdzieni, kas paši par sevi jau ir fiksētas vienības, vislabāk saskan ar šo patiesības izpratni; tātad, lai mūsu zināšanas būtu patiesas, tām jābūt saistītām ar universāliem jēdzieniem, nevis ar specifiskām pieredzēm, jo tās, kā zināms, ir mainīgas un nīcīgas. Šo tradīciju filosofijā sauc par racionālismu, un tas, ko sauca par intelektuālismu, ir tikai racionālisma galēja izpausme.”⁸ Citiem vārdiem sakot, pēc Džeimsa domām, konceptuālā analīze uzlūko dzīves nemainīgās formas, sastingušu momentu savirkņējumus. Konceptuālā analīze pievēršas tai pieredzes daļai, kas jau ir tikusi pārstrādāta, attīrīta un fiksēta, savā ziņā tā allaž ir retrospekcija. „... saprast dzīvi ar konceptu palīdzību nozīmē apturēt kustību, it kā sagriežot to gabaliņos ar šķērēm, lai pēc tam gabaliņus ievietotu mūsu loģiskajā herbārijā, kur, tos statistiski salīdzinot, noteiktu, kuri savstarpēji sader un kuri nē.”⁹ Taču, ja šādus analīzes paņēmienus attiecina uz nākotni, tad rezultātā iegūstam tikai matemātisku prognozi par turpmākajām norisēm pasaulē, kamēr istā dzīve vispār paliek ārpus mūsu uzmanības loka. „Tā vietā, lai būtu realitātes interpretētāji, jēdzieni pilnībā noliedz realitātes iekšējību. Tie padara neizprotamu pašu priekšstatu par galīgo lietu savstarpējo kauzālo ietekmi.”¹⁰

Lai arī tas, iespējams, pirmajā acu uzmetienā var skanēt paradoksāli, Džeimss intelektuālistu loģikas ietekmes saskata gan postkantiskajā filosofijā, gan plurālistiskajā empīrismā. Kants mēģināja atrisināt mūsu jutekliskās pasaules pretrunas, gan apelējot pie prāta kā loģiskās pilnības, gan vērsties pie empīrisko datu neracionālā pamata (lietas par sevi), kamēr viņa sekotāji uzskata, ka būtība iekļaujas pašā pieredzē kā tās ideālā jēga. Tajā pašā laikā, kā atzīst Džeimss, empīriķi neiziet ārpus jutekliskās pasaules, vienlaikus paliekot negatīvi atkarīgi no intelektuālistu loģikas, proti, viņi mēģina dekonstruēt absolūto, atsvešināto skatījumu uz pasauli, taču paši absolutizē galīgās un ierobežotās pieredzes lomu. Tātad priekšplānā izvirzās intelektuālisma kā metodes jautājums, proti, ar intelektuālismu Džeimss apzīmē izzinošā subjekta un zināšanu, jutekliskās pasaules un prāta krasu nošķirumu. Jo, ja intelektuālisti tiecas dzīvo pieredzi iekļaut konceptuālā shēmā, sensuālistu rīcībā paliek izolēti jutekliskie akti. Džeimss raksta: „Kad esat sašķēlušī realitāti konkrētos jēdzienos, tās veselumu vairs nav iespējams rekonstruēt,”¹¹ tāds pats rezultāts ir tad, ja realitāte sašķelta atsevišķos sajūtu fragmentos. Kā risinājumu šai problēmai viņš piedāvā savu radikālā empīrisma teoriju. Vispilnīgāko šīs teorijas aprakstu viņš sniedz rakstā „Tīrās pieredzes pasaule”,¹² kur viņš raksturo to kā anti-intelektuālismu tajā ziņā, ka radikālais empīrisms vērsas pret realitātes conceptualizācijas tendencēm postkantiskajā filosofijā un radikalizē klasiskā empīrisma nostādnes,

uzsverot domāšanas pārejas stāvokļus un saistattiecības. „Šādi filosofijai pieredzes aktu saistībām ir jābūt pašām par sevi pieredzētām...”¹³ Tā vietā, lai attiektos pret saistībām (gan vienojošām, gan šķirošām) kā racionāliem secinājumiem no empīriskiem datiem, radikālais empīrisms uzsver pieredzes nepārtrauktību. „... nav nekā cita kā vien pārtrauktības neesamība un nepārtrauktības un visintīmāko iekšējo saistību nepārtrauktības izjūta, vienas pieredzes pāriešana otrā vienas patības ietvaros.”¹⁴ Tāpat radikālais empīrisms vairās no subjekta/objekta pretstatījuma. Citiem vārdiem sakot, zināšanas par sajūtamo realitāti ir ieaustas jau pašā pieredzes struktūrā. „... mēs droši varam teikt, ka mūsu domāšanas objekts ir klātesošs jau sākotnēji, pat ja *sākotnēji* mūsos nebija nekā cita kā vien substantīva pieredze, līdzīga citām pieredzēm, kurai nepiemīt paš-transcendence un kuras vienīgais noslēpums ir pašas rašanās un pāriešana citā substantīvā pieredzē caur saistošiem, pārejošiem pieredzes stāvokļiem.”¹⁵ Tādējādi jautājums par to, kā viena lieta var izziņāt citu, zaudē savu aktualitāti – tiek atcelts subjekta/objekta pretstatījums, kā arī pilnībā atzīts apziņas intencionālais raksturs.

Tomēr jāmin vēl viens būtisks radikālā empīrisma raksturojums, proti, centrēšanās ap tīrās pieredzes jēdzienu. Lai to aprakstītu, Džeimss pievēršas Kanta sekotāju apziņas izpratnes kritikai. Esejā „Vai ‘apziņa’ eksistē?” viņš raksta: „Ar apziņu kā tādu nekas nenotiek, jo, būdama ārpus laika, tā var būt tikai notiekošā lieciniece, pati notiekošajā nepiedaloties.”¹⁶ Tajā pašā laikā mums vajadzētu nepastarpināti apzināties pašu apziņu. Paradokss ir tajā, ka pie apziņas eksistences atzinuma varam nonākt tikai analīzes ceļā, bet vienlaikus šo eksistenci varam atvasināt tikai no pašas apziņas, pieredze šajā gadījumā ir kā krāsas, ar kurām tiek gleznota pasaules aina. No tā, savukārt, izriet principiāla divējādošanās – dalījums apziņā un tās saturā. Radikālais empīrisms kurpretim paredz to, ka šāda iekšējā divējādošanās nepastāv, drīzāk – nesašķeltajai pieredzei ir dažāda loma dažādos kontekstos. Ja vienā kontekstā tā iegūst domas formu, tad citā tā ir saistīta ar lietu. Kā gan iespējams, ka pieredze var būt subjektīva un objektīva vienā un tajā pašā laikā? Tomēr kā gan pieredzi vienlaikus var uzlūkot kā subjektīvu un objektīvu – lietu un lietas apziņas pieredzi? Tas iespējams, ja notiek abu procesu (apziņas un realitātes) krustošanās. Džeimss šē min analogiju – punkts var atrasties uz divām līnijām vienlaikus, ja šīs līnijas krustojas. Šī sākotnējā pieredze ir nesašķelta, tādēļ Džeimss to sauc par ‘tīro pieredzi’ – nereflektētu, netematizētu, nenoformētu sākotnējo jēgu kopumu.

Apziņas temporalitāte

Pieredzes struktūras, apziņas plūsmas un tīrās apziņas kustības, pašas apziņas temporalitātes problēmas aplūkotas dažādos Džeimsa sacerējumos, tomēr skatupunkti var būt visai atšķirīgi. Piemēram, ja pievēršamies fundamentālajam darbam „Psiholoģijas principi”, it īpaši 9. un 10. nodaļai („Domas plūsma” un „Patības apziņa”), tur rodams pieredzes introspektīvs skatījums, kamēr „Esejās radikālajā empīrisma,” kā arī „Plurālistiskajā visumā” uzmanības centrā nonāk domāšanas objektu problemātika. Lai gan, iespējams, būtu pārspilēti teikt, ka

notikusi radikāla autora pozīcijas maiņa laika gaitā, tomēr, salīdzinot agrīnos un vēlīnos sacerējumus, ir saskatāma zināma perspektīvas izmaiņa. Pirmajā posmā (nosacīti tas beidzas ar Giforda lekciju ciklu „Reliģiskās pieredzes daudzveidība” 1902. gadā) var runāt par empīriskās psiholoģijas ietekmi, taču otrajā posmā – par intuitīvistu (īpaši Anri Bergsona) sacerējumu iedvesmojošo lomu, kā rezultātā aktualizējas apziņas temporalitātes, intencionalitātes un tīrās pieredzes aspekti. Taču, neraugoties uz skatupunkta maiņu, gan introspekcija, gan domas objekta analīze ir nepārprotama radikālā intelektuālisma un klasiskā sensuālisma kritika. Sākotnēji Džeimss pievēršas garīgo norišu (mentālo aktu) un to cēloņu korelācijas izpētei, taču viņš nonāk pie secinājuma, ka rezultātā iegūstam vien objektu, kā tas parādās pieredzē. Taču kas notiek ar dzīvās realitātes objektu? Vai to nepazaudējam šādā introspektīvā lūkojumā? Lai šo pretrunu atrisinātu, Džeimss ievieš terminu „domas objekts”. Tā raksturošanai viņš izmanto šādu analogiju: pieņemsim, ka mēs vērojam istabu dažādās situācijās un katru reizi tā tiek tvērtā divreiz – kā apziņas lauks un kā apziņas stāvoklis, abos gadījumos notiek pieredzes divējādošanās; tas, kas nav nepastarpināti klātesošs, ir nevis domāšana kā tāda, bet gan drīzāk tās objekts. „Tīrajā jeb izolācijas stāvoklī nepastāv dalījums apziņā un apziņas objektā.”¹⁷ Raksturojot Džeimsa virzības maiņu, Dž. Edijs raksta: „Pastāv radikāla atšķirība starp kauzālajiem un loģiskajiem nosacījumiem, un, ja vien mēs nezinām, ko izziņa *nozīmē* vai uz ko tiecas, kā izziņa tā ir, mēs vispār nevaram noteikt, kādi varētu būt tās veiksmes vai neveiksmes kritēriji.”¹⁸

„Psiholoģijas principu” 9. nodaļā „Domas plūsma” Džeimss izšķir piecus domāšanas raksturojumus: (1) katra doma tiecas būt individuālās apziņas daļa; (2) katrā individuālajā apziņā doma ir allaž mainīga; (3) katrā individuālajā apziņā doma ir apzināti mainīga; (4) tā šķietami rīkojas ar objektiem, kas nav no tās atkarīgi; (5) tā ir ieinteresēta noteiktos objektu elementos, ignorējot citus, tā veic izvēles.¹⁹ Šie raksturojumi kristalizējas Džeimsa metaforā „domas plūsma”, lai gan viņš paralēli lieto arī citu apzīmējumu „apziņas plūsma”. Šādas metaforas izvēles pamats ir Džeimsa vēlēšanās izcelt apziņas būtisko temporalitāti, tās nepārtrauktību un iekšējo dinamiku. Pirmais raksturojums attiecas uz individuālās apziņas relatīvo izolāciju domāšanas procesā, tajā pašā laikā paturot prātā arī citu indivīdu iespējamās pieredzes (pieredzes plurālismu). Otro raksturojumu var uztvert kā klasiskās empīriskās tradīcijas kritiku jautājumā par sajūtu nošķirtību un uztveres objektu nemainīgumu domāšanas procesā. Trešais raksturojums ietver pieredzes pārtrauktības un nepārtrauktības dinamiku. Iespējams, ka to vislabāk aprakstīt, izmantojot Džeimsa piemēru par pērkona dārdu, kas pāršķeļ klusumu. Tas daļa mūsu pieredzi jēgpilnos laika fragmentos, tas ir, „pirms pērkona dārds pāršķeļ klusumu” un „pēc pērkona dārds pāršķeļ klusumu”, tomēr izrādās, ka „pēc pieredze” ir cieši saistīta ar „pirms pieredzi”, jo pieder vienai un tai pašai patībai. Savukārt ceturtais domāšanas raksturojums pievēršas tāpatības un citādības problēmai attiecībā uz domu un tās objektu, proti, šo var uzlūkot par apziņas intencionalitātes atzinumu. Šo aspektu Džeimss izvērs „Radikālā empīrisma esejās”. Un visbeidzot – piektais raksturojums akcentē uzmanības izvēlīgumu gan psiholoģiskajā (uzmanības cikls), gan

filosofiskajā (dzīvās un nedzīvās hipotēzes) nozīmē. Džeimss aizvien no jauna „Psiholoģijas princīpos” uzsver to, ka apziņa ir nepārtraukta straume.

Cits introspekcijas līmenis rodams minētā darba 23. nodaļā „Nepieciešamās patiesības un pieredzes sekas”.²⁰ Šeit autors mēģina iezīmēt jēgas loģisko pamatu redukcijas ceļā, tas ir, atsakoties no tādām metafiziskām konstrukcijām kā ķermenis, prāts utt. Tas ir īpaši skaidri saredzams tur, kur viņš runā par tīro jeb *aprioro* zinātņu izcelsmi, pie šādām zinātnēm viņš pieskaita klasifikāciju, loģiku un matemātiku, jo tās visas pauž salīdzināšanas rezultātus. Džeimss atzīst, ka „salīdzinājums nav ārējo iespaidu sakārtojums mūsu pieredzē, tas ir sākotnējs mūsu garīgās struktūras elements; tāpēc tīro zinātņu apgalvojumu kopuma tapšanai nav nekādas saistības ar pieredzi”.²¹ Ievērojot lietu atšķirības un līdzības, prāts sajūt pats savu aktivitāti, sajūtu iekšējo dabu. Tas nozīmē, ka atšķirības un sakritības ir attiecības starp ideāliem objektiem vai pašiem jēdzieniem. „Man vispār nav jāvēršas pie pieredzes pasaules; nozīme ir tikai ideālajām formām. Tas, ko *es apzīmēju* ar vārdu „melns”, atšķiras no tā, ko *es apzīmēju* ar vārdu „balts”, un nav būtiski, vai šādas krāsas vispār eksistē. Ja tomēr tās eksistē, tad tās *būs* atšķirīgas. Baltās lietas var nomelnēt, taču melnais tajās atšķirsies no baltā tajās, ja vien es ar šiem vārdiem apzīmēju ko konkrētu.”²² Saskaņā ar Džeimsu pie jēgas loģiskā pamata var nonākt introspekcijas ceļā, taču šē nekavējoties iezīmējas introspekcijas problemātiskā iedaba – tā kā sensuālisti nespēj identificēt saistības izjūtu, viņi saistību noliedz pilnībā, kurpretim intelektuālistiem nākas atzīt, ka attiecību apzināšanās procesu nav iespējams racionalizēt. Tādējādi nedz sensuālisti, nedz empīriķi nespēj satvert saistattiecības, tas ir, veikt introspekciju. Džeimsa piedāvātais risinājums – fenomenoloģiskā redukcija (viņš pats to tā nedēvē) – vērsšanās pie jēgas (jēgu) loģiskajiem pamatiem. „Nav iespējams noliegt to, ka *prātu pilda nepieciešamas un mūžīgas attiecības starp noteiktiem ideāliem jēdzieniem, kuri veido īpašu sistēmu, kas nav atkarīga no biežuma, ar kuru pieredze varētu būt asociējusi jēdzienu oriģinālus laikā un telpā.*”²³ Šāda spriedumu loģika ļauj Džeimsa pētniekiem izdarīt secinājumu, ka šē tiek pamatota neegoloģiska apziņas izpratne un īstenota patības fenomenoloģiskā deskripcija. „Kad apziņa mēģina nonākt pie sevis un reflektēt pati par sevi, tā atklāj objektīvu patību, kurai tā pieder un kura ir tās darbības avots.”²⁴

Šāds secinājums sakņojas atziņā, ka „Psiholoģijas princīpos” Džeimss īsteno patības kā sevis apziņas fenomenoloģiskus aprakstus, kur patība dažādi realizējas dažādos kontekstos. Būtiskais šeit ir tas, ka iespējams nonākt pie patības apjautas redukcijas ceļā – atsakoties no ķermeniskiem un psiholoģiskiem konstruktiem, tomēr te rodas interpretācijas grūtības, jo citviet šajā pašā darbā viņš runā par patību, kuras kodols ir cilvēka ķermenis. „Katra cilvēka pieredzes objektīvais kodols, viņa paša ķermenis ir, jā, patiesi, pastāvīgs priekšstats; un tikpat pastāvīga kā priekšstats (lai gan mēs varam to neapzināties) ir šī ķermeņa apkārtējā materiālā vide, kas pakāpeniski mainās, ķermenim kustoties.”²⁵ No šādas pretrunas, iespējams, varētu izvairīties, ja veiktu divu Džeimsa apzīmējumu – „apziņas plūsma” un „tīrās pieredzes straume” – nošķirumu, kas, savukārt, ietver patības un ego nošķirumu. Apziņas plūsma ir *tas, kas* refleksijas

ceļā tiek atvasināts no tīrās apziņas: „Klātesamības nepastarpinātais lauks ir tas, ko es saucu par ‘tīro’ pieredzi. Tā pagaidām tikai potenciāli ir subjekts vai objekts. Patlaban tā ir vienkārša, neierobežota aktualitāte vai vienkārša *kaut kā* eksistence.”²⁶

Lai arī var šķist, ka fenomenoloģiskais Džeimsa filosofijas izlasījums tieši neizriet no viņa filosofiskajām nostādnēm, tomēr tieši tīrās pieredzes kā kaut kā pirms-reflektīva, pirms-tematizēta, pirms-subjektīva, pirms-objektīva redzējums vismaz iesaista viņu dialogā ar fenomenoloģiju. R. Kobs-Stīvens atzīst: „‘Tīrā pieredze’ ir termins, ar ko apzīmē apziņas funkcionalitāti, absolūti anonīmu un automātisku plūsmu, kas sevī ietver gan subjektivitāti, gan objektivitāti.”²⁷ Pēc šī raksta autores domām, Džeimsa novēršanās no apziņas plūsmas problemātikas un vēršanās pie tīrās apziņas iezīmē viņa pāreju no introspekcijas pie domas objektiem, kuri tiek priekšstatīti pieredzē, no retrospektīvas refleksijas pie primitīvāka strāvājuma ar tam piemītošo iekšējo laiciskumu un intencionalitāti. Kā atzīst pats Džeimss, viens no imesliem šādai skatījuma maiņai ir viņa iepazīšanās ar A. Bergsona daiļradi (ap 1902. gadu), tādēļ nosacīti varētu runāt par pirms Bergsona un pēc Bergsona periodiem Džeimsa daiļradē. („Tas līdzinās rīta elpai un putnu dziesmām. Tas vēsta par pašu realitāti, nevis vienkārši atkārto to, ko putekļiem pārklāti profesori ir uzrakstījuši par to, ko vēl agrāki profesori ir domājuši. Nekas Bergsona daiļradē nav nolietots.”²⁸) Jaunā skatījuma iezīmes atrodamas Džeimsa rakstos, kas iekļauti krājumā ar zīmīgu nosaukumu „Esejas radikālajā empīrismā” – „Vai ‘apziņa’ eksistē?”, „Tīrās pieredzes pasaule”, „Lietas un tās attiecības”, „Emocionālo faktu vieta tīrās pieredzes pasaulē” un „Aktivitātes pieredze”. Jaunā koncepcija centrējas ap divām pamatidejām – temporalitāte un intencionalitāte – un var tikt izteikta sešos pamatapgāļojumos: (1) tīrā pieredze pretstatā apziņas plūsmai; (2) tīrā pieredze kā nepastarpināti klātesošais; (3) tīrā pieredze kā vēl viens termins sajātu apzīmēšanai; (4) tīrā pieredze kā intelektuāli neaptverams lauks; (5) tīrā pieredze kā robeža; (6) tīrā pieredze kā metodoloģisks postulāts.

Tagad pievērsīsimies šo apgāļojumu izvērsumiem Džeimsa sacerējumos. Pirmais, saskaņā ar Džeimsu, apziņas plūsma jau sākotnēji paredz dalījumu subjektā un objektā, sava veida racionalizētu pieredzi, kamēr tīrā pieredze ir pirms jebkāda subjekta/objekta dalījuma esoša, šajā ziņā tā ir absolūti neitrāla. „Klātesoša acumirkļa lauks vienmēr ir pieredze tās ‘tīrajā’ stāvoklī, vienkārša, nenoteikta aktualitāte, *kaut kas* vēl nediferencējies lietā un domāšanā, kas ir tikai varbūtīgi uzlūkojams kā objektīvas fakts vai kāda viedoklis par faktu.”²⁹ Šādā situācijā citādība nepastāv. („Pats jautājums par to, kā ‘viena’ lieta var izziņāt ‘citu’, vispār zaudē aktualitāti pasaulē, kur citādība ir ilūzija.”³⁰). Tomēr, par spīti tīrās pieredzes neitralitātei, tā ir būtiski intencionāla, jo jau sākotnēji ietver mērķobjektus. Otrais, tīrā pieredze savā nepastarpinātajā dotībā ir sava veida perceptuāla klātesamība, kas ietver nemitīgas pārejas starp pagātņi, tagadni un nākotni. Tā ir pagātnes pieredze, ciktāl tā ir pagātnes turpinājums; tā attiecas uz nākotni, ja vien nākotne, kad atnāks, būs tās turpinājums. Ja iepriekš minētajā piemērā par pērkona dārdu, kas pāršķeļ klusumu, pirms un pēc pieredzi vieno

piederība vienam un tam pašam subjektam, tad tūrā pieredze ar tai piemītošo laiciskumu ir dota nepastarpināti. Trešais, pēc Džeimsa domām, tūrā pieredze, kalpo arī īpaša veida sajūtu apzīmēšanai. Ikkatras sajūtas un jūtas raksturo tendence izpausties vārdiski, tas ir, iegūt fiksētu formu, kamēr tūrā pieredze ir tas, kas paliek ārpus jeb, citiem vārdiem sakot, tā saistīta ar neverbalizētām izjūtām. Ceturtais, tūrā pieredze nav teorētiski apgūstama, jo tā ir pirmsrefleksīva. Tā ir drīzāk aprakstāma kā nepastarpināti dzīvotā tagadne, vienīgais, kas ļaujas aprakstīšanai aizvien no jauna, ir pārdzīvojamie pārejas stāvokļi. Piektais, tūrā pieredze ir apziņas un realitātes krustpunkts. „Ik pašidentiskai lietai ir tik daudz attiecību ar pārējo pieredzi, ka to var aplūkot dažādu saišu ietvaros un pretstāvošos kontekstos.”³¹ Ja vienā kontekstā tā pieder patībā centrētam apziņas laukam, tad citā – tā ir sākotnēja, acumirkīga sajūta. Un visbeidzot – tūrās pieredzes jēdziens ir arī metodoloģisks nosacījums, kas paredz to, ka fakts ir tikai tas, ko kāds piedzīvojis konkrētā laikā.

Tādējādi tūrās pieredzes jēdziens vainago Džeimsa intelektuālisma kritiku un aicina mūs ienirt pašas pieredzes, kas ir laiciska savā būtībā, dzīlēs. „Šis, kā jūs redzat, ir pilnīgi pretējs risinājums mūsu laikabiedru ideālistu piedāvājumam vērsties pie absolūta.”³² Apziņas plūsmas un tūrās pieredzes kustības uzlūkojums, savukārt, mūs noved pie iekšējās laikapziņas problemātikas, kuras aprakstījumam kalpo tāds jēgums kā šķietamā tagadne, kas aktualizējas kā ilgstamība.

Šķietamā tagadne kā ilgstamība

Iekšējās laikapziņas problēma aplūkota „Psiholoģijas principu” 15. nodaļā, kas veltīta laika uztverei, kur Džeimss spriež par potenciālajām un retenciālajām apziņas struktūrām, tikai viņš tās dēvē par prospektīvo un retrospektīvo laikapziņu. Savu refleksiju viņš sāk ar jautājumu par domāšanas par pagātnes norisēm specifiku: „Domāt par lietu pagātnē nozīmē iztēloties to starp objektiem vai vērstoties pie tiem objektiem, kurus pašreizējā brīdī, kā redzam, ietekmē šī pagātne.”³³ Bet lappusi tālāk viņš jau piedāvā savu iekšējās laikapziņas (viņa izpratnē – apziņas plūsmas apzināšanās) definējumu: „*Zināšanas par kādu citu straumes daļu, pagātņi vai nākotni, tuvu vai tālu esošu, ir vienmēr saistītas ar mūsu zināšanām par tagadni.*”³⁴ Proti, objekti pakāpeniski gaist no mūsu apziņas, kļūstot par malojuma (*fringe*) elementu un atstājot savas gaistošās esības ēnu, kamēr tajā pašā laikā apziņas laukā nonāk jauni objekti, kas jau parādīšanās brīdī kļūst par nākamo atmiņu sēklām. Tieši tas padara iespējamu apziņas nepārtrauktību. Taču kas notiek ar tagadnes mirkli šajā pagātnes un nākotnes, retrospekcijas un prospekcijas sadūrā? Lai to raksturotu, Džeimss ievieš jēgumu „šķietamā tagadne”, kur ar šķietamību tiek domāta tagadnes kā starpbrīža izpratne. Filosofiska refleksija liek mums secināt, ka tagadnei ir jābūt, taču tās eksistence nekādi nevar būt mūsu tiešās pieredzes fakts. Tad kā ir iespējams domāt par tagadni? Džeimss atbild šādi: „Īsumā sakot, praktiski apzināta tagadne nav ass lūzuma brīdis, bet gan – seglu padziļinājums, kuram pašam ir

savs platums, kur apsēsties un lūkoties laikā abos virzienos. Mūsu laika uztveres kompleksa vienība ir *ilgstamība*.³⁵ Ilgstamība saskaņā ar Džeimsu ir laika intervāls, kurā intuitīvi sajūtams gan sākums, gan gals, gan bijušais, gan vēl tikai topošais jeb, citiem vārdiem sakot, ilgstamība ir laika kā veseluma tvērums. „Jau sākotnēji pieredze ir sintētisks fenomens, nevis vienkāršs notikums; un jutekliskajai uztverei tās pašas elementi nav nodalāmi, lai gan skatiens atpakaļ var itin viegli šo pieredzi sašķelt un nošķirt sākumu un galu.”³⁶ Ilgstamības raksturošanai Džeimss izmanto telpisku analogiju, tas ir, iedomāsimies, ka uzmetam skatu objektiem pārpilnai telpai, neizšķirot atsevišķus priekšmetus un neanalizējot to savstarpējo izvietojumu. Tāpat tas ir arī laika uztveres gadījumā – kopuztvērumā iespaidu secība vairs nešķiet būtiska, apzinoties, ka ikkatrs no tiem ilgst kādu brīdi, mēs tomēr nespējam acumirkli pateikt, kas bijis vispirms un kas pēc tam.

Te Džeimss nonāk pie secinājuma, ka laiku var ne tikai uztvert, bet to var arī sajust, tādējādi ilgstamību var raksturot kā sajūtamo laiku, bet šis ilgstamības sajušanas laiks ir šķietamā tagadne, kuru raksturo netveramība, pārejamība, vienlaicīgums un divkāršā vērstība. Vienīgais šī laika izzināšanas veids ir nepastarpinātā „tagad pieredze”, kur dažādo „tagad” pieredžu summa neveido laika uztveres ainu. Džeralds Maijerss šo īpatno laiknoteiksmi raksturo šādi: „... apzinoties šķietamo tagadni – ilgstamību, cilvēks apzinās vairāk nekā tikai atsevišķu norišu secību; drīzāk, ja vien notiek skrupuloza introspekcija, cilvēks apzinās pāreju jeb plūsmu no pagātnes tagadnē un nākotnē. Tikai islaicīgā šķietamā tagadne – ilgstamība – demonstrē mūsu intuīcijai šo nepārtraukto pāreju no viena brīža citā.”³⁷ Lai arī tās saturs ir allaž mainīgs, jo tikai tā iespējams iekšējais laika pārdzīvojums un apziņas temporalitātes apzināšanās, „šķietamā tagadne, intuitīvi jaustā ilgstamība, ir pastāvīga, gluži kā varavīksne virs ūdenskrituma – tai piemīt pašai sava, caurplūstošo notikumu neizmainīta kvalitāte.”³⁸ Taču kā tādā gadījumā saskaņojas apziņas plūsmas mainīgums un šķietamās tagadnes pagātnes pastāvīgums? Uz to Džeimsa atbilde ir tāda, ka šķietamās tagadnes satura apzināšanās ir cieši saistīta ar formas (secības) sapratni. Taču, ja šie tiek izcelti vienlaicīguma aspekti, tad kā un kur rodas dalījums „pirms” un „pēc”? Lai to saprastu, jāatgriežas pie iepriekš aplūkotā apziņas nepārtrauktības aspekta, proti, Džeimss uzsver, ka ikkatrs atspoguļotais notikums apziņā parādās nevis kā izolēts fakts, bet gan kopā ar noteiktām asociācijām un saitēm; citiem vārdiem sakot, to aptver noteikta aura, uzmanības centrā nonāk tieši saistattiecības. „Bet kustība pārmaiņa, process; tā mēs redzam, ka gan laiciskajā, gan telpiskajā pasaulē pirmās lietas, ko izzinām, nav vis elementi, bet gan to kombinācijas, nevis atsevišķas vienības, bet jau noformējušies veselumi. Veseluma *eksistēšanas* nosacījums, iespējams, ir tā elementi, bet mūsu elementu *izzināšanas* nosacījums ir jau iepriekš sajustais veselums kā veselums.”³⁹ Tādējādi laika kā ilgstamības aptvērums neizriet no notikumu secības apzināšanas, bet gan, gluži pretēji, pati secības jauta ir iespējama, pateicoties vien sākotnējai laika kā veseluma, kā ilgstamības sajušanai, kurā pagātne un tagadne ir vienlaikus klātesošas. Te izpaužas Džeimsa koncepcijas paradoksālā iedaba – šķietamās tagadnes, ilgstamības sajūtums ir „pirms” un „pēc” dalījuma priekšnosacījums, taču vienlaikus šis

dalījums notiek pašas ilgstamības ilgšanas laikā, kas saskaņā ar Džeimsu ir aptuveni 12 sekunžu garš (atsaucoties uz Vilhelma Vundta psiholoģijas teoriju).

Jāatzīmē arī tas, ka viņa vēlinajos darbos, piemēram, lekciju kopā „Pluralistiskais visums”, šķietamās tagadnes kā ilgstamības interpretācija ir nedaudz atšķirīga (tas saskan ar iepriekš aplūkoto apziņas plūsmas divējādo izpratni), tas ir, sākotnēji raksturīga ir cieša saistība ar eksperimentālajiem datiem un klīniskās psiholoģijas pētījumiem, taču vēlāk viņš pievēršas pašas apziņas struktūru analīzei. To labi ilustrē šāds Džeimsa izteikums: „... tāds objekts kā tagadnes acumirkļis vispār nepastāv, ja nu vienīgi abstraktās domāšanas nereālistiskajā formulējumā. Īslaicīgais moments, kā jau es esmu to agrāk teicis, ir pamatfakts, kurā parādās gan iekšēja, gan ārēja atšķirība. Ja mēs nesajūtam gan pagātni, gan tagadni vienlaikus, tad mēs nesajūtam tās vispār. .. Mēs apzināmies dzīvi kā kaut ko, kas nekad nav līdzsvarā, kas vienmēr atrodas pārejas stāvoklī, kaut ko, kas traucas no tumsas caur rītausmu dienas spozmē, kuru sajūtam kā ausmas piepildījumu. Šajā nepārtrauktībā pieredze nāk kā citādošana.”⁴⁰ Citiem vārdiem sakot, sākotnēji akcents tiek likts uz prospektīvo un retrospektīvo virzību, turpretī šie galvenā atziņa ir tā, ka tieši malojumu struktūras padara iespējamu laikapziņu kā tādu. Šāds laika un apziņas tvērums ļauj piesaistīt Džeimsa filosofiju 20. gadsimta sākuma fenomenoloģiskajai tradīcijai kā līdzvērtīgu domātāju.

ATSAUCES UN PIEZĪMES

- ¹ West C. *American Evasion of Philosophy. A Genealogy of Pragmatism*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1989, p. 5–55.
- ² Gurwitsch A. *The Field of Consciousness*. Pittsburgh, PA: Duquesne University Press, 1978.
- ³ Wilshire B. *William James and Phenomenology*. Bloomington, London: Indiana University Press, 1968.
- ⁴ Linchoten H. *On the Way Toward A Phenomenological Psychology*. Pittsburgh, PA: Duquesne University Press, 1968.
- ⁵ Stevens R. *James and Husserl: The Foundations of Meaning*. The Hague: Martinus Nuhoff, 1974.
- ⁶ Edie J. M. *William James and Phenomenology*. Bloomington and Inianapolis: Indiana University Press, 1987.
- ⁷ Stevens R. *James and Husserl: The Foundations of Meaning*, p. 4.
- ⁸ James W. *A Pluralistic Universe*. Bel Air, CA: Dodo Press, 2007, p. 95.
- ⁹ *Ibidem*, p. 97.
- ¹⁰ *Ibidem*, p. 98.
- ¹¹ *Ibidem*, p. 104.
- ¹² James W. *Essays in Radical Empiricism*. Lincoln and London: nebraska University Press, 1998.
- ¹³ *Ibidem*, p. 42.
- ¹⁴ *Ibidem*, p. 50.
- ¹⁵ *Ibidem*, p. 57–58.
- ¹⁶ *Ibidem*, p. 5–6.
- ¹⁷ *Ibidem*, p. 23.

- ¹⁸ Edie J. M. *William James and Phenomenology*, p. 29.
- ¹⁹ James W. *The Principles of Psychology*. Vol. 1., New York: Dover Publications, Inc., 1950, p. 224–290.
- ²⁰ James W. *The Principles of Psychology*. Vol. 2., New York: Dover Publications, Inc., 1950, p. 617–688.
- ²¹ *Ibidem*, p. 641.
- ²² *Ibidem*, p. 644.
- ²³ *Ibidem*, p. 661.
- ²⁴ Edie J. M. *William James and Phenomenology*, p. 38.
- ²⁵ James, W. *Essays in Radical Empiricism*, p. 65.
- ²⁶ *Ibidem*, p. 23.
- ²⁷ Cobb-Stevens R. A Fresh Look at James's Radical Empiricism // *Phenomenology: Dialogues and Bridges*. Albany: State University of New York Press, 1982, p. 113.
- ²⁸ James W. *A Pluralistic Universe*, p. 106.
- ²⁹ James W. *Essays in Radical Empiricism*, p. 74.
- ³⁰ *Ibidem*, p. 60.
- ³¹ *Ibidem*, p. 12–13.
- ³² James W. *A Pluralistic Universe*, p. 101.
- ³³ James W. *The Principles of Psychology*, vol. 1., p. 605.
- ³⁴ *Ibidem*, p. 606.
- ³⁵ *Ibidem*, p. 609.
- ³⁶ *Ibidem*, p. 610.
- ³⁷ Myers G. William James on Time Perception // *Philosophy of Science*, vol. 38. No 3 (Sep., 1971), p. 357.
- ³⁸ James W. *The Principles of Psychology*, vol. 1., p. 630.
- ³⁹ *Ibidem*, p. 622.
- ⁴⁰ James W. *A Pluralistic Universe*, p. 112.

Summary

The works of American psychologist and philosopher William James can be viewed within the context of the phenomenological tradition of the beginning of the 20th century; this claim can be substantiated by the elaboration of similar themes (time and time consciousness, field of consciousness, intentionality, etc.), by the common grounds (e.g. F. Brentano's phenomenological psychology), by the intersection of ideas (W. James and E. Husser. W. James and H. Bergson). The main theme of the present article is analysis of W. James's conception of time, inner time consciousness and its culmination – the specious present. The article consists of four parts: the first part explores the possibility of parallel reading of James and phenomenology; the second part is devoted to the critique of classical Empiricism and post-Kantian idealism and description of the Jamesian notion of „pure experience“; the third part deals with the temporality of consciousness in its two interpretations – as the stream of thought and the flux of experience; finally, in the fourth part attention is paid to the specious present as duration.

Keywords: *William James, intellectualism, pure experience, stream of thought, flux of experience, inner-time consciousness, specious present.*

**Recenzija par Velgas Vēveres monogrāfiju
„Sērens Kirkegors: būt un vēstīt”**
**Review of Velga Vevere’s monograph
„Søren Kirkegaard: to Exist and to Impart”**

Andrejs Balodis

LU Filozofijas un socioloģijas institūts
Akadēmijas laukums 1, Rīga, LV-1940
E-pasts: *andrejs_balodis@inbox.lv*

Šis raksts ir atsauksme par grāmatu Vēvere V. Sērens Kirkegors: būt un vēstīt. Rīga: FSI, 2011. 260 lpp.

Velgas Vēveres monogrāfija „Sērens Kirkegors: būt un vēstīt” ir darbs, kas balstās uz viņas izstrādāto un 2010. gadā aizstāvēto doktora disertāciju. Būdam Vēveres kolēģis LU Filozofijas un socioloģijas institūtā, esmu bijis liecinieks autora noturīgajai un nerimstošajai interesei par dāņu filozofu un viņas apņēmībai paveikt savu darbu pēc labākās sirdsapziņas, t. i., filozofes mērķis pilnīgi noteikti nav bijis grāda vai akadēmisku titulu iegūšana, bet gan pēc iespējas pilnīgāka un noslīpētāka darba izstrāde. Uzskatu, ka apgalvojums par Vēveres neatsveramajiem nopelniem Kirkegora ienākšanai Latvijā nebūt nav pārspilējums, jo tie priekšstatī, kas mūsdienā Latvijas akadēmiskajā vidē pastāv par 19. gs. dāņu domātāju, lielā mērā veidojušies un nostiprinājušies, pateicoties viņas entuziasmam. Mana iepazīšanās ar Vēveri notika aptuveni pirms gadiem desmit, kad viņa sadarbibā ar Dānijas Kirkegora pētniecības centru organizēja Latvijā pirmo starptautisko konferenci, kas veltīta speciāli dāņu domātāja mantojumam. Viņas vadībā tika izdots apjomīgs rakstu krājums „Eksistence un komunikācija Sērena Kirkegora filosofijā”,¹ kas var lepoties ar Latvijas akadēmiskajā vidē tik specifiskam rakstu krājumam neierastu sasniegumu – atkārtotu izdevumu. Vēvere ir arī patronese ikgadējiem *Kirkegoriskajiem lasījumiem*, kas katru gadu maija sākumā (atceroties filozofa dzimšanas gadadienu) notiek LU Vēstures un filozofijas fakultātē. Starp citu, tāda veida tekstu lasījumu forma Latvijā nav plaši izkopta, jāatzīst arī, ka daudzi šeit krietni vairāk lasīti un apbēti filozofi nav izpelnījušies šādu intelektuālu ievērību. Minētās aktivitātes, manuprāt, ir nodrošinājušas noturīgas intereses saglabāšanos par Kirkegora figūru Latvijā pēdējās dekādes garumā.

Vēveres monogrāfija ļauj pārlicināties, ka Kirkegora personība un darbi ir izteikti daudzslāņaini, un tajos apslēptās norādes – gan biogrāfiskās un laikmetam specifiskās, gan arī dažādām filozofijas problēmām mērķētās – gandrīz neizbēgami atstāj lasītāju neziņā un apmulsumā. Autore, pievērsoties šī Kopenhāgenas savādnieka filozofisko, literāro un teoloģisko tekstu studijām, uzskatāmi

parāda, ar kādām grūtībām saskaras ikviens lasītājs, lai cik arī skolots viņš būtu, mēģinot atšķetināt Kirkegora filozofijas likločus. Laikmetā, kurā domātāji pievērsās pašām smalkākajām un augstākajām prāta abstrakcijām un radīja filozofiskas sistēmas, kurām mērogos līdzīgas nav atrodamas visā garajā Rietumu domas vēsturē, dānis Kirkegors meta izaicinājumu šai, kā viņš to dēvēja, spekulatīvajai domai. Vēveres darbs beidzot arī latviešu lasītājam sniedz ieskatu kirkegoriskās filozofijas arsenālā, par kura bagātību, izlasot šo grāmatu, mums nav pamata šaubīties. Manuprāt, tas ir bijis galvenais autores izvēlētais uzdevums – parādīt, ka, neskatoties uz aplūkotā tekstu korpusa neviendabību, visām maskām, pseidonīmiem, komunikācijas stratēģijām un lamatām, ko dāņu domātājs atstājis kā darbos, tā privātajās piezīmēs, Kirkegora filozofijā būšanas, eksistences un autentiskas patības izpratne nav iespējama bez viņa vēstījuma formas interpretācijas. Šī autores atziņa, manuprāt, piedāvā kaut ko jaunu dāņu domātāja mantojuma izpētē. Proti, Vēvere aplūko nevis daudzviet komentējošajā literatūrā apzelto tēzi, ka saskaņā ar Kirkegora mācību konkrētā dzīve nav izpaužama abstraktā sistēmā (atsaucoties uz Kirkegora paša pausto alegoriju – „kāda jēga būvēt grandiozu domu pili, ja pats filozofs dzīvo tai blakus necilā būdīnā?”), bet drīzāk risina jautājumu par autentiskās eksistences jeb patības saskaņotību ar tās pausto vēstījumu. Autore izmanto vēstījuma, komunikācijas analīzi kā atslēgu pie Kirkegora piedāvātās eksistences izpratnes, kura bez komunikācijas patiesībā nemaz nebūtu atklājama.

Vēstījuma un komunikācijas akcents dod iespēju ieraudzīt kaut ko vienojošu Kirkegora daiļradē, tomēr vienlaicīgi tas neignorē radikālo daudzveidību, kas tur atrodama. Tādējādi autorei, izmantojot šo komunikācijas atslēgu, izdodas veiksmīgi rekonstruēt un restituēt dāņu domātāja dažādos domvērsumus un tos korekti un pārliecinoši savstarpēji saskaņot. Tā vien liekas, ka Vēvere piekritt daudzviet kirkegoriskajā literatūrā paustajam uzskatam, ka bez priekšzināšanām par Kirkegora vēstīšanas manieri ņerties pie viņa darbiem būtu tīrās mocības. Patiesi, darba III nodaļā veiktā dažādo Kirkegora literāro stratēģiju analīze vedina šai domai pilnībā pievienoties. Un jāatzīst, ka, pateicoties autores pūliņiem, lasītājam nākamreiz ņertoties pie Kirkegora grāmatām (piemēram, pirmajam Kirkegora pilna apjoma darba tulkojumam latviešu valodā „Bailes un trīsas”²), viņa sapratnes lauks, visticamāk, būs jau krietni paplašināts. Sekojot autores rūpīgajam izklāstam, lasītājs pārliecināsies – lai spētu pilnvērtīgi izprast Kirkegora ideju komplektu, no sākuma jāatrod veids, kā tam tuvoties jeb, citiem vārdiem, jāsaprot, kā lasīt Kirkegoru. Tādējādi, manuprāt, Vēvere ļoti veiksmīgi izpilda monogrāfijas ievadā izvīrīto uzdevumu, proti, atsegt komunikācijas nojēgumu būtisko nozīmi Kirkegora interpretācijā par spīti faktam, ka akadēmiskajā pētniecībā līdz šim tam nav bijusi pievērsta pastiprināta uzmanība.³ Lūkojoties no komunikācijas perspektīvas, Kirkegors atklājas tāds, kādu pazīstam no viņa darbiem. Viņš nav ne solipsists, ne gara filozofs, viņa tekstos nav ne vēsts no monoloģiska domātāja pamatīguma un pretenzijām, bet gan drīzāk atklājas mēģinājums uzturēt sokrātiskā dialoga ideālu, kur eksistence jau sākotnēji ir komunikācija, lai tā būtu tieša vai netieša, saruna ar sevi vai citu, ficija vai īstenība, ironija vai nopietnība. Tāpēc var pilnībā pievienoties tēzei,

ko pašrocīgi esmu pierakstījis autorei, ka Kirkegora filozofijā eksistence nav līdz galam izprotama, neņemot vērā komunikācijas stratēģijas nojēgumu.

Turpmāk es vēlētos pakavēties pie nozīmīgākā autores jaunieveduma – eksistenciālās un eksistences komunikācijas nošķiruma. Atšķirībā no jautājuma par vēstījuma formu jeb jautājuma „kā lasīt?”, ko autore skrupulozi cenšas atšķetināt saistībā ar Kirkegora personības un radošās darbības noslēpumu, jautājums „ko lasīt un izlasīt Kirkegorā?”, šķiet, šajā grāmatā tiek atstāts otrā plānā. Iespējams, autore baidījies, ka, pievērsoties atsevišķu tēmu studijām, pētījums varētu zaudēt kopskatu uz filozofa daiļradi,⁴ vai arī, iespējams, lai līdzīgi Kirkegoram atstātu tekstu tikai un vienīgi lasītāja pārziņā un ļautu tekstam sevi uzrunāt,⁵ vai vēl kāda iemesla dēļ. Pēc recenzijas autora ieskatiem, šāda pirmā un otrā plāna tēmu nošķiršanās rodas autorei ieviestā eksistenciālās komunikācijas/eksistences komunikācijas nošķiruma dēļ. No vienas puses, šis nošķirums liekas pamatots, jo eksistenciālais tiek saistīts ar Kirkegora (un viņa pseidonīmu) izteiksmi un to nozīmi, ko pauž šo darbu autors. Savukārt eksistence parādās autora stāstos, viņa radīto varoņu pārdzīvojumos, izvēlē un uzskatos. Citiem vārdiem sakot, eksistenciālais saistās ar formu, kādā kaut kas tiek vēstīts, bet eksistence ir šīs komunikācijas saturs (patības struktūra, temporalitāte, eksistences izpausmes utt.).⁶ Tomēr, no otras puses, autorei ir grūtības ar striktas robežas novilkšanu starp abiem šiem terminiem. Tā, piemēram, III nodaļas („Eksistenciālā komunikācija un tās nosacījumi”) ievaddaļā tā vietā, lai skaidri norādītu atšķirību starp eksistenciālo un eksistences komunikāciju (kā autore pamatoti norāda, Kirkegors savos darbos nav lietojis jēdzienu „eksistenciāls”), Vēvere pamato termina „eksistenciāls” izvēli ar Jaspersa formulu „eksistence + komunikācija”. Šajā brīdī lasītājam vairs nekas nav skaidrs – kā eksistenciālā un eksistences komunikācija var būt divas atšķirīgas lietas, ja viena tiek raksturota ar otras palīdzību? Turklāt turpmākajā teksta sadaļā vēl vairākkārt parādās termins „eksistence” (43., 44., 45. lpp.), tāpēc līdz galam nav izprotams Vēveres mērķis konceptuāli nošķirt eksistences un eksistenciālā jēdzienus. Lasot tālāk, grūtības nošķirt eksistenciālo no eksistences tikai vairojas un robežas aizvien vairāk saplūst. Vēvere eksistenciālo raksturo kā „subjektivitātē, indivīda pasaules uzskatā sakņotu domu tvērumu, kas pilnībā nav ietērpjams vārdos”,⁷ un raksta, ka eksistenciālās komunikācijas iezīme ir tāda, ka priekšplānā izvirzās spēju un nevis zināšanu komunikācija.⁸ Tomēr teksta IV nodaļā, kur autore aplūko eksistences komunikāciju, raksturojumi, kas tai sniegti, paradoksālā kārtā ir ļoti līdzīgi eksistenciālās komunikācijas raksturojumiem. Autore apgalvo, ka „eksistences komunikācija” attiecas ne tik daudz uz vēstīšanu, paušanu vārdos un saprašanu, kā uz to, kas izpaužas valodā, dzīves pozīcijā, attieksmē pret sevi pašu un citiem. Šis pēdējais aspekts sasaucas ar to, ko Kirkegors dēvē par „spēju komunikāciju” pretstatā „zināšanu komunikācijai”.⁹ Kur tad galu galā meklējama atšķirība starp eksistenciālo un eksistences komunikāciju?

Pēc recenzijas autora domām, šī nekonsekvence ir simptoms saturiskā izklāsta sašķeltībai. Proti, lasot darbu vienā piegājienā, tas sadalās it kā divās daļās – biogrāfiskā un doksogrāfiskā pētījumā (ko varētu dēvēt par Kirkegora komunikācijas formas analīzi) un ideju un argumentu filozofiskās studijās (kas attiecas uz eksistences izpratni jeb saturu). Šāds uzstādījums nav nekas neparasts, taču,

atceroties autores tēzi, ka „eksistenciāli formatēta komunikācija ir nepieciešams autentiskas patības tapšanas priekšnoteikums” (39. lpp.), rodas iespaids, ka komunikācijas formas studijas tiek izvirzītas kā prioritāte un saturs atvirzīts perifērijā. Šis iespaids zināmā mērā apstiprinās, jo jautājumi par eksistences komunikāciju jeb saturu dziļāk tiek aplūkoti vien pēdējā IV nodaļā. Tāpēc neizbēgami, ka tādas Kirkegoram būtiskas tēmas kā spekulatīvās filozofijas un romantisma kritika, ironijas un humora jēdzieni, atkārtotās koncepti, laika izpratne u. c. ieskicētas vien garāmejojot kā „eksistences komunikācijas” izpausmes. Šāda darba uzbūve, protams, ir autores izvēle, taču vienlaikus tā atgādina tādu kā piltuvi, kurā grāmatas sākuma daļā lēni tiek iepildīts masīvs Kirkegora biogrāfiju un laikmetu raksturojošs faktu kopums, bet beigās smalkā tērcītē strauji aplūkota viņa ideju un argumentu saturiskā jēga.

Darba konceptuālo izpratni sarežģī neskaidrības, kas saistās ar zinātnisko instrumentu lietojumu. LU aizstāvētajā disertācijā autore apgalvo, ka izmantojusi trīs pētnieciskās metodes: biogrāfisko, tematizējoši deskriptīvo un vēsturiski salīdzinošo,¹⁰ kas, kā viņa apgalvo, palienētas no Kirkegora pētnieka, amerikāņu filozofa Marka Teilora, kurš tās gan nosaucis par pieejām, nevis metodēm.¹¹ Šī nekonkvence vērojama arī grāmatā – ievadā tās dēvētas par pieejām,¹² bet nobeigumā – atkal par metodēm.¹³ Pieeja un metode ir visai tuvas, taču tai pašā laikā atšķirīgas lietas. Ikviena pieeja paver vairākus veidus, kā aprakstīt pētāmo priekšmetu. Piemēram, biogrāfiskā pieejā pētāmais priekšmets var tikt atklāts ļoti atšķirīgos veidos, biogrāfisko izpēti var veikt vairākos žanros (klasiskajā biogrāfijā, intelektuālajā biogrāfijā, autobiogrāfijā u. c.). Vēl lielāka alternatīvu izvēle pieļaujama, izvēloties tematiski deskriptīvu vai vēsturiski salīdzinošu pieeju. Pieeja šajos gadījumos apzīmē noteiktu pētījuma apgabalu vai pētniecības perspektīvu, bet nebūt neparedz metodoloģiju, jo metode ir nosacījumu kopums, zinātnisks rīks, kas ļauj priekšmetu aprakstīt noteiktā veidā, pēc iespējas izvairoties no pētījuma uzdevumu un mērķa nenoteiktības. Autore gan apgalvo, ka izmantos šīs metodes (pieejas) savstarpēji papildinošā veidā,¹⁴ taču šī piebilde neko daudz nerisina, jo netiek līdz galam paskaidrots, kas būs autores galvenais rīks (metode), ar kā palīdzību viņa orientēsies plašajā Kirkegora pētniecības pieeju panorāmā un uz kuru balstoties tiks sasniegts pētījuma mērķis.

Darba sākumā veiktais Kirkegora pētniecības vēstures pārskats ir ļoti iespaidīgs, taču tam pietrūkst pārskatāmības. Pētnieciskā literatūra sakārtota pēc ģeogrāfiskā principa – Dānija, pasaule, Latvija, kas, manuprāt, ir mazāk būtisks salīdzinājums ar autores uzrādītajiem tematiskajiem, hronoloģiskajiem un citu filozofisku strāvojumu noteiktajiem pavērsiena punktiem Kirkegora interpretācijās. Ģeogrāfiskas organizācijas princips izraisa arī jautājumu, kāpēc tiek nošķirta Kirkegora izpēte Dānijā un pasaulē, ja tiek apgalvots, ka mūsdienu daņu pētnieki ir integrējušies starptautiskā apritē? Latvija kā viena no trim ģeogrāfiskajām daļām ir neproporcionāli maza salīdzinājumā ar pārējām, tāpēc mākslīga izskatās trīs Kirkegora pētniecības (iepazīšanas) posmu nošķiršana, jo otrajā posmā pieminēta tikai Z. Mauriņas darbība un noklusējuma periods,¹⁵ kurš pēc definīcijas nevar ietvert nekāda veida pētniecību vai iepazīšanu. Grāmatā pieļauta arī redakcionāla pavisība – vismaz trīs darba vietās dublējas salīdzinoši

apjomīgas pasāžas (sal. fragm. ix–x un 2.–3. lpp., x un 7. lpp., 8.–9. lpp. un 53.n). Pozitīvi vērtējams fakts, ka grāmatā atrodams autoru indekss, tomēr tā izmantošanu apgrūtina tas, ka nav sniegta pētnieku uzvārdu oriģinālrakstība.

Domājams, ka skaidra izšķiršanās par labu biogrāfiskam, ideju vēstures vai Kirkegora filozofijas problēmu pētījumam būtu padarījusi šo grāmatu viendabīgāku. Šajā darbā dziļas avotu studijas ļoti veiksmīgi ir apvienotas ar biogrāfisku materiālu un kontekstuālās literatūras izpēti, taču brīžiem pietrūkst skata pāri Kirkegora pētnieciskās tradīcijas robežām. Vēvere darbā ir izmantojusi lielu apjomu komentējošās literatūras un veiksmīgi to iestrādājusi tēmas izvērsumā. Tomēr varētu vēlēties, ka autore biežāk būtu uzturējusi diskusijas par Kirkegora filozofijas problemātiku, izmantojot viņa kritiķu nostādnes, kā grāmatā tas darīts, izvērtējot dāņu filozofa pozīcijas attiecībā pret Hēgeļa „nelaimīgās apziņas” tēmu vai Martina Bubera un Emanuela Levina uzskatus attiecībā uz Otra, Cita izpratni.

Vēveres darbs „Sērens Kirkegors: būt un vēstīt” satur divu veidu potenciālu. Autores kompetence, izpētītais literatūras klāsts, dāņu valodas zināšanas un uzskatāmi parādītā erudīcija par Kirkegora dzīvi, darbību un vietu laikmetā, viņas darba centrālā ideja – eksistences un vēstījuma (komunikācijas) līdzāsnovietojums, ir nozīmīgs veikums, ko lasītāji Latvijā iepazīs, ņeroties pie šīs grāmatas lasīšanas. Savukārt darbs pie izvēlēto Kirkegora filozofijas aspektu tālāka izvērsuma būtu vērā ņemams ieguldījums Kirkegora pētniecībā, izejot starptautiskā arēnā. Šī potenciāla realizācijai ar grāmatas iznākšanu ir radīti visi priekšnosacījumi.

ATSAUCES UN PIEZĪMES

- ¹ *Eksistence un komunikācija Sērena Kirkegora filozofijā*. Red., sast. Velga Vēvere. Rīga: LU FSI, 2008, 345 lpp.
- ² Kirkegors S. *Bailes un trīsas*. No dāņu val. tulk. Inga Mežaraupe. Rīga: Ad Verbum, 2010, 246 lpp.
- ³ Vēvere V. *Sērens Kirkegors: būt un vēstīt*. Rīga: LU FSI, 2011, 1. lpp.
- ⁴ Turpat, viii.
- ⁵ Turpat, v.
- ⁶ Turpat, vii, 136. lpp.
- ⁷ Turpat, 39. lpp.
- ⁸ Turpat.
- ⁹ Turpat, 135.–136. lpp.
- ¹⁰ Vēvere V. *Eksistenciālās komunikācijas problēma Sērena Kirkegora filozofijā*. Rīga: LU, 2010, 9. lpp. <http://luis.lanet.lv/pls/pub/luj.fprnt?l=1&fn=F961909614/Velga%20Vevere%202010.pdf>
- ¹¹ Turpat, 13.–14. lpp.
- ¹² Vēvere V. *Sērens Kirkegors: būt un vēstīt*. Rīga: LU FSI, 2011, viii.
- ¹³ Turpat, 204. lpp.
- ¹⁴ Vēvere V. *Eksistenciālās komunikācijas problēma Sērena Kirkegora filozofijā*. Rīga: LU, 2010, 14. lpp. <http://luis.lanet.lv/pls/pub/luj.fprnt?l=1&fn=F961909614/Velga%20Vevere%202010.pdf>
- ¹⁵ Vēvere V. *Sērens Kirkegors: būt un vēstīt*. Rīga: LU FSI, 2011, 18. lpp.

Teodors Celms, kultūras krīze un fenomenoloģijas ceļš

Theodor Celms, a Crisis of Culture and the Road to Phenomenology

Ainārs Kamoliņš

E-pasts: *ainarskamolins@gmail.com*

Šis raksts ir atsauksme par grāmatu Kūle M., Muižniece L., Vēgners U. Teodors Celms: fenomenoloģiskie meklējumi. Rīga: FSI, 2009. 313 lpp.

Atslēgvārdi: Teodors Celms, fenomenoloģija, kultūras krīze, recenzija.

I

Grāmata „Teodors Celms: fenomenoloģiskie meklējumi” ir nākusi klajā sērijā „Filosofiskā bibliotēka”.¹ Šajā sērijā jau publicēti vai arī vēl tiks izdoti darbi, kas ir veltīti pirmskara Latvijas centrālajām intelektuālajām figūrām – Pēterim Zālītem, Konstantīnam Raudivem, Paulam Jurēvičam, Paulam Dālem u. c.

Grāmata ir iedalīta trīs daļās. Pirmā daļa ir veltīta Teodora Celma biogrāfijai, otrā – viņa populārzinātniskajai darbībai (kultūras, politikas un psiholoģijas jautājumiem), bet pēdējā – filozofa akadēmiskajiem darbiem un recenzijām. Savukārt pielikumos ir lasāmi gan Celma Latvijas Universitātē nolasīto lekciju kursu saraksts, gan arī izvēsta Celma darbu un darbu par viņu bibliogrāfija. Ir būtiski atzīmēt, ka, aplūkojot Celma darbību, ir izmantots ļoti plašs viņa sarakstīto darbu klāsts, ieskaitot arī npublicētos manuskriptus. Papildu informāciju sniedz arī izmantotās intervijas ar cilvēkiem, kas savas dzīves laikā ir tikušies ar Celmu. Grāmatā ir arī vairākas Celma un ar viņa biogrāfiju saistītas fotogrāfiju reprodukcijas.

Teodors Celms: filozofijas maestro

Pirms Otrā pasaules kara viena no aktuālākajām filozofisko problēmrisinājumu metodēm ir Edmunda Huserla veidotā fenomenoloģija. Latvijā jau 20. gados šis filozofijas virziens nebija gluži svešs – to mēģināja popularizēt, piemēram, Dāle.² Tomēr centrālā fenomenoloģijas popularizētāja tituls Latvijā pelnīti varētu tikt piešķirts tieši Celmam: autoritāti dod viņa studēšana pie paša Huserla (tiesa, arī P. Dāle īsu laiku ir pie viņa studējis); par to liecina gan viņa populārzinātniskie raksti, akadēmiskie darbi, kas ir tulkoti vairākās valodās, lasītās lekcijas gan akadēmiskajā vidē, gan arī privāti. Par viņa pirmo publicēto

akadēmisko darbu ir atsauksmes gan vācu, gan arī anglosakšu akadēmiskās vides izdevumos.³ Savukārt Celms raksta recenzijas vācu žurnāliem par tā laika aktuāliem filozofijas darbiem – šīm recenzijām grāmatā ir veltīta atsevišķa nodaļa.⁴ Plašākā fenomenoloģijas kustības kontekstā Celmu dažkārt pieskaita pie t. s. Huserla Freiburgas studentu grupas perifērijas.⁵

Celma vārds pat tiek minēts no Saeimas tribīnes, viņu priekšstatot par progresīvu domātāju un pretnostatot tā laika konservatīvajiem mācībspēkiem; piemēram, avīzēs varēja lasīt šādu atreferējumu: „Progresīvam mācības spēkam nākoties grūti atrast darbu universitātē, ilgu laiku nav varējis ietikt Celms, tāpat Vipers. Faktiskie noteicēji universitātē esot prof. A. Tentels, Spekke un J. Plāķis. Tagad nodibinājusies akadēmiskā draudze un ar tās palīdzību gribot universitāti klerikalizēt.”⁶ Par Celma anonimitāti ārpus akadēmiskām sienām neliecina arī tas, ka viņš tiek minēts gadījumos, kas nav tieši saistīti ar viņa profesionālo darbību. Piemēram, tabloīdā līdzās citiem prominentiem atpūtniekiem Jūrmalā, kuri ir ieradušies iepriekšējās dienās, minēts arī Celms.⁷

Mūsdienās Celma veikums un panākumi nav piemirsti: salīdzinoši regulāri par viņu raksta Latvijas filozofi gan latviešu, gan arī citzemju valodās.⁸ Tāpēc nav pārsteigums, ka grāmatas autori viņa statusu Latvijas filozofu vidū izceļ ar cildinošu apzīmējumu „filozofijas maestro”.

Lai arī Celma ieguldījums pirmskara Latvijas akadēmiskās filozofijas vidē nav apšaubāms, tomēr lielāku pamatojumu vajadzētu veltīt tādiem izteikumiem kā, piemēram: „Par 20. gadsimta divdesmitajiem un trīsdesmitajiem gadiem Latvijā var teikt, ka Rietumeiropas un Latvijas kultūras telpas pārklājas, mūsu domātāji stāv līdzās Rietumeiropas izcilajiem domātājiem un atļaujas būt brīvi no intelektuālas pakļautības [...] pieņemot Rietumu filozofijas garīgos strāvojumus, latviešu domātāji tos nekopē, bet gan izvērš un pilnveido, ar dziļu pārliecību un degsmi norādot uz tā vai cita virziena iespēju robežām vai kļūdainiem pieņēmumiem, kas ved maldu ceļos. Viņi pamato savu izvēli, tādējādi iegūstot vietu Eiropas filozofijas vēsturē.”⁹

Lai arī grāmatā uzsvērts, ka Celms ir publicējies vienā krājumā kopā ar E. Žilsonu, Ž. Maritēnu u. c. izciliem tā laika domātājiem, taču rakstu stāvēšana līdzās vēl nenorāda uz tādu pašu filozofisko domu ietekmi. Ir iespējams aplūkot izcilību ne tikai saistībā ar ierakstīšanos lielo kultūru kanonos. No vienas puses, ir arvien vairāk pētījumu, kas mēģina aplūkot ideju ģenēzes un recepcijas ne tikai „lielajās kultūrās” (ne tikai filozofijā, bet arī mākslā, literatūrā un citās jomās). Tādējādi ir iespējams atteikties no kultūrcentrisma un labāk novērtēt paveikto arī mazāko kultūru kontekstā. No otras puses, ja vērtējums ir bijis domāts šādā izgaismojumā, tad šāds apgalvojums ir jāpamato izvērstāk. Publikācijas citās valodās automātiski nenozīmē iesaistīšanos diskusijās, un tāpēc ir nepieciešams uzrādīt tās latviešu domātāju idejas, kas tik tiešām kādu ir ietekmējušas. Grāmata diemžēl to parāda ļoti fragmentāri. Tāpēc apgalvojums par „stāvēšanu līdzās” ir skatāms kā nepamatots (protams, tas nenozīmē, ka aplams) apgalvojums.¹⁰ Turpmākajās piezīmēs par šo grāmatu viena no galvenajām iebildēm būs tieši tas, ka bieži vien nav uzrādīts Celma uzskatu konteksts. Tas liek lasītājam

pastāvīgi piedomāt, kur un kam Celms „stāv līdzās”, un paļauties pašam uz savu erudīciju. Varētu iebilst arī izteikumam par ārzemju filozofu „nekopēšanu” – šī problēma ir īpaši aktuāla attiecībā uz publicistikas darbiem, kuros bieži vien ļoti tuvu tekstiem ir pārstāstītas ārzemju autoru domas.

Celms pēc darba „Huserla fenomenoloģiskais ideālisms” (1928) publicēšanas saņēma vairākas atzinīgas recenzijas, taču šīs grāmatas par Celmu autori tomēr atzīst, ka viņa veidotā kritika vairs nav aktuāla fenomenoloģijas kontekstā: „Taču jāņem vērā, ka pēc fenomenoloģijas ciltstēva Huserla visu darbu publicēšanas un arhīvu apstrādes, Celma argumentiem, kas vērsti uz fenomenoloģiskā ideālisma kā strupceļa skaidrojumu, mūsdienās ir maz piekritēju.”¹¹ Skepse pret Celma veikto Huserla kritiku ir redzama grāmatas 3. daļā, kuras lielākā daļa ir veltīta viņa akadēmiskajiem darbiem.

Biogrāfija

Celma biogrāfijā ir aplūkoti viņa dzīves fakti, sākot ar bērnību Valkas rajonā, līdz pat studijām Maskavā, darbībai neatkarīgajā Latvijā un vēlākajos trimdas gados – Vācijā un Amerikā. Biogrāfiskā daļa ir izstrādāta rūpīgi un ir sarakstīta pārdomāti.¹² Celms biogrāfijā ir aprakstīts kā visnotaļ labdabīga persona un izcils lektors, tiesa, ar īpatnējām neirozēm – agarofobiju un ksenofobiju jeb bailēm no svešiniekiem. Īpaši, kā tiek norādīts, ksenofobija izpaužas urbānā vidē. Iespējams, ka tas ir viens no psiholoģiskiem iemesliem, kāpēc, kā tiek apgalvots grāmatas otrajā daļā, Celms vēršas pret urbāno kultūru un aicina atgriezties lauku pastorālajā vidē. Tāpēc, sniedzot psiholoģisko Celma portretu, autori norāda uz viņa dabas mīlestību – pastaigāšanos brīvā dabā. Lielā mērā biogrāfijas daļu grāmatas kontekstā var uzskatīt par autonomu darbu, jo paralēli dzīves aprakstam un dažādiem notikumiem fonā tiek atklāti arī daži būtiski intelektuālās dzīves momenti. Šajā ziņā, iespējams, būtu veiksmīgāks cits grāmatas modelis – intelektuāla biogrāfija, kas sapludinātu Celma dzīves faktus ar viņa filozofiskajām interesēm, to attīstību, varbūtējām motivācijām utt. Vienīgā iebilde par Celma biogrāfiju saistītos ar viņa darbību Ostlandē. Proti, lai arī tiek rakstīts par Celma nevēlēšanos 1942. g. kļūt par Filoloģijas un filozofijas fakultātes dekānu un viņa sadarbību ar pagrīdes pretošanās kustības avīzes „Tautas Balss” veidotājiem, taču diemžēl nezināmu apstākļu dēļ grāmatas biogrāfiskajā daļā netiek pieminēta Humbolta medaļas pieņemšana nacistu okupētajā Latvijā 1942. g.¹³ Būtu interesanti uzzināt, par kādiem nopelniem šī medaļa tika pasniegta un kāpēc Celms to pieņēma? Biogrāfijā ir iezagusies arī nebūtiska kļūda: dzejnieks Pāvils Vīlps (1901–1979), kas bija viens no Celma filozofijas pulciņa dalībniekiem, tiek dēvēts par Paulu.¹⁴

Pēc biogrāfiskā izklāsta seko Celma uz populārzinātnisko rakstu analīze. Tomēr nodaļa „Profesors auditorijā” šķiet lieka, jo nesniedz nekādu būtiski jaunu informāciju.¹⁵

II

Konspekts un kultūra

Otrā grāmatas daļa ir veltīta Celma populārzinātniskajai darbībai, kā arī tam, lai konspektīvi iezīmētu Celma uzskatus par epistemoloģijas, socioloģijas, politikas, kulturoloģijas un psiholoģijas jautājumiem. Darbi, kas ir rakstīti plašai auditorijai, reti ir saprotami autonomi un ignorējot vēsturisko notikumu kontekstu. Arī paši autori atzīst, ka Celma uzskati drīzāk ir skatāmi kā citu uzskatus popularizējoši un nevis oriģinālas idejas: „... Celma populārizglītojošo darbības tēmu loks ir plašs. Tēmu izvērsumos Celms nāk ne tik daudz ar oriģinālām idejām, cik drīzāk iepazīstina klausītāju vai lasītāju ar koncepcijām, ko piedāvā bagātīgā Rietumu kultūra, sākot no antīkās Grieķijas līdz mūsdienām.”¹⁶ Populāro tekstu korpusi ir visproblematiskākais, jo Celma darbi ir eklektiski un tāpēc ne vienmēr ir iespējams nošķirt paša Celma izteikumus no apzinātiem vai neapzinātiem patapinājumiem. Diemžēl šī grāmatas sadaļa ir ļoti konspektīva un fragmentāra, tāpēc ne vienmēr atklājas Celma diskusiju konteksts un argumentācija, un rodas pat pārpratumi.¹⁷

Grāmatā viņa populārie darbi par kultūru tiek raksturoti divējādi: kā Eiropas kultūras lejupejas kritiska analīze¹⁸ un kā sākums jaunam kultūras laikmetam.¹⁹ To var redzēt arī Celma kultūras stāvokļa raksturojumā: „Attiecībā uz tagadnes kultūras stāvokli Vakar-Eurōpā ir uzstādītas kā krīzes, tā arī katastrofas diagnōzes. Lielākais vairums pētnieku gan ir tanīs domās, ka pareizāka ir krīzes diagnōzes, un ka šķietamā „bojā eja” īstenībā ir tikai sāpīga „pāreja” uz jaunu augšanas laikmetu. Tagadnes izpratnes pamatos tad jāliek kultūrkrižu izpratne. Tādās domās ir arī šī raksta autors.”²⁰ Šie pretrunīgie apgalvojumi iezīmē arī duālismu pašā 20. gs. sākuma kultūras stāvokļa izpratnē. Citātā ir redzams, ka tiek pretstatīti divi iespējami attīstības virzieni – pozitīvais un negatīvais.

Diemžēl grāmatā Celma uzskati par kultūru netiek kontekstualizēti. Proti, tas ir jautājums par primitīvā jēdziena izmantojumu un ar to saistīto eiropocentrismu.²¹ „Krīze” varētu norādīt nevis uz vienkāršu atkrišanu atpakaļ pa iedomātām kultūras kāpnēm, bet gan interesantākus procesus, kas ir saistāmi ar modernisma parādīšanos un ar jaunu māksliniecisku līdzekļu izmantošanu. Krīze rada jaunas reģeneratīvās kultūras iespēju, kad, piemēram, primitīvā māksla ļauj pievērsties jauniem izteiksmes līdzekļiem un palīdz pārvarēt „sastingušās kultūras formas”. Celms pārņem pozitīvo krīzes aspekta izklāstu no Georga Zimmela darbiem.

Tiesa, atsevišķos gadījumos ir iespējams runāt par atkrišanu barbarismā. Tāpēc, analizējot kultūras un politikas notikumus, ir notikumi, kas tiek aplūkoti kā primitīvisma iracionālas izpausmes (šo negatīvo kultūras aspektu analizē un kritizē, piemēram, T. Adorno un M. Horkhaimers darbā „Apgaismības dialektika”, uzrādot, ka nacisms dažkārt balstījās šādā iracionālā primitīvismā). Līdz ar to nav iespējams viennozīmīgi apgalvot, ka izmaiņas 20. gs. sākuma kultūrā liktu krīzi aplūkot vai nu tikai kā pozitīvu, vai arī negatīvu procesu. Tās prasa būt uzmanīgiem pret kontekstu, kurā tiek izmantots krīzes nojēgums, kas grāmatā nav darīts. Ja vajadzētu kopsavilkt paša Celma uzskatus par iespējamo Eiropas kultūras

nākotni, tad tas būtu piesardzīgi optimistisks, un viņš, šķiet, sliecas uzskatīt, ka krīze ir skatāma kultūras atjaunotnes gaismā.²²

Tiek norādīts, ka Celms ir izšķīris divas kultūras nozīmes: „dvēseles dzīve” un „garīgā kultūra”. Šis nošķīrums, lai arī grāmatā tas nav uzsvērts, ir lasāms Zimmela darbu kontekstā. Pirmā nozīme attiecas uz subjektu, bet otra ir atraujama no subjekta un var realizēties objektīvi, šajā kontekstā turpinot Zimmela priekšstatus, ka attīstītājās kultūrās rodas nošķīrums starp subjektīvo un objektīvo garu (piem., mākslas institūcijas u. tml). Turklāt, tas ir būtiski, Zimmels kritizē tos mākslas virzienus, kas nevis nomaina formu, bet, viņaprāt, tiecas iztikt bez tās (viņš uzskata, ka futūrisms ir šāds mākslas virziens). Tieši tāpat ir redzama Celma ietekmēšanās no Zimmela attiecībā uz jautājumiem par urbanizāciju un tehnoloģiju lomas pieaugumu ikdienas dzīvē. Tās ir tēmas, kas ir pārņemtas no Zimmela un, iespējams, ir saistāms arī ar Ortegasa-Gaseta uzskatiem par mākslas dehumanizāciju, kuras beigu posms ir saistāms ar tehnoloģiju arvien lielāku lomu.

Autori norāda, ka „Celms savos uzskatos stingri iestājas pret mēģinājumiem izkausēt garu materiālajās norisēs”.²³ Taču var rasties jautājums: vai diskusijas par t. s. „gara dzīves” nereducējamību ir jāpretnostata tikai marksistiskajam vēsturiskajam materiālismam vai arī, iespējams, tā varētu kalpot kā iebildums tādiem darvinistiem, kas mēģināja estētiskās jūtas reducēt uz fizioloģiskiem procesiem, piemēram, H. Spenseru un G. Alenu? Interesanti, ka, piemēram, sociālo dzīvi Celms aplūko evolucionistiski.²⁴ Diemžēl netiek aplūkots tas, cik lielā mērā Celms varētu pieņemt sociālo darvinistu pozīciju, nedz arī tas, kā tas saskan ar Celma transcendentālās vēstures teoriju, kas aplūkota grāmatas noslēdzošajā daļā.

Lai arī Celma filozofiskie uzskati, iespējams, ir bijuši progresīvi, taču dažos gadījumos tie ir bijuši arī neglābjami aplami. Uzskatāmākais piemērs ir viņa priekšstats par sievietes lomu. Grāmatā ir rakstīts, ka „savā ziņā Celms atkārtoti uzskatus, kas raksturīgi patriarhālā laikmeta domātājiem, prāta dominanti piedēvējot vīriešiem, bet jūtas – sievietēm. Modernitātes gars, kurā tiek pārvarēta šāda dihotomija, Celma darbā vēl neieskanas”.²⁵ Šī citāta sakarā var atzīmēt, ka šāds vīriešu un sieviešu raksturojums ir tiešā veidā paņemts no viena no Celma intelektuālajiem varoņiem – I. Kanta.²⁶ Šādi uzskati ir salīdzinoši bieži izplatīti jaunlaikos – var minēt arī Šaftsberija, Ž. Ž. Ruso izteikumus u. c. Kopumā skatoties, šajā grāmatas nodaļā lasītājs var iepazīties ar ļoti aptuvenu Celma veidoto diskusiju topoloģiju. Taču acīmredzot ir nepieciešami nopietnāki pētījumi par Celma kultūras izpratni un tās iesaistītību tā laika mākslas un filozofijas diskusijās ne tikai Eiropas, bet arī Latvijas kontekstā.²⁷

III

Teodors Celms un akadēmiskā filozofija

Pēdējā grāmatas nodaļā ir aplūkoti Celma fenomenoloģijas izpratnes teorētiskie pamati un arī dažu atbilstošu Huserla nostādņu kritika. Izvērstākie jautājumi, kas parādās grāmatas noslēdzošajā daļā, ir saistīti ar zinātnes filozofiju,

ideālisma un reālisma diskusijām fenomenoloģijas kontekstā un intersubjektivitātes problemātiku. Jāpiezīmē, ka šajā daļā ir ievietoti arī vēsturiskā ziņā interesanti Celma recenziju un Amerikas manuskriptu atstāstījumi.

Viens no būtiskākajiem problēmjautājumiem ir saistīts ar Celma fenomenoloģijas izstrādānēm un to saistību ar dzīves jēdzienu. Tieši šis aspekts varētu būt izšķirošs, lai labāk izprastu Celma fenomenoloģijas izpratni un viņa izstrādāto transcendentālā historisma teoriju.

Celmam dzīves jēdziens ir pārņemts no Bergsona, kas to izmanto plaša jautājumu loka izpētei – sākot no bioloģijas, līdz pat kultūras problemātikai. Taču Bergsona filozofijā būtiskākās nozīmes attiecas uz dzīvi kā organisma dzīvības impulsu (*élan vital*) un kā nosacījumu, kas apziņai sniedz noteiktu skatījuma veidu uz pasauli. Šāds Celma piedāvājums ir ambiciozs, jo gan Bergsons, gan arī Huserls 20. gs. sākumā varētu tikt uzskatīti par centrāliem konkurējošiem „kontinentālajiem” filozofiem.²⁸ Pēc autoru domām, tieši mēģinājumā apvienot Huserlu un Bergsonu ir skatāma Celma novitāte filozofijā.²⁹ Turklāt tiek norādīts, ka Celms savulaik ir bijis vienīgais, kas ir vēlējies veikt minēto Huserla un Bergsona filozofisku nojēgumu sintēzi.³⁰ Tā vietā, lai pievērstos atsevišķu subjektu, kas piedalās intersubjektīvā pasaulē, problemātikai, tiek runāts par transcendentālu intersubjektivitāti, kas mainās un attīstās saskaņā ar saviem iekšējiem likumiem.³¹ Līdz ar to atsevišķais subjekts vienmēr ir iekļauts šajā transcendentālajā intersubjektivitātē un nav no tā nošķirams. Celms uzskata, ka ar šādu metodi var izvairīties no „spirituālistiskas metafizikas” un arī solipsisma.³² Tā kā determinētā pasaule ir neatkarīga no subjekta, tad to var uzskatīt par transcendentu un neatkarīgu no apziņas.

Šie pārspriedumi par pasauli kā transcendentu sagatavo Celma argumentācijai par transcendentālo vēsturi. Ja subjekta dzīve ir saistīta ar intersubjektīvu transcendenci, tad procesi, kas norisinās šajā transcendentē, konstituē subjekta dzīvespasauli, piemēram, runa var būt par vēsturi, kultūru plašā nozīmē u. tml. Šis uzskats ir saistīts ar jautājumu, vai šī attīstība ir nejauša vai arī iepriekš determinēta? Autori norāda: „Celms raksta, ka īstenā pasaule jeb mūsu pasaule ir tikai dažādo iespējamo pasaulu un „ne-pasaļu” atsevišķs gadījums.”³³ Šī doma atgādina Leibnica uzskatus. Ja Leibnicam esošā pasaule pastāv tāpēc, ka tā ir labākā iespējamā no neskaitāmi citām pasaulēm, kuru ir izvēlējis Dievs, tad Celms izvēlas citu risinājumu. Proti, viņaprāt, Dieva vietā var runāt par likteni. Tas tiek īsumā raksturots šādi: „Liktenis ir ‘apodiktiska regularitāte’, kas izslēdz citu alternatīvu īstenošanos”, „apriori absolūti noregulēta imanenta attīstība” jeb „imanenta evolūcija”.³⁴ Tomēr paliek atklāts vēsturiskā konteksta jautājums: cik lielā mērā šī imanenta attīstība ir variācija par spinozismu un to, cik lielā mērā – aizgūta no Bergsona vai, piemēram, Špenglera.

To, ka šāda *apriora* attīstība nav determinēta, var redzēt arī viņa rakstītajās recenzijās, piemēram, norādot, ka „nav argumentu, kas pierādītu tieši šādas un nevis citādas vērtību sistēmas izrietēšanas nepieciešamību”.³⁵ Ir iespējams redzēt, ka Celma uzskatus veidojuši gan Huserla uzstādītie jautājumi, gan arī atsevišķi Bergsona risinājumi. Taču grāmatā ir tikai fragmentāri atspoguļota Bergsona filozofijas ietekme uz Celma argumentāciju.

Tomēr zinātnes diskusiju kontekstā ir ignorēts visnotaļ interesants aspekts attiecībā uz Huserla „tīro loģiku” (*mathesis universalis*) kā formālu *apriori* sistēmu un tās pamatotību. Šajā gadījumā, cik noprotams, Celms seko D. Hilberta un Huserla uzskatiem, ka ir iespējamas pabeigtas formālas aksiomātiskas sistēmas.³⁶ Taču netiek aplūkotas iespējamās atbildes uz K. Gēdela nepilnības teorēmām (1931), lai arī Celms savus darbus rakstīja laikā, kad ar tām ir bijis iespējams iepazīties. Šis jautājums ir interesants kontekstā, kad netiek runāts par objektu matemātiskām idealizācijām. Izteikumi par aksiomu saskanību atsevišķos gadījumos var tikt pārbaudīti intuīcijā, piemēram, Eiklīda ģeometrijas ietvaros, jo tā balstās uz priekšstatu par trīsdimensionālu telpu. Taču šāda veida aksiomu pamatotības pārbaude nebūtu iespējama tad, ja tās objekti attiektos uz ko pretēju mūsu intuīcijām par telpas īpašībām. Līdz ar to saskaņā ar Gēdela nostādnēm „tīrā loģika” nevar kalpot kā zinātņu pamats.

Šajā nodaļā ir iespējams atrast nekaidrības, kas ir saistītas ar filozofijas vēstures izklāstu. Piemēram, aprakstot Dekarta filozofiju, tiek apgalvots: „Raksturīgi, ka intersubjektivitātes jautājums izvirzās tad, kad filozofija ir izdarījusi kartēzisko pavērsienu uz Es kā vienīgo drošticamo esamību. Pirms Dekarta filozofija lielā mērā balstās uz pieņēmumu par transcendences pastāvēšanu neatkarīgi no subjekta apziņas. Transcendenci uzskata par drošticamu esamību. Dekarts maina pamatu, par izejas punktu atzīstot: *domāju, tārad eksistēju*.”³⁷ Šim citātam ir iespējamas vismaz divas iebildes. Pirmā iebilde: pašam Dekartam jautājums par intersubjektivitāti nebija problemātisks.³⁸ Ja šāds jautājums vispār parādījās vēlākos kartēzistu darbos, tad tam netika veltīta pārāk liela uzmanība. Otra iebilde būtu attiecībā uz „transcendences” jeb šajā kontekstā – „Dieva” atkarību vai neatkarību no apziņas pēc Dekarta. (Protams, tas nenozīmē, ka no kartēziskās filozofijas nevarētu atvedināt šādus jautājumus.) Ir tiesa, ka Huserls izmanto Dekarta šaubu metodi kā ilustrāciju fenomenoloģiskās redukcijas sākumposmam. Taču ir jāņem vērā, ka fenomenoloģijā „ārējas” kauzalitātes iespējamība metodiski ir pakļauta redukcijai un „likšanai iekavās”. Savukārt Dekarta kauzālais Dieva pierādījums „Meditācijās” ir tieši vērst uz to, lai pierādītu, ka ideja par Dievu nav *res cogitans* vai Ļaunā Dēmona radīts priekšstats, bet objektīvi pastāv ārpus *cogito*. Dekarts norāda, ka Dievs „šo ideju ir manī ielicis, lai tā būtu it kā zīme, ko meistars uzspiež savam darbam”.³⁹ Tāpēc Dieva idejai var būt tikai apziņai ārējs cēlonis.⁴⁰ Domājams, ka šis aspekts, pat neņemot vērā daudzās līdzības starp abu domātāju uzskatiem, tomēr varētu uzrādīt vienu no veidiem, kā nošķirt kartēzisko un fenomenoloģisko tradīciju.⁴¹

Grāmatas noslēdzošajā daļā vairāk nekā iepriekšējās grāmatas nodaļās ir redzami gadījumi, kad retorika transformējas sofistiskā. Tās rada iespaidu, ka ir rakstīts, refleksijās neieguldot daudz laika. Nākas saskarties nevis ar argumentiem, bet vienkāršiem viedokļu izteikumiem, piemēram, Celms domā neprecīzi, „... jo Huserla tīro Es nevar tik vienkārši pārdēvēt par individuālo Es”.⁴² (Kāpēc?) „Jedziļinoties šajā sarežģītajā jautājumā [par intersubjektivitāti – *A. K.*], kas pasaules literatūrā apspriests simtos monogrāfiju, jāsecina, ka Celms ir pārsteidzies ar secinājumiem. Solipsistisko plurālismu Huserlam mūsdienās vairs

nepiedēvē.”⁴³ Šāds citāts liek lasītājam paļauties uz autoru kompetenci un cerēt, ka tas nav *ad populum* izmantojums. Līdzīgā kārtā uzticību neviens arī šāds izteikums bez atsaucēm: „Fenomenoloģisko virzienu aprakstošie vēsturnieki nereti pārmet Huserlam to, ka viņš nav pilnībā spējis atbrīvoties no šī pirm-Es, kas nevis tiek apziņā konstituēts, bet gan ir pirmforma.”⁴⁴ Lasītājam nav iespējams zināt, par kuriem vēsturniekiem ir runa un cik šie neretie pārmetumi ir pamatoti. Brīžiem kritika ir kļuvusi paradoksāla: „Celms vēl nezinot fenomenoloģijas tālākās attīstības gaitu, ir izlasījis viņa tekstos tikai vienu iespējamo interpretāciju, kas viņam liek secināt, ka fenomenoloģija ir spirituālistiska metafizika.”⁴⁵ Šajā gadījumā tiek piedāvāta aporija – no vienas puses, Celms ir viens no fenomenoloģijas skolas pārstāvjiem ar savu redzējumu par šo filozofijas virzienu un šādi – vairāk vai mazāk – veido fenomenoloģisko diskusiju gaitu. Par to liecina nodaļas sākumā ievietotās cildinošās atsauksmes par Celma grāmatu „Huserla fenomenoloģiskais ideālisms”.⁴⁶ No otras puses, Celms tiek kritizēts par to, ka nav paredzējis un uzminējis fenomenoloģijas attīstību, un, šķiet, viņam būtu jāgaida Huserla nāve vai kāds paziņojums par fenomenoloģijas aktuālajām diskusijām, pirms turpināt savu darbību fenomenoloģijas laukā.⁴⁷ Tieši tāpat ir grūti atrast nesubjektīvus vērtējumu kritērijus šādam apgalvojumam: „Divdesmitā gadsimta Eiropas filozofija, it īpaši 20. gs. otrajā pusē, ir atmetusi risinājumus, meklējot, ko par tiem teiktu reālisti un ko – ideālisti, pat ja viņi neteiktu neko. Filozofijas vēstures klasifikācijas veidols ir mainījies, virzienus vairs nemēdz dēvēt par uzticīgiem reālismam vai ideālismam.”⁴⁸ Protams, lasītājs tikai iegūtu, ja viņam grāmatā tiktu piedāvāta uzticama un objektīva filozofijas vēstures klasifikācija. Turklāt dažkārt skaidrības vai citu iemeslu dēļ tomēr var izmantot nošķirumus no citiem laikmetiem, piemēram, reālisma un nominālisma pretnostatījums vai arī – empīriķi un racionālisti.

Grāmatas mērķis ir sniegt visaptverošu Celma filozofijas skatījumu. Taču sadaļā, kas pievēršas akadēmiskiem darbiem, nedaudz trūkst paša Celma filozofijas iespējamās ietekmes uz citiem domātājiem un viņa uzskatu sasaistīšanas ar plašāku Huserla kritikas kontekstu. Proti, būtu interesanti aplūkot dažas interpretācijas, kas ir sarakstītas dažādos laikos. Piemēram, jau agrinās piezīmes un recenzijas par Celma darbību uzsvēra viņa ideālisma kritiku. Arī vēlākos gados viņa Huserla ideālisma kritika tiek skatīta saistībā ar citu fenomenoloģiski ievirzītu domātāju kritikām un uzskatiem.⁴⁹ Tiri vēsturiskā (nevis filozofiskā) ziņā būtu interesanti vismaz īsumā lasīt arī par Celma recepciju un kritiku padomju Latvijā.⁵⁰

IV

Bibliogrāfijas apskats

Grāmatā ir divi pielikumi. Pirmais pielikums ir veltīts LU nolasītajiem lekciju kursiem no 1927. g. līdz 1944. g. Otrs – Celma darbu bibliogrāfija: publicētie darbi, recenzijas, lekciju atreferējumi, rediģētie izdevumi un nepublicētie darbi, sarakste, literatūra par Celmu. Tiesa, ir atruna, ka grāmatas autori ir

izmantojuši un pārstrādājuši D. Paukšēnas un Z. Raciborskas veikumu un to papildinājuši ar bibliogrāfiju par 1993.–2009. g.⁵¹

Lai arī bibliogrāfija ir visnotaļ plaša un aptver skaitliski daudz izdevumu, tomēr tā joprojām ir nepilnīga. Atsevišķos gadījumos ir redzama kāda kļūda vai materiāli nav atlasīti konsekventi. Šajā ziņā gan būtu labi, ja autori būtu rūpīgāk pievērsušies bibliogrāfijai arī pirms 1993. g.

Piemēram, bibliogrāfijā ir uzrādīts, ka Celma lekcijas atreferējums „Karavīru dzīve” ir publicēts „Latvijas Kareivī” 1933. g. 117. Nr. 2. lpp., tomēr tas ir publicēts šajā žurnālā, tikai 1934. g. 109. Nr. 3. lpp. Mulsina, ka sadaļā „Celma publicētie darbi” ir ievietotas arī recenzijas par viņa grāmatu „Huserla fenomenoloģiskais ideālisms”. Dažkārt literatūras sadaļā par Celmu ievietoti lekciju atreferējumi, kam ir sava atsevišķa sadaļa. Līdzīgā kārtā trūkst vairāku Celma lekciju atreferējumu. Piemēram, atstāsti par Celma lekciju „mēchanistiskās pasaules krīze”,⁵² lekciju „Technikas progress un morāle”^{53, 54}, lekciju „Iekšējā brīvība un alkohols”⁵⁵. 1936. g. lasītā lekcija par dzimumu psiholoģiju ir saglabājusies vairākos atstāstos, taču bibliogrāfijā trūkst vienas publikācijas par šo priekšlasījumu.⁵⁶

Bibliogrāfijā nav atrodams teksts, kuru var uzskatīt par robežgadījumu un kas atkarībā no kritērijiem varētu pat tikt pieskaitīts paša Celma tekstiem, jo tas ir viņa autorizēts un pārskatīts diskusijas atreferējums.⁵⁷

Bibliogrāfijā ir veltīta atsevišķa sadaļa nolasītajiem lekciju kursiem LU (269.–272. lpp.), taču būtu bijis vērtīgi, ja tiktu atzīmēti arī tie kursi, kas bija lasīti ārpus Universitātes sienām. Piemēram, 1925. g. Celms pirms došanās uz Vāciju lasīja lekciju ciklu „Dzīve un viņas jēga, sakarā ar sengrieķu filozofu domām”.⁵⁸ Šajā kontekstā var skatīties arī informāciju par Celma organizētajiem filozofijas pulciņiem. Grāmatā minēts, ka 1929. g. Celms lasa savā organizētajā filozofijas studijā lekciju ciklu par modernās kultūras krīzi.⁵⁹ Tajā pašā laikā zināms, bet grāmatā nav pieminēts, ka Celms šajā studijā ir lasījis lekciju ciklus „Fenomenoloģija” un „Ievads filozofijā”⁶⁰ un arī t. s. „Oratorikumā”, kas savu darbību sāka 1926. g. un kurā dalību ņēma tādi Latvijas intelektuāļi kā V. Maldonis, P. Dāle, K. Skalbe utt., Celms lasīja lekciju kursu „Domāšanas psiholoģija”.⁶¹

Bibliogrāfijas sadaļā „Leciju atreferējumi” (286.–290. lpp.) ir ielikta atsauce uz sludinājumu par Celma priekšlasījumu „Reliģija un māksla”.⁶² Tomēr tādā gadījumā šeit ir nekonsekvence, jo nav atlasīti arī citi sludinājumi par lekcijām. Turklāt varētu pieņemt, ka nopietnākam interesentam par Celma filozofiju šīs atsaucēs būtu interesantas, jo varētu palīdzēt rekonstruēt viņa interešu trajektoriju ilgākā laikposmā.⁶³ Ir saglabājušies sludinājumi par uzstāšanos radiofonā 1926. g. ar lekciju „Sapņu psiholoģija”.⁶⁴ 1929. g. lauksaimnieču 3. kongresā nolasīta lekcija „Par sievietes garīgās dzīves īpatnībām”,⁶⁵ 1931. g. „Jaunatnes ideāli”,⁶⁶ 1932. g. Latvijas Bioloģijas biedrībā „Dvēseles dzīves pamatuzbūve”,⁶⁷ 1933. g. lekcija „Audzināsim rakstura cilvēkus”,⁶⁸ 1935. g. „Par garīgās esamības problēmām”⁶⁹ un „Laikmetiskais gars”,⁷⁰ 1936. g. lekcija Koknesē kooperatīvu pārvaldes orgānu locekļiem „Personības kultūra. Cilvēku jutekļi un cilvēka ārpusaule”⁷¹ un Jelgavas skolotāju sabraukumā „Dabas filosofija”⁷² un „Sāpju

problēma no psiholoģiski-filosofiska viedokļa”,⁷³ 1937. g. „Par cilvēka gribas dzīvi” aizsargu namā,⁷⁴ 1938. g. priekšlasījumi „Tagadnes garīgā seja” un „Domrakstu loģiskā struktūra”.⁷⁵ Šis ir nepilnīgs lekciju sludinājumu uzskaitījums. Neticēšas norādes uz interešu tematiem varētu iezīmēt jaunas šķautnes domātāja darbībā, viņa interesēs un dažās argumentu motivācijās.

Nobeigums

Ir jānorāda, ka grāmatai ir trīs autori un, iespējams, tāpēc grāmatai piemīt nevienmērīgs rakstības stils, gan arī ne vienmēr ir nolasāms grāmatā esošu argumentāciju izklāsta mērķis un to saistība ar citās nodaļās apgalvoto.

No vienas puses, grāmatas apakšvirsraksts tik tiešām vislabāk ataino autoru grāmatas ieceri. Saistošākās grāmatas daļas ir biogrāfija un lielākoties arī noslēdzošā grāmatas daļa, kas galvenokārt ir veltīta fenomenoloģiskiem jautājumiem. Savukārt populārzinātniskajai darbībai veltītās nodaļas (2. daļa) ir mazāk izstrādātas. Tajās Celms aprakstīts kā abstrakts kultūras filozofs, turklāt tāds, kas neizrāda nekādu interesi par atsevišķām kultūras parādībām, piem., vizuālo mākslu, mūziku, literatūru u. tml., kas ļautu interesantāk interpretēt viņa uzskatus par tajā laikā aktuālajiem jautājumiem, kas ir saistīti ar modernisma parādīšanos dažādos mākslas apgabalos.⁷⁶ Nav redzama pāreja starp grāmatas otro un trešo daļu. Tas brīžiem rada iespaidu, ka Celms varētu būt Leo Strosa skolnieks un ekzotēriskās publiskās runas ir nesaistītas ar uzskatiem ezotēriskajos akadēmiskos darbos. Tāpēc, iespējams, veiksmīgāks grāmatas kompozīcijas risinājums būtu tad, ja hronoloģiski sekotu Celma uzskatiem, abstrakti nešķirojot populāros un akadēmiskos darbus. Šādi varētu uzrādīt gan Celma uzskatu attīstību, gan arī veiksmīgāk varētu uzrādīt saikni starp viņa uzskatiem populārzinātniskajos un akadēmiskajos darbos.

Interesantā kārtā lasītāji grāmatā var redzēt, ka Celms nav filozofs, kura darbību raksturo tikai viena pētniecības metode. Ja runājam par grāmatas apakšvirsrakstu „Fenomenoloģiskie meklējumi”, tad mēģinājumi atklāt šo ceļu autorus pat brīžiem noved pie jautājuma: „Latviešu profesoram daudzas fenomenoloģiskas atziņas, kas vēlāk iekaro Eiropas filozofisko domu un tiek pieņemtas kā vērtīgas, tādas nelielas. Kāpēc Celms nepieņem fenomenoloģisko filozofiju?”⁷⁷ Lasot šo grāmatu, var jautāt: kāpēc nevarēja iedot citu efektīvu apakšvirsrakstu, piemēram, „Kritiskā reālisma meklējumi”?⁷⁸ Tādējādi, lai arī grāmatas nobeigumā norādīts, ka Celms striktā nozīmē nav fenomenoloģijas projekta virzītājs, tomēr daudzi viņu par tādu dēvē, jo viņš ir sarakstījis monogrāfiju par E. Huserla filozofiju.⁷⁹ Tomēr viņu par tādu var dēvēt, jo „visa mūža garumā viņa prāts nemitīgi rosās ap fenomenoloģijas tēmām, pat tad, kad tās tiek apstrīdētas. Tāpēc latviešu filozofa domāšanas ceļu var apzīmēt kā fenomenoloģiskos meklējumus”.⁸⁰ Domājams, ka patiesība ir kaut kur pa vidu, jo kategorizācijas visbiežāk vienkāršo filozofa uzskatu daudzveidību un domāšanas nianses.

ATSAUCES UN PIEZĪMES

- ¹ Turpmāk atsaucei uz grāmatu „Teodors Celms: fenomenoloģiskie meklējumi” tiks lietots saīsinājums TC un atbilstošās lappuses numurs.
- ² E. Huserla fenomenoloģiskā filozofija // *Students*. 1922, Nr. 3, 1.–2. lpp. Dāles lekciju atstāstījis K. Br. Protams, no tā vēl nevarētu secināt, ka fenomenoloģija saņēma tikai jūsmīgus un atbalstošus vērtējumus. Par, piemēram, tā laika empīriski noskaņota Celma kolēģa R. Jirgena attieksmi pret fenomenoloģiju sk. 199–201. lpp.
- ³ Diemžēl grāmatā nav pieminēta īsa T. Celma grāmatas recenzija. Iezīmīgi, ka tā ir publicēta angļu valodā: Osborn D. Andrew. Some Recent German Critics of Phenomenology // *The Journal of Philosophy*, vol. 31, No. 14, 1934, pp. 377–382. Raksta autors atzīst, ka T. Celma grāmata ir viena no labākajām no līdz šim publicētajām grāmatām par Huserla filozofiju (p. 380.).
- ⁴ TC 226–236. lpp.
- ⁵ Spiegelberg H. The Phenomenological Movement: a Historical Introduction // *Springer*, 1981. Īss izklāsts par T. Celmu 253. lpp. Kā norāda šīs grāmatas autors, Huserla studentu grupa Freiburgā (te var minēt, piemēram, O. Bekeru, H. Raineru, A. Gurviču, E. Levinu, M. Farberu u. c.) nebija vienota savos uzskatos un neveidoja ciešu domubiedru loku – kopumā par šo studentu grupu ir lasāms 240.–257. lpp.
- ⁶ Plašas debates Saeimā par izglītības ministrijas budžetu // *Latvijas kareivis*, Nr. 103, 1929, 1. lpp. Norādi uz situāciju Universitātē sk. grāmatas 59.–60. lpp. Tiesa, plašāks pētījums, kas uzrādītu intelektuālo gaisotni tā laika LU, palīdzētu labāk izprast Celma karjeras izvēles, piemēram, viņa negribīgo, taču tomēr piekrišanu 1942. g. jau okupētajā Latvijā Filoloģijas un filozofijas fakultātē pieņemt dekāna vietu.
- ⁷ *Rīts*. 1935, Nr. 191, 14. lpp.
- ⁸ Sk. bibliogrāfiju 296.–312. lpp.
- ⁹ TC, 11. lpp.
- ¹⁰ Tiesa, ir nepieciešams atzīmēt, ka latviešu akadēmiskie filozofi mēģina T. Celma devumu inkorporēt plašākās viņa laika diskusijās par fenomenoloģijas jautājumiem. Sk., piem., J. Rozenvalds u. c.
- ¹¹ TC, 207. lpp. Arī paši autori atzīst, ka „... viņam tikai daļēji izdodas šajos Huserla darbos uzminēt motīvus, kas dod fenomenoloģijai jaunu vērienu un ļauj tai 20. un 21. gadsimtā kļūt par vienu no pasaulē vadošajiem filozofiskiem virzieniem.” (208. lpp.)
- ¹² Vienīgi varētu norādīt uz vairākiem grāmatā neizmantotiem autoru darbiem, kas arī atsaucas uz T. Celmu. Tiesa, informācija, visticamāk, biogrāfiskā ziņā varētu būt triviāla. Piemēram, J. Poruks savā apcerējumā par A. Švābi pāris reizes piemin Celmu saistībā ar bēgļu nometni. Abos gadījumos viņš izceļ T. Celma „virtuozās [runas – A.K.] vijības” un „virtuozī architektonisko runu”. Poruks Jēkabs. *Ciemošanās: atmiņas par cilvēkiem, vietām un notikumiem*. Daugava, 1963, īpaši 294. un 299. lpp. Varam uzzināt, ka sociāldemokrāts V. Bastjānis ir bijis Celma „Maskavas laika draugs” (saistīts ar TC 54. lpp.). Sk. Bastjānis Voldemārs. *Dzīves straumē: atmiņas*. E. Ogrīņš, 1970. g. 276–277. lpp. Interesantākais neizmantotais materiāls: Bērziņa Lūcija. *Pa svešiem lielceļiem: atmiņu skicējumi*. Arka, 1994, īpaši 206.–210. lpp. Šeit ir iespējams iepazīties ar viņas skatījumu uz Celma pedagoģisko darbību gan padomju okupācijas laikā, gan arī Hamburgā, veidojot Baltijas Universitāti.
- ¹³ Raksts par šo faktu ir atrodams bibliogrāfijā par Celmu (301. lpp.). Riedel H. Theodor Celms: Professor der Philosophie: Träger der Humbolt-Medaille // *Deutsche Zeitung im Ostland*. 1942, Weihnachten, S. 7.
- ¹⁴ 50. lpp. pie paraksta zem fotogrāfijas ir pārrakstīšanās kļūda. P. Vīlipsis tiek dēvēts par T. Vīlipu.

¹⁵ TC, 120–131. lpp.

¹⁶ TC, 154. lpp.

¹⁷ Grāmatā ir mulsiņoši izteikumi, piem., kad bez skaidras motivācijas un argumentācijas tiek norādīta Celma nejaušā tuvība ar Kasīreru: „Nav manāms, ka Celms atsauktos uz ASV savulaik populārā simbolu filozofijas iedibinātāja neokantieša Ernsta Kasīrera darbiem, taču viņa nostādnes daudzkārt ir līdzīgas Kasīreram – redzēt kultūru kā individu simbolveidojošo darbību, kas funkcionē pārindividuālā līmenī kā objektīvais gars.” (TC, 240. lpp.) Šim apgalvojumam diemžēl nav pamata, un tas arī neskaidro paša Celma pozīciju, bet tikai atspoguļo autoru intuīciju un brīvas asociācijas. Tikpat labi Celma pozīciju varētu saistīt ar, piemēram, Metjū Arnolda uzskatiem vai tml. Celma galvenās ietekmes, šķiet, būtu saistāmas ar Zimmela filozofiju.

¹⁸ 240. lpp. Tas attiecas uz Celma krakstu krājumiem „Tagadnes problēmas” un „Patiesība un Šķitums.” Diemžēl ir jāpiezīmē, ka šajā grāmatas nodaļā citāti, šķiet, ir izmantoti ļoti tendenciozi. Uzskatāmākais piemērs ir šāds: „Latviešu filozofijas maestro raksturo šo krīzi kā prāta noliegšanu. Modernajā laikmetā ir uzplaucis naidis pret stingri sistemātisku domāšanu vispār, t. i., pret stingri loģisku formu. Filozofijā ir radies pragmatisms, kas pašu patiesību grib izkausēt derīgumā. Mākslā – visdažādākie formai naidīgie virzieni; morāles sfērā izskanējuši dažādi „dzīvās morāles” sludinājumi, it sevišķi seksuālās morāles jomā. Reliģijā – atkal slāpes pēc mistikas un svētbijības, iekšējās reliģiozitātes zudums. [...] rezumējot viņa domas par situāciju Eiropā un ASV, varētu teikt, ka visur notiek novēršanās no klasikas kā absolūtā cilvēces un audzināšanas ideāla.” (TC, 142.–143. lpp.) Viss šis citāts ir identisks ar Celma pārstāsto Zimmelu. Tāpēc mums nav nekāda pamata domāt, ka Celms piekrit visiem šī Zimmela pārstāsta punktiem. Tas pats attiecas uz mehānistisko pasaules uzskatu (TC, 138. lpp.). Celms atkārtu argumentus, kas ir meklējami, piem., O. Špenglera darbā „Cilvēks un tehnika” (1931). Šādu iemeslu dēļ, ka autora atstāsti netiek nošķirti no viņa paša pozīcijas, no grāmatā lasītā, ir grūti rekonstruēt paša Celma pozīciju un varbūtējo oriģinalitāti.

¹⁹ TC, 141. lpp.

²⁰ Celms Teodors. Kultūras krīze tagadnes Vakar-Eurōpā // *Tagadnes problēmas*. Valters un Rapa, Rīga, 1933, 4. lpp.

²¹ TC, 143. lpp.

²² Ibid., 66.–67. lpp.

²³ TC, 137. lpp. Protams, tas nenozīmē, ka Celms ir pārstāvējis duālismu vai Dž. Bērklīja ideālismu. Grāmatā šiem jautājumiem netiek pievērsta gandrīz nekāda, uzmanība un tāpēc neieinteresēts lasītājs negūs atbildes uz šo problemātiku. Taču no atsevišķiem izteikumiem ir redzams, ka Celms noliedz gan biheiviorismu (TC, 151.–152. lpp.), gan arī epifenomenālismu (TC, 235. lpp.).

²⁴ TC, 144.–145. lpp.

²⁵ TC, 153. lpp.

²⁶ Kant Immanuel. *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*. Berkeley, California UP, 1960, p. 78–80.

²⁷ Saistībā ar Latvijas 20. gs. sākuma mākslas teorijas diskusijām (tiesa, Latvijas filozofu uzskati pārsvarā šeit lielākoties tiek ignorēti) viens no pirmajiem saistošajiem pētījumiem: Pelše S. *History of Latvian Art Theory. Definitions of Art in the Context of the Prevailing Ideas of the Time (1900–1940)*. Institute of Art History, LMA, 2007.

²⁸ Popularitātes dēļ nebūtu jābrīnās, ka ir bijuši mēģinājumi sintezēt abu šo autoru uzskatus. Šāda sintēze ir bijusi auglīga arī sfērās, kas ir netiešāk saistītas ar filozofiju. Piemēram, Pols de Mans, aplūkojot 20. gs. literatūrkritikas vēsturi, atzīmē, ka Huserla un Bergsona ideju sintēze bija ietekmīga ne tikai Sorbonā 50. un 60. gados,

bet arī iedvesmoja nākamo literatūrkritiķu paaudzi. Sk. De Man Paul. *Blindness and Insight. Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*. Oxford UP, 1971, p. 4.

²⁹ TC, 184. lpp.

³⁰ Ibid.

³¹ TC, 198. lpp.

³² TC, 207.–209. lpp.

³³ TC, 197. lpp.

³⁴ TC, 198. lpp.

³⁵ TC, 233.–234. lpp., sk. arī: TC, 263. lpp.

³⁶ TC, 252.–253. lpp.

³⁷ TC, 219. lpp.

³⁸ Šā apgalvojuma izvērsumu sk. Marions J. L. *Cartesian Questions*. Chicago UP, 1999, p. 138–188.

³⁹ AT VII 52. Sk. Dekarts R. *Meditācijas par pirmo filozofiju*. Liepnieks & Rītups, 2008, 125. lpp.

⁴⁰ Celma iebilde Huserlam, ka uz Dieva transcendenci nevar piemērot redukciju. TC, 211–212. lpp.

⁴¹ Sk., piem., Huserla Kartēzisko meditāciju 10. § – Dekarts tiek dēvēts par „transcendentālā reālisma pārstāvi”. Huserla izpratnē tas nozīmē, ka *cogito* tiek izprasts kā substance un „kausalitātes principa slēdzienu sākumpunkts” (sk.: Huserls E. *Fenomenoloģija*. FSI, 2002, 242. lpp.). Tieši Dieva pierādījums Dekarta „Meditācijās” ir izšķirošs, lai pierādītu ārējas kausalitātes iespējamību. Pateicoties tam, Dekarts varētu sākt apgalvot, ka pastāv nošķirums starp realitāti un priekšstatiem, kas nav ārējas kausalitātes radīti. Pēc Huserla domām, tā ir pārlika sholastisma ietekme uz Dekarta argumentācijas veidu. Taču viņš uzskata, ka Dekarts bija tikai pāris soļu attālumā līdz fenomenoloģijai.

⁴² TC, 215. lpp. n511.

⁴³ TC, 217. lpp. n519. Ironiskā kārtā 228. lpp. varam lasīt, ka T. Celmam ir „laba zinātnieka intuīcija”, jo viņš ir precīzi paredzējis, ka M. Heidegera darbam „Esamība un laiks” netiks sarakstīta otrā daļa.

⁴⁴ TC, 222. lpp.

⁴⁵ TC, 223. lpp.

⁴⁶ TC, 203.–205. lpp.

⁴⁷ Šī iebilde ir līdzīga A. Pfendera izteiktajai Celma aizstāvībai, ka Celmu nevajadzētu kritizēt, tikai norādot uz turpmākas fenomenoloģijas attīstības gaitas nezināšanu. Sk.: Pfänder A. Celms T. Der Phänomenologische Idealismus Husserls. Acta Universitatis Latviensis XIX, 1929. – In: *Deutsche Literaturzeitung* 43. S. 2048/2050. (Atsauci uz šo rakstu man norādīja U. Vegners). U. Vegners – viens no grāmatas autoriem – aizstāv viedokli (konference „Modernitātes veidošanās Latvijā”, LU VFF, 25.10.2011.), ka Celms ir aplami ieviesis striktu nošķirumu starp fenomenoloģisko redukciju un fenomenoloģisko refleksiju kā dažādām metodēm. Šajā nošķīrumā ir pārpratums attiecībā uz Huserla fenomenoloģisko projektu kopumā. Līdz ar to kritika balstītos nevis uz pieņēmumu par turpmāko attīstību, bet gan uz pārpratumu attiecībā uz centrālo fenomenoloģijas projektu.

⁴⁸ TC, 242. lpp., sal. ar T. Celma izmantoto Kronera ideālisma un reālisma nošķiruma kritiku (TC, 218. lpp.).

⁴⁹ Interesantā kārtā netiek kontekstualizēta Celma veiktā Huserla ideālisma kritika. Ir norādīts, ka Celma grāmata ir skatāma 20. gadu beigu un 30. gadu Huserla ideālisma kritikās, kā, piem., M. Heidegera, R. Ingardena u. c. darbos. Sk.: Karl Schuhmann

- and Barry Smith. Against Idealism: Johannes Daubert vs. Husserl's „Ideas” I // *Review of Metaphysics*, 39 (1985), p. 763–93.
- ⁵⁰ No vienas puses, padomju laikos izdotajos darbos ir lasāmi salīdzinoši korekti mēģinājumi izklāstīt T. Celma nostādnes, piem., J. Rozenvalds, taču no otras, sk., piemēram, V. Samsons. *Naida un maldu slīkšņā: ieskats ekstrēmā latviešu nacionālisma uzskatu evolūcijā*. Latvijas PSR Zinātņu akadēmija, 1983 (192.–193. lpp., T. Celms minēts arī 63. lpp. kā „teorētiski kritisks ideālistisks filozofs”). V. Samsons pieskaita T. Celmu un P. Jureviču pie ideālistiem un metafiziķiem (192. lpp.). Atsevišķos gadījumos kritika ievirzās komiskā gultnē. Noslēdzot savus uzskatus par T. Celmu, V. Samsons raksta: „Metafiziķim ir vajadzīgs ideālisma atspaidis, vecā dieviņa palīdzība, lai dotu impulsu kustībai, lai iekustinātu un izskaidrotu pasauli. Bailes no zinātnes, pakļaušanās mistikai nepārprotami liecināja par latviešu buržuāzijas ideoloģu teorētisko bezspēcību un šķirisko nolemtību.”
- ⁵¹ TC, 313. lpp.
- ⁵² Mēchanistiskā pasaules uzskata krīze // *Zemgales Balss*, 1938, Nr. 44, 4. lpp.
- ⁵³ Vai tehnikas progress padara morāli lieku? // *Rīts*, 1936, Nr. 317, 7. lpp. Atref. Dāle Karola.
- ⁵⁴ Hegeli pieminot // *Students*, 1931, Nr. 183, 3. lpp. Atref. K. B. Šeit var piezīmēt, ka TC 236. lpp. norādīts, ka Celms nav sajūsmā par Hēgeli un Špengleru, bet vienīgi atzīst literārās kvalitātes un stilu. Šis atstāstījums uzrāda, ka vismaz auditorijas priekšā, pat esot kritiski noskaņots, Hēgeļa filozofiskais devums tiek raksturots kā „neatsverams mantojums”.
- ⁵⁵ Atturības dienas Ūniversitātē // *Students*, 1931, Nr. 182, 3. lpp. Atref. A. Sk.
- ⁵⁶ Dzimuma vērtējums bioloģijā un filozofijā. Zinātniska disputa atreferējums // *Daugava*, 1936, Nr. 4, 346.–353. lpp. Autors: A. Dreimanis. T. Celmam ir veltītas 346.–353. lpp.
- ⁵⁷ Iznīcība un neiznīcība dzīvajā dabā. Zinātniska disputa atreferējums, ko skatījuši cauri paši disputa dalībnieki // *Daugava*, 1935, Nr. 4, 351.–359. lpp. Autors: Ābele Elza. Celma par iepriekšrunājušiem referentiem ir 356.–357. lpp. Šis īsais teksta fragments ne tikai atklāj Celma uzskatus par zinātnes un reliģijas attiecībām, bet tajā viņš mēģina īsumā pamatot savus priekšstatus par *docta ignorantia*, ko viņš saista ar kantiāniskām antinomijām un to pārvarēšana ir tikai ticības jautājums un vairākām nezināšanu pakāpēm, kas ir saistīta ar mulķīgu viszināšanu vai bērna nezināšanu. Tādējādi būtu redzams, ka Celms vismaz šajā aspektā nav mainījis savu viedokli no 30. gadiem līdz pat 60 (sk. TC, 262. lpp; savukārt TC 262. lpp. n618 mēģina saistīt *docta ignorantia* ar Kūzas Nikolaju, kas, ja balstās uz šo tekstu, iespējams, nav Celma mērķis un ir jāsaista ar I. Kantu).
- ⁵⁸ Aizrādījumi // *Students*, 1925, Nr. 27, 4. lpp.
- ⁵⁹ TC, 49. lpp.
- ⁶⁰ *Latvijas kareivis*, 1925, Nr. 220, 4. lpp.
- ⁶¹ Aizrādījumi // *Latvijas Kareivis*, 1931, Nr. 209, 4. lpp.
- ⁶² Līdzīgā kārtā arī sadaļā „Literatūra par Teodoru Celmu” ir ievietoti šādi lekciju sludinājumi.
- ⁶³ Protams, tas ir nepateicīgs darbs, jo, kā norāda autori, T. Celms savas dzīves laikā ir nolasījis vairāk nekā tūkstoš publisku lekciju (TC, 119. lpp.).
- ⁶⁴ Teodora Celma lekcija „Sapņu psiholoģija” // *Latvijas Kareivis*, 1926, Nr. 111, 4. lpp. Šis pats sludinājums šajā avīzē ir lasāms arī pēc pāris dienām.
- ⁶⁵ „Atkal vienreiz visiem jāsadodas rokās” // *Iekšlietu Ministrijas Vēstnesis*, 1929, Nr. 278, 2. lpp.
- ⁶⁶ *Jēkabpils Vēstnesis*, 1931, Nr. 10, 1. lpp.

- ⁶⁷ *Students*, 1932, Nr. 190, 4. lpp.
- ⁶⁸ Lauksaimnieku kongress // *Jēkabpils vēstnesis*, 1933, Nr. 9, 1. lpp.
- ⁶⁹ *Rīts*, 1935, Nr. 15, 7. lpp.
- ⁷⁰ Kristīgās vēsts nedēļa atklāta // *Rīts*, 1935, Nr. 86, 7. lpp.
- ⁷¹ *Latvijas Kareivis*, 1936, Nr. 125, 3. lpp.
- ⁷² *Zemgales Balss*, 1936. g. 1. septembris.
- ⁷³ *Rīts*, 1936, Nr. 339, 5. lpp.
- ⁷⁴ *Jaunākās Ziņas*, 1937, Nr. 61, 7. lpp.
- ⁷⁵ Izglītības ministrijas Skolu departamenta rīkotos latviešu valodas kursus [no 19.–23. septembrim] (Apskats. Sapulces un konferences). Paraksts: M. A. // *Izglītības Ministrijas Mēnešraksts*, Nr. 10 (1938, okt.), 411.–412. lpp.
- ⁷⁶ Arī A. Priedīte uzskata, ka diskusijas par kultūru T. Celma darbos nav oriģinālas. Piemēram, tiek norādīts, ka „latviešu autori neko jaunu nav ieviesuši jautājumā par krīzi” un „tomēr visai maz izpauđa laikmeta noskaņu Latvijā” (sk. Priedīte A. *Kultūrfilozofija latvijā 20. gadsimta divdesmitajos un trīsdesmitajos gados* // *Karogs*, 1995, Nr. 1, 174.–186. lpp.)
- ⁷⁷ TC, 218. lpp.
- ⁷⁸ Tā T. Celms pats apzīmē savu filozofisko pozīciju. Sk. 261. lpp.
- ⁷⁹ Lai gan paši autori norāda, ka T. Celma interese par fenomenoloģiju ir sarukusi jau 30. gadu sākumā – 208. lpp. Jāņem vērā, ka, visticamāk, ir domāta fenomenoloģija ar E. Huserla izveidotajiem principiem.
- ⁸⁰ TC, 265. lpp.